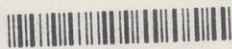


N12<508772278 021



UB Tübingen

Am

Luther-Jahrbuch

Jahrgang XXVI 1959

Luther-Jahrbuch

1959

Jahrbuch der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben

von

Professor D. Franz Lau

Marckleeberg bei Leipzig

Jahrgang XXVI 1959

Lutherisches Verlagshaus Berlin



Qh 5225 6

Verlag: Lutherisches Verlagshaus Herbert Renner, Berlin-Grünwald

Druck: Pergamos-Druck, Heidrich & Bender, Hamburg 1

Ladstetter Verlagsbuchbinderei G. m. b. H., Hamburg

VORWORT

Zum dritten Mal nach der großen Kriegs- und Nachkriegspause wird ein Luther-Jahrbuch der Öffentlichkeit vorgelegt. Es enthält neben Aufsätzen und Buchbesprechungen die Luther-Bibliographie für das Jahr 1956.

Das Ziel, den Abstand zwischen dem Jahre, in dem das Luther-Jahrbuch erscheint, und dem Jahr, für das die Neuerscheinungen zur Lutherforschung angezeigt werden, um ein Jahr zu verkürzen, ist also noch *nicht* erreicht. Es wird aber fest im Auge behalten. Die Verfasser von Büchern und insbesondere von Aufsätzen zum Thema Luther werden, damit das Ziel erreicht werden kann, gebeten, den Schriftleiter selbst auf ihre Arbeiten aufmerksam zu machen. Darüber hinaus ist dieser für jeden Hinweis dankbar, namentlich auf Erscheinungen, aus deren Titel nicht ohne weiteres ersichtlich ist, daß sie von Bedeutung für die Lutherforschung sind.

Dem Ziele der Vollständigkeit der Luther-Bibliographie sind wir hoffentlich ein Stück näher gekommen. Den ausländischen Mitarbeitern an ihr sei herzlich gedankt. Wie aus dem Kopf der Bibliographie ersichtlich ist, ist der Kreis derselben gegenüber den in den Vorjahren erschienenen Luther-Jahrbüchern bereits erweitert. Mitarbeiter für das spanische und das portugiesische Sprachgebiet sind gewonnen, werden aber erst im Luther-Jahrbuch 1960 in Erscheinung treten. Lücken für die Luther-Bibliographie der Vorjahre werden dann nachträglich ausgefüllt werden.

Die Abkürzungen, die bei der Luther-Bibliographie verwendet werden, werden künftig auch im Aufsatzteil und bei den Besprechungen gebraucht. Der Leser ist also gebeten, gegebenenfalls das der Bibliographie vorangestellte Abkürzungsverzeichnis zu gebrauchen. Übliche Abkürzungen (WA, WA Ti usw.) bedürfen gewiß keiner besonderen Aufschlüsselung.

Möchte das Luther-Jahrbuch immer besser das Seine tun, um die Lutherforschung in Gang zu halten und zu intensivieren.

Markkleeberg bei Leipzig, Herbst 1958

Franz Lau

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Inhaltsverzeichnis	VII
Erdmann Schott, Prof. D., Halle a. d. Saale:	
Einig in der Rechtfertigungslehre?	1
Gerhard Pfeiffer, Archivdirektor Dr., Nürnberg:	
Das Ringen des jungen Luther um die Gerechtigkeit Gottes	25
Erwin Mülhaupt, Professor Dr., Wuppertal-Elberfeld:	
Vergängliches und Unvergängliches an Luthers Papstkritik	56
Reinhold Jaernig, Kirchenarchivrat D. Dr., Weimar:	
Die Konkurrenz der Jenaer mit der Wittenberger Ausgabe von Martin Luthers Werken	75
Hans Volz, Mitarbeiter an der Weimarer Lutherausgabe, Dr. phil., Bovenden über Göttingen:	
Luthers Stellung zu den Apokryphen des Alten Testaments	93
Franz Lau, Prof. D., Leipzig:	
Der Bauernkrieg und das angebliche Ende der lutherischen Reformation als spontaner Volksbewegung	109
Buchbesprechungen	135
Luther-Bibliographie 1956	162
Berichtigung zu Luther-Jahrbuch 1958	172
	VII

Einig in der Rechtfertigungslehre?

Unter besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre Luthers

Von Erdmann Schott, Halle

Das Thema ist veranlaßt durch ein Aufsehen erregendes Buch, das in kurzer Zeit zwei Auflagen erlebt hat: Hans Küng: Rechtfertigung — Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, 1957. Nach Küng stimmt Barths Rechtfertigungslehre mit der katholischen überein! Barth hat in einem dem Buch vorangestellten Geleitbrief obendrein bescheinigt, richtig verstanden und zutreffend interpretiert worden zu sein. Es bliebe nur die Frage, ob auch die katholische Kirche und ihr Lehramt die Künsche Interpretation akzeptieren.

In der Tat ist es höchst überraschend und zugleich beglückend und beängstigend, wie weit sich nach Küng die tridentinische Lehre im Sinne des reformatorischen *Sola fide*, *Simul justus et peccator* usw. deuten läßt. Obwohl Küng sich ausdrücklich gegen den Vorwurf des Irenismus verwahrt, ist dem evangelischen Leser (über den katholischen können wir nicht urteilen) nicht ganz wohl bei dieser Wiedervereinigung. Sollte grade an diesem so lange als entscheidend angesehenen Punkte, sollte grade in der Rechtfertigungslehre der konfessionelle Zwiespalt sich bei näherem Zusehn als ein jahrhundertelanger Irrtum erweisen?! So verständlich es ist, zumal heute, das Gemeinsame zu betonen und Trennendes nicht unnötig in den Vordergrund zu stellen, so verhängnisvoll wäre es doch, eine in Wahrheit nicht vorhandene Einheit sich selbst und andern als vorhanden vorzuspiegeln. Küng ist darin übrigens ganz derselben Auffassung wie wir.

Im folgenden wollen wir nun voraussetzen, die Künsche Rechtfertigungslehre sei gut katholisch. Ob diese Voraussetzung stimmt, müßte von katholischer Seite geprüft werden. Die kirchliche Druckerlaubnis (des Ordinariats Basel) und die positive Stellungnahme zweier katholischer Professoren (aus Paris und Rom) sind zwar ein günstiges Zeichen, aber nicht letztlich entscheidend. Die Diskussion im katholischen Lager hat bereits begonnen mit A. Ebner: Ist Karl Barths Lehre von der Rechtfertigung katholisch? (Orientierung 21, Zürich 1957, 157 ff.) Unsere Frage ist, ob Küns Rechtfertigungslehre evangelisch ist. Damit greifen wir über die Problemstellung Küns hinaus. Aber dieses Hinausgreifen ist von der Sache her nicht nur berechtigt, sondern gefordert; denn Küng liegt nicht nur an der Einigung mit einem einzelnen evangelischen Theologen, und sei er noch so bedeutend, sondern im Grunde fragt er nach der Lehreinheit der Konfessionen (274).

Daß wir nun Luthers Rechtfertigungslehre besonders berücksichtigen, liegt sachlich nahe. An Luthers im Namen der Rechtfertigung allein durch den Glauben erhobenen Protest gegen den Frömmigkeitsbetrieb seiner Zeit ist nun einmal der konfessionelle Zwiespalt aufgebrochen. Wo es um Wiedervereinigung geht, wird sich daher natürlich der Blick auf Luther richten.

Wir gehn so vor, daß wir uns zunächst Luthers Rechtfertigungslehre in ihren Grundzügen verdeutlichen und dann Künigs Rechtfertigungslehre auf ihren evangelischen Gehalt prüfen.

1. Luthers Rechtfertigungslehre in ihren Grundzügen

Von der Rechtfertigung redet die Scholastik im Zusammenhang der Sakramentslehre. Und zwar bewirken zwei Sakramente die Rechtfertigung: Taufe und Buße. Grundlegend ist die Taufe. Sie ist das sacramentum justificationis und als solches allein heilsnotwendig in jedem Fall. Auf alle andern Sakramente kann unter Umständen verzichtet werden (z. B. wenn jemand unmittelbar nach der Taufe stirbt), aber auf die Taufe nicht. Die ungetauft verstorbenen Säuglinge etwa sind nicht gerechtfertigt und darum von der seligen Gottesschau ausgeschlossen. Sie kommen in die Hölle, wenn auch in einen Grenzstreifen, wo sie von Qualen verschont sind.

Doch in der Regel genügt für ein Christenleben die Rechtfertigung durch die Taufe nicht. Die Taufnade kann nämlich zerstört werden und wird durch Begehen einer Todsünde tatsächlich zerstört. Wiederholbar ist die Taufe aber nicht. Darum muß ein zweites Sakrament in den Riß treten: die Buße. Sie bewirkt erneut die nach der Taufe verlorene Rechtfertigung und hat außerdem den Vorzug, wiederholbar zu sein. Luthers 95 Thesen, mit denen der bis heute nicht geschlichtete Streit entbrannt ist, beziehen sich auf das Bußsakrament, zu dessen drittem Teil der Ablass gehört.

Wir stellen Luthers Rechtfertigungslehre in zwei Abschnitten dar, die wir jeweils mit einem Lutherschen Kernsatz überschreiben.

a) Nicht das Sakrament, sondern der Glaube rechtfertigt

Non sacramentum, sed fides sacramenti justificat (WA 1, 544, 40 f.). Uns allen ist in der Rechtfertigungslehre die Alternative zwischen Gesetzeswerken und Glauben (Röm 3, 28) geläufig, und es erscheint uns vielleicht überraschend, daß hier das Sakrament auf der Seite der Gesetzeswerke zu stehn kommt und zum Glauben in Gegensatz gesetzt wird. Wir wissen auch, daß Luther später von seinem neuen reformatorischen Sakramentsverständnis aus über Sakrament, Glaube und

Rechtfertigung auch noch anderes, Positiveres, zu sagen weiß. Aber er hat dabei von dem zitierten Satz nichts zurückgenommen, sondern seine Wahrheit bis in den Kleinen Katechismus hinein nachdrücklich betont. Man denke an die Antwort auf die Fragen: Wie kann Wasser (leiblich Essen und Trinken) solch große Dinge tun?! Wir werden also den Sinn dieser grundlegenden Aussage sorgfältig erwägen müssen.

Wir stellen einen zweiten Satz, der denselben Gedanken etwas ausführlicher ausspricht, daneben: „Nec sacramentum, nec sacerdos, sed fides verbi Christi per sacerdotem et officium eius tete justificat“ (WA 1, 595, 33 ff.): Weder das Sakrament noch der Priester, sondern der Glaube an das Wort Christi rechtfertigt dich durch den Priester und seine Funktion. Sowohl die negative wie die positive Aussage sind hier näher bestimmt. In negativer Hinsicht wird außer dem Sakrament auch der Priester als Bewirker der Rechtfertigung abgelehnt. Priester und Sakrament gehören insofern eng zusammen, als nach scholastischer Ansicht nur der geweihte Priester (von Notfällen abgesehen) das Sakrament wirkungskräftig spenden kann. Meine Rechtfertigung hängt danach von dem Vorhandensein geweihter Priester, d. h. von dem Sakrament der Priesterweihe ab. Wo dieses nicht ist, sind auch keine Priester und keine Sakramente, mithin auch keine normale Bewirkung der Rechtfertigung. Luther setzt dieser Konstruktion ein kategorisches Nein entgegen: Weder das Sakrament noch der Priester rechtfertigen dich. Wie ernst es ihm mit diesem Nein ist, geht daraus hervor, daß er wenig später auch das Sakrament der Priesterweihe verwirft.

Näherhin ist im Kontext unserer Stelle von der Gültigkeit der vom Priester im Bußsakrament gespendeten Absolution die Rede. Diese kann nach scholastischer Lehre nicht nur dann unwirksam sein, wenn der Spender etwa nicht gültig geweiht ist, sondern auch dann, wenn ein gültig geweihter Priester bei der Spendung der Absolution „irrt“. Nur ein Reuiger darf Absolution bekommen; aber vielleicht hält der Priester irrtümlich für Reue, was in Wahrheit als Vorbedingung für die Absolution nicht ausreicht; oder der Priester handelt „leichtfertig“. Solche irrtümliche Spendung der Absolution ist unwirksam. Man nennt diese irrtümliche Verwaltung der Schlüsselgewalt „clavis errans“. Der Gedanke an die Möglichkeit der clavis errans trägt ein bleibendes Unsicherheitsmoment in jede Absolution hinein. Luther zeigt den Ausweg aus dieser Gewissensnot: Der Priester rechtfertigt dich nicht, daher kann auch ein Mangel auf seiten des Priesters deine Rechtfertigung nicht unwirksam machen. Die scholastische These, daß der Priester die Rechtfertigung mitbewirkt — wenn auch nur als causa instrumentalis (causa principalis ist Gott) —, führt in die Irre.

In positiver Hinsicht wird die rechtfertigende *fides sacramenti* hier näher bestimmt als *fides verbi Christi*. In der Absolution erschallt das Wort Christi durch den Mund des Priesters. Dabei ist es für die Rechtfertigung nicht wichtig, daß grade ein Priester das Wort spricht, sondern wichtig ist allein, daß Christi Wort verkündigt wird. Sehr drastisch sagt Luther: „*Quid ad te, si dominus per asinum vel per asinam loquatur, dummodo tu verbum eius audias, in quo speres atque credas?*“ (WA 1, 595, 34 f.): Was geht's dich an, wenn der Herr durch einen Esel oder durch eine Eselin redete, wenn du nur das Wort dessen hörst, auf den du hoffen und an den du glauben darfst? Die Rechtfertigung ist danach unabhängig vom sakramentalen Geschehn und allein abhängig vom Wort Christi. Der das Sakrament spendende Priester kommt für die Rechtfertigung nicht als der geweihte Kleriker, sondern als der Herold des Wortes Christi in Betracht. Christi Wort bleibt aber Christi Wort, ob es der Priester oder jemand anders oder überhaupt niemand zur Zeit spricht.

Diese Ablösung der Rechtfertigung vom sakramentalen Geschehn spricht Luther noch deutlicher aus in dem Satz: „*Fides . . . Christi semper justificat*“ (WA 1, 594, 40 f): Der Glaube an Christus rechtfertigt immer. Zwar kann man diese Aussage, für sich genommen, auch so deuten: Überall, wo überhaupt die Rechtfertigung Ereignis wird, ist es immer der Glaube, der sie bewirkt. Dabei könnte als selbstverständlich vorausgesetzt sein, daß die Rechtfertigung nur durch die Sakramente (Taufe und Buße) zustande kommt. Der Glaube würde dann als der im sakramentalen Geschehn primär die Rechtfertigung bewirkende Faktor bezeichnet sein. Die Rechtfertigung bliebe aber an das sakramentale Geschehn gebunden, und der Glaube rechtfertigte streng genommen nicht immer, sondern nur im Zusammenhang mit dem Sakrament. Dadurch wäre die Rechtfertigung (wie in der Scholastik gelehrt wird) in meinem Leben datierbar, da ja der Sakramentsempfang datierbar ist. Und das Leben des Christen zerfiele in Abschnitte, die abwechselnd im Zeichen der Rechtfertigung und im Zeichen der Todsünde stehn.

Luther meint es nicht so. „Der Glaube an Christus rechtfertigt immer“ heißt bei ihm: Überall, wo der Glaube an Christus ist, ob innerhalb oder außerhalb des Sakraments, da ist auch die Rechtfertigung. Durch den Glauben tritt also das Menschenleben als Ganzes unter das Zeichen der Rechtfertigung. Und so mißlich es ist, den Glauben in unserm Leben zu datieren, so mißlich ist es auch, die Rechtfertigung anders zu datieren als in der Heilsoffenbarung Christi. Den Glauben zu datieren ist deshalb mißlich, weil es zum Wesen des Glaubens gehört, sich von sich selbst ab- und Gott zuzuwenden. Der Versuch, den Glauben bei sich zu konstatieren oder durch andere konstatieren zu lassen, widerstreitet darum dem

Glauben selber. „Ich weiß nicht, ob ich glaube, aber ich weiß, an wen ich glaube“ (Althaus). Darum kann ich auf die Frage, wann ich gerechtfertigt wurde, nur antworten: Als Christus am Kreuze für meine und der Welt Sünde starb¹.

Aber was sollen dann die Sakramente? Haben sie gar keine Bedeutung für die Rechtfertigung? Doch, aber nur insofern sie Bedeutung für den Glauben haben. Luther bezeichnet die Sakramente mit der scholastischen Tradition als wirksame Gnadenzeichen (*efficacia gratiae signa*; WA 1, 595, 6), interpretiert diesen Ausdruck aber unter Berufung auf Augustin durch die Worte: „Non quia fit, sed quia creditur“ (nicht weil es vollzogen, sondern weil es geglaubt wird). Diese Regel wendet er dann auf das Bußsakrament folgendermaßen an: „Absolutio est efficax, non quia fit, a quocunque tandem fiat, erret sive non erret, sed quia creditur“ (WA 1, 595, 7 f): Die Absolution ist wirksam, nicht weil sie erteilt wird, ganz gleich von wem sie erteilt werden mag, ob er nun irrt oder nicht irrt, sondern weil sie geglaubt wird. Die Rechtfertigung — sie ist das, was durch die Absolution bewirkt wird — ist also unabhängig vom sakramentalen Geschehn, so daß es gleichgiltig wird, wer die Absolution spendet, und auch gleichgiltig, ob der Spender irrt (*clavis errans*). Allein entscheidend ist, daß die Absolution geglaubt wird — geglaubt als das Vergebungswort Christi, des Sünderheilands. Dies Wort kann auch ein etwaiger Irrtum des Priesters nicht unwirksam machen, wie es auch umgekehrt nicht der Priester wirksam macht. Ich soll nicht dem Priester glauben, sondern dem in Christo gnädigen Gott selber und seinem unverbrüchlichen Evangelium. „Wirksame Gnadenzeichen“ sind also die Sakramente, weil das Evangelium, dessen Verkündigung die Sakramente dienen, heilskräftiges Gotteswort ist, nicht aber weil das sakramentale Handeln des Priesters ein heilskräftiges Geschehn wäre. Die Rechtfertigung ist nicht an den Vollzug des Sakraments (Taufe oder Buße) gebunden — denn das Evangelium von Christus begegnet mir auch außerhalb des Sakraments —, sondern an den Christusglauben.

Gleichwohl ist Luther weit davon entfernt, etwa die Taufe zu verachten. Im Gegenteil, sie ist ihm sehr wichtig als von Christus gebotene besondere Bezeugung der vergebenden Gottesgnade über dem Leben des Täuflings, und seine eigene Taufe war ihm in der Anfechtung ein starker, gern gebrauchter Trost. Aber eben als spezielle Evangeliumsbezeugung, nicht als heilige Handlung mit besonderen Gnadenwirkungen: „Baptismus neminem iustificat, nec ulli prodest, sed fides in verbum promissionis, cui additur baptismus, haec enim iustificat“ (WA 6, 532, 36 f.): Die Taufe rechtfertigt niemanden, und sie nützt niemandem, sondern der

1 Vgl. E. Schott: Die zeitliche und die ewige Gerechtigkeit, 1955, 28 u. ö.

Glaube an das Wort der Verheißung, welcher die Taufe hinzugefügt wird; dieser rechtfertigt nämlich. Wie sehr für Luther die Taufhandlung hinter den Taufglauben zurücktreten konnte, zeigt eine Äußerung in der Frage der Wiedertaufe: „Wenngleich yemand nie getauft wäre, wüste nicht anders, oder glewbt starck, das er recht und wol getauft were, so würde yhm solcher glawbe dennoch gnug sein, Denn wie er glewbt, so hat ers fur Gott, Und ist dem glewbigen alle ding möglich (spricht Christus), Und solchen kundte man nicht widderumb teuffen on fahr seines glawbens.“² Die Gefahr für den Glauben bei einer solchen Taufe sieht Luther darin, daß der betreffende Christ an der Unverbrüchlichkeit der Gnadenzusage Gottes durch die Nachholung der Taufe irre werden müßte, da er es ja nicht anders weiß, als daß er schon getauft ist. Die Nachholung der Taufe muß ihm als Wiederholung der Taufe erscheinen. Und dieser Schein ist auf alle Fälle zu vermeiden. Ein sehr eindrucksvoller Kommentar zu dem Satz: „Non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat!“

Ähnlich äußert sich Luther über die Absolution. Man denke an seine bereits erörterte Stellung zur *clavis errans*! Hinzu kommt seine Umdeutung der scholastischen Lehre vom „Begierdesakrament“. Im Notfall kann nach scholastischer Lehre die Begierde nach dem Sakrament (*votum sacramenti*) den Sakramentsempfang ersetzen, wobei allerdings von jedem Christen gefordert wird, daß er, sobald für ihn die Möglichkeit besteht, den Sakramentsempfang nachholt. Der Vollzug des Sakraments bleibt schließlich auch hier die entscheidende Mitte der Rechtfertigung, wie die scholastische Anschauung über das Schicksal der ungetauft verstorbenen Säuglinge zeigt. Diese konnten noch keine Begierde nach dem Sakrament und also kein Äquivalent für den Sakramentsvollzug haben. Demgegenüber ist für Luther allein der Glaube an das Wort (bei den Säuglingen auch das gläubige Gebet der Mütter) entscheidend. Dieses reformatorische Verständnis deutet er in den scholastischen Begriff des Begierdesakraments hinein: „Sacramentum in voto suscipere, id est in fide verbi vel praesentis vel desiderati auditus“ (WA 1, 596, 5 f): Das Sakrament in der Begierde empfangen heißt: es empfangen im Glauben an das Wort, dessen Verkündigung entweder wirklich erfolgt oder nur ersehnt wird. Der Unterschied zwischen der scholastischen und der reformatorischen Auffassung liegt darin, daß der Glaube an das Wort nach reformatorischer Auffassung immer (unabhängig vom Vollzug des Sakraments) rechtfertigt, während die Begierde nach dem Sakrament nach scholastischer Anschauung nur in Ausnahmefällen ersatzweise für den Sakramentsempfang eintreten kann.

2 WA 26, 171, 25 ff.; zit. F. Lau in *Lutherjahrbuch* 1958, 135.

Für die scholastische Auffassung ist die Rechtfertigung ein zeitlicher Geschehensablauf, auf den die Kategorien von Ursache und Wirkung anwendbar sind, für Luther dagegen Gottes gnädige Annahme des Sünders in Jesus Christus durch Wort und Glauben. Das Wort Gottes behält seine Geltung, auch wenn der Mensch nicht glaubt; der Mensch kann Gottes Zusage nicht außer Kraft setzen. Aber erst im Glauben empfängt der Mensch das Heil Gottes, durch den Unglauben schließt er sich davon aus. Darum kann die Rechtfertigung nicht als Geschehensablauf überblickt und beschrieben, sondern nur als Gottes Gnadenzusage in Christus und als Einladung zum Glauben verkündigt werden. Sonst wird die reformatorische Rechtfertigungslehre unverständlich, wie die römisch-katholische Polemik gelegentlich zeigt. So versucht z. B. Pohle (Lehrbuch der Dogmatik 2. Bd. 10. Aufl. 1956) nachzuweisen, daß der evangelische „Rechtfertigungsbegriff“ eine „Verletzung des Kausalitätsgesetzes“ enthalte: „Nach Luther soll die Nachlassung der Sünden (= Rechtfertigung) dadurch ‚bewirkt‘ werden, daß ich fest glaube und vertraue, meine Sünden seien mir wirklich nachgelassen. Nun ist dieser felsenfeste ‚Glaube‘ entweder wahr oder falsch. Ist er falsch, so kann ich keine Heilsgewißheit haben, sondern höchstens eine trügerische Einbildung. Ist er wahr, so setzt der ‚Glaube‘ schon voraus, was er erst bewirken soll, d. h. die Ursache ist die Wirkung, und die Wirkung ist die Ursache. Man antwortet: Durch die Erlösung in Christo sind tatsächlich uns allen die Sünden bereits nachgelassen; denn sie schafft nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit des Heiles für alle. ... Gut; dann ziehe man aber auch die logische Folgerung und sage: Folglich sind auch die Ungläubigen, die doch ebenfalls erlöste Menschen sind, bereits gerechtfertigt. Wozu braucht es dann aber noch des Glaubens? Wozu der Sakramente, insbesondere der Taufe? Wozu der Haltung der göttlichen Gebote?“ (aaO 695)

Pohle verbaut sich durch sein Kausalitätsdenken selber das Verständnis der evangelischen Rechtfertigungslehre. Der Glaube „bewirkt“ nach evangelischer Lehre nicht die Rechtfertigung so wie das Sakrament nach scholastischer. Denn der Glaube kommt hier nicht als Vorgang oder Werk, also nicht als mögliche Ursache für einen andern Vorgang, in Betracht, sondern als Annahme der göttlichen Gnadenzusage in Christus. Weil Gottes gnädiges Wort wahr ist, darum kann und soll der Glaube sich darauf stützen. Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit sind nicht im Glauben als Vorgang oder Werk, sondern in Gottes Wort beschlossen. Und nur weil der Glaube die einzige Möglichkeit ist, das Wort Gottes anzunehmen, kann man sagen: der Glaube rechtfertigt. Christus hat uns erlöst und mit dem Vater versöhnt. „Dieweil nu solchs muß gegläubt werden und sonst mit keinem Werk, Gesetze noch Verdienst mag erlanget oder gefasset werden, so ist

es klar und gewiß, daß allein solcher Glaube uns gerecht mache“ (WA 50, 199, 8 ff). Pohles Folgerung, der Glaube sei überflüssig, wenn alle Menschen durch Jesus Christus bereits erlöst und vor Gott für gerecht erklärt sind, verkennt das Wesen des Wortes Gottes als Gnadenzusage. Im Wort Gottes ergeht die Einladung zum Glauben; denn nur durch den Glauben realisiert Gott sein Wort in unserm Leben. Wenn ein Kapitalverbrecher begnadigt wird, so kann man nicht folgern: Begnadigt ist er auch, wenn er aus Unkenntnis oder Mißtrauen die Gnadenbotschaft ignoriert, im Zuchthaus bleibt und dort schließlich elend zugrunde geht, sondern so liegt in der Begnadigung die Aufforderung an den Begnadigten, von seiner Freiheit Gebrauch zu machen, und zwar so Gebrauch zu machen, daß er nicht wieder durch seine Schuld in das Verderben gerät, dem er entronnen ist. Wenn die Rechtfertigung des Sünders auf Wort und Glauben gestellt ist, so ist es widersinnig zu folgern: Wenn Gottes Wort, daß wir in Christus gerecht sind, wahr ist, so wird der Glaube überflüssig; denn wir sind ja bereits durch Christus gerecht. Umgekehrt: Weil Gottes Wort wahr ist, darum dürfen wir ihm von ganzem Herzen glauben und unser ganzes Leben darauf bauen.

b) Der Glaube macht die Person, die Person tut die Werke

In Luthers reformatorische Erkenntnis ist eingeschlossen, daß die Rechtfertigung eine Erneuerung des ganzen Lebens bedeutet. Bereits mit der ersten der 95 Thesen ist dies unmißverständlich und herausfordernd gesagt: „Dominus et Magister noster Jhesus Christus, dicendo: poenitentiam agite etc. omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit“ (WA 1, 530, 16 f): Als unser Herr und Meister Jesus Christus sagte: Tut Buße usw., wollte er, daß das ganze Leben der Gläubigen Buße sei. Luther beruft sich für diese Interpretation auf die Bedeutung von *μετάνοειν* und überhaupt auf die neutestamentliche Paränese, ferner darauf, daß Christi Worte Geist und Leben, nicht nur äußeres, auch vom Heuchler erfüllbares Gesetz sind, und schließlich, daß unser ganzes Leben unter der 5. Vaterunserbitte um Vergebung unserer Schuld steht (WA 1, 530, 19 ff). Das Bußsakrament reicht nicht von ferne an die hier von Christus gepredigte evangelische Buße heran. Es ist nämlich an bestimmte Zeiten gebunden; man kann nicht immerfort beichten und bestimmte Bußwerke verrichten. Das ganze Leben wird also vom Bußsakrament nicht erfaßt, sondern immer nur einzelne Lebensabschnitte und Augenblicke. Außerdem ist Beichten und Werken etwas Äußerliches, das auch erheuchelt sein kann; wie sollte also von ihm eine erneuernde Kraft ausgehen? Die Erneuerung muß im Innern anfangen mit einem „gedemütigten und zerschla-

genen Herzen“ (WA 1, 531, 38). Die sakramentale Buße ist durch die Bischöfe und die Kirche errichtet; sie ist, zumindest in ihrem dritten Teil (*satisfactio operis* = Erfüllung auferlegter Bußwerke), nicht auf ein Gebot Christi gegründet wie die evangelische Buße (WA 1, 531, 34 f). Daher auch ihre Unzulänglichkeit. Natürlich muß sich Buße im äußeren Verhalten zeigen. Wir sollen unsere Leiber als ein lebendiges, heiliges und Gott wohlgefälliges Opfer darbringen (WA 1, 532, 5 f), aber solche guten Werke sind nicht Satisfaktionsleistungen, wie die scholastische Lehre will, sondern sie sind „Frucht der Buße und des Geistes“, wie Luther in Kombination von Matth 3, 8 mit Gal 5, 22 sagt (WA 1, 532, 30).

Frucht! Auf diesen neutestamentlichen Begriff hat Luther besonderen Wert gelegt. Man kann seine Rechtfertigungslehre nicht zutreffend darstellen, ohne auch von den Früchten der Rechtfertigung, den Früchten des Glaubens und des Geistes, zu reden. Der neutestamentliche Fruchtgedanke kann sich im scholastischen System nicht voll auswirken, weil die Rechtfertigung dort nicht das ganze Leben in Beschlag nimmt, sondern an den Sakramentsvollzug, also an einzelne Vorgänge im Leben gebunden ist. Luthers reformatorische Bedeutung beruht überhaupt nicht nur auf einer mehr oder weniger bedeutsamen Korrektur an der überlieferten Rechtfertigungslehre, sondern auf der Erneuerung der ganzen Lehre und des ganzen Lebens von der Rechtfertigung allein durch den Glauben aus. Die Rechtfertigungslehre führte in der Scholastik ein ziemlich unscheinbares Dasein im Zusammenhang der Sakramentslehre; jetzt wurde sie der Schlüssel zur Heiligen Schrift und das Zentrum christlicher Theologie. Rechtfertigung allein durch den Glauben bedeutet Preisgabe der Werkgerechtigkeit, der „eigenen“ Gerechtigkeit (Phil 3, 9), und Erneuerung des ganzen Lebens durch Hingabe an den in Christus offenbaren Gott. Dieser Gedanke des aus dem Glauben erwachsenden neuen Lebens gehört zu den wichtigsten Anliegen der reformatorischen Rechtfertigungslehre und wurde von Anfang an gegenüber der scholastischen Verdienstlehre und gegenüber dem mit dem Bußsakrament verbundenen Satisfaktionsgedanken stark betont. Man denke an die bereits besprochene These 1 oder an Worte wie: *quae* (sc. *vera satisfactio*) *est innovatio vitae* (WA 6, 548, 21: die wahre Genugtuung ist die Erneuerung des Lebens), an die geistesgewaltige Schrift über die guten Werke oder an die beiden Katechismen mit ihrer Auslegung der zehn Gebote im Geiste neutestamentlicher Paränese.

Wenn dagegen die Rechtfertigung als sakramentales Geschehen betrachtet wird, entsteht die Frage nach ihrer Einordnung in den zeitlichen Ablauf unseres Lebens. Wir müssen dann unterscheiden die Zeit vor der Rechtfertigung, den Zeitpunkt der Rechtfertigung selbst (im Augenblick des Taufvollzuges oder der Absolution) und

die Zeit nach der Rechtfertigung. Und es entsteht die Frage: Wie muß ich mich in diesen verschiedenen Situationen verhalten, damit die Rechtfertigung auch wirklich zustande kommt? Soll und kann ich mich auf die Rechtfertigung vorbereiten? Wenn ja, wie ist diese Vorbereitung zu bewerten? Als vollgenugsame Anwartschaft auf die Rechtfertigung oder nur als Billigkeitsanspruch (*meritum de condigno* oder *de congruo*)? Welche Rolle spielt bei der Vorbereitung der Gnadenbeistand, welche der freie Wille? Welche Disposition macht den Menschen fähig, die Rechtfertigung zu empfangen? Ist *contritio* erforderlich oder genügt *attritio*? Nach scholastischer Lehre darf man keinen „Riegel verschieben“, sich nicht gegen die Gnade sperren. Was ist damit gemeint? Was soll der Mensch nach der Rechtfertigung tun, um mit Hilfe der heiligmachenden Gnade (Rechtfertigungsgnade) die Seligkeit zu erlangen? Alle diese Fragen stellt die scholastische Theologie und gibt darauf je nach den verschiedenen Schulen verschiedene Antworten.

Luthers „Häresie“ besteht nicht darin, daß er den menschlichen Anteil an der Rechtfertigung nicht richtig bestimmt, ihn zu gering veranschlagt hätte, sondern darin, daß die ganze Fragestellung für ihn sinnlos geworden ist. Die Rechtfertigung ist kein Vorgang, der sich im Rahmen des Kausalitätsschemas beschreiben ließe. Die Worte „vor“, „in“, „nach“ der Rechtfertigung haben nicht zeitlichen Sinn, sie bezeichnen nicht psychologisch faßbare Zustände, für die dann Anweisungen und Bewertungen gegeben werden könnten, sondern sie bedeuten eine theologische Sachordnung für Verkündigung und Seelsorge. So etwa, wenn Luther häufig sagt: Die Werke „folgen“ auf den Glauben, sie gehn ihm nicht vorher. Sie sind „Frucht“ der Rechtfertigung und des Glaubens, nicht Verdienste zur Erwerbung der Rechtfertigung oder Satisfaktionen für verwirkte Strafen. Die These vom Folgen der Werke auf den Glauben will die innere Notwendigkeit der Werke für den Glauben betonen und nicht etwa die Werke als ein zeitlich Zweites vom Glauben abrücken. Sie besagt, daß der Glaube nie ohne Werke sein kann, daß ein Zusammenbestehn des Glaubens mit der Todsünde, wie es die Scholastik als möglich behauptet, ein leerer Wahn ist. „Darümb so ist von nöten zu wissen und zu leren, das, wo die heiligen Leute über das, so sie die Erbsunde noch haben und fülen, dawider auch teglich büssen und streiten, etwa jnn öffentliche sunden fallen, als David jnn Ehebruch, mord und Gottslesterung, das als denn der glaube und Geist weg ist gewest; denn der heilige Geist lest die sunden nicht walten und uberhand gewinnen“ (WA 50, 240, 3 ff). Die Sünde ist im Leben des Glaubenden eine zwar versuchliche und bedrohliche, aber im Grunde überwundene und ständig zu besiegende Macht. Wo sie uns aber überwältigt, da ist das nicht ein Einzelschaden, der unsern Glauben nicht aufhebt, sondern höchstes Alarm-

zeichen für uns, ein Aufruf zu Buße und Umkehr, zur Erneuerung des Lebens im Glauben und Gebet.

An diesem Punkte reicht der konfessionelle Gegensatz bis in die Terminologie hinein. Für Luther ist ein „toter Glaube“ (Glaube ohne Werke) überhaupt nicht wahrer Glaube, sondern nur Heuchelei; für die Scholastik dagegen ist er *fides informis*, *fides dogmatica*, die als Verdienst zu bewerten, wenn auch freilich durch andere Werke, vor allem die Liebe, zu ergänzen ist. Auf der einen Seite geht es im Glauben um die Hingabe des ganzen Menschen an Gott mit dem ganzen Leben und allen Werken, auf der andern um ein einzelnes (freilich grundlegendes) Werk, das für sich allein natürlich im allgemeinen nicht genügt.

Allerdings hat die Scholastik auch einen volleren Begriff von Glauben; sie spricht dann von der *fides caritate formata*, von dem „Glauben, der durch die Liebe geformt worden ist“. Aber die Liebe ist hierbei nicht als die selbstverständliche Auswirkung und Frucht des Glaubens, sondern als Werk oder Eigenschaft gedacht, die als etwas Zweites zum Glauben hinzutritt. Denn auch ohne die Liebe ist der Glaube bereits Glaube, wenn auch nur *fides informis*, aber immerhin verdienstliches Werk, das an der Spitze aller übrigen Verdienste steht. Das einzelne Werk bekommt dadurch im Verhältnis des Menschen zu Gott eine Selbstständigkeit, durch die Gottes Heilsoffenbarung in Christus verdunkelt und Gottes Gnadenzusage im Evangelium beiseitegeschoben wird. Demgegenüber lautet die reformatorische These: Gute Werke begründen nicht die Gemeinschaft des Menschen mit Gott (Verdienstgedanke), sondern sie gehen aus ihr hervor (Fruchtgedanke). Durch sein Wort nimmt uns Gott in Christus als die Seinen an, dieses Wort ist der Felsengrund, auf den wir unser Leben im Glauben bauen dürfen und sollen, von diesem Wort dürfen wir nicht weichen, uns an ihm nicht irre machen lassen: Nichts „wird imstande sein, uns von der Liebe Gottes in Christo Jesu, unserm Herrn, zu scheiden“ (Röm 8, 39). Der Versuch, durch gute Werke die Gemeinschaft mit Gott zu erwerben, sich die Seligkeit zu „verdienen“ (wenn auch mit Hilfe der Gnade), ist Ungehorsam gegen das Evangelium.

Demnach behalten gute Werke im Christenleben eine hohe Bedeutung, aber eben Glaubenswerke! Wo der Glaube nicht der Täter ist, können rechte gute Werke nicht sein. Alle Werke, die unter dem Verdienstgedanken stehen, verfehlen Gottes Willen. „Dann wo der falsch anhang/ und die vorkerete meynung dryn ist/ das durch die werck/ wir frum und selig werden wollen/ seyn sie schon nit gutt/ und gantz vordamlich/ denn sie seyn nit frey/ und schmehen die gnad Gottis“ (WA 7, 33, 31 ff.). Rechte gute Werke sind Werke unter der Gnade, sind frei von dem Bestreben, sich bei Gott in Geltung zu setzen oder sich bei ihm eine Position

zu verschaffen, da uns Gott in Christus bereits eine vollgenugsame Position bei sich gegeben hat. Rechte gute Werke geschehn ohne Hintergedanken an den eigenen Vorteil durch Verdienst und Lohn, aus freier Liebe Gott zu gefallen wie bei Adam im Paradiese vor dem Sündenfall (WA 7, 31, 17 ff); Adam stand ja in Gottes Gunst und brauchte sie sich nicht erst zu erwerben. Darum tue der Mensch die Werke „auß freyer lieb umbsonst/ got zu gefallen/ nichts darynn anders gesucht noch angesehen/ denn das es gott also gefellet“ (WA 7, 31, 6 f.). Was für Werke Gott gefallen, sagen uns die zehn Gebote, die Luther als „den hohisten schatz, von Gott gegeben“, preist (Gr. Katechismus, Auslegung des Dekalogs, Ende). Hier werden uns die rechten guten Werke zur eigenen Selbstzucht und für den Dienst am Nächsten gezeigt und mit ganzem Ernst geboten. Aber eben als Glaubensfrüchte, nicht als Verdienste! „Wer do wil gutte Werck thun/ muß nit an den wercken anheben/ sondern an der person/ die die werck thun soll. Die person aber macht niemand gut/ denn allein der glaub/ und niemand macht sie boße denn allein der unglaub“ (WA 7, 33, 9 ff). Darum betont Luther im Dekalog das erste Gebot, das er als Glaubensgebot auslegt und auf das er alle andern Gebote zurückbezieht.

Diese Sachordnung im Verhältnis von Glauben und Werken hat Luther einmal auf eine knappe Formel gebracht, mit der wir diesen Abschnitt schließen wollen: „Fides facit personam, persona facit opera“ (WA 39 I, 283, A 18 f B 29 f): der Glaube schafft die Person, die Person tut die Werke.

2. Küng und unsere Fragen an ihn

Küng legt sein Buch so an, daß er im ersten Teil die Rechtfertigungslehre Karl Barths darstellt (21—101) und im zweiten den „Versuch einer katholischen Antwort“ bietet (105—276). Er kommt zu dem Ergebnis, daß Barths Rechtfertigungslehre in allen entscheidenden Punkten mit der römisch-katholischen, insbesondere der tridentinischen, übereinstimme und daß daher Barths Polemik gegen die katholische Rechtfertigungslehre ungerecht sei. Allerdings läßt er als mildernden Umstand gelten, daß 1. das Tridentinum (wie jedes Konzil) bei seinen Formulierungen vom Gegensatz gegen die Zeitirrtümer geleitet gewesen sei und daher zwar irrumslose, aber doch einseitige Aussagen zur Rechtfertigung gemacht habe (108. 112), und daß 2. die nachtridentinischen katholischen Theologen das Rechtfertigungsdekret nicht immer richtig interpretiert haben (202).

Küings Darlegungen berühren durch das Bemühen, dem evangelischen Anliegen gerecht zu werden und in das Verständnis der evangelischen Rechtferti-

gungslehre einzudringen, außerordentlich sympathisch. Auch was er an katholischen Stimmen für seine These von der weitgehenden Übereinstimmung der Konfessionen in der Rechtfertigungslehre anführt, ist zweifellos sehr eindrucksvoll und verdient unser aufmerksames Gehör. Es ist in der konfessionellen Polemik sicher oft aneinander vorbeigeredet worden. Gleichwohl bleiben noch Fragen offen, und zwar recht bedrängende Fragen, die eine ungeteilte Freude an der „Einigung“ nicht aufkommen lassen wollen.

Im folgenden behandeln wir zunächst Küings Standpunkt und dann unsere Fragen an ihn.

a) Küings Standpunkt

Küng erörtert zunächst die Grundlagen für eine katholische Darstellung der Rechtfertigungslehre. Er muß dazu kurz andere Lehrpunkte berühren, ohne gründlich auf sie eingehen zu können. Der Problematik eines solchen Verfahrens ist er sich bewußt, verzichtet aber gleichwohl nicht darauf, der Rechtfertigungslehre so im Gesamtaufbau der Dogmatik ihren Platz anzuweisen. Auf diese Weise behandelt er nacheinander die Quellen der katholischen Theologie (Schrift und Tradition), die Lehre vom Erlöser Jesus Christus, von der Schöpfung als Heilsgeschehn, von Sünde und Tod im Heilsplan, vom Elend der Sünde und vom Verderben des Menschen. Wir heben nur einiges hervor, nämlich das, was für die Rechtfertigungslehre besonders bedeutungsvoll ist.

Die Sünde ist „aversio a Deo et conversio ad creaturas“ (Abkehr von Gott und Hinkehr zu den Geschöpfen); es geht hier tatsächlich um viel mehr als um den Verlust eines schmückenden accidens oder eines weißen Gnadenkleides, es geht um einen Angriff auf Substanz und Herz, es geht — weil es ein Angriff auf Gott ist — um einen Angriff auf den Menschen, um den Versuch der sündhaften Selbstzerstörung (175). Der Sünder ist unfähig „zu jeglicher Selbstrechtfertigung“ (179). „Der ganze Mensch hat gesündigt: nicht nur die Sinnlichkeit oder der Verstand oder der Wille, nicht nur der Leib oder die Seele, sondern der Mensch als Person hat gesündigt“ (185). Wenn die Kirche den Satz verurteilt hat: „Omnia opera peccatorum (et infidelium) sunt peccata“, so deshalb, weil der Sünder „von Christus“ her die Kraft bekommt, „Buße zu tun und sich zu bekehren und so ‚gute‘ Akte zu setzen“. „Keiner Tat eines Sünders wohnt eine selbstherrliche, autonome Güte ein“ (186). Und: „Erst durch die Rechtfertigung wird der Mensch von Gott dazu befähigt, gute Akte im vollen Sinn, Heilsakte im strengen Sinn zu setzen“ (187). Aber freilich auch die Sünder sind nicht schlechterdings unbegnadete Menschen. Küng zitiert zustimmend Schmaus: „Infolge des Zusammenhangs

mit Jesus Christus war die Menschheit nie ohne Gnade, mag sie spärlich gegeben worden sein, nie fehlte sie gänzlich. . . . Bajus irrte auch darin, daß er die Ungläubigen für unbegnadete Menschen hielt“ (188).

Wir versagen es uns, schon an dieser Stelle dazwischen zu fragen. Die Annäherung an die reformatorische Sündenlehre ist augenfällig: „Der ganze Mensch hat gesündigt!“ Fragen hätten wir zu dem Gedanken von der Begnadung des Ungläubigen, so gewiß wir daran festhalten, daß der gnädige Gott seine Geschöpfe, auch die Sünder, nicht aus seiner Hand fallen läßt. Aber hören wir nun Küngs Antwort an Karl Barth.

Obwohl Küng „keinen Gesamtaufriß der katholischen Rechtfertigungslehre im engeren Sinne“ bietet, betont er doch ausdrücklich, daß es bei seiner Antwort an Barth „um zentrale Fragen der Rechtfertigungslehre geht“ (194). Wir dürfen also erwarten, hier Wesentliches und Entscheidendes zu hören. Sechs Punkte stellt Küng heraus, um dann die Frage: Getrennt im Glauben? hinsichtlich der Rechtfertigungslehre mit Nein zu beantworten.

1. *Gnade als Gnädigkeit*. Ausgehend vom Sprachgebrauch der Heiligen Schrift stellt Küng fest, daß Gnade primär „die Gunst und die Huld Gottes ist“ (196). „So gesehen ist die Gnade kein störendes Drittes zwischen Gott und Mensch, sondern der gnädige Gott selbst. Und es geht nicht um mein Gnade-Haben, sondern um sein Gnädig-Sein.“ Küng weiß, daß diese Erkenntnis in der katholischen Kirche nicht immer den ihr gebührenden Platz gehabt hat: „In der katholischen Theologie wird ‚Gnade‘ im allgemeinen philologisch und exegetisch richtig bestimmt. Allerdings werden diese Erkenntnisse weder theologisch-systematisch noch praktisch-pastorell hinreichend ausgewertet“ (197). Gleichwohl ist es berechtigt, mit der katholischen Theologie auch von einer *gratia creata* (geschaffene Gnade) zu sprechen: denn „die Gnade bewirkt etwas im Menschen, sie verwandelt den Menschen innerlich“ (199). In der Sache besteht hier Übereinstimmung mit Barth; über den Terminus läßt sich reden. Auch Barth „sieht ein, daß . . . der Mensch seinshaft verändert wird“ (201). Und das ist das Entscheidende. Die Einheit der Gnade bleibt trotz der mannigfachen Unterscheidungen in der Gnadenlehre auch in der katholischen Sicht letztlich gewahrt. „Die Gnade ist eine, aber sie begnadet den Menschen, der ein komplexes Wesen ist; und insofern haben Unterscheidungen einen Sinn“ (204). Auch die *gratia creata* wird mein nur „als eine mir fremde Gnade“ (203); ich habe sie nie zur Verfügung, sondern sie wird mir jeden Tag neu geschenkt.

2. *Gerechterklärung des Sünders*. Küng gibt zu, daß „einzelne katholische Exegeten und Theologen“ den „biblischen Befund (sc. δίκαιοῦν = gerecht

erklären) nicht genügend würdigen“ (208). Sie begreifen Gottes Urteil in der Rechtfertigung als ein Urteil „nach der Rechtfertigung, das heißt als eine Konstatierung Gottes über den Gnadenstand des gerechtfertigten Menschen; dieses die Gerechtigkeit des Menschen konstatierende Urteil Gottes müsse aber — so wird gegen Luther argumentiert — ‚secundum veritatem‘ sein und setze deshalb die Gerechtmachung des Menschen bereits voraus“. Demgegenüber verweist Küng auf Röm 4, 5: Wir glauben an den, „der den *Ungerechten* gerecht spricht“ (209). Rechtfertigung bedeutet also tatsächlich Gerechterklärung des Sünders und d. h. Nichtanrechnung der Sünde. Aber wenn Gott gerecht spricht, so ist das nicht leerer Schall, sondern allmächtiges Schöpferwort. Gottes „Gerechterklärung“ ist „zugleich und in einem Akt Gerechtmachung“ (211). Das Tridentinum wendet sich nicht gegen das forensische Verständnis der Rechtfertigung überhaupt, sondern nur gegen eine die Gerechtmachung ausschließende Imputationstheorie: „... non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus“ (D³ 799, zit. Küng 215 f): wir werden nicht nur gerecht erklärt, sondern wir werden wahrhaft Gerechte genannt und sind es auch.

3. *Rechtfertigung in Christi Tod und Auferstehung*. Küng faßt zusammen: „Die Rechtfertigung ist die lebendigmachende Gerechterklärung des Sünders“ und fragt nach dem Zeitpunkt der Rechtfertigung. Antwort: „In Jesu Christi Tod und Auferstehung wird der Sünder für gerecht erklärt“ (218). Küng gibt zu, daß es „in der katholischen Dogmatik etwas ungebräuchlich“ sei, „von der Rechtfertigung im Zusammenhang mit Christi Tod und Auferstehung zu sprechen“, häufiger werde von „Erlösung“, „Sühne“ usw. geredet. Aber der von ihm (unter Berufung auf die Schrift) bevorzugte Sprachgebrauch sei doch «auch auf katholischer Seite durchaus bekannt“ (222) und müsse gepflegt werden. Denn nur so komme „der persönliche Charakter des Rechtfertigungsgeschehens“ (226), sein Ernst (als Gericht des Herrn vom Himmel) und die Theozentrik der Rechtfertigung genügend zur Geltung. „Gewiß kommt alles darauf an, daß . . . sie (sc. die Rechtfertigung) vom einzelnen realisiert wird. . . . Trotzdem findet das Entscheidende der Rechtfertigung des Sünders nicht im einzelnen Menschen statt, sondern in Christi Tod und Auferstehung“ (227). Hier ist ihr ἐφάπαξ: ist sie „ein für allemal und unwiderruflich“ gesetzt (228).

4. *Simul justus et peccator*. „Die Rechtfertigung ist nicht nur ein aufgeklebtes Als-ob, der Mensch heißt nicht nur gerecht, er ist es; und er ist es nicht nur äußerlich, sondern innerlich, nicht nur teilweise, sondern ganz, nicht nur negativ, sondern positiv: ein neuer Mensch!“ (231) Gleichwohl ist es gut katholisch, auch

3 D = Denzinger: Enchiridion symbolorum.

den Gerechtfertigten noch Sünder zu nennen. Küng beruft sich auf die Messe, in der das Sündersein des (gerechten) Priesters beteuert und die Bitte um Vergebung der Sünden ausgesprochen wird (232); ebenso auf die von der Kirche zugelassene Wiederholungsbeichte (233). Zur Erklärung dieses katholischen *Simul justus et peccator* dienen zwei Aussagereihen des Tridentinum. Die eine hebt hervor: „Der Mensch ist in der Rechtfertigung nicht zur Glorie (und so nicht zur vollen Gerechtigkeit), sondern zur Hoffnung auf die Glorie wiedergeboren“ (234). Küng zitiert Schmaus: „Der Gerechtfertigte, der von der Sünde frei und doch immer wieder zu ihr versucht ist, geht einem Zustand entgegen, in welchem er auch von der Versuchung zur Sünde befreit wird, jenem Zustand der Vollendung, in welchem er in der Gottesschau ganz in Gottes Liebe und Heiligkeit eingetaucht sein wird“ (235). Die andere besagt: „Alles, was der Mensch an Gerechtigkeit zu eigen besitzt, ist ihm durch die Gnade geschenkt und so, der Herkunft nach, fremd“ (235). — Küng erläutert den Gedanken des *Simul* an den drei Begriffen: Vergangenheit, Begierlichkeit, Sünde. „Meine Zeit ist eine persönliche, einzige und ungeteilte. Was hinter mir ist, . . . ist meine Vergangenheit; was vor mir liegt, . . . meine Zukunft (238). — „Der Mensch ist der, der er war: die sündige Vergangenheit ist seine Vergangenheit. . . Demütig und froh zugleich muß er seine Vergangenheit — als vergangene! — aus der Gegenwart in die Zukunft hineinragen“ (239). In der Begierlichkeit wird die erledigte Vergangenheit „als Versuchung immer wieder beängstigende Gegenwart“ (239). Eine scharfe Scheidelinie zwischen dem, was Sünde und nicht Sünde ist, gibt es nicht. „Waren es nicht die größten Heiligen, die . . . litten unter der Sündhaftigkeit auch ihrer besten Taten? Wußten nicht sie, grade weil sie gerecht . . . waren, . . . um ihr schlichtes Armer-Sünder-Sein?“ (240). Auch vor den Toren der Kirche macht die Sünde nicht halt. „Die Kirche ist *communio sanctorum*, aber sie ist zugleich *communio peccatorum*“ (241). Zusammenfassend zitiert Küng zustimmend H.U.v. Balthasar: „Die Formel (sc. *simul iustus et peccator*) ist richtig für das, was Luther damit ausdrücken wollte: den *status viatoris* einerseits . . .; die Tatsache andererseits, daß seine Gerechtigkeit von Anfang bis zu Ende eine ihm geschenkte, . . . nicht ‚seine eigene‘ ist“ (242).

5. *Sola fide*. „Die Formel gehört durchaus zur katholischen Tradition.“ „Es kommt also nicht auf die Formel an, sondern auf den Sinn der Formel“ (244). „Die Rechtfertigung geschieht insofern durch den Glauben allein, als eben kein Werk, auch nicht ein Werk der Liebe, den Menschen rechtfertigt, sondern nur der Glaube, das Vertrauen, das Sich-Gott-Überlassen, die Hingabe an Gottes Gnade als Antwort auf Gottes Tat“ (246). Und zwar ist der Glaube nicht „Bedingung“ der Rechtfertigung, sondern ihre subjektive Realisierung. „ . . . nur der Mensch

(hat) die ‚objektive‘ Rechtfertigung ‚subjektiv‘ realisiert, der sich der göttlichen Rechtfertigung aktiv unterstellt; dabei ist dieses Sich-Unterstellen... nicht ein Werken, sondern ein vertrauendes Sich-auf-den-Herrn-Verlassen“ (253). Auch in der Frage der Gnadengewißheit erweist sich der konfessionelle Gegensatz als ein Mißverständnis: „Selbstverständlich will das Tridentinum nicht die Gewißheit der in Christi Tod und Auferstehung für jeden Menschen geschehenen (‚objektiven‘) Rechtfertigung und das absolute Vertrauen darauf in Frage stellen. Wohl aber will es bei der Gewißheit um die (‚subjektive‘) Realisierung der Rechtfertigung und beim Vertrauen auf deren Geschehensein die Selbstbescheidung gewahrt wissen, die in der menschlichen Schwäche und sündigen Unzuverlässigkeit gründet“ (256).

6. *Soli Deo gloria*. Das tridentinische cooperari (Mitwirken des Menschen bei der Rechtfertigung) bedeutet „keinen Synergismus, in dem Gott und Mensch am gleichen Strick ziehen. Es ist keineswegs so, als ob die Rechtfertigung teils von Gott und teils vom Menschen käme“. „Alles kommt von Gott, auch des Menschen Mitmachen. Eine ‚Ergänzung‘ der göttlichen Rechtfertigung vom Menschen her kommt nicht in Frage“ (258). Allerdings hält das Tridentinum — entgegen dem biblischen Sprachgebrauch, wie Küng zugibt — am Verdienstbegriff fest. Der Lohn, von dem die Bibel redet, ist Gnadenlohn. Aber Küng rechtfertigt das tridentinische Dekret: „Das Wort ‚Verdienst‘ darf... nicht pharisäisch verstanden werden.“ Küng zitiert zustimmend Karrer: „Daß der Verdienstgedanke... in der religiösen Erziehung nur als Hilfsmotiv angesehen werden soll, daß aber auch nicht davon abgesehen werden soll, sagt uns... die Erfahrung aller religiösen Erzieher; natürlich ist es vollkommen richtig, was in diesem Zusammenhang von protestantischer Seite hervorgehoben wird...: daß man sich seiner Werke vor Gott nicht ‚rühmen‘ kann, da sie schließlich Gottes Geschenke sind, und ebensowenig kann man ‚sein Vertrauen darauf stützen‘..., noch ist es sinnvoll, über den Grad seines Gnaden- und Tugendlebens ‚Buch führen‘ zu wollen u. dgl.“ (265). Daß es freilich „allerlei Fragwürdiges im religiösen ‚Betrieb‘“ gibt, wird unumwunden zugegeben.

b) Fragen an Küng

Aufs Ganze gesehen weist Küns Rechtfertigungslehre in erstaunlich hohem Maße evangelische Züge auf. Dieser Eindruck bleibt bestehen, auch wenn wir in Rechnung stellen, daß Küng sich bewußt möglichst der evangelischen Terminologie angleicht. Freilich muß beachtet werden, daß sich durch das ganze Buch auch

eine innerkatholische Auseinandersetzung hindurchzieht. Nicht von allen katholischen Theologen wird die Rechtfertigungslehre so vertreten wie von Küng. Aber Küng behauptet, daß sie so vertreten werden kann, daß die unfehlbaren Lehraussagen diese Interpretation zulassen, und er führt auch eine Reihe repräsentativer Zeugen aus alter und neuer Zeit für seine Auffassung an. Die römisch-katholische Kirche hat also nach Küng Raum für eine solche Rechtfertigungslehre; diese hat in ihr Heimatrecht. Darüber dürfen wir uns freuen.

Daß es katholische Christen gibt, die manchen evangelischen beschämen, haben wir schon immer gewußt. Auch Luther sprach von den Christen, die unter dem Papst und eben doch durchaus Christen sind. Aber daß es auch in der römisch-katholischen Theologie so gute evangelische Traditionen gibt, wie Küng sie aufzeigt, werden viele von uns nicht gewußt haben. Von da aus wird es verständlicher, daß Luther zunächst nicht an einen Bruch mit der alten Kirche dachte, sondern hoffte, mit seiner evangelischen Lehre in ihr Anerkennung zu finden, und daß Melancthon am Schluß des ersten Teils der Confessio Augustana den von Luther nicht beanstandeten Satz schreiben konnte: „Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia romana . . .“: Dies ist fast das Ganze der bei uns verkündigten Lehre, in welchem, wie man bemerken kann, nichts enthalten ist, was von der Schrift oder von der katholischen Kirche oder von der römischen Kirche abweicht!

Aber nun besteht eben doch die Tatsache des Bruches, und wir werden fragen müssen, ob Küng tief genug gegraben, ob er ein haltbares Fundament für die Eini-gung in der Rechtfertigungslehre geschaffen hat. Wir stellen sechs Fragen.

1. Was bedeutet Gnade Gottes in der Rechtfertigung? Küng betont mit Barth stark, daß Gnade in der Schrift vor allem der gnädige Gott ist. Er meint aber, da doch der gnädige Gott im Menschen etwas bewirke, so könne man, zumal die Schrift auch von Charismata rede, auch den katholischen Sprachgebrauch von der gratia creata akzeptieren. Eines schließe das andere nicht aus. Es gehe hierbei nur um Akzentverschiebungen, nicht um grundstürzende Gegensätze.

Aber wir befinden uns hier in einer Erörterung der Rechtfertigungslehre. Daher muß gefragt werden: Ist es *in der Rechtfertigung* erlaubt, Gnade als gratia creata zu verstehen? Oder bedeutet Gnade hier nicht ausschließlich favor Dei? Es geht also nicht um eine nur terminologische Frage. Es geht um die Sachfrage: Darf in der Rechtfertigung auf Gottes Gnadenwirkungen im Menschen reflektiert werden, oder ist hier der Blick ausschließlich und fest auf den in Christus gnädigen Gott zu richten? Küng versteht Rechtfertigung mit Paulus als Gerechterklä-

rung. Gut! Aber woraufhin erklärt uns Gott für gerecht? Auf das hin, was er bei uns vorfindet, sei es nun von uns oder von ihm selber gewirkt — oder auf seine unergründliche Gnade in Jesus Christus hin? Wir glauben an den, „der den Ungerechten gerecht erklärt“ (Röm 4, 5). Und: „Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich, indem er ihnen ihre Übertretungen nicht anrechnete“ (2. Kor 5, 19). Wenn aber Gott uns Sünder in seiner souveränen Hoheit für gerecht erklärt — in Jesus Christus, nicht in uns und unsern guten Werken —, dann wird man gegen das Tridentinum daran festhalten müssen: „... gratiam, qua *iustificamur*, esse tantum favorem Dei“ (D 821): die Gnade, durch die wir *gerechtfertigt* werden, ist nur die Güte Gottes. Es genügt dann nicht, mit Küng (202) darauf hinzuweisen, daß das „tantum“ („nur“) den „favor Dei“ („Güte Gottes“) in der Rechtfertigung nicht ausschließt, sondern nur ergänzt. Denn eben diese Ergänzung verträgt die Predigt von der Rechtfertigung nicht. Sie stellt mich vor die Frage: Womit kannst du vor Gott bestehen? Woraufhin beurteilt dich Gott als gerecht? und antwortet: Allein um Jesu Christi willen, gar nicht um deiner Werke und Gnadenausstattung willen. Vor Gott kann ich nichts geltend machen als seine in Christus offenbar gewordene Gnade und gar nicht meine eigene Beschaffenheit, mag sie auch durch die Gnade in mir bewirkt sein.

Küng (265) ist mit uns darin einig, daß der Ruhm ausgeschlossen ist. Aber wodurch wird denn der Ruhm ausgeschlossen? Doch nur „durch des Glaubens Gesetz“ (Röm 3, 27). Das Gesetz der Werke — und dahin gehört auch die *gratia creata* — öffnet dem Ruhm die Tür, vielleicht nur einen Spalt breit, vielleicht werden durch anderweitige theologische Aussagen und Beteuerungen sehr viel Gegengewichte geschaffen, aber die Tür ist geöffnet, die doch fest verschlossen bleiben sollte. Daher unsere Frage an Küng: Muß nicht die *gratia creata*, wenn dieser Begriff schon gebildet werden soll, mit den Werken zusammen der Rechtfertigung nachgeordnet werden als Frucht des Glaubens und der Rechtfertigung?

2. Was bedeutet die Gerechterklärung des Sünders für mich und dich? Küng weiß sehr eindrücklich zu zeigen, daß „rechtfertigen“ „für gerecht erklären“ heißt, und zwar: den Sünder aus hoheitsvoller göttlicher Gnade für gerecht erklären. Wenn er dann weiter sagt: Gottes Rechtfertigungsurteil ist schöpferisch, ist also zugleich und in einem Akt Gerechtmachung, so ist diese Aussage zwar richtig, aber sie bleibt zunächst rein theoretisch. Denn die Frage ist nun: Was bedeutet es für mich, daß Gott mich durch Gerechterklärung gerecht macht?

Um Gottes Schöpferwort ist es in der Rechtfertigung etwas Besonderes. Wenn vom Schöpfer die Rede ist, denken wir zuerst an Erschaffung und Erhaltung der Welt und des Menschen. Hier schafft Gott auch durch sein Wort, aber nicht

durch den Glauben. Die Welt wird von Gott geschaffen und erhalten, ob sie es glaubt oder nicht glaubt. Nicht so in der Rechtfertigung. Die Rechtfertigung erfolgt „durch Glauben“ (Röm 3, 28). Und was Glaube in diesem Zusammenhange heißt, zeigt das Abraham-Beispiel in Röm 4: nämlich Glaube an Gott in seinem Wort, in seiner Gnadenzusage. Dann darf aber die Gleichung „Rechtfertigung ist Gerechterklärung“ nicht ein Theologumenon bleiben, sondern muß als Gnadenzusage Gottes und als Einladung zum Glauben dem Sünder verkündigt werden. Denn nur so ist die Rechtfertigung Rechtmachung, daß der Sünder, durch Gottes Wort und Geist überwunden, zum Glauben an Gottes sündenvergebende Gnade in Jesus Christus kommt. In diesem Glauben gibt er Gott die Ehre und wird nicht nur gerecht genannt, sondern ist es auch: „ . . . der Mensch sol ganz, beide nach der person und seinen werken, gerecht und heilig heissen und sein aus lauter gnade und barmhertzigkeit in Christo uber uns ausgeschut und ausgebreit“ (WA 50, 251, 1 ff). Im Glauben an Gottes Gnadenwort in Jesus Christus und in den Früchten dieses Glaubens ist die Gerechterklärung zugleich und in einem Akt Rechtmachung.

Vielleicht wird uns Küng hier noch zustimmen. Aber müssen wir dann nicht gegen can. 13 des tridentinischen Rechtfertigungsdekrets sagen: „*Omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa*“ (D 823): für jeden Menschen ist es zur Erlangung der Sündenvergebung notwendig, fest und ohne alles Stocken der eigenen Schwachheit und Unzulänglichkeit zu glauben, daß ihm die Sünden vergeben sind?! Denn wir bauen unsern Glauben an die Vergebung nicht auf unsere Eignung oder Empfänglichkeit für Gottes Gnadeneinwirkungen, sondern auf Gottes sündenvergebendes Wort in Christus, eben auf seine „Gerechterklärung“. An diesem Gotteswort zu zweifeln, wäre Ungehorsam und Auflehnung gegen Gott, wäre Flucht vor ihm.

Und wie wollen wir denn erhörlich beten ohne Glaubensgewißheit (Röm 5, 1 f, Jak 1, 6)? Oder womit wollen wir die Zweifel an Gottes Erhörung bekämpfen, wenn nicht durch das Vertrauen auf seine Gnadenzusage? Küngs Auskunft (256), man müsse die „objektive“ Rechtfertigung, auf die man absolut vertrauen dürfe, von der „subjektiven“ Realisierung der Rechtfertigung mit ihrer in unserer sündigen Schwäche begründeten Ungewißheit unterscheiden, führt insofern in die Irre, als eben die „subjektive“ Realisierung der Rechtfertigung nichts anderes ist als das absolute Vertrauen auf die „objektive“ Rechtfertigung, nämlich auf Gottes Selbstoffenbarung in Christus. Dieses Vertrauen durch den Blick auf unsere Sünde ungewiß machen zu wollen, als wenn Christus zwar für andere, aber

nicht für uns gestorben wäre, hieße die „Realisierung der Rechtfertigung“ verhindern. Der Rechtfertigungsglaube duldet keinen Zweifel und enthält eine doppelte Gewißheit: 1. im Blick auf meine Schwachheit, daß ich ein Sünder bin, der vor Gott nicht bestehen kann; 2. im Blick auf Gottes Gnadenwort, daß ich um Christi willen von Gott angenommen bin als sein Kind. Dieser Glaube ist zugleich Abkehr von der Sünde, von der ich erlöst bin, und Hinkehr zu Gott, der mich erlöst hat — und das ein ganzes Leben hindurch. Meine Lebensgeschichte wird durch Wort und Glauben zu einer Geschichte Gottes mit mir: Ich bin unterwegs, das bedeutet ernstes Ringen „unter Furcht und Zittern“ (Phil 2, 12); aber ich bin unterwegs *mit Gott*, der mich in Christus gnädig angenommen hat, und diese Gewißheit befreit mich zu rechten guten Werken im Dienst des Nächsten. Sie erschüttern oder anzweifeln, hieße dem ganzen Leben eine falsche Richtung geben.

3. Was bedeutet das Ein-für-allemal der Rechtfertigung in Christi Tod und Auferstehung für die Sakramentsauffassung? Wir können hier nur auf eine offene Frage hinweisen. Küng (256) hat die Sakramententheologie ausgeklammert, weil Barth seine Sakramentslehre noch nicht vorgelegt hat. Aber von Luther her dürfte deutlich sein, wie eng die Sakraments- mit der Rechtfertigungslehre verbunden ist. Küng beantwortet die Frage nach dem Zeitpunkt der Rechtfertigung mit Paulus (Röm 3, 21—26), den er ausführlich zitiert, durch den Hinweis auf Jesu Christi Tod und Auferstehung (218). Aber er empfindet selbst, daß hier ein Problem vorliegt, wenn er vorher schreibt: „Man darf sich Gottes Rechtsprechung nach der Heiligen Schrift nicht allzu menschlich und allzu geschäftig vorstellen: als ob Gottes feierliches Urteil bei jedem einzelnen Menschen (etwa im Moment der Bekehrung oder der Taufe) gefällt werden müßte. Sicher ist auch daran zu denken, und es wird davon noch die Rede sein.“ Hier wüßten wir von ihm gern mehr. Die kurzen Andeutungen über Taufe und Rechtfertigung auf S. 251 f genügen nicht. In der Sakramentslehre fällt die Entscheidung darüber, ob das „Ein-für-allemal“ wirklich gewahrt ist oder praktisch unbeachtet bleibt. Wir denken an Luthers 95 Thesen mit dem Grundgedanken: Nicht das Sakrament, sondern der Glaube rechtfertigt, und fragen, ob man nicht gegen das Tridentinum daran festhalten muß: „Per . . . sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solum fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere“ (D 851): durch die Sakramente wird die Gnade nicht ex opere operato beschafft, sondern allein der Glaube an die göttliche Verheißung genügt zur Erlangung der Gnade. Und: „Sacramenta propter solum fidem nutriendam instituta fuisse“ (D 848): die Sakramente sind eingesetzt worden, um allein den Glauben zu nähren. Aber wir halten uns im Urteil zurück, weil wir Küngs Interpretation dieser Aussagen nicht kennen.

4. Was bedeutet das „Gerecht und Sünder zugleich“ für die Sündenerkenntnis des Glaubenden? In dem Absatz über „*Simul iustus et peccator*“ kommt Küng der evangelischen Auffassung besonders nahe. Wir sind mit ihm darin einig, daß unser ganzes Christenleben unter dem Vaterunser mit seiner Bitte um Vergebung stehen muß, daß die Reue über unsere Sünde nicht etwa mit der Beichte erledigt sein kann, sondern bis zum Ende des Lebens dauert (239), und daß der Gerechte um sein „Armer-Sünder-Sein“ weiß und wissen muß (240). Aber wir fragen gerade darum: Warum schwächt das Tridentinum die paulinische Aussage (Röm 6, 12 ff) ab und erklärt: „*Hanc concupiscentiam . . . Ecclesiam catholicam nunquam intellixisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat*“ (D 792): die katholische Kirche hat nie gemeint, daß diese Begierde Sünde genannt werde, weil sie wahrhaft und eigentlich in den Wiedergeborenen Sünde sei, sondern weil sie aus der Sünde stammt und zur Sünde neigt. Woher die Scheu, die allerdings nicht herrschende, sondern bekämpfte und besiegte, aber eben sich doch regende Sünde Sünde zu nennen? Und wenn die Sünde in unserer Willenshaltung, in unserer Abkehr von Gott und Hinkkehr zur Welt, besteht, wie kann dann die Neigung zur Sünde als etwas anderes beurteilt werden als eben als Sünde? Wir streifen hier wieder die ausgeklammerte Sakramententheologie mit ihrer Lehre von der Aufhebung der Sünde in der Taufe und wollen wenigstens darauf hinweisen, daß zwischen Küngs Wort vom Armer-Sünder-Sein des Gerechten und der tridentinischen Lehre eine Diskrepanz zu bestehen scheint. Wenn das ganze Leben des Gerechten unter dem Vaterunser und dem Glauben an Gottes vergebende Gnade in Christus steht, dann wird auch das Bekenntnis des Gerechten, „*vere et proprie*“ (wahrhaft und eigentlich) Sünder zu sein, entgegen dem Tridentinum sein gutes Recht haben. Aber Küng hat sich zu diesem Punkt, wie gesagt, nicht ausführlich genug geäußert. Wir können also auf diese Frage nur hinweisen.

Mit dem Verständnis des „Gerecht und Sünder zugleich“ hängt es auch zusammen, daß Küng unter den „gefährlichen Neigungen“ der Barth'schen Theologie nennt: „Die Tendenz zur Aufhebung des seinshaften Unterschiedes zwischen Gerechten und Sündern, zwischen Unkraut und Weizen, zwischen guten und schlechten Fischen, zwischen Gläubigen und Ungläubigen; zur Auflösung der Rechtfertigung in eine fließende Bewegung ohne wirkliche Scheidung, ohne den scharfen Einschnitt, den das Wort Gottes im *hic et nunc* der Rechtfertigung dieses bestimmten Menschen vollzieht“ (271). Wir fragen dagegen: Was meint Küng mit „seinshaft“? Kann der Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen noch in etwas anderm bestehn als eben im Glauben mit seinen Früchten?

Freilich markiert dieser keine für unser Auge erkennbare scharfe Trennungslinie. Nur der Herr kennt die Seinen, weil er allein ins Herz sieht. Selbst in Jesu Namen weissagen, Teufel austreiben, Kraftwirkungen vollbringen sind kein Ausweis des Gerechten (Matth 7, 22 f; vgl. 1 Kor 13, 1—3). „Seinshaft“ im Sinne von „unzweideutig erkennbar“ ist also der Unterschied zwischen Gerechten und Sündern freilich nicht, und Heiligsprechungen sind von daher äußerst problematisch. Aber vielleicht denkt Küng auch mehr an eine besondere Sakramentsgnade, die noch etwas anderes ist als die aus dem Glauben an Gottes Gnadenwort erwachsende Liebe zu Gott und zum Nächsten. Worin soll aber diese Gnade bestehen und was soll sie zur Rechtfertigung beitragen, wenn doch bereits der Glaube rechtfertigt?

Und: „Auflösung der Rechtfertigung in eine fließende Bewegung“? Will Küng etwa die Rechtfertigung als einen zeitlichen Einschnitt im Leben des einzelnen verstehen? Der Christ ist doch immer ein Werdender, nie ein Gewordener. Das „hic et nunc der Rechtfertigung“ fällt nicht mit einem Abschnitt oder einer besonderen Stunde meines Lebens zusammen, sondern mit Tod und Auferstehung Christi. Die Taufe ist ein Gleichzeitigwerden mit Christi Tod und Begräbnis und ein Appell, auf Grund der Auferstehung Christi in einem neuen Leben zu wandeln (Röm 6, 4). Wichtig ist also bei der Taufe, daß unser ganzes Leben unter das Kreuz auf Golgatha und ins Licht des Ostermorgens gerückt wird, nicht aber eine „ontische“ Veränderung. Mit Recht, wenn auch zugespitzt, sagt Luther: „Baptismi sacramentum . . . non esse momentaneum aliquod negotium, sed perpetuum“ (WA 6, 534, 31): die Taufe ist nicht eine an einen Zeitpunkt gebundene Handlung, sondern währt immer. Und: „Quicquid enim vivimus, Baptismus esse debet“ (WA 6, 535, 24): denn was wir leben, muß Taufe sein! Oder: „ . . . semel es baptisatus sacramentaliter, sed semper baptisandus fide“ (WA 6, 535, 10 f): einmal bist du sakramental getauft worden, aber immer mußt du im Glauben getauft werden.

5. Was heißt Glaube in der Rechtfertigung? Sehr nachdrücklich bekennt sich Küng zum *Sola fide*; und zwar versteht er Glauben als Vertrauen auf Gottes Gnade, als Glauben an Jesus Christus, „nicht in erster Linie eine Zustimmung zu abstrakten Wahrheiten“ (249). Viele Sätze, die Küng in diesem Zusammenhang schreibt, können wir einfach bejahen. Doch warum verurteilt dann das Tridentinum den Satz: „Fidem iustificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum“ (D 822)? (Der rechtfertigende Glaube ist nichts anderes als das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, welche die Sünden um Christi willen vergibt.) Küng interpretiert: „Gewiß

geht es dabei (sc. bei der Rechtfertigung) nicht um ein blind-rechthaberisches Vertrauen“ (248). Aber mit welchem Recht nennt Küng das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit in Christus „blind-rechthaberisch“? Gott spricht in Christus den Ungerechten gerecht. Um die Wahrheit dieses Gottesurteils geht es im Glauben. Wenn ich hier Gott und seinem Wort blind glaube, so behaupte ich nicht, daß ich recht habe — das wäre allerdings rechthaberisch —, sondern daß Gott recht hat. Ich kann nur mein Unrecht und meine Sünde vor Gott bekennen und sein gnädiges Urteil in Christus gehorsam annehmen. Rechthaberisch ist der Unglaube, der sich trotz Jesus Christus vor Gottes Gnadenwort verschließt. Daß das Wort „Glaube“ in der Schrift auch noch anderes bedeutet, erwähnt Küng mit Recht (257); aber in der Rechtfertigung kommt Glaube allerdings nur als „Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, welche die Sünden um Christi willen vergibt“, in Betracht.

6. Wie steht es mit dem Verdienstbegriff? Küng versucht die katholische Verdienstlehre zu entgiften. Gott soll allein die Ehre haben, von unsern Verdiensten kann nur im uneigentlichen Sinne die Rede sein. Aus pädagogischen Gründen müsse man freilich den Verdienstbegriff beibehalten, zumal auch Jesus zwar nicht von Verdiensten (im Gegenteil! vgl. Lk 17, 9 f), aber doch von Lohn gesprochen habe (265). Bedauerliche religiöse Praktiken gingen nicht zu Lasten der Lehre, sondern seien Entgleisungen.

Wir sind mit dieser Auskunft noch nicht ganz zufriedengestellt. Einmal lenkt die ausgebaute Verdienstlehre mit ihrer Unterscheidung zwischen Billigkeits- und Würdigkeitsverdienst den Blick sehr stark auf den Menschen und seine Würdigkeit vor Gott und für Gott. Nun wird zwar gelehrt, alle Verdienste seien im Grunde nur Gaben Gottes. Aber auch der Pharisäer dankt Gott, daß er nicht ist wie die andern Menschen, sieht also seine Verdienste auch irgendwie als Gottes Gaben an und wird doch von Jesus nicht anerkannt (Lk 18, 9—14). Schon dieses Vor-Gott-mit-seinen-Verdiensten-erscheinen-Wollen ist vom Übel. Der belohnende Gott sieht ins Verborgene (Matth 6, 4. 6. 18) und auf den, dessen „linke Hand nicht weiß, was die rechte tut“ (Matth 6, 3). Und dann: Wird nicht das von Küng abgelehnte „Buch-führen“ über den Gnadenstand kirchlicherseits gradezu herausgefordert, wenn bestimmte Frömmigkeitsübungen mit einem bestimmten, zahlenmäßig ausgedrückten Ablass bedacht werden? Hierbei handelt es sich nicht um bloße Praktiken, sondern um die Lehre, und es bleibt die Frage, wie sich Küns Interpretation des Verdienstbegriffs mit der Ablasslehre verträgt.

Wir sind mit unsern Fragen zu Ende. Sie beziehen sich insgesamt auf Wesen und Stellung des Glaubens in der Rechtfertigung. Rechtfertigung durch den Glauben — darin sind wir einig und uneinig. Denn was heißt und bedeutet hier Glaube?

Das Ringen des jungen Luther um die Gerechtigkeit Gottes

Von Gerhard Pfeiffer, Nürnberg

Zu den interessanten Erscheinungen der Kirchengeschichte gehört es, daß ihre Höhe- und Wendepunkte nicht nur durch wissenschaftlich-theologische Leistungen markiert werden, sondern auch in liturgisch-hymnischen Formen in Erscheinung treten, die einen Blick in das hinter der theologischen Arbeit stehende religiöse Anliegen tun lassen. So hat z. B. auf der Höhe der Scholastik Thomas von Aquino nicht nur mit den Begriffen des Aristotelismus die Lehre von der Transsubstantiation der Elemente des Altarsakraments begründet, sondern diese Lehre auch in jenes Fronleichnamsoffizium „Lauda, Sion, Salvatorem“ umgesetzt, in dem er beglückt ausspricht:

Dogma datur Christianis,
quod in carnem transit panis
et vinum in sanguinem.
Quod non capis, quod non vides,
animosa firmat fides
praeter rerum ordinem.

So hat auch Martin Luther in der Rückschau auf sein Ringen um die Bedeutung des Glaubens für das Heil des Christen im Jahre 1524 jenes „Nun freut euch, liebe Christeng'mein“ gedichtet¹, in dem er freudig singt:

Dem Teufel ich gefangen lag,
im Tod war ich verloren.
Mein Sünd mich quälet' Nacht und Tag,
darin ich ward geboren.
Ich fiel auch immer tiefer drein,
es war kein Guts am Leben mein.
Die Sünd hatt' mich besessen.
Mein' gute Werk, die galten nicht,
es war mit ihn'n verdorben.

¹ Ernst Achelis: Die Entstehungszeit von Luthers geistlichen Liedern (Magdeburg 1883), 7, u. Julius Smend: Das evgl. Lied von 1524 (Leipzig 1924), 38 f.

Der frei' Will hasset' Gotts Gericht,
er war zum Gut'n erstorben.
Die Angst mich zu verzweifeln trieb,
daß nichts denn Sterben bei mir blieb.
Zur Höllen mußt ich sinken.

Da jammert Gott in Ewigkeit
mein Elend übermaßen.
Er dacht an sein Barmherzigkeit,
er wollt mir helfen lassen.
Er wandt zu mir das Vaterherz,
es war bei ihm fürwahr kein Scherz.
Er ließ's sein Bestes kosten.

Es liegt nahe, danach zu fragen, wie die Erkenntnisse, die in diesem Liede anklingen, von denen aus Luther zum Reformator wurde, in ihm aufgekeimt sind.

Schon längere Zeit ist darüber viel geforscht und geschrieben worden. Aber eines ist auffallend: Die ältere Literatur, bis in den Beginn unseres Jahrhunderts, hat die Frühentwicklung Luthers kaum problematisch genommen. Der Einblick in diese Literatur und in die Entwicklung der Lutherforschung und des Lutherbildes wird ja durch mehrere Wegweiser erleichtert, die wir nicht nur in bibliographischer, sondern auch in geistesgeschichtlicher Hinsicht besitzen: außer Karl Schottenlohers „Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung“ vor allem Gustav Wolfs „Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte“, dann Horst Stephans „Luther in den Wandlungen seiner Kirche“, Heinrich Bornkamms „Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte“ oder Ernst Walter Zeedens „Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums“, schließlich Adolf Hertes Werk: „Das katholische Lutherbild im Banne der Lutherkommentarien des Cochläus.“

Schon im Todesjahre Luthers hat sein Freund Melancthon in der Vorrede zum 2. Band der Wittenberger Lutherausgabe eine Darstellung der Entwicklung Luthers gegeben². Er verlegt die Anfänge seines Ringens um den Satz: „durch den Glauben werden wir gerechtfertigt“ in die Erfurter Zeit und läßt Luther beim Studium der Heiligen Schrift, Augustins, Bernhards und der Scholastik allmählich Klarheit gewinnen. Zur Bibelpfessur nach Wittenberg berufen, habe er den Römerbrief und den Psalter so erklärt, daß nach langer dunkler Nacht den Zeit-

² Der Text am leichtesten zugänglich bei Otto Scheel: Dokumente zu Luthers Entwicklung (Tübingen 1911), 8 ff. Übers. bei Ernst Walter Zeeden: Martin Luther u. d. Reformation II, 6.

genossen das Licht einer neuen Lehre aufzugehen schien. Hier hätte Luther die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium aufgezeigt und die Lehre widerlegt, daß man die Vergebung der Sünden durch eigene Werke verdienen müsse und vor Gott durch Gesetzesgehorsam gerecht sei. Demgegenüber habe er dargetan, daß die Sünden umsonst, um des Sohnes Gottes willen, vergeben würden, daß aber freilich dieses Geschenk im Glauben angenommen werden müsse. Diese Überzeugung und die Übereinstimmung von Leben und Lehre bei Luther hätten diesem eine solche Autorität verschafft, daß später die Wohlgesinnten ihm auch in den Lehrauffassungen zustimmten, durch die leider die Kirchenspaltung herbeigeführt worden sei.

Faßt man das Ganze begrifflich zusammen, so meint Melanchthon, Luthers Grundleistung vor der reformatorischen Tat sei eine aus der Bibel wissenschaftlich erarbeitete theologische Lehrmeinung über die Rechtfertigung und die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium gewesen. Mit dieser Darstellung hat Melanchthon die Grundlage für das Bild des jungen Luther im Protestantismus für lange Zeit gelegt.

Das gleiche tat für den Katholizismus wenige Jahre nach Luthers Tode Cochläus, mit eigentlichem Namen Joh. Dobeneck, durch seine Kommentarien. In ihnen führt er Luthers Sonderentwicklung auf den Umgang mit dem Teufel bzw. seine Nervenkrankheit, seine angebliche Epilepsie, zurück³. In abgemilderter Form tritt diese Auffassung bei dem Kontroverstheologen Caspar Ulenberg auf, der vor allem den Kampf des jungen Luther gegen die Scholastik hervorhebt und erklärt, jedenfalls habe Luthers Sache nicht in Gottes Namen angefangen⁴.

Das Fortbestehen der Auffassung Melanchthons kann man bei Nicolaus Amsdorf weiterverfolgen, der die langsame Entwicklung Luthers auf Grund der Propheten und Apostel dartut⁵, oder bei Matthesius, der aus Tischreden und dem Brief an Spenlein vom Jahre 1516 schmückende Einzelheiten zufügt⁶. Auf Grund eines Berichtes von Luthers Sohn Paul bringt Georg Mylius eine neue Version über die Anfänge der Theologie Luthers, indem er das Ringen über den Habakukvers: „Der Gerechte wird seines Glaubens leben“ mit dem Besuch der hl. Stätten in Rom zusammenbringt und so Römerbriefvorlesung und Romreise zeitlich vermengt⁷.

3 Ebda., 7 f.; dazu Adolf Herte: Die Lutherkommentarien des Joh. Cochläus (Münster 1935), 273.

4 Caspar Ulenberg: *Historia de vita, moribus . . . Dr. Lutheri* (Köln 1632), 11.

5 Scheel: *Dokumente*, 6 f.

6 Ebda., 2 ff.

7 Ebda., 1 f.

Diesen Bericht nimmt über 100 Jahre später Veit Ludwig v. Seckendorf auf, der jetzt, bereits vom Pietismus beeinflusst, das psychologische Moment stärker herausstellt. Luther „konnte sich von solcher Schwermut nicht losreißen“, so meint er. Luther hätte 7 Wochen keinen Schlaf gehabt und sei fast um seinen Verstand gekommen, bis er Trost in seinen Anfechtungen in der Heiligen Schrift gefunden habe⁸. So ist in gewisser Weise die stoffreiche Darstellung Seckendorfs die Initiatorin einer bis zum heutigen Tage auch im Protestantismus vertretenen Richtung geworden, die den Ursprung von Luthers Lehre in einer fast krankhaften, jedenfalls besonderen seelischen Veranlagung sucht.

Demgegenüber bezeichnet Christian Junkers⁹ Skizze von Luthers Frühentwicklung den Anfang der rationalistischen Luthersicht: Aus der finstern Nacht des mittelalterlichen Aberglaubens habe Luther durch humanistische Sprachstudien mit Hilfe des Erasmus und Melanchthons den Weg zur Erkenntnis gefunden. Im Sinne dieser Einstellung interessiert auch den Herausgeber der in der Mitte des 18. Jhs. erscheinenden Lutherausgabe Johann Georg Walch¹⁰ nur seine wissenschaftliche Entwicklung, die er als Weg von der scholastischen Philosophie über die theologische Scholastik zum Kampfe gegen die Scholastik kennzeichnet. Die Übergangszeit charakterisiert er dahin, daß in ihr der erste originelle Gedanke Luthers oder vielmehr seine fixe Idee nachzuweisen sei, nämlich angeblich „die Theologie und die Jurisprudenz miteinander zu verbinden“, was sich „auch noch in seiner späteren Disputation vom Jahre 1518 zu erkennen“ gäbe. Für Walch ist also die Entwicklung des Reformators nur Spiegelbild des wissenschaftlichen Umbruchs von der Scholastik zum Humanismus.

Das Zeitalter des historischen Positivismus, der die Quellen für sich sprechen läßt, wird in der Lutherforschung vertreten durch Gustav Pfizer¹¹ oder Moritz Meurer¹², die Briefe und Selbstzeugnisse Luthers bieten. Leopold von Ranke sieht in seiner Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation¹³ die Bedeutung von Luthers vorreformatorischem Wirken im Zerreißen der Fesseln der Scholastik. Im Jahre 1516, so konstatiert er, „finden wir Luther beschäftigt, seine Überzeugung von der Rechtfertigung nach allen Seiten zu bewähren und durchzuarbeiten“.

8 Veit Ludwig von Seckendorf: Ausführliche Historie des Lutherthumbs (Leipzig 1714), 52 ff.

9 Christian Junker: Vita Martini Lutheri (1699), 15 f.

10 Bd. 20 seiner Lutherausgabe, 2 f.

11 Gustav Pfizer: Martin Luthers Leben (Stuttgart 1836), der Luthers Frühentwicklung ohne psychologische oder theologische Dramatik schildert.

12 Moritz Meurer: Luthers Leben (Dresden 1852, 2. Aufl.), 37 ff.

13 Erschienen 1839, im 2. Buch, 154 f.

Während ihrer Aufgabe kaum gewachsene Biographen wie E. T. Jäkel¹⁴ und Karl Jürgens¹⁵ hin- und herschwanken zwischen einer rationalistischen Sicht auf den vorlutherischen Aberglauben, den Luther dogmatisch überwunden habe, und einer romantischen Schau auf Luthers „mystischfrommes Gefühl“, seine poetische Anlage, seine Stimmung zum Träumen und Schwärmen, die sich in seinem niedergeschlagenen Auge und seinem traurigen Gang geäußert habe, entscheidet sich klar Carl Alfred Hase in seinem Wormser Lutherbuch. In äußerlich ruhiger und einfacher Entwicklung sei Luther bei seiner Arbeit an den ersten Vorlesungen über den Psalter und den Römerbrief in Gegensatz zur bestehenden Auffassung gekommen. „Was er bisher nur unbestimmt und schmerzlich empfunden, das gewinnt jetzt in wissenschaftlicher Arbeit Form und Gestalt.“¹⁶

Das Lutherjahr 1883 brachte einen gewissen Abschluß der biographischen Forschung mit der grundlegenden, in sauberer philologischer Kleinarbeit auf dem Boden des historischen Positivismus geschriebenen Lutherbiographie von Julius Köstlin¹⁷. Hier wird alles Erreichbare verwertet und vorgetragen: die Anfänge von Luthers Mönchsleben, das Studium der Scholastik, das Verhältnis zu Staupitz, das Wachsen an Psalter- und Römerbriefvorlesung, das Ringen um Römer 1, 17, die exegetische Entwicklung, die in Übereinstimmung mit Melancthon geschildert wird, und der Fortschritt seiner Theologie in den Jahren 1516 und 1517.

Die gleiche methodische Haltung nehmen auch die beiden Erlanger Lutherbiographen Theodor Kolde¹⁸ und Gustav Plitt¹⁹ ein, für deren Betrachtung eine Erlanger Eigenart wichtig geworden ist, die auch auf spätere Darstellungen eingewirkt hat. Beide setzen an den Anfang von Luthers Entwicklung seine religiöse Erfahrung, Plitt in Luthers Erfurter Zeit seine „Bekehrung“. Die persönliche Erfahrung öffnet Luther die Augen für die Bibel, und sie findet in der Bibel ihre

14 E. T. Jäkel: *Leben und Wirken Dr. Martin Luthers* (Leipzig o. J.), 130, unter Berufung auf Plank: *Geschichte der protestantischen Kirche*: „ein niedergeschlagenes Auge, ein trauriger Gang, ein Blick, der dem erfahrenen Beobachter eine vom inneren Kampf zerrissene, aber immer noch zum Widerstand entschlossene Seele unverkennbar verriet, feierlicher und trüber Ernst im ganzen Anstand ...“

15 Karl Jürgens: *Luthers Leben I* (1846), 225. 206; er sieht S. 621 in der Selbstquälerei „bei sittlich zart organisierten Naturen, bei phantasiereichen Menschen, zumal bei überspannten jungen Leuten“ eine Gefahr!

16 Wormser Lutherbuch (1867), 31.

17 Julius Köstlin: *Martin Luther* (Elberfeld 1883). 18 Theodor Kolde: *Martin Luther* (1884).

19 Gustav Plitt: *Martin Luthers Leben und Wirken* (Leipzig 1888). 26 f. ist von Luthers „Bekehrung“ in Erfurt die Rede. „Mit dieser Erfahrung Luthers, durch die ein neuer Mensch in ihm erstand ..., war der Reformator der Kirche geboren.“ Ferner S. 55.

Bewährung. So wird gleichsam die Lehre vom „Schriftbeweis“ der Erlanger Theologie auf den Entwicklungsgang Luthers angewandt. Alles in allem schien also am Ende des vorigen Jahrhunderts, vor allem durch Köstlins Leistung, ein methodisch gesichertes Bild des jungen Luther gewonnen zu sein, dessen Gültigkeit schwer zu bestreiten schien.

Da unternahm es der Dominikaner Heinrich Denifle, gleichsam der letzte Cochläusschüler, dieses Bild mit Axtschlägen zu zerstören²⁰.

Denifles Luther weist nicht nur schwere sittliche Defekte auf, sondern dieser Luther hat auch so widersprechende Aussagen getan, daß man Aussage gegen Aussage, vor allem solche des alten gegen solche des jungen Luther, stellen kann. Während er noch 1519 das Fasten und das Abtöten des Fleisches empfohlen habe, verurteile er das später als papistische Werkgerechtigkeit. Während ein erdrückendes Beweismaterial zeige, daß Röm 1, 17 und 3, 22 in der Exegese der Patristik und Scholastik immer wieder auf die rechtfertigende Gnade Gottes gedeutet worden seien, behaupte der alte Luther, daß vor ihm die Lehrer der Kirche nur den gerecht strafenden Gott selbst in den Paulusbriefen dargestellt hätten. Deshalb habe Luther in seiner Schalkheit bei seinen späteren Selbstzeugnissen zu der Nutzlüge greifen müssen, daß er durch Erleuchtung des Heiligen Geistes zu der neuen Einsicht gekommen sei, Gottes Gerechtigkeit sei jene Gerechtigkeit, durch die er uns im Glauben rechtfertige.

Denifles negativer Affekt hat positive Folgen gehabt und die Kirchenhistoriker gezwungen, die Entwicklung des jungen Luther an zwei Quellen zu untersuchen, an den Selbstzeugnissen des späten Luther und an den Dokumenten seiner Frühentwicklung selbst: an den Marginalien zu den Sentenzen des Petrus Lombardus und zu Augustin, seinen frühen Predigten und Vorlesungsentwürfen. Die Diskussion hat natürlich inzwischen Denifle weit hinter sich gelassen. Deshalb empfiehlt es sich, jetzt nicht in historischer Folge, sondern in systematischer Darstellung aufzuzeigen, um welche Fragen es geht.

Die Diskussion kreist immer wieder um das sog. „Turmerlebnis“, in dem manche Forscher die entscheidende Wendung Luthers sehen. Aber bis auf den heutigen Tag ist jede Einzelheit davon umstritten, und man kann sich nach den Regeln der mathematischen Permutation errechnen, wie viele Meinungen über den Gesamtkomplex ausgesprochen werden konnten. Umstritten ist schon die Frage nach dem Ort, an dem die Vorgänge spielen. Diese Frage muß kurz ge-

20 Heinrich Denifle: Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung I (2. Aufl. 1904), bes. 377. 388. 394 ff.

streift werden, weil zwar meist Hartmann Grisars Darlegung²¹ von der cloaca als dem Schauplatz der Geschichte als peinliche, wohl nur aus der Kulturkampf-atmosphäre erklärable Entgleisung abgelehnt wurde, sie aber neuerdings von Reiter wieder hervorgeholt wurde²².

Weiter ist auch die Zeit umstritten, zu der Luther die Wandlung durchgemacht hätte. Es steht dafür praktisch der ganze Zeitraum von Luthers Eintritt ins Kloster bis zur Leipziger Disputation, also von 1505 bis 1519, zur Verfügung. Aufgegeben ist eigentlich nur die Romreise Luthers, die zum letztenmal 1905 Karl Benrath auf Grund der Mitteilung Paul Luthers als für Luthers theologische Entwicklung entscheidend in Anspruch nahm²³. Ursprünglich hat Heinrich Boehmer²⁴ und dann Johannes Ficker²⁵ das grundlegende Erlebnis in Luthers zweite Erfurter Zeit, also den Winter 1508/9, verlegt, weil sich bereits in Luthers Randnotizen zu Petrus Lombardus Hinweise auf die Gnade Gottes und die Rechtfertigung im Glauben fänden. Auf den Beginn der zweiten Wittenberger Zeit, und zwar auf die Wende der Jahre 1512/13 legten sich die Dogmenhistoriker Otto Ritschl²⁶ und Friedrich Loofs²⁷, dann auch Josef Lortz²⁸, schließlich James Mackinnon²⁹ fest. Zu einem ähnlichen Ergebnis, nämlich zu dem zeitlichen Ansatz: vor 1513 kam Ernst Stracke³⁰ und ursprünglich Hermann Wendorf³¹. In den März/April 1513 glaubte später Heinrich Boehmer³² das Erlebnis datieren zu können, Otto

21 Hartmann Grisar: Luther I (2. Aufl. 1911), 319 ff.

22 Paul J. Reiter: Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose II (Kopenhagen 1937), 321, der es als durchaus denkbar empfindet, daß Luther auf seine „sublime Idee“ während eines Stuhlganges gekommen sei.

23 Karl Benrath: Luther im Kloster (Halle 1905), 57.

24 Heinrich Boehmer: Luther im Licht der neueren Forschung (Leipzig 1906), bes. 32.

25 In der Einleitung zu „Luthers Vorlesung über den Römerbrief“ (1908), LXXXII.

26 Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus II, 1 (1912), 9 ff.

27 Friedr. Loofs: Der articulus stantis et cadentis ecclesiae, in: Theol. Studien und Kritiken 90 (1917), bes. 352; dazu ders.: Justitia Dei in Luthers Anfängen, in: Theol. Studien und Kritiken 1911.

28 Josef Lortz: Die Reformation in Deutschland I (1939), 164: „Die erste Psalmenvorlesung liegt bereits nach einem befreienden Durchbruch.“ 170: In jener kurzen Zeit zwischen dem Ende der Romreise und dem Antritt der Professur in Wittenberg scheint ein umwandelndes inneres Erlebnis zu liegen. Zur Datierung vor allem 184 f.

29 James Mackinnon: Luther and the Reformation (London 1925), 154.

30 Ernst Stracke: Luthers großes Selbstzeugnis (Leipzig 1926), 125.

31 Hermann Wendorf: Der Durchbruch der neuen Erkenntnis Luthers im Lichte der handschriftlichen Überlieferung, in: Hist. Vjschr. 27 (1932), bes. 316 f.

32 Heinrich Boehmer: Der junge Luther (2. Aufl. 1951), 99.

Scheel³³ allgemein auf 1513, während Erich Vogelsang eine eingehende Begründung für den Ansatz Wende 1513/14 oder genauer während der Arbeit an der Psaltervorlesung zwischen dem 30. und 71. Psalm gab³⁴. Dieser Auffassung Vogelsangs schloß sich Axel Gyllenkrok³⁵ und, wenn auch nicht ohne Vorbehalt, Gordon Rupp³⁶ an. Erst in das Frühjahr 1515 wollte ursprünglich Heinrich Bornkamm das Ereignis setzen³⁷, in die Zeit der Römerbriefvorlesung, also 1515/16, Georg Buchwald³⁸, wohl etwas früher, in die Zeit der Vorbereitung zu dieser Vorlesung, Mario Rossi³⁹, in den Herbst 1516 Alfred Kurz⁴⁰, und in den letztmöglichen Zeitraum, die Wende der Jahre 1518/19, wollte Grisar das Erlebnis, dem er den Namen Turmerlebnis gegeben hat, hineinverlegen⁴¹. Aus theologischen Gründen ist zu dieser Datierung jetzt auch Ernst Bizer⁴², aus Gründen einer psychiatrischen Diagnose Paul Reiter⁴³ gekommen, der in dem Turmerlebnis die Wende von einer endogenen Depression zur Exaltationsphase im Leben des Neurotikers Martin Luther sieht.

Gegenüber dieser Betrachtung, die Luthers Wendung und Wandlung sich in einem momentanen Ereignis vollziehen sieht, sind die Stimmen nie verstummt, die das Ganze als eine langsam sich vollziehende Entwicklung ansehen. Das hat z. B. 1925 Johannes von Walter⁴⁴, 1928 Karl Bauer in seiner Arbeit über die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation⁴⁵ und 1930 Hans Joachim Iwand⁴⁶ getan. Trotzdem diese drei Forscher

33 Otto Scheel: Dr. Martin Luther II (1930), 667.

34 Erich Vogelsang: Die Anfänge von Luthers Christologie (Leipzig 1929), bes. 59.

35 Axel Gyllenkrok: Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers (Uppsala Universitets Årsskrift 1952, 2, Uppsala), 9 f.

36 Gordon Rupp: The Righteousness of God (London 1953), 136 f.

37 Heinrich Bornkamm: Luthers Bericht über seine Entdeckung der iustitia Dei, ARG 37 (1940), 127.

38 Georg Buchwald: Dr. Martin Luther (1917), 82. 85.

39 Mario Rossi: Lutero e Roma (Rom 1923), 56 f.

40 Alfred Kurz: Die Heilsgewißheit bei Luther (Gütersloh 1933), 180.

41 Grisar: Luther, I 307.

42 Ernst Bizer: Fides ex auditu (Neukirchen 1958), 150.

43 Reiter aaO II, 316.

44 Joh. v. Walter: Der religiöse Entwicklungsgang des jungen Luther (Schwerin 1925), 16 ff. S. 18: „Von der Entdeckung der Rechtfertigungslehre auf dem Turme zu sprechen, ist also unrichtig“. Zu vgl. auch v. Walters Arbeit: Der Abschluß der Entwicklung des jungen Luther, in: Zschr. f. syst. Theologie I (1923).

45 Vgl. S. VI, wo Bauer das Lutherverständnis, das von persönlichen Seelenkämpfen ausgeht, für „ein großes Mißverständnis“ erklärt: „denn es macht Luther zum Ahnherrn des modernen religiösen Subjektivismus“. S. 150: „Das vielumstrittene Turmerlebnis, so interessant es für die

damit kaum Nachfolge fanden, hat Bornkamm jetzt doch davor gewarnt, das Erlebnis „nach Art eines Bekehrungsvorgangs als das zentrale Durchbruchserlebnis seiner Frühzeit vorzustellen“⁴⁷. So hat sich denn auch für Gerhard Ritter nach der 1947 erschienenen Neuauflage seines Lutherbuches⁴⁸ nichts anderes ergeben, „als daß man von einer einmaligen ‚Bekehrung‘ in irgendeinem tieferen Sinne überhaupt nicht reden darf. Was wir vor uns sehen, ist ein hartes, mühsames, schrittweises Ringen durch mehr als zehn Jahre, in denen es wohl Augenblicke freudigen Gehobenseins durch plötzliche helle Einsichten, aber keine blitzartige Erleuchtung in dem Sinne gibt, daß mit einemmal ein alter Weg in Nacht versinkt und ein neuer klar vor Augen liegt.“ Ebenso ist Karl August Meissinger, wie er angibt, auf Grund einer 40jährigen Arbeit an den Texten des frühen Luther zu der negativen Einsicht gekommen, daß das Ereignis nicht zu datieren ist. Aber er gelangt doch auch zu der positiven Ansicht, „daß es in der stillen Wirklichkeit jener Tage dem jungen Forscher“ eben nicht „auf einmal wie Schuppen von den Augen gefallen wäre“. „Es gab also keine Entdeckung in dem üblichen Wortverstande. Alles ging vor sich mit der unscheinbaren Alltäglichkeit, die überhaupt den frühen Luther kennzeichnet. In dieser Periode seines Lebens gibt es keine dramatischen Wendungen.“⁴⁹

Es ist einleuchtend, daß mit einer solchen Entscheidung über die Zeit- und Zeitraumfrage bereits eine Vorentscheidung über Inhalt und Form des „Erlebnisses“ getroffen ist. Lag überhaupt ein besonderes Erlebnis oder vielmehr eine theologische Entwicklung vor? Wurde in einem Einzelerlebnis nur eine Grunderkenntnis gewonnen, etwa, daß die Rechtfertigung mit dem Glauben dem Christen von Gott geschenkt wird? Oder brachte es die Klärung weiterer Fragen: Wie verhält sich das Nichtanrechnen der Sünde zum Gerechtworden des Sünders vor Gott? Wie spiegelt sich die Rechtfertigung im Bewußtsein des sündigen Menschen, wie kommt der sündige Mensch zum Glauben an Gottes Gnade, ja, wie wird er im Glauben des Heils gewiß?

Diese Fragen wurden in einer grundsätzlichen dogmengeschichtlichen Diskussion erörtert, an der sich u. a. Emanuel Hirsch, Karl Holl, Friedrich Loofs, Rudolf

Lutherbiographie ist, ist doch für die Reformationgeschichte von ziemlich untergeordneter Bedeutung.“

46 Iwand: Rechtfertigungslehre und Christusglaube (Leipzig 1930), bes. 128, wo I. betont, man dürfe „die Fragestellung der iustitia Dei nicht voraussetzen“, sondern müsse zeigen, „wie sich diese aus dem Durcheinanderwogen der verschiedenen Probleme schließlich als ordnendes Prinzip heraushebt“.

47 Iustitia Dei in der Scholastik und bei Luther, ARG 39 (1942), 31.

48 S. 25.

49 Der katholische Luther (München 1952), 111. 288. 291 f.

Hermann, Otto Scheel, Hans Joachim Iwand, Alfred Kurz und zuletzt Ernst Bizer, von katholischer Seite vor allem Hartmann Grisar und Josef Lortz beteiligt haben. Je nach der Entscheidung über diese Fragen fällt auch das Urteil über die Bedeutung des Vorgangs für Luthers Leben, für seine theologische Entwicklung, für den Gang der Reformation aus.

So ist der Vorgang für manche die Umwälzung in Luthers Leben κατ' ἐξοχήν. Für Mackinnon ist er „die große Erleuchtung“, der Wendepunkt seines Lebens, von dem aus er den Weg des Reformators beschritt⁵⁰. Hanns Lilje erklärt ihn für die Geburtsstunde der Reformation⁵¹. Ritschl⁵² hatte vor einer solchen Auffassung gewarnt und dargelegt, daß auf die Erkenntnis von der Rechtfertigung aus Gnaden eine zweite Stufe folgen mußte, nämlich die Ablehnung der Lehre von der Eingießung der Gnade in den Menschen durch den Heiligen Geist und von dem damit geschaffenen neuen Habitus des Menschen. Johannes Ficker⁵³ und Karl Holl⁵⁴ hatten dementsprechend als zweite Gedankenstufe die Einsicht in den Tatbestand des „Gerecht und Sünder zugleich“ gesehen, und Alfred Kurz⁵⁵ schaltete das Turmerlebnis als mittlere von drei Erkenntnisstufen vor die reformatorische Tat; als erste Erkenntnisstufe sah er an: die Gnade als Nichtzurechnung der Sünde und damit Ablehnung der gratia infusa, als zweite die Einsicht in den Glauben als Wirkung des Heiligen Geistes und als dritte Stufe die Ablehnung der kirchlichen Hierarchie. So ist der Auffassung von dem „Turmerlebnis als Durchbruchsstunde des Reformators“ vielfach eine bescheidenere Ansicht gegenübergetreten. Die dadurch drohende Abwertung der Bedeutung des Turmerlebnisses möchten Heinrich Boehmer⁵⁶, Ernst Wolf⁵⁷ und Otto Scheel⁵⁸ dadurch vermeiden, daß sie es als abschließend und grundlegend zugleich herausarbeiten. Neuerdings hat daher Bainton als unmittelbares theologisches Ergebnis die Grundlegung der lutherischen theologia crucis vorgetragen⁵⁹.

50 AaO, 154 f.

51 Hans Lilje: Luther (Nürnberg 1946), 91.

52 Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus II,1 (1912), 11.

53 Einleitung aaO, LXXIII.

54 Karl Holl: Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief (Zschr. f. Theol. u. Kirche 1910; Neuabdruck:) Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte I, 91 ff.

55 A. Kurz: Die Heilsgewißheit bei Luther (Gütersloh 1933), 157. 161. 164. Karl Bauer hat demgegenüber die Stufen: Universitätstheologie, „mystische Tradition“, Antichristgedanke herausgestellt.

56 Heinrich Boehmer: Der junge Luther (Neuauf. 1933), 120.

57 Ernst Wolf: Joh. v. Staupitz und die theologischen Anfänge Luthers, LjB. 11 (1929), 84 f.

58 Otto Scheel: Martin Luther II (1930), 579.

59 Roland H. Bainton: Hier stehe ich (dtsch. Übers. v. Here I stand) (Göttingen 1953), 48.

Mit dem Urteil über die Bedeutung des Vorgangs ist meist auch eine Antwort auf die Frage nach den äußeren seelischen Formen des Erlebnisses verknüpft. Dieses ist mehrfach als parapsychologische Erscheinung gedeutet worden, nicht nur von Hartmann Grisar, der von einer krankhaften Angstanlage von Luthers Innerem spricht⁶⁰, oder abgeschwächt von Joseph Lortz⁶¹, der dem Reformator übertriebene Skrupulosität zuschreibt, sondern auch von Adolf Hausrath, der Luthers „Mönchskrankheit“, Schlaflosigkeit und Nervenzerrüttung herausstellt⁶². Selbst Roland Bainton spricht von Luthers drei seelischen Krisen und beurteilt ihn als „jungen Mann, der direkt vor dem Nervenzusammenbruch stand“⁶³. Am umfassendsten angelegt ist Paul Reiters Arbeit über Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose, der die „ehrliehen Lutherforscher“ auffordert, zuzugeben, des Reformators innerer Kampf sei biologisch einfach eine Psychose gewesen, die Luther selbst kosmisch aufgefaßt habe. Der im Turmerlebnis sich vollziehende Bekehrungsvorgang habe „interpsychisch fast den Charakter einer individuellen Offenbarung“ angenommen. De facto entstünden aber, wie jedem Psychiater bekannt sei, „auf dem deprimierten oder exaltierten Stimmungshintergrund“ „die dem Zustand entsprechenden Gedanken und Vorstellungen“⁶⁴.

Es ist vielleicht charakteristisch für unsere religiös-weltanschauliche Gegenwartsauffassung, daß Interpreten wie Karl Bauer und Hans Joachim Iwand, die Luthers Entwicklung in der wissenschaftlich-logischen Sphäre abrollen sehen, wenig Anklang finden. Es fehlt, so hat man gesagt, einer solchen Auffassung die psychologische „Tiefendimension“⁶⁵. Gerade deswegen haben manche Biographen neben die in dem entscheidenden Erlebnis sich vollziehende Gewinnung einer klaren exegetischen Erkenntnis fast unvermittelt Luthers psychologische Qualen gestellt, die Anfechtungen, von denen man trotz Paul Böhlers Untersuchung über die Anfechtung bei Luther⁶⁶ nicht weiß, ob die Biographen in ihnen

60 Grisar: Luther (2. Aufl. 1911), 312. 61 Die Reformation in Deutschland I (1939), 168.

62 Adolf Hausrath: Luthers Leben I (1905), 31. 34; S. 37: „Viel fehlte nicht mehr und auch dieser großangelegte Geist verfiel der Zerrüttung.“

63 AaO, 45. 64 AaO, II, 111. 264. 307. 315 f.

65 Vgl. dazu Otto Scheel: Martin Luther II, 586 Anm. Das wissenschaftliche Anliegen dieser Auffassung formuliert Wendorf aaO, 319, folgendermaßen: „Wäre er (Luther) nicht mehr gewesen als ein Universitätsprofessor, der ein neues theologisches System geschaffen hat, so hätte er die umgestaltende Bewegung der Reformation nicht hervorgerufen.“

66 In dem 1942 in Zürich erschienenen Buch zeigt Bühler, wie der Tatbestand der Anfechtung bei Luther nicht ein parapsychologischer Vorgang, sondern, theologisch begründet, eine notwendige Begleiterscheinung des Heilsgeschehens am Menschen ist. Vgl. zum Anfechtungsbegriff auch G. Rupp: The Righteousness of God, 106 ff.

psychische Depressionen sehen oder den Ausdruck eines aus tiefer religiöser Veranlagung erwachsenen geistigen Ringens um klare Erkenntnis⁶⁷.

So spricht nicht nur Heinrich Boehmer⁶⁸ von dem „tagelangen qualvollen Suchen und Sinnen“, sondern er interpretiert auch eine Äußerung Luthers so: „So raste er mit verwundetem und verwirrtem Gemüt.“ Auch Scheel verwahrt sich dagegen, die psychologische Tiefendimension nicht gesehen zu haben, und selbst der nüchterne Beurteiler Erich Vogelsang⁶⁹ sieht sich veranlaßt, seiner Untersuchung über die Entwicklung von Luthers theologischem Denken, seiner Auffassung von dem Turmerlebnis „als einer primär exegetischen Einsicht“, eine Ergänzung nach der psychologischen Seite zu geben, bei der er das Bild eines Menschen im Zustand zwischen Schlafen und Wachen nach Augustins autobiographischer Bekehrungsschilderung vor den Augen des Lesers entstehen läßt.

Wenn es sich aber nicht nur um einen Denkprozeß, sondern um einen einmaligen individuell-psychologischen Vorgang handeln sollte, dann kann nicht nur der gedankliche Inhalt des Erlebnisses theologisch beurteilt, sondern auch das Erlebnis selbst unter theologischen Kategorien gesehen werden. So hören die Stimmen nicht auf, die, wie Georg Buchwald⁷⁰, von einer Bekehrung sprechen. Heinrich Boehmer⁷¹ meinte, Luthers Überzeugung, daß die reformatorische Erkenntnis ihm vom Heiligen Geist offenbart worden sei, habe ihren Grund in dem Eindruck Luthers, „daß Gott in jenem Momente ihm besonders nahe gewesen sei“. Dementsprechend charakterisiert Rudolf Thiel⁷² in Anlehnung an Luthers Aussage das Ereignis mit folgenden Worten: „Da weiß Luther, daß der Heilige Geist über ihn gekommen ist. Da fällt er auf die Knie. Da brechen Tränen aus seinen Augen vor Glück. Die enge kleine Turmstube reißt auseinander, der Himmel tut sich auf, und durch weit offene Pforten schreitet Martin Luther in das Paradies.“ In katholischer Sicht heißt das z. B. für Grisar⁷³: Das Erlebnis habe Luther sein trotzig verwegenes Sendungsbewußtsein eingehaucht, und Lortz⁷⁴ erklärt: Luthers Entwicklung erfolgte „wie in einem Isolierraum“. In seinem

67 Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus II,1 (1912) sprach S. 32 von „Erwählungsqualen in Form einer exstatischen Agonie“, bis sich der Sturm des Paroxysmus ausgetobt hätte.

68 Der junge Luther, 101. 99. 69 Erich Vogelsang: Die Anfänge von Luthers Christologie, 59.

70 Georg Buchwald: Dr. Martin Luther (1901), 82. Scheel: Martin Luther II (1930), 512, spricht von der „Bekehrung zum Evangelium“ und von dem Erlebnis als „Offenbarung“.

71 AaO, 101. 72 Rudolf Thiel: Luther (1941), 212.

73 Luther I, 329.

74 Die Reformation in Deutschland I, 179. S. 162 die Auffassung, Luthers „Entwicklung beginnt nicht mit Erkenntnissen, sie beginnt mit religiösen Gefühlen und entsprechenden inneren Erlebnissen“.

individuell-persönlichen Ringen wäre der Subjektivismus der Reformation, die häretische Verkürzung einer von ihm für sich persönlich wiederentdeckten alten katholischen Wahrheit begründet.

Aus diesem Bündel von Fragen kann ich nur die biographisch-philologische Frage herausgreifen: Was hat Luther selbst in seinen Selbstzeugnissen, auf die ja die gesamten Fragestellungen zurückgehen, über seine theologische Frühentwicklung und insbesondere über das sog. Turmerlebnis ausgesagt, was hat er als dessen Inhalt, Form und Zeitpunkt angegeben und wie verhalten sich dazu die gleichzeitigen Zeugnisse aus der Zeit vor 1519? Denn es ist zweierlei, zu fragen: Wann findet sich zuerst ein Niederschlag der in Luthers Selbstzeugnissen bezeichneten befreienden Einsicht? oder aber: Wann sind die Grundelemente der reformatorischen Theologie Luthers zuerst nachweisbar⁷⁵? Setzt die zweite Frage eine Übereinstimmung über die „neuen“ Elemente in Luthers theologischem Denken voraus, so hat die Selbstbescheidung des Historikers, seine Bemühung um die Beantwortung der ersten Frage den Vorzug, daß für sie die positive Quellengrundlage allein maßgebend bleibt. Freilich bleibt einer solchen isolierten biographischen Einzelforschung die Kritik nicht erspart, daß ihr Ergebnis nur ein kleiner Baustein zur Beantwortung der Frage nach dem Werden des Reformators sein kann⁷⁶.

Am bedeutsamsten und ausführlichsten ist Luthers autobiographischer Abriss, den er 1545 einleitend zur Ausgabe seiner lateinischen Frühwerke geschrieben hat. Über den Quellenwert dieser Skizze besitzen wir eine sorgfältige Studie von Ernst Stracke⁷⁷, aus der hervorgeht, daß Luthers Zeitangaben darin nur zum Teil genau und richtig sind und daß an zwei Stellen nicht sicher nachzuweisen ist, „was ihm als vermeintliche Tatsache vorgeschwebt hat“. Stracke hat auch die Tendenzen herausgearbeitet, unter denen die Vorrede geschrieben ist: Luther vermeidet, die Tatbestände zu erwähnen, die ihn als Revolutionär hätten erscheinen lassen können: Daher kein Wort von dem Neuen, das sich in ihm beim Thesenstreit entwickelt hat, kein Wort von seinem Kampf gegen das Papsttum, kein Wort von der Verbrennung der Bannbulle. Zum andern fordert Luther zur Kritik bei der Lektüre seiner Frühschriften auf; denn er habe tief im Papsttum daringesteckt und sich erst spät daraus durchgerungen.

75 Dazu Bornkamm: ARG 39 (1942), 26. Wendorf aaO, 303.

76 Über die Gefahr der isolierten Betrachtung der Auffindung der Deutung des Begriffes „iustitia Dei“ vgl. Ad. Hamel: Der junge Luther und Augustin I (Gütersloh 1934), 194 f.

77 Luthers großes Selbstzeugnis (Leipzig 1926), bes. 12. 15. 24. 98. 100 ff.

Diese Ergebnisse muß man im Auge behalten, wenn man Luthers Äußerung vom Jahre 1545 über sein theologisches Früherlebnis⁷⁸ betrachtet. Im Anschluß an den Ablassstreit berichtet Luther, daß er zum zweiten Mal die Auslegung des Psalters begonnen hatte, in dem Vertrauen darauf, dafür bessere Voraussetzungen mitzubringen als früher, weil er inzwischen über den Römer-, Galater- und Hebräerbrief gelesen hatte. Er hatte schon immer den lebhaften Wunsch gehabt, den Römerbrief ganz zu verstehen, aber Röm 1, 17 hatte im Wege gestanden. Denn er hatte die Gerechtigkeit Gottes nach Art des philosophischen Gerechtigkeitsbegriffes, Gott also als den gerechten Richter verstanden. Obwohl untadeliger Mönch, fühlte er sich als Sünder und fragte sich: Genügt es nicht, wenn Gott uns mit der Erbsünde belastet und mit den 10 Geboten bedrängt? Muß er uns auch noch durch sein Evangelium bedrohen? „So war ich ganz unvernünftig“ — ich interpretiere die gleiche Stelle wie oben nach Böhmers Auffassung⁷⁹) — „in meinem trotzigen und unruhigen Gewissen, machte unbedenklich dem Apostel Paulus diese Stelle zum Vorwurf und wünschte doch brennend zu wissen, was Paulus eigentlich meine, bis ich durch Gottes Gnade, Tag und Nacht immer weiter nachdenkend, meine Aufmerksamkeit auf den logischen Zusammenhang des Textes richtete, nämlich: Die Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus dem Glauben. An dieser Stelle begann ich die Gerechtigkeit Gottes als die zu verstehen, in der der Gerechte durch Gottes Gnade lebt, nämlich aus dem Glauben.“ Luther versteht also jetzt die Gerechtigkeit Gottes als die sog. passive Gerechtigkeit, mit der uns der barmherzige Gott durch den Glauben rechtfertigt. Luther fühlte sich geradezu wie

78 Am leichtesten zugänglich bei O. Scheel: Dokumente zu Luthers Entwicklung (Tübingen 1911), 11 ff. Otto Clemen: Luthers Werke in Auswahl IV, 421 ff. Spuren der Benützung dieses autobiographischen Abrisses in Dannhauers Memoria Thaumasiandri Lutheri, und bei Gottfried Arnold, vgl. Zeeden aaO II, 127 u. 224.

79 S. o. S. 36 Conscientia kann nicht mit „Gemüt“ übersetzt werden. Pulsare aliquem aliqua re ist juristischer Terminus: gegen jem. auf Grund eines Tatbestandes Klage erheben. Es entspricht Luthers Tischgesprächäußerung: „Ich war dem Paulo von Herten feindt“ (Scheel: Dok., 27). Im Hinblick auf diese Einstellung hat sich bei Luther die andersartige Verwendung des Wortgefüges von pulsare ergeben. Denn in den Enarrationes in psalmos findet sich wie in dem früheren Tischgespräch die Wendung: (Scheel: Dok., 23) Ibi, d. h. bei Römer 1,17, diu quarebam et pulsabam. Auch furiebam ist nicht emotional mit „rasen“, sondern intellektuell zu deuten. Es entspricht der Äußerung Luthers in Heydenreichs Tischreden (Scheel: Dok., 21) in bezug auf Röm. 1,17: ich war lang irre. Interessant, wie englische Forscher den Text übersetzen: Mackinnon, 153 „Thus I raged and my conscience was agitated by furious storms. I beat importunately at that passage in Paul, thirsting with a most ardent desire to know what the apostle meant.“ Rupp, 122, „I raged in this way with a fierce and disturbed conscience, and yet I knocked importunately at Paul in this place, thirsting most ardently to know what St. Paul meant.“

wiedergeboren und meinte, durch offene Tore ins Paradies gelangt zu sein. Vor allem aber erschien ihm jetzt die Heilige Schrift in einem andern Licht, und er sammelte Parallelstellen zu diesem „iustitia Dei“, z. B. Weisheit Gottes als die, durch die uns Gott weise macht. Er freute sich auch, bei einer späteren Lektüre von Augustins Schrift *De spiritu et littera* seine Exegese bestätigt zu finden. Durch diese Überlegungen war er besser zur Exegese des Psalters gerüstet, über den er jetzt zum zweiten Mal las. Aus der Vorlesung wäre wohl ein großer Kommentar hervorgegangen, wenn nicht der Wormser Reichstag und seine Folgen die Arbeit unterbrochen hätten.

Soweit Luther. Suchen wir diese Angaben zusammenzufassen! 1. Als Zeitpunkt ergibt sich nur: vor Beginn der 2. Psaltervorlesung, d. h. vor Herbst 1518. Das Ganze wird ja von dem Hinweis auf diese Vorlesung eingerahmt. Es steht unter der Tendenz der Skizze, vorreformatorische Auffassungen in den Frühschriften zu entschuldigen, also das Werden des Reformators als langsame späte Entwicklung darzutun. Die Darstellung schließt m. E. nicht aus, daß die Wendung erheblich früher liegt. Luther hat sicherlich nicht sagen wollen, daß er ein ganzes Jahr über den Römerbrief gelesen hat, ohne die zentrale Stelle 1, 17 zu verstehen. 2. Als seelische Voraussetzung nennt Luther sein eigenes persönliches Erleben. Er weiß sich als Sünder. An der Lösung der Frage: Was heißt Gerechtigkeit Gottes? hängt also sein eigenes Leben. Die Frage geht ihn persönlich an. 3. Inhalt des geschilderten Vorgangs ist die Gewinnung einer exegetischen Erkenntnis an Röm 1, 17. Das Momentane dabei ist, daß Luther sich darüber klar zu werden beginnt⁸⁰: Im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbar, durch die er uns im Glauben gerecht macht. 4. Die jetzt gefundene Klarheit erfüllt Luther mit überschwenglicher Freude. Daß die dabei gebrauchten Wendungen: Wiedergeburt, Eintritt ins Paradies nach Luthers Absicht eine heilsgeschichtliche Aussage über seinen Christenstand einschließen sollen, ist zumindest fraglich. 5. Mit der so gewonnenen Erkenntnis beginnt ein neues Bibelverständnis Luthers, das er an anderen Texten zu bewähren sucht.

Das soeben skizzierte Bild findet in früheren Äußerungen Luthers seine Bestätigung und Ergänzung. Sie sind teils in Luthers Schriften niedergelegt, teils bei Tischreden nachgeschrieben. Freilich ist der Quellenwert der Tischreden Bedenken ausgesetzt⁸¹. Aber für ihre Genauigkeit in Bezug auf das exegetische Erlebnis

80 Man darf bei der Beurteilung und zeitlichen Fixierung des Vorganges nicht Luthers Formulierung außer acht lassen: *iustitiam Dei coepi intelligere* . . .

81 WA Ti I, IX. Vgl. dazu Wilhelm Meyer: Über Lauterbachs und Aurifabers Sammlung der Tischreden als geschichtliche Quelle, LjB. I (1919). Gerhard Breuninger: Quellenkritische Unter-

Luthers ist sicheres Kriterium ihre Übereinstimmung mit authentischen Niederschriften Luthers. Diese Übereinstimmung läßt sich in weitem Umfange darlegen.

Wenn wir, zeitlich rückwärtsschreitend, diese Äußerungen betrachten, dann ergibt sich dabei überdies die interessante Möglichkeit, zu beobachten, wie sich Formulierungen bei Luther im Unterbewußtsein halten und weiterentwickeln. Wir können somit Vorstufen des abschließenden Berichtes von 1545 feststellen⁸².

Jenes „pulsabam eo loco Paulum“ hat nämlich seine Vorform in Heydenreichs Niederschrift zum Jahre 1542: „pulsabam, si forte quis esset, qui aperiret.“⁸³ Die Angabe von 1545, daß sich dem jungen Luther der Sinn des Begriffes „iustitia Dei“ durch Betrachtung der *connexio verborum* des Verses Röm 1, 17 erschlossen habe, findet sich ebenso für 1542 bei Heydenreich wie 1538 bei Lauterbach: „pergens legebam“ bzw. „cum consequentia viderem.“ Dem „oderam scripturam“ von 1545 entspricht ein „oderam psalmos et scripturam“ bei Heydenreich 1542, ein „ich war dem Paulo feindt“ 1538. Daß sich Luther nach der Auffindung des Schriftsinnes wie wiedergeboren, wie ins Paradies versetzt fühlte und das Wort von der Gerechtigkeit Gottes ihm *dulcissimum vocabulum* wurde, auch das hat Entsprechungen 1542, 1540, 1538, ja sogar 1532: „da ward ich frolich“, „da schmeckt mir erst der Psalter“, „delectabar tanta iustitia ut nihil supra“, „illa verba facta sunt mihi iucundiora.“ Selbst das „furiebam . . . perturbata conscientia“ hat schon frühere Vorformen aus dem Jahre 1538 und 1532: das Wort von der Gerechtigkeit Gottes wäre für Luther „fulmen in conscientia“, ein Donnerschlag in seinem Herzen gewesen.

Betrachtet man nun die Tischreden über die *justitia Dei* einzeln darauf hin, was sie über die autobiographische Skizze von 1545 hinaus bringen, so fällt die späteste aus dem Winter 1542, die von Heydenreich und Matthesius aufgezeichnet ist⁸⁴, aus dem Rahmen der übrigen Äußerungen Luthers heraus: Das Habakukzitat in Röm 1, 17 habe Luther zur Unterscheidung von *iustitia legis* und *evangelii*

suchung von Luthers Tischreden in der Sammlung des Konrad Cordatus, Diss. Tübingen 1925. Vgl. auch Gustav Wolf: *Quellenkunde* II, 1, 190 ff.

82 Zum fgd.: Heydenreichs Niederschrift zum Winter 1542/3: WA Ti V Nr. 5553 (= Scheel: Dok., 21, Nr. 15). Matthesius z. J. 1540: WA Ti V Nr. 5247 (= Scheel: Dok., 23, Nr. 21. Ähnl. Ti V, Nr. 5693). Lauterbach zum 12. 9. 1538: WA Ti IV, Nr. 4007 (= Scheel: Dok., 27, Nr. 35). Cordatus, Kumer, Schlaginhaufen und Rorer z. Juli 1532: WA Ti II, Nr. 1681 und II Nr. 3232 a—c (= Scheel: Dok., 27, Nr. 33, 28 f.; Nr. 39, 31 f., Nr. 48 f., 39, Nr. 69).

83 Über die andere Verwendung des „pulsare“ s. o. Anm. 79.

84 WA Ti V, Nr. 5518 = Scheel: Dok., 21, Nr. 16. M. E. darf für den Inhalt des „Turmerlebnisses“ diese Tischrede nicht in den Vordergrund gerückt werden, wie es bei E. Hirsch: Festgabe für Kaftan (1920), 150, und bei Bizer — aber nicht ohne Hemmung —, S. 150, geschieht.

angeregt. Sie kennzeichnet eine theologische Einsicht, die sich allmählich zu der Zwei-Reiche-Lehre entfaltet hat. Alle anderen Aussagen, die Luther zu seinen Tischgenossen über das Ringen um die „Gerechtigkeit Gottes“ getan hat, bezeichnen als Inhalt seiner das Gewissen befreienden neuen Einsicht: die Gerechtigkeit Gottes sei die, mit der er uns rechtfertige, uns als gerecht ansehe. Bei der Äußerung im Winter 1542/43, die von Heydenreich überliefert ist, der von Matthesius zum Jahre 1540 niedergeschriebenen Aussage und dem am 12. September 1538 im Gespräch mit Anton Lauterbach getanen Ausspruch ist kennzeichnend, daß als psychologische Voraussetzung für das Ringen um den Sinn des Justitia-Dei-Begriffes die Beschäftigung mit Ps 30, 2: „In Deiner Gerechtigkeit erlöse mich“ erscheint. Nach Matthesius hätte sich Luther, schon als er „erstlich“, d. h. bei der bis 1516 regelmäßigen Teilnahme am Chorgebet⁸⁵, im Psalter las und sang, sich über diesen Vers entsetzt, bis er die Gerechtigkeit Gottes als rechtfertigende Gnade erkannt hätte. Diese Äußerung wird auch durch den Genesiskommentar bestätigt⁸⁶.

In bezug auf den Denkprozeß, in dem sich dem Reformator der Sinn von Röm 1, 17 erschlossen hätte, findet sich eine abweichende Version in der frühesten Äußerung Luthers, nämlich der von 1532, die sicher authentisch ist, weil sie in Niederschriften von Cordatus, Kumer, Schlaginhaufen und Rorer fast gleichlautend überliefert ist. Danach hätte nicht die grammatische Textinterpretation, die Betrachtung der *connexio verborum*, sondern die Meditation und Spekulation über den Römerbriefvers in Luther die entscheidende Einsicht ausgelöst. Luthers Gedankengang wäre dann etwa folgender gewesen: Wenn wir als Gerechte aus dem Glauben leben sollen und die Gerechtigkeit Gottes jedem zum Heil ausschlagen soll, dann muß das Heil, unsere Gerechtwerdung, nicht auf unserm Verdienst, sondern auf dem Glauben, also auf Gottes Barmherzigkeit, beruhen. Natürlich setzt auch diese Darstellung das Weiterlesen Luthers, das Inbeziehungsetzen von „Gerechtigkeit Gottes“ und „Glauben des Gerechten“ nach jener Textfolge voraus. Sie erläutert nur den Gedanken näher, wieso die Gerechtigkeit Gottes nicht die strafende, einem jeden nach Verdienst zuteilende Gerechtigkeit sei.

1532 muß Luther dann den zusammenfassenden Satz ausgesprochen haben: Diese Kunst — oder die Schrift — hat mir der Heilige Geist auf diesem Turm geöffnet — oder eingegeben. Auch diese Angabe entspricht der Aussage von 1545, wonach Luther durch Gottes Gnade zum Verständnis der entscheidenden Bibelstelle gekommen sei. Nicht ein persönliches visionäres Erlebnis mit konkretem Inhalt hat ihm der Heilige Geist geschenkt, sondern Luther war überzeugt,

85 Heinrich Boehmer: Der junge Luther, 106. 86 Scheel: Dokumente, 19, Nr. 11.

daß ihn der Heilige Geist in das Verständnis des Schrifttextes geführt, ihm die Kunst, die Methode der Exegese, gewiesen habe⁸⁷. Er glaubte also, daß ihm der Heilige Geist jenen Beistand gewährt habe, um den allsonntäglich ein jeder Pfarrer bittet, ehe er von der Kanzel der Gemeinde den Schrifttext auslegt.

Als Örtlichkeit, an der Luther einst diese Einsicht gewonnen habe, hat er den Turm bezeichnet. Da es im Wittenberger Augustinerkloster zwei Türme⁸⁸, den runden Treppenturm an der Nordseite und den Turm an der Südwestecke, gab, durch den man vielleicht vom Hof in den Klostergarten gelangte, ergänzt *Cor-datus: in hac turri, in qua secretus locus erat monachorum*, und meint damit den Südwestturm. Die andern Niederschriften sprechen kurzerhand von der *cloaca*⁸⁹, nur Lauterbachs systematische Tischredensammlung spezialisiert: in *hypocausto*, d. h. in einem heizbaren Raum. *Hypocaustum* heißt z. B. bei Erasmus⁹⁰, aber auch noch in Paul Jakob Eckhards *Vindiciae D. Lutheri*⁹¹ einfach: Studierstube.

Damit hätten wir die früheste aus der Rückerinnerung geschöpfte Aussage Luthers über seine theologische Wendung erfaßt. Vielleicht darf hinsichtlich des Anlasses dieser Rückerinnerung darauf hingewiesen werden, daß Luther zum dritten Mal während seiner Dozententätigkeit begonnen hatte, den Psalter zu erklären. Im Juni und Juli dieses Jahres⁹² las er über den 50. (51.) Psalm. Sollte nicht dabei die Erinnerung an die Zeiten wach geworden sein, in denen er um die *iustitia Dei* innerlich gerungen hat? Jedenfalls steht die Tischgesprächäußerung in innerem Zusammenhang mit dem, was Luther 1532 in der Vorlesung über den Durchbruch seiner Erkenntnis gesagt hat, nämlich, daß er sich den von der Hei-

87 So auch Boehmer: Der junge Luther, 102.

88 H. G. Voigt: Luthers Wittenberger Turm, *Zschr. d. Ver. f. Kirchengeschichte d. Provinz Sachsen* 26 (1930), 166 ff. Kurz auch H. Stein: *Geschichte des Lutherhauses* (1883), 19. 23 Skizze der Klostergebäude.

89 Obige Darstellung setzt entsprechend den Angaben der WA voraus, daß „*cloaca*“ gesicherter Text sei. Falls aber doch die von Perger in seiner Abhandlung über Luthers Tischreden aus dem Jahre 1531/2 behauptete Abhängigkeit der übrigen Lesarten von Schlaginhaufen erhärtet werden könnte, würde wohl doch *cloaca* als Auflösung der Kürzung *cl.* irrig sein. Die sonst dafür vorgeschlagenen Auflösungen befriedigen freilich grammatisch, paläographisch und sachlich nicht. *Cl.* ist keine gängige Kürzung, es fehlt die Endung, die dem Leser die eindeutige Lesung im grammatischen Zusammenhang ermöglichen müßte. Fügt man als solche Endung ein *a* hinzu, so ergäbe sich die im Spätmittelalter durchaus gängige Abbreiatur für *clausula*. *Clausula* aber bedeutet nicht nur Schlußsatz, Vertragsklausel, sondern nach Du Cange: *Cella, in qua inclusi seu eremitae morabantur*. Und Luther gehörte ja einem Eremitenorden an.

90 Nachweise bei O. Scheel: Martin Luther I, 435.

91 (Jüterbok 1735), 15.

92 Vgl. WA 40 II, 187.

ligen Schrift verkündeten Gerechtigkeitsbegriff mit viel Schweiß erringen mußte⁹³. Charakteristischweise ist 1538 dem Reformator, als er an die Drucklegung dieser Vorlesung über den 50. Psalm ging, wieder jenes theologische Ringen seiner Frühzeit ins Bewußtsein getreten.

Es ist nun an der Zeit, das, was wir aus Luthers Aussagen der 1530er und 40er Jahre als sein Erinnerungsbild umrissen haben, den Dokumenten der Frühzeit gegenüberzustellen.

Wie zu erwarten, ist 1519 der Inhalt des iustitia-Dei-Begriffes bei Luther deutlich entfaltet. In der Auslegung von Psalm 5, 9 der „Operationes in psalmos“ sagt Luther, abweichend von der noch zu behandelnden Exegese von Ps 4, 2 deutlich⁹⁴: Man müsse sich daran gewöhnen, die iustitia Dei nicht, wie es gemeinhin geschieht, als diejenige aufzufassen, durch die Gott selbst gerecht ist, durch die er die Gottlosen verurteilt, sondern nach dem Vorgang von Augustins „De spiritu et littera“ als diejenige, mit der Gott den Menschen bekleidet, wenn er ihn rechtfertigt; Gerechtigkeit Gottes ist also die rechtfertigende Gnade und Barmherzigkeit, kraft deren wir bei Gott als gerecht gelten, von der auch Paulus in Röm 1, 17 spricht. Die Gerechtigkeit Gottes wird aber auch die unsere genannt, weil sie uns durch seine Gnade geschenkt ist, wie zB opus Dei dasjenige Werk ist, das er in uns wirkt, virtutes Dei die Tugenden, die er in uns weckt, verbum Dei das Wort, das er in uns spricht.

Läßt sich dieser Gedankengang bei Luther weiter zurückverfolgen? Gerade die Jahre 1517 und 1516 geben erwünschte Einblicke.

Am 18. Mai 1517, also ein halbes Jahr vor dem Thesenanschlag, schreibt Luther⁹⁵: „Unsere Theologie und St. Augustin entfalten sich glücklich und herrschen an unserer Universität.“ Luther, der Professor der Heiligen Schrift, scheint sich also in dem ihm geschenkten Bibelverständnis so sicher zu fühlen und sich soweit durchgesetzt zu haben, daß er sich selbst als Begründer einer neuen theologischen Richtung weiß.

Im Oktober 1516 zitiert er in einem Brief an Spalatin⁹⁶ Augustins „De spiritu et littera“, jene Schrift, an der er nach seinen autobiographischen Angaben seine Exegese nachprüfte. Hier stellt er seine Auffassung von Gerechtigkeit der des Aristoteles gegenüber: „Denn nicht dadurch, daß wir recht tun, werden wir gerecht, sondern wir tun recht dadurch, daß wir gerecht geworden sind und gerecht

93 Ebda., 444 f.

94 WA 5, 144. Mit besonderem Gewicht behandelt diese Stelle E. Bizer aaO, 151 ff.

95 WA Br I, 99, Nr. 41 (Clemen VI, Nr. 5).

96 WA Br I, 70, Nr. 27 (Clemen VI, Nr. 2).

sind.“ Am 8. April 1516 schreibt⁹⁷ er an seinen Mitbruder Georg Spenlein in Memmingen: „Es geht in unserer Zeit bei vielen die Versuchung zur Vermessenheit um, vor allem bei denen, die mit allen Kräften danach trachten, gerecht und gut zu sein. Sie kennen nicht die Gerechtigkeit Gottes, die uns in Christus verschwenderisch und umsonst geschenkt ist, und sie suchen, so lange gut zu handeln, bis sie die Zuversicht haben, vor Gott als Menschen zu bestehen, die mit Tugenden und Verdiensten geschmückt sind. Das ist unmöglich. Auch Du bist dieser Meinung oder vielmehr in diesem Irrtum befangen gewesen. Auch ich war es, aber nun kämpfe ich gegen diesen Irrtum, und ich habe noch nicht ausgekämpft. Deswegen, lieber Bruder, lerne Du Christus, diesen Gekreuzigten, lerne ihm zu singen und ihm in Verzweiflung über Dich selbst zu sagen: Du, Herr Jesu, bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin Deine Sünde.“

Mit dieser Äußerung, die nach meiner Auffassung ohne die in Luthers Selbstzeugnissen bezeichnete Bibelerkenntnis nicht möglich wäre, sind wir in die Wende der Jahre 1515/16 gelangt, in der Luther über den Römerbrief gelesen hat. In sorgfältiger Ausgabe liegt der Vorlesungstext vor, und Karl Holl⁹⁸ und ihm folgend Rudolf Hermann⁹⁹ haben den Nachweis unternommen, daß die Grundzüge von Luthers Rechtfertigungslehre in dieser Vorlesung bereits entfaltet sind.

Luther deutet nämlich den vom Evangelium gemeinten Begriff Gerechtigkeit Gottes in Röm 1, 17 durch den Vergleich mit dem von den Menschen gemeinten Begriff Gerechtigkeit der Menschen. Menschliche Lehre gehe darauf hinaus zu zeigen, wer und wie jemand vor sich und den Menschen gerecht ist und gerecht wird. Aber im Evangelium allein wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart und gezeigt, wer und wie jemand vor Gott gerecht ist und gerecht wird, nämlich „per solam fidem, qua Dei verbo creditur“. Unter Berufung auf Mk 16, 16 zeigt Luther, daß die Gerechtigkeit Gottes der Grund unseres Heils ist. Dann muß aber die iustitia Dei nicht als diejenige aufgefaßt werden, durch die Gott in sich selbst gerecht ist, sondern als diejenige, durch die wir aus ihm selbst gerechtfertigt werden. Aus der Gegenüberstellung der Gerechtigkeitslehre des Augustin und des Aristoteles ergibt sich für Luther, daß das Gerechtheit dem „gerecht Handeln“ vorausgehe. Menschen, die nicht vor Gott gerecht sind, können ebensowenig gerechte Werke tun, wie Menschen, die nicht die Priester- oder Bischofsweihe erhalten haben, priesterliche oder bischöfliche Amtshandlungen verrichten können. Wie also die Amtsgnade Voraussetzung eines vor Gott gültigen Handelns in der Kir-

97 WA Br I, 35, Nr. 11.

98 Vgl. oben Anm. 54.

99 Rudolf Hermann: „Gerecht und Sünder zugleich“, Zschr. f. system. Theol. 6/7 (1928/30).

che ist, so ist die rechtfertigende Gnade Gottes Voraussetzung für eine vor Gott gerechte Lebensführung¹⁰⁰.

Angesichts dieser Gedankengänge müssen wir auf der Suche nach der in Luthers Selbstzeugnissen erwähnten Wendung im theologischen Denken der Frühzeit auf seine früheste Vorlesung, das Psalterkolleg, zurückgehen, das er vom Sommer 1513 bis in das Frühjahr 1515 gelesen hat. Hier steht die Lutherforschung mitten in der Arbeit, und es können daher zur Zeit nur einige Probleme aufgezeigt und Teilergebnisse, die erzielt wurden, herausgestellt werden.

Luthers erste Psaltervorlesung ist ein Werk des theologischen Übergangs. Sie beruht auf der Verarbeitung einer umfangreichen, ihm vorliegenden Kommentarliteratur und erweist sich in der Exegese von dieser abhängig. Immer wieder bemüht sich Luther, den vierfachen Schriftsinn herauszuarbeiten, je nachdem er den Text literaliter, d. h. nach dem Wortsinn, tropologice oder moralisch, allegorisch und schließlich anagogice, d. h. im Hinblick auf die Endzeit, deutet. So konnte das Wort David die historische Persönlichkeit, aber auch Christus, die Kirche oder die einzelne gläubige Seele bedeuten. Weiter steht Luther ganz in der exegetischen Tradition in bezug auf die Christusbezogenheit des Psalters. Wie selbstverständlich hat er ihr das Prinzip: Christus als die Mitte der Schrift entnommen. Und schon in der ersten Psaltervorlesung tritt Luthers Biblizismus hervor, sein Prinzip, die Bibel aus ihr selbst zu erklären. Luther entscheidet sich in seiner Auslegung nicht nach Vorbildern, die ihm klüger oder scharfsinniger erscheinen als andere, sondern nach solchen, die sich in ihrer Auslegung auf die Bibel selbst stützen können. Auf dieser Grundlage fällt seine Entscheidung für Augustin gegen die Scholastik.

Von diesen allgemeinen Voraussetzungen her können wir an die Frage herantreten: Beruht bereits die Psalterexegese auf dem durch die Einsicht in den Sinn von Röm 1, 17 vermittelten Bibelverständnis? Man könnte daran denken, daß bereits in den Randbemerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus Luther das Pauluswort: Christus ist unsere Rechtfertigung zitiert¹⁰¹. Sonst aber reichen die frühen Randnotizen Luthers nicht aus, um die Frage beantworten zu können.

Da hat Heinrich Boehmer gemeint, einen Punkt gefunden zu haben, von dem aus der Nachweis geführt werden könnte, daß Luther bereits die entscheidende Einsicht in das Verständnis des Gerechtigkeit-Gottes-Begriffs vor dem Beginn der Vorlesung gehabt habe. Luther hat nämlich für die Zwecke der Vorlesung im Frühjahr 1513 einen lateinischen Psaltertext in großem Zeilenabstand drucken

100 WA 56, 171 f.

101 Clemen V, 6 f. (= WA 9,43; nach 1. Kor. 1,30).

lassen, damit er selbst bei seiner Vorbereitung und seine Hörer während der Vorlesung die Worterklärungen, die Glossen, zwischen den Zeilen eintragen konnten. Er hat damit, wie aus Gerhard Ebelings¹⁰² und Hans Volz¹⁰³ Ausführungen hervorgeht, bereits vor Beginn seiner Vorlesung eine gewisse editorische Vorarbeit verrichtet. An die Spitze jeden Psalmentextes setzte Luther ein Summarium, eine Inhaltsangabe. Nun fragte sich Boehmer: Sollte nicht bei Psalm 30: „Errette mich in Deiner Gerechtigkeit!“ Luther auf die befreiende Einsicht gekommen sein? In dramatisch gehobener Sprache hat Boehmer das Ergebnis eines solchen Ringens bei der Niederschrift des Summariums zum folgenden Psalm für gegeben erklärt¹⁰⁴ und danach den Ursprung der exegetischen Einsicht Luthers in das Frühjahr 1513 verlegt.

Was Luther da niederschrieb¹⁰⁵, waren die Worte: Über die Art, wahrhaft zu bereuen, weil die Sünden nicht auf Grund irgendwelcher Werke erlassen werden, sondern allein durch die Barmherzigkeit Gottes, der sie nicht anrechnet. Aber Ebeling¹⁰⁶ hat inzwischen nachgewiesen, daß Luthers Summarien Zusammenfassungen der vor ihm entstandenen Kommentarien sind, und Boehmer war bereits von Vogelsang¹⁰⁷ erwidert worden, daß auch das Summarium zu Psalm 31 gegenüber den vorherigen Kommentaren nicht viel Neues enthält.

Tatsächlich bezeichnet schon Augustins Psalterkommentar den Psalm als Psalm von der Gnade Gottes und unserer Rechtfertigung, die ohne irgendwelche vorangehende Verdienste unsererseits durch die uns zuvorkommende Barmherzigkeit des Herrn unseres Gottes erfolgt¹⁰⁸. Hieronymus verweist auf Lk 18, 10, auf das verschiedene Verhalten des Pharisäers und des Zöllners¹⁰⁹. Cassiodor¹¹⁰ erklärt: Zuerst spreche im Psalm der die Sünde offen anerkennende Reumütige. Wer sich durch das eigene Bekenntnis verurteilt, der darf glauben, der Herr müsse ihn schonen. Damit sei die Voraussetzung dafür gegeben, daß schließlich Christus verheißt, er umgebe die, die auf ihn hoffen, mit seiner Barmherzigkeit. Im Anschluß an Cassiodor bezeichnet daher Bischof Bruno von Würzburg¹¹¹ den Psalm

102 Gerhard Ebeling: Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513, Zschr. f. Theol. u. Kirche 50 (1953), 43 ff.

103 Hans Volz: Luthers Arbeit am lateinischen Psalter, ARG 48 (1957), 11 ff. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist das Postulat, daß als Vorlage für Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513 eine zwischen 1502 und 1509 von Melchior Lotter in Leipzig gedruckte Psalterausgabe in Quart gedient haben müsse.

104 Der junge Luther, 99. Vgl. dazu Heinrich Bornkamms Nachwort, 363. 105 WA 3, 171.

106 AaO 51 ff. 107 Die Anfänge von Luthers Christologie (1929), 43, Anm. 2.

108 Migne PL 36, 257. 109 Migne PL 26, 966. 110 Migne PL 70, 218.

111 Migne PL 142, 137.

kurz als die Stimme des Bereuenden und als Wort des Herrn, der antworte, er umgebe die auf ihn Hoffenden mit seiner Barmherzigkeit. Petrus Lombardus¹¹² erklärt, der Psalm spreche von der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, durch die wir Christen sind. Deshalb könne der Apostel Paulus im Römerbrief (4, 5 ff.) diesen Psalm als Beweis gegen die anführen, die sich der Werke des Gesetzes rühmen und mit ihren Verdiensten prahlen. Ludolf von Sachsen sah hier die Absicht des Psalmisten darin, die Gläubigen dahin zu führen, daß sie in Anfechtungen auf die Barmherzigkeit Gottes vertrauten und nicht auf sich selbst ihre Hoffnung setzten¹¹³. Juan von Torquemada¹¹⁴ aber erklärt, daß in diesem Psalm der Gerechte ermahnt werde, nicht auf sich, sondern auf Gottes Barmherzigkeit seine Hoffnung zu setzen. Luther konnte also dem Kommentar Cassiodors den Hinweis auf das Verhalten des Reumütigen entnehmen, während das Handeln Gottes, der Sündenerlaß ohne des Gesetzes Werke und ohne Verdienst aus der Barmherzigkeit Gottes von Augustin und Petrus Lombardus herausgestellt war. Das Summarium erweist sich also als selbständig zusammenfassende Neuformulierung der in der Kommentarliteratur vor Luther dargebotenen Gedanken.

Boehmers Darstellung mußte also aufgegeben werden. Was sagen aber die Kollegvorbereitungen selbst? Schon Psalm 4 enthält ja die Textworte: „Gott meiner Gerechtigkeit“, zu denen Luther Stellung nehmen mußte. Er erklärt sie etwa folgendermaßen¹¹⁵: Hier berufe sich der Psalmist nicht auf seine Gerechtigkeit der Werke, sondern er preise die Barmherzigkeit und grundlose Güte Gottes. Wir sind vor der Majestät und Fülle Gottes nur dann würdig, wenn wir nichtig und leer sind und keine Verdienste in Anspruch nehmen. Der Pharisäer in Lk 18 ist zwar vor sich, der Zöllner aber ist vor Gott gerecht gewesen. So ist auch meine Gerechtigkeit in Wahrheit nicht meine Gerechtigkeit, sondern die Gerechtigkeit dessen, der mich erhört. Gottes Gerechtigkeit ist seine Barmherzigkeit, seine Barmherzigkeit ist meine Gerechtigkeit. So führe der Psalm zu Beichte und Lob und damit zu Christus hin, der unser Gott, der Gott unserer Gerechtigkeit und der Heiland ist und den die Juden verkannten, weil sie ihre eigene Gerechtigkeit suchten. Ist hier der zentrale Gerechtigkeit-Gottes-Begriff nicht Voraussetzung der Exegese?

Will man beurteilen, wie weit hier eine selbständige Einsicht Luthers ihren Niederschlag gefunden hat, greife man zu der Luther vorliegenden Literatur. Augustin, dessen Deutung unter Luthers Zeitgenossen von Pelbart von Temes-

112 Migne PL 191, 315 ff. 113 Ausg. v. Jakob Wimpheling (Speyer 1491).

114 Druck von Schöffler/Mainz 1478 (Johannes de Turrecremata).

115 WA 3, 42 f.

var¹¹⁶ aufgenommen wird, interpretiert „Deus iustitie mee“ nur kurz als den Gott, von dem meine Gerechtigkeit ist¹¹⁷. Hieronymus deutet an, der ganze Psalm müsse auf Christus und durch Christus auf die Gerechten bezogen werden¹¹⁸, während Cassiodor¹¹⁹, dem auch Bruno von Würzburg¹²⁰ folgt, auf Röm 10, 4 hinweist; er erklärt schließlich aus seiner Auffassung heraus, daß in diesem Psalm die Kirche spreche: Die Kirche könne mit Recht „Deus iustitiae meae“ sagen, denn sie bekenne rechtgläubig Einheit und Allmacht der Trinität. Nach Petrus Lombardus¹²¹ aber bedeutet „Deus iustitiae meae“ nichts anderes als „dator iustitiae meae, i. e. me iustificans, scilicet a quo est iustitia mea“. Diese Deutung ist — abgesehen von Pelbart — in der zu Luthers Zeit gängigen neuen Literatur in den Hintergrund getreten. Torquemada interpretiert das „Deus iustitiae meae“ mit Kläger und Vergelter (actor et remunerator), und Faber Stapulensis¹²² deutet den Textzusammenhang „audivit me deus iustitiae meae“ so: meine gerechte Forderung hast Du, mein Gott, gehört.

Luther konnte also bei Ps 4, 2 der Kommentarliteratur der Patristik und Früh-scholastik die Auffassung von der iustitia iustificans Gottes entnehmen, und er hat diese Exegese auch in dem von Vogelsang in der Vatikanischen Bibliothek aufgefundenen Fragment der Psalterglosse vertreten^{122a}. Aber er hat diese Deutung in den Rahmen der für seine Frühzeit kennzeichnenden Demutstheologie eingebaut¹²³.

Daß damit eine persönliche geistige Errungenschaft Luthers ihren Ausdruck fand, das scheint mir e converso durch die Operationes in Psalmos bestätigt zu werden. Diese Operationes in Psalmos sind jener Psalterkommentar, von dem wir aus Luthers Selbstzeugnis von 1545 wissen, daß er aus der zweiten Psaltervorlesung herauswuchs, aber wegen des Wormser Reichstages nicht vollendet wurde. Dieser Kommentar gilt mit Recht als Zeugnis des methodischen Fortschrittes Luthers gegenüber der ersten Psaltervorlesung¹²⁴. Luther sucht nicht mehr nach

116 Expositio compendiosa et familiaris sensus litteralem et mysticum complectens libri Psalmorum (Hagenau 1504) sagt: „Deus iustitiae meae i. e. deus, a quo est iustitia mea, quia secundum Augustinum a solo Deo est homini, ut sit vere iustus.“

117 Migne PL 36, 78.

118 Migne PL 26, 272.

119 Migne PL 70, 47 f.

120 Migne PL 142, 55 f.

121 Migne PL 191, 84.

122 Ich konnte nur die Secunda editio vom Jahre 1513 des Quincuplex Psalterium benützen: „iustam postulationem, tu, domine Deus meus, audivisti.“

122a E. Vogelsang: Unbekannte Fragmente aus Luthers zweiter Psalmenvorlesung (Berlin 1940), 32 f. 64. Zur Beurteilung: H. Beintker: Zur Datierung und Einordnung eines neueren Lutherfragmentes, Wiss. Zschr. d. Univ. Greifswald 1 (1951), 70 ff.

123 Bizer: Fides ex auditu, 15.

124 Boehmer: Der junge Luther, 218.

dem vierfachen Wortsinn, sondern beschränkt sich auf den konkreten Gedankengang, den er in Bezogenheit auf Christus ausdeutet. Die erste Lieferung dieses Werkes bis Ps 5 erschien im Frühjahr 1519, als Miltitz den letzten Versuch zur Vermeidung des Bruches Luthers mit der Kirche gemacht und mit Luther vereinbart hatte, daß dieser mit seiner Sache nicht in der Öffentlichkeit hervortreten solle. Luther hielt sich daraufhin bei der Vertretung seines theologischen Anliegens bis zur Grenze des gewissensmäßig Verantwortbaren zurück¹²⁵. Dieser Burgfrieden spiegelt sich auch in der kurz darnach gedruckten Psalmenauslegung wider. Im Gegensatz zur Auslegung in der ersten Vorlesung stellt Luther bei Ps 4, 2 den Gesichtspunkt zurück, daß unsere Gerechtigkeit eigentlich nicht unsere, sondern die des uns rechtfertigenden Gottes sei¹²⁶. Gerecht und Gerechtigkeit werden daher rein innerweltlich gedeutet. Der Psalm mahne uns nur, unsere Gerechtigkeit zu vergessen und unsere Sache ganz Gottes gerechtem Willen anheimzustellen. Hier sei also weniger die Röm 1, 17 und Ps 30, 2 als rechtfertigende Gnade ausgedrückte Gerechtigkeit Gottes gemeint als vielmehr unsere gerechte Sache. Die Anknüpfung an die *iusta postulatio* bei Faber Stapulensis ist deutlich. Stellen wir, so sagt Luther weiter, diese unsere gerechte Sache Gott anheim, dann wird viel Unglück, Krieg, Streit und Mord in der Welt vermieden werden.

Es ist wohl nicht zweifelhaft, daß also Luther in seiner ersten Vorlesung mit der Exegese von Ps 4 seine Auffassung von der *iustitia Dei* vorgetragen hat, die er offenbar kurz nach dem Miltitzgespräch nicht in aller Schärfe hervortreten lassen wollte. Nun findet sich aber die merkwürdige Tatsache, daß Luther nach Ausweis seines Vorlesungsmanuskripts nach Ps 92 noch einmal den 4. Ps interpretiert hat¹²⁷ mit der Begründung, er habe ihn früher nicht genügend und nicht im Hinblick auf das Kreuz Christi erklärt. In diesem Nachtrag aber kommt es Luther nicht darauf an, seine Ausführungen über die *iustitia Dei* zu modifizieren, sondern von ihr ausgehend die Paradoxie von Kreuz und Demut zu entfalten. Der Gekreuzigte wird erhöht; wer als der Verworfenste und Verfluchte erscheint, wird gesegnet.

Neue Ergebnisse in unserer Frage stellten sich bei der Prüfung des handschriftlichen Befundes der ersten Psaltervorlesung, der sog. Dresdener Scholien, ein, an

125 Boehmer, ebda., 214 ff.

126 WA 5, 100: „Quamquam non negem (illud ‚Deus iustitiae meae‘) significare iustitiam esse a Deo, et quod Deus solus iustificet, tamen videtur mihi propheta tangere summam questionis seu querelae, quam solent infirmiores praetextere, scilicet quod sibi iniuriam fieri arbitrentur ab adversariis.“

127 Von Vogelsang bei Clemen V S. 183 ff. entsprechend der Handschrift im Text eingeordnet.

der sich Hedwig Thomas¹²⁸, Heinrich Boehmer¹²⁹ und Hermann Wendorf¹³⁰ beteiligt haben. Die Exegese zu Ps 1 und 4 steht nämlich auf anderem Papier als die übrigen Scholien, auf dem gleichen Papier, das Luther 1515/16 zur Römerbriefvorlesung verwendet hat. So rücken jene Ausführungen in die Wende des Jahres 1515/16, und wir wissen, daß Luther damals auf Wunsch seines Kurfürsten an einem Psalterkommentar für den Druck gearbeitet hat. Mit Recht hat Boehmer also geschlossen, daß diese Blattlage einen Rest dieses dann damals doch nicht veröffentlichten und unvollendet gebliebenen Psalterkommentars darstellt^{130a}.

Das veranlaßte Erich Vogelsang, erneut die Entstehung von Luthers exegetischer Grunderkenntnis während der Vorbereitungen zur Psaltervorlesung zu verfolgen¹³¹. Er wandte seine Aufmerksamkeit Ps 30 zu, von dem wir hörten, daß sein Vers „Errette mich in Deiner Gerechtigkeit“ das Entsetzen des jungen Mönches ausgelöst hat. Enttäuscht muß man feststellen¹³², daß Luther zu diesem Vers nur in der Glosse lakonisch sagt: „weil Du ein gerechter Richter bist, man aber nach der Gerechtigkeit der Menschen glaubt, Christus sei zu Recht gekreuzigt worden.“ Es wird also hier im Grunde der philosophische Gerechtigkeitsbegriff vorausgesetzt und Gott eigentlich nur ein höherer, richtigerer Maßstab bei Ausübung der Gerechtigkeit zuerkannt als dem Menschen.

Aber schon der folgende Psalm könnte ja zum Nachdenken angeregt haben mit dem Vers: „Wohl dem Menschen, dem der Herr die Missetat nicht anrechnet.“ Tatsächlich ist für Luther¹³³ ein solcher Mensch der Gerechte, dem Gott nicht die Sünde des Sünders, sondern die eigene göttliche Gerechtigkeit zurechnet. Luther beruft sich hier auf Röm 1, 17 und erklärt als Summe, als conclusio des ganzen Römerbriefes den Gedanken: Jeder bedarf der Sündenvergebung durch Christus, keiner wird aus sich heraus erlöst, sondern durch Christus. Also Röm 1, 17 ist hier bedeutsam in Luthers Blickfeld getreten¹³⁴.

128 Hedwig Thomas: Zur Würdigung der Psalmenvorlesung Luthers (Weimar 1920). Kritik ihrer Ergebnisse bei Boehmer (Anm. 129), 42 ff.

129 Heinrich Boehmer: Luthers erste Vorlesung, Berichte und Verhandlungen der sächs. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 75 (1923), 35 ff.

130 Hermann Wendorf: Der Durchbruch der neuen Erkenntnis Luthers im Lichte der handschriftlichen Überlieferung, Hist. Vjschr. 27 (1932).

130a Boehmer: Luthers erste Vorlesung, 35 ff. H. Thomas' Erklärungsversuch (23 f.) ist damit hinfällig geworden.

131 Die Anfänge von Luthers Christologie. V. konnte S. 31 davon ausgehen, daß Luther tatsächlich in den ersten Psalmenscholien den aristotelischen Gerechtigkeitsbegriff zugrundelegt.

132 WA 3, 163. Zu Vogelsangs Darstellung dieser Stelle vgl. die berechtigten Bedenken Bornkamms, ARG 39 (1942), 36 ff. 133 WA 3, 174 f.

134 Luthers Äußerung ist nach Em. Hirsch: Initium theologiae Lutheri, Festgabe für Kaftan

Ausführlich kommt Luther auf den Begriff „Gericht Gottes“ dann beim Bußpsalm 50 zu sprechen: „Gott, sei mir gnädig nach Deiner Güte und tilge meine Sünde nach Deiner großen Barmherzigkeit!“ Hier setzt Luther¹³⁵ bereits voraus, daß der Mensch von Gott gerechtfertigt werde, und entfaltet die Elemente seiner Demutstheologie. Wer sich nicht sündig bekennt, der streitet wider Gott, der verletzt den neuen Bund, als dessen Inhalt geradezu erscheint: *iustificamur fide et gratia*. Wer sich im Bekenntnis seiner Sünde selbst verurteilt, der rechtfertigt und preist Gott, der erkennt die Voraussetzungen des Bundes Gottes mit den Menschen an, der beugt sich unter die Wahrheit Gottes. Die Wahrheit Gottes schließt aber die Gültigkeit der Verheißung ein, die in dem neuen Bunde ausgesprochen ist. So gelangt Luther zu dem Gedankenschema: Die Selbstverurteilung des Menschen schließt die Verurteilung durch Gott aus, aber die Rechtfertigung durch Gott ein. Die Selbstrechtfertigung schließt die Rechtfertigung durch Gott aus, aber die Verurteilung durch Gott ein. Diese Einsicht, so erklärt Luther, diene nicht nur dem Verständnis dieses Verses oder Psalmes, sondern aller Stellen, an denen von Lob, Gerechtigkeit und Ruhm Gottes die Rede sei.

Diesen Begriff Gerechtigkeit Gottes nimmt Luther dann bei der Erklärung des 71. Psalms wieder auf: „Gott, gib Dein Gericht dem König und Deine Gerechtigkeit des Königs Sohne, daß er Dein Volk richte mit Gerechtigkeit und Deine Elen-den rette!“ In den Erläuterungen zu diesem Vers glaubt Vogelsang den Niederschlag des Turmerlebnisses gefunden zu haben¹³⁶.

Folgt man dieser Ansicht, dann darf man das Erlebnis nicht als plötzliche höhere Eingebung, sondern als Frucht stiller wissenschaftlicher Arbeit ansehen, für die Luther den Beistand des Heiligen Geistes erfleht haben mag. Denn das Scholienblatt 104 zeigt nicht den von innerer Begeisterung gepackten hocherregten Menschen, der enthusiastisch sein Herz überquellen läßt. Es zeigt vielmehr den um wissenschaftliche Erkenntnis ringenden Gelehrten, der mit fast noch kleinerer Schrift, als er sonst schon gewohnt ist, sich ein Schema zurechtmacht, um sich begriffliche Klarheit zu verschaffen.

Wieder beruft er sich auf Röm 1, 17, wenn er den Begriff *iustitia tropologisch*, allegorisch und anagogisch erklärt. Er stellt einander gegenüber: Gericht Gottes und Gericht der Menschen. Wie ist dieses menschliche Gericht, wenn es öffentlich oder privat ist, wie wirkt es im Herzen, mit dem Mund, mit der Tat? Und wie

(Tübingen 1920), 165, „der erste schüchterne Versuch, die persönlich errungene Auslegung von Römer 1,17 andern lehrend mitzuteilen.“

135 WA 3, 287 ff.

136 Die Anfänge von Luthers Christologie, 48 ff., bes. 59. Dazu Bornkamm, 39 (1942), 38 ff.

kann man jenen Begriff: Gottes Gericht anagogisch, tropologisch oder allegorisch deuten? Selbst als Luther den Entwurf fertig hat, fallen ihm ergänzende Gedanken ein, die fast bis zum letzten Millimeter den Rand des Blattes füllen. Schließlich muß er ein weiteres Einzelblatt einlegen¹³⁷, um auf ihm noch weiter die Gedanken über das iudicium Dei festzuhalten. Abschließend führt Luther aus: Voraussetzung für das rechte Verständnis des Apostels Paulus und anderer Texte sei die tropologische Deutung der Begriffe „veritas, sapientia, virtus, salus, iustitia, scilicet qua nos facit fortes, salvos, iustos, sapientes etc“. Hier muß doch Luther jenen „passiven“ Sinn¹³⁸ des Begriffes Gerechtigkeit Gottes an diesen Wortverbindungen nachgeprüft haben, wie er es laut seinem Selbstzeugnis von 1545 nach der Gewinnung der Einsicht in den Sinn von Röm 1, 17 unternommen hätte.

Gegen Vogelsangs Darstellung hat Wendorf Einwendungen erhoben. Es komme „in der Scholie zu Ps 71 auch nicht ein Gedanke vor, der nicht irgendwie in der Scholie zu Ps 1 wenigstens andeutungsweise enthalten wäre“¹³⁹.

Nun ist die handschriftliche Überlieferung der Scholien zu Ps 1 recht schwierig, Bl. 1—5 der Dresdener Handschrift gehören jedenfalls sicher dem Druckmanuskript von 1516 an. Aber von Bl. 15 an beginnt offenbar unter der Überschrift „Vocabularium super psalmos“ der alte Text von Luthers ursprünglicher Kollegvorbereitung. Und hier, also in der Kollegpräparation von 1513, finden sich die Ausführungen über den Begriff iudicium, auf die Wendorf Bezug nimmt. Aber Wendorf ist selbst zu der Überzeugung gelangt, daß hier eine Nachtragung Luthers „mit etwas breiterer Feder und einer um eine Nuance dunkleren Schrift“ vorliegt¹⁴⁰. Wer aber will ein Kriterium nennen für den zeitlichen Abstand, der ursprüngliche Niederschrift und Nachtrag trennt?

Inhaltlich gibt Wendorf selbst zu¹⁴¹: „Die dogmatische Fassung des iudicium-Begriffes ist 1516 eine völlig andere, als sie es 1513 war, und je nachdem der Nachtrag seinem religiösen Vorstellungsgehalt nach mehr auf der einen oder der anderen Stufe steht, wird er auch dem einen oder dem andern Jahre zeitlich näher zu setzen sein.“ Tatsächlich entfaltet hier Luther jene theologia humilitatis, in der Sündenbekenntnis und Selbstanklage als Voraussetzungen dafür erscheinen,

137 Wendorf, 135 f.

138 Über die Begriffsbildung „passive“ und „aktive“ Gerechtigkeit s. Bornkamm, ARG 39, 28. Früher: Loofs: Der articulus stantis et cadentis ecclesiae, Theol. Studien u. Kritiken 90 (1917), 370 ff.

139 Wendorf, 320. 140 Wendorf, 298.

141 299 f.; dazu Bornkamm in ARG 39 (1942), 32 ff.

daß der siebenmal gefallene Gerechte (Spr 24, 16) wieder aufstehe, d. h. gerechtfertigt werde. Die Gerechtigkeit Gottes wächst in uns nicht, wenn nicht unsere Gerechtigkeit zunichte wird. Heiligkeit, Wahrheit, Güte, Leben sind in uns nur, wenn wir unheilig, Bettler, Lügner, Tote geworden sind. Anders würde Gottes Gerechtigkeit verspottet, Christus wäre vergeblich gestorben. Ob diese Einsicht die Systematiker hätten, könne er nicht sagen, daß sie aber die praktischen Theologen nicht haben, das wisse er.

Diese Ausführungen stellen sicher einen Schritt auf dem Wege zum Verständnis der *iustitia Dei iustificantis credentem ei* dar. *Iustificatio* und *iustitia Dei* sind im geistigen Ringen Luthers bereits eine Gedankenassoziation eingegangen. Aber noch beherrscht der Demutgedanke¹⁴² so sehr Luthers theologische Haltung, daß er das Selbstgericht des Menschen, also sein Handeln, im Vordergrund sieht und noch nicht in der *iustificatio* das Handeln Gottes, die Verwirklichung der *iustitia Dei* erblickt. Die Grundlage für diese Einsicht scheint mir doch erst die Erklärung des 71. Psalms klar zu enthalten, nämlich die zwar gemeinchristliche, aber zugleich das Grundanliegen der Reformation ausdrückende Einsicht, daß zwischen Gott und dem Menschen „nicht die Gesetzesordnung“, sondern „die Gnadenordnung“ gilt: „Gerechtigkeit zu schaffen, die Sünde zu zerstören, Leben zu geben — das alles ist das Werk des Schöpfers allein.“¹⁴³ Oder, anders gewendet: „Gottes Gerechtigkeit läßt sich nicht in die Armseligkeit unserer menschlichen Begriffe einengen.“¹⁴⁴

Gegen Vogelsangs Datierung hat nunmehr Ernst Bizer¹⁴⁵ Einwendungen erhoben: Einmal lasse die Niederschrift zu Ps 71 nichts von dem von Luther beschriebenen Gedankengang erkennen: die *connexio verborum* in Röm 1, 17 habe ihn auf seine Deutung des *iustitia-Dei-Begriffes* geführt. Das ist richtig. Aber die Scholien sind ja keine Niederschrift über das „Turnerlebnis“, sondern sie können nur dessen Ergebnis für den Lehrvortrag festgehalten haben. Zum andern: Luther habe hier noch die Gerechtigkeit in der Demut gefunden. *Fides Christi* werde als *humilitas* verstanden und die Gerechtigkeit Gottes als anklagendes und strafendes Handeln Gottes, der die Demut als die neue Gerechtigkeit im Menschen weckt. Freilich hüllt die *humilitas*, die Luthers theologisches Denken während der Psaltervorlesung so stark beherrscht, die Begriffe *fides* und *iustitia*

142 Über das Hervortreten des *humilitas*-Begriffes in der Psaltervorlesung und seine zwei Seiten vgl. Walther v. Loewenich: *Luthers Theologia crucis* (München 1929), 174 ff.

143 Paul Althaus: *Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers*, LjB 13 (1931), 12 f. 17.

144 Walther v. Loewenich: *Luthers evangelische Botschaft* (1946), 20.

145 *Fides ex auditu*, 15 ff.

nostra ein. Wer aber nach Luthers Selbstzeugnissen als Inhalt des „Turmerlebnisses“ schlicht die Auffindung der Beziehung zwischen „Gerechtigkeit Gottes“ und „Glaube des Gerechten“ sieht, wird den „Beginn“ dieser Einsicht hier finden dürfen. Schließlich beruft sich Bizer auf die isoliert stehende Tischgespräch-Außerung Luthers, er habe an Röm 1, 17 gelernt, *iustitiam legis und evangelii* zu disziplinieren, wovon in den Scholien zu Ps 71 nicht die Rede sei. Selbst wenn man Luthers Tischrede von 1542 entscheidend in die Waagschale werfen wollte, wird man zugeben müssen, daß Luther als Inhalt seiner Entdeckung nicht die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bezeichnet hat, sondern nur, daß er mit seiner Deutung von Röm 1, 17 den Ausgangspunkt für jene Unterscheidung gewonnen habe.

Ein abschließendes Urteil über die aufgeworfenen Fragen wird vielleicht erst möglich sein, wenn die Neuausgabe der Psaltervorlesung in der Weimarer Ausgabe vorliegt. Sie wird versuchen müssen, die handschriftliche Überlieferung möglichst bis ins Letzte zu klären, was dadurch erschwert ist, daß nur noch Fotokopien der Dresdener Handschrift vorliegen. Sie wird weiter den Nachweis der literarischen Quellen Luthers erbringen müssen, um ein Urteil darüber zu gestatten, inwieweit Luther von der exegetischen Tradition abhängig und wieweit er selbständig ist. Schon jetzt aber ist bekannt: Luther wächst aus der exegetischen Überlieferung heraus, er setzt nicht in genialer Unbekümmertheit an die Stelle des Alten ein Neues. In langsamem schwerem Ringen, „mit viel Schweiß“¹⁴⁶, erarbeitet sich Luther sein Bibelverständnis.

Auch das Bild, das ich damit vom jungen Luther entwerfe, läßt sich von der persönlichen Einstellung des Biographen nicht trennen. Je nach dessen religiöser Einstellung¹⁴⁷, je nach der Erwartung, die er von dem Bild des Reformators hegt, wird er in Luthers Frühentwicklung nach einem höchstpersönlichen einmaligen Erlebnis suchen oder das Heranreifen einer wissenschaftlichen Erkenntnis beobachten wollen. Je nach dem, wessen der Biograph seinen Helden im Guten wie im Bösen für fähig hält, wird er in Luther den moralisch zerknirschten, von Angst gepeinigten, von seelischen Depressionen verfolgt und nach Gnade lechzenden Sünder suchen, der durch einen visionären oder als visionär gedeuteten Bekehrungsvorgang erlöst wird, oder aber den im wahrsten Sinne gewissenhaften gelehrten Theologen, der um die Sünde weiß, auch um die eigene, und der in der Heiligen Schrift die Züge Gottes erforscht und das Wesen jener Gerechtigkeit ergründen möchte, mit der Er dem Sünder gegenübertritt. Ich sehe als entschei-

146 So in der Erklärung zum 50. (51.) Psalm, WA 40 II, 445.

147 Darauf hat auch Wendorf aaO, 306 ff. und 309 ff. hingewiesen.

dend den religiösen Impuls an, den Luther während des Chordienstes der Mönchsgemeinde empfing, jenes Entsetzen, jenes θαυμάζειν über den Psalmvers: „In Deiner Gerechtigkeit errette mich!“, den Luther nicht als ehrwürdige liturgische Formel hinnahm, sondern der zum Anlaß seines Nachdenkens wurde. Während der Psaltervorlesung — also offenbar nicht im Zusammenhang mit der Römerbriefvorlesung, die ihn ja veranlaßt hätte, für diese Fragen die Kommentarliteratur heranzuziehen — wird ihm die zentrale Bedeutung des Begriffes Gerechtigkeit Gottes bewußt. Denn in der Selbstaussage des Evangeliums, daß im Evangelium die Gerechtigkeit Gottes offenbart werde, entdeckt er sozusagen den Generalskopos, das Leitmotiv der Heiligen Schrift und damit ein hermeneutisches Prinzip, mit dem er an die Fülle der Einzelaussagen des Evangeliums herantreten kann. Daher erfüllt ihn die Deutung des Verses Röm 1, 17 im Zusammenhang mit dem Habakukzitat mit so überschwenglicher Freude; er sucht nun seine Deutung an vergleichbaren Wendungen der Heiligen Schrift zu erhärten und findet die Bestätigung in Augustins Schrift „De Spiritu et littera“. Daher gewinnt er das Bewußtsein, eine mit Augustin konforme neue theologische Richtung vertreten zu können. In ihr ist Grundüberzeugung, daß sich die Rechtfertigung in der Begnadigung des gläubigen Sünders durch die Gerechtigkeit des barmherzigen Gottes vollzieht. Eine solche Grundlehre darf aber in der Kirche, die vom Evangelium lebt, nicht durch die Praxis des Alltags verdunkelt werden. Von dieser Einstellung her schreitet Luther zum Thesenanschlag an der Schloßkirche zu Wittenberg.

Ich wiederhole: Ein Bild des jungen Luther, das manchem zu nüchtern, zu undramatisch erscheinen wird, ein Bild aber, das in wesentlichen Punkten mit der Grundeinstellung übereinstimmt, die Luthers Freund Melanchthon entwickelt hat, die freilich durch eine jahrhundertelange Lutherforschung modifiziert worden ist, — ein Bild jedenfalls, das Luther als den herausstellt, als den er sich zeit seines Lebens vor allem gewußt hat, als den Lehrer der Heiligen Schrift.

Vergängliches und Unvergängliches an Luthers Papstkritik

Von Erwin Mülhaupt, Wuppertal

Wir glauben nicht an Luther, sondern an Christus. Wir sind nicht auf Luther getauft, sondern auf Gott, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist. Niemand hat das so gut gewußt und so deutlich und oft gesagt als Luther selbst, z. B. in seiner „Treuen Vermahnung an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung“ 1522¹: „Was ist Luther? Ist doch die Lehre nicht mein, ich bin auch für niemand gekreuzigt . . . wie käme ich armer stinkender Madensack dazu, daß man die Kinder Christi mit meinem heillosen Namen nennen sollte! Nicht also, liebe Freunde, laßt uns die parteiischen Namen tilgen und Christen heißen . . . Ich bin keines Meister und will keines Meister sein; ich habe mit der Gemeinde die eine allgemeine Lehre Christi, der allein unser Meister ist.“ Die Reformation, Luther selbst voran, aber Zwingli und Calvin nicht anders, stellt sich bereitwillig jeder christlichen Kritik. Im römisch-katholischen Christentum gibt es eine menschliche Unfehlbarkeit, nämlich die Unfehlbarkeit des Papstes. Die Unfehlbarkeit Luthers ist von der evangelischen Kirche noch nie erklärt worden.

Eher besteht heutzutage bei uns Evangelischen die entgegengesetzte Gefahr, daß wir viel zu schnell Luthers Zeitbedingtheit betonen und so auch Luthers Papstkritik viel zu schnell auf die Seite legen. Auch hierin könnte Luther selbst uns warnen, indem er einmal schrieb²: „Wahr ists, daß du bei Leib und Leben nicht sagen sollst, ‚ich bin lutherisch oder päpstlich‘, denn derselben ist keiner für dich gestorben noch dein Meister, sondern allein Christus. Wenn du aber dafür hältst, daß des Luthers Lehr evangelisch und des Papsts Lehr unevangelisch ist, so mußt du den Luther nicht so ganz hinwerfen, sonst wirfst du auch seine Lehre dahin, die du doch als Christi Lehre erkennst.“ Demnach ist auch mit einer allgemeinen pauschalen Wegwerfung von Luthers Thesen über das Papsttum gar nichts getan, sondern man muß klar und deutlich sagen können, was an Luthers Papstkritik vergänglich, überholt, falsch ist und was unvergänglich und noch heute richtig und zutreffend ist. Wenn wir dies nun im folgenden zu tun versuchen, so wird sich dabei herausstellen, daß im Verhältnis sehr wenige seiner Argumente hinfällig geworden sind, vielmehr das meiste noch heute durchaus gültig und ernst zu nehmen ist.

1 WA 8, 685.

2 WA 10 II, 40.

I. Das Vergängliche an Luthers Papstkritik

1. In erster Linie ist hier *der grobianische Stil seiner antipäpstlichen Bücher* zu nennen. Am weitesten geht Luther in dieser Hinsicht wohl in seiner letzten Schrift gegen das Papsttum von 1545: „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet.“³ Wenn er hier vom Papstesel, von seiner Höllichkeit statt von seiner Heiligkeit, von der Jungfrau Paula statt von Papst Paul III. (1534—1549), von den päpstlichen Drecketen oder Drecketalen statt von den päpstlichen Dekreten spricht, so widerstrebt dies natürlich unserm heutigen akademischen Stil und ist für uns unwiederholbar. Andererseits wird sich geschichtlich nicht bestreiten lassen, daß zu Luthers Zeit ein solcher Stil den Rahmen des Möglichen durchaus nicht überschritt. Heinrich Böhmer bemerkt ja doch wohl mit Recht⁴: Selbst „das ohrenzarte Frauenzimmer von damals besaß das Zartgefühl eines heutigen Hamburger Fischweibs“. Der Stil etwa seines Gegners Cochläus, der von Luther dem Seelenverderber, Volksverführer, Aufrührer und Nonnenschänder spricht⁵, blieb in dieser Hinsicht in keiner Weise hinter dem Grobianismus Luthers zurück. Die jesuitische Schriftstellerei spricht von Luther als der „Schande Deutschlands, dem epikurischen Schwein, dem Verderb Europas, dem unseligen Weltungeheuer“⁶. Auch noch die Briefe der Liselotte von der Pfalz, die bereits 150 Jahre nach Luther schrieb, atmen etwas von einem grobianischen Stil; sie sind übrigens auch darin Luther verwandt, daß sie bei allem Grobianismus doch nicht obszön und giftig sind. Dennoch muß dieser Stil rundweg als überholt bezeichnet werden, wenn auch nicht verschwiegen werden soll, daß man u. E. dem Papst gegenüber nicht nur durch Grobianismus, sondern auch durch zuviel Höflichkeit sich verfehlen kann.

2. An zweiter Stelle sind unter dem Vergänglichen an Luthers Papstkritik *einige der Papstpottbilder* zu nennen, die im Lauf der Jahre unter Luthers Anregung oder wenigstens lebhafter Zustimmung aus Wittenberg hervorgegangen sind. Es handelt sich bei diesen Papstpottbildern neben einigen wenigen Einzelholzschnitten wie dem Papstesel von 1523 und einem Holzschnitt von 1538 vor allem um zwei Bilderreihen, nämlich einmal um das 1521 von Lukas Cranach herausgegebene, von Luther, Melanchthon und dem Juristen Johann Schwertfeger beschriftete „Passional Christi et Antichristi“⁷ und zweitens um die im Anschluß und Zusammenhang mit Luthers letzter Schrift gegen das Papsttum von

3 WA 54, 206 ff. 4 Luther im Licht der neueren Forschung, 1917, 153. 5 RE³ 4, 198, 4.

6 C. Mirbt: Quellen z. Gesch. d. Papsttums, 1924, 374, 36.

7 WA 9, 677 ff. sowie Beilagen dieses Bandes.

1545⁸ erschienenen Papstspottbilder, die er geradezu als sein „Testament“⁹ bezeichnet. Die beiden Bilderreihen unterscheiden sich nun hinsichtlich des Grades ihrer Grobheit ganz erheblich; während das „Passional“ durchaus im Rahmen dessen bleibt, was schon vor Luthers Auftreten in Literatur und Bild, auch in manchen Kirchenbildern des 15. Jahrhunderts, an Papstkritik möglich war, sind die Papstspottbilder von 1545 allerdings von einem abgründigen Haß gegen das Papsttum erfüllt und lassen an Grobheit nichts mehr zu wünschen übrig. Dementsprechend ist an den papstkritischen Bildern des „Passionals“ u. E. viel weniger zurückzunehmen und zu desavouieren als an den Papstspottbildern von 1545. Aber auch bei den Bildern von 1545 bleiben durchaus noch einige Bilder übrig, die auch heute des Nachdenkens und Anschauens wert sind. Sehen wir uns daraufhin beide Reihen einmal näher an.

Das „Passional“ von 1521 stellt 13 Christusbilder 13 Antichristbildern gegenüber in ähnlicher Weise, wie dies im hussitischen Raum schon im 15. Jahrhundert vorgekommen ist. Die in den folgenden Bildern ausgesprochene Papstkritik brauchen wir nun durchaus nicht zurückzunehmen; die Aufrichtigkeit erfordert lediglich, daß wir die in diesen Bildern ausgesprochene Kritik bereitwillig eventuell auch auf protestantisches Kirchenfürstentum ausdehnen. Das 1. Bild stellt dar, wie Christus die Königskrone ablehnt (Joh 6, 15); das Gegenbild: der Papst beansprucht laut Konstantinischer Schenkung sogar die Kaiserkrone. 2. Bild: Christus trägt die Dornenkrone; Gegenbild: der Papst trägt die dreifache Krone, mit der seine Herrschaft über die drei Erdteile Europa, Asien, Afrika angedeutet sein soll. 3. Bild: Christus wäscht den Jüngern die Füße (Joh 13); Gegenbild: der Papst läßt sich die Füße küssen, sogar von Königen. 4. Bild: Christus zahlt bereitwillig die Steuer (Mt 17, 24 ff.); Gegenbild: der Papst will sich und den Klerus steuerfrei haben. 6. Bild: Christus trägt sein Kreuz; Gegenbild: der Papst läßt sich tragen. 10. Bild: Christus und seine Jünger haben weder Silber noch Gold (Apg 3, 6); Gegenbild: der Papst und die Bischöfe wollen hochgeehrt und gut versorgt sein. 11. Bild: Christus und sein Reich steht nicht in äußerlichen Gebar den und äußerlichem Wesen (Lk 17, 10); Gegenbild: der Papst legt größten Wert auf äußerliches Wesen, Embleme, Ornate, Zeremoniell. Die in diesen Bildern ausgesprochene Kritik ist bis zum heutigen Tage nicht gegenstandslos und grundlos geworden; auch nicht die am Weltherrschaftsanspruch des Papsttums; denn noch heute wird ja bei jeder Papstkrönung dem neuen Papst das Wort zugerufen, das seinerzeit Innocens III. (1198—1216) gegen Kaiser und Könige für sich in Anspruch nahm: Ich habe dich gesetzt über Völker und Königreiche (Jer 1);

⁸ WA 54, 346 ff. sowie Beilagen dieses Bandes.

⁹ WA 54, 353.

und erst vor wenigen Jahren noch hat sich Pius XII. ausdrücklich zu dem Kirchenprogramm Gregors VII. bekannt, der die Herrschaft der Kirche über Kaiser und Könige zum erstenmal beansprucht hat¹⁰.

Dagegen die übrigen Bilder des Passionalis darf und muß man zu dem rechnen, was an der damaligen Papstkritik von heute aus gesehen überholt und unwiederholbar ist. So das 5. Bild: Christus, der Freund der Kranken und Gebrechlichen; Gegenbild: der Papst, ein Freund der Turniere, wo die Menschen eventuell zu Gebrechlichen gemacht werden. Das 7. Bild: Christus predigt vor dem Volk; Gegenbild: Papst und Bischöfe haben hierfür keine Zeit, sondern tafeln und schlemmen. Das 8. Bild: Christus wird arm im Stall geboren; Gegenbild: der Papst kämpft mit militärischer Gewalt für seine Güter. Das 9. Bild: Christus reitet auf einem Esel; Gegenbild: der Papst reitet auf stolzem Roß wie ein Kaiser, und der Kaiser ist sein Trabant. Das 12. Bild: Christus treibt die Wechsler aus dem Tempel; Gegenbild: der Papst holt sie in Gestalt der Ablaßkrämer wieder in die Kirche herein. Das 13. Bild: Christus fährt gen Himmel; Gegenbild: der Papst fährt in die Hölle. In den hier angedeuteten Beziehungen hat sich das Papsttum seit der Reformation und gewiß nicht ohne den Einfluß der Reformation gottlob gebessert und gewandelt.

Die zweite Bildreihe, die Papstspottbilder von 1545, enthält überwiegend Bilder, zu denen sich heute kein evangelischer Mensch mehr bekennen wird. Sie sind teils aus einem abgründigen Haß, teils aus dem Aberglauben der Zeit, teils aus historischen Irrtümern geboren und können heute natürlich nicht mehr verteidigt werden. Es sind im ganzen 10 Bilder. Das 1. Bild stellt eine schauerliche Veranschaulichung der These Luthers dar, daß das Papsttum „vom Teufel gestiftet“ sei, und zeigt die Geburt von Papst und Kardinälen aus einem häßlichen Teufelsweib sowie den Werdegang des Papsttums, indem eine zweite Teufelin den Papst säugt, eine dritte dem in der Wiege liegenden Papst die Fliegen vertreibt und eine vierte ihn gehen lehrt. Das 2. Bild stellt den sogenannten Papstesel dar, eine angeblich 1496 bei einer Tiberüberschwemmung zutage gekommene Mißgeburt mit einem Eselskopf, einem beschuppten Fischleib, einer weiblichen Brust, mit zwei verschiedenen Füßen, von denen der eine ein Raubvogelfuß, der andre ein Ochsenfuß ist, sowie zwei verschiedenen Händen, von denen die eine eine Menschenhand, die andre ein Saurüssel ist, sowie einem Schwanz, der in einen Raubvogelkopf ausgeht und schließlich noch am Hinterteil einem Auswuchs in Gestalt eines bärtigen Kopfs mit Teufelshörnern. Diese angebliche Mißgeburt findet sich in

10 Pius XII. am Grabe Gregors VII. im Jahre 1954; Herder-Korrespondenz 8, Heft 12, September 1954, 565.

Steinplastik bereits Ende des 15. Jahrhunderts an einer Tür der Kathedrale von Como¹¹ sowie in Bildform bei dem hussitischen Künstler Werner von Olmütz ebenfalls Ende des 15. Jahrhunderts; 1523 hat dann Melanchthon die Mißgeburt direkt auf das Papsttum gedeutet¹², seither ist der Papstesel ein geläufiger Begriff im polemischen Jargon der Reformation. Das 5. Bild stellt Papst Clemens IV. (1265—1268) dar, wie er grade mit dem Schwert zum Schlag ausholt, um den letzten Staufer Konradin zu köpfen. Das 6. Bild Papst Alexander III. (1159 bis 1181), wie er nach dem Frieden von Venedig 1177 den Fuß auf den Nacken des am Boden liegenden Stauferkaisers Barbarossa setzt. Das 7. Bild zeigt einen Galgen, an dem ein Papst und drei Kardinäle aufgehängt sind mit der Überschrift: Der gerechte Lohn für den Erzteufel Papst und seine Kardinäle. Das 8. Bild zeigt den im aufgesperrten Höllenrachen über den Teufeln thronenden Papst. Das 9. Bild zeigt zwei Bauern, die den päpstlichen Bann damit beantworten, daß sie die Hosen herunter tun und dem Papst ihr „Belvedere“ zeigen und dazu einen fahren lassen. Das 10. Bild ist vom gleichen Genre: Die päpstliche dreifache Krone wird hier von drei Bauern als Latrine benützt. Diese Bilder gehören ohne Frage zum Vergänglichlichen und Vergangenen an Luthers Papstkritik.

Dennoch dürfen zum geschichtlichen Verständnis für den hier sichtbar werdenden Haß zwei Bemerkungen nicht unterdrückt werden. Es ist erstens nicht nur der im Kampf hart gewordene alte Luther, der uns hier entgegentritt, sondern in diesen brutalen, haßerfüllten Bildern spricht sich auch die bittere Enttäuschung eines einst kirchenwilligen und kirchenergebenen Mannes aus über das katastrophale religiöse Desinteressement der damaligen Päpste, ein Desinteressement, das immerhin so groß war, daß auch der katholische Theologe Joseph Lortz jenen Renaissancepäpsten von etwa Sixtus IV. (1471—1484) bis etwa Clemens VII. (1523—1534) das Prädikat „vollkatholisch“ nicht zuerkennen kann¹³. — Außerdem wird man sich, wenn man die Papstspottbilder Luthers geschichtlich recht einordnen will, daran erinnern müssen, daß scharfe Kritik am Papsttum damals keine so ungewöhnliche Sache war wie heute bei uns in Deutschland. Scharfe Kritik am Papsttum bis hin zur Bezeichnung des Papsts als Antichrist ist vielmehr seit den Zeiten, da die Päpste der gesamten Christenheit Europas das schreckliche Schauspiel eines 40jährigen Schismas (1378—1417) gegeben haben, in Literatur und Kunst durchaus nichts Ungewöhnliches. Ein Buch wie das von Roger Peyrefitte: „Die Schlüssel St. Peters“ wäre damals im Zeitalter der Boccaccio (+ 1374),

11 Konrad Lange: Der Papstesel, 1891, 37 und 74.

12 WA 11, 369 ff.

13 Joseph Lortz: Wie kam es zur Reformation? 1955, 65.

Wiclif (+ 1384), Gregor von Heimburg (+ 1472) und Macchiavelli (+ 1527) nicht so auffallend gewesen wie heute¹⁴.

Einige der Papstspottbilder von 1545 habe ich bisher nicht erwähnt, weil sie m. E. trotz ihrem grobianischen Stil doch nicht in jeder Hinsicht abgetan sind. Es ist das 3. und 4. Bild, die beide auf einer Seite vereinigt sind. Das 3. Bild stellt den Papst auf einer Sau reitend dar; dabei hält er der Sau einen übel duftenden Dreck vor die Nase, den sie gern fressen möchte und doch nicht bekommt; die erläuternde und sachlich wirklich nicht üble Überschrift dazu lautet: Der Papst verspricht Deutschland ein Konzil. Ich komme auf dieses Bild und seinen sachlich berechtigten Hintergrund noch zu sprechen. Das 4. Bild stellt einen Esel dar, der auf einer Dudelsackpfeife sich versucht; die Verse, die Luther unter dieses Bild gesetzt hat, erinnern an den letztlich entscheidenden Einwand, den Luther gegen das päpstliche Lehramt erhoben hat und der, wie wir meinen, noch heute in vollem Umfang gültig ist. Deswegen möchten wir dieses Bild nur in seinem Stil, aber nicht in seinem wesentlichen Inhalt zum Vergänglichen an Luthers Papstkritik rechnen. Luthers Verse unter dem Bilde lauten:

Der Papst kann allein auslegen / die Schrift und Irrtum auslegen, wie der Esel allein pfeifen / kann und die Noten recht greifen.

Wenn wir von der theologischen Begründung zu reden haben werden, die Luther für die Bezeichnung des Papsttums als Antichrist gibt, werden wir uns an dieses Bild erinnern müssen.

3. Vergänglich und überholt sind sodann *einige wenige geschichtliche und exegetische Thesen*, die Luther im Kampf mit dem Papsttum aufgestellt hat. Dahin gehört z. B. die Aussage Luthers über die Brutalität von Papst Alexander III. gegen Barbarossa in Venedig, 1177, wie sie auch in dem Papstspottbild 6 von 1545 zum Ausdruck gebracht ist. Luther hat jedoch diese Auffassung über Alexander III. nicht selbst erfunden, sondern stützt sich dafür auf die damals vorhandene Literatur, nämlich auf die „Vitae romanorum pontificum“ des Engländers Robert Barnes, der 1540 ein Opfer des tyrannischen Regiments von Heinrich VIII. geworden ist, sowie auf die berühmte Weltchronik des ersten schwäbischen Kanzlers der Universität Tübingen Johann Nauclerus (+ 1510). In der letztgenannten Weltchronik ist die Szene vor dem Markusdom in Venedig genau so geschildert, wie sie Luthers Papstspottbild abbildet, nämlich mit den Worten:

¹⁴ Man denke an Boccacios „Decamerone“, an Wiclifs Traktat „De Christo et de suo antichristo“, an Heimburgs „Admonitio de injustis usurpationibus Papparum Romanorum ad Imperatorem, Reges et Principes christianos“, an Macchiavellis „Discorsi“.

„Da sie dahin kamen, hieß der Papst den Kaiser auf die Erd liegen und um Gnad bitten. Der gut Kaiser war da in der Klippen und mußte singen, wie es der Papst gern hörte. Darum legte er sich auf die Erd und bat um Vergebung. Da ging der Papst hinzu und trat ihm vor allem Volk mit einem Fuß auf den Hals und sprach: Es steht geschrieben (Ps 91, 13): auf Nattern und Basilisken wirst du gehen und treten auf die Löwen und Drachen.“¹⁵

Aber die geschichtliche Forschung hat diese Geschichte zu den Papstfabeln verwiesen, und die neueste Geschichte des mittelalterlichen Papsttums von Johannes Haller¹⁶ schildert Alexander III. vielmehr als einen Papst, der seinen Sieg gegen Barbarossa gerade nicht brutal ausgenützt, sondern vielmehr mit einigem Ernst ein schiedlich-friedliches Verhältnis zu ihm gesucht und gefunden hat. Luther ist also in dieser Sache nur ebenso kritisch gegen die Papstgeschichte eingestellt, wie es schon ein Katholik wie Naucler vor der Reformation sein konnte. Aber seine Kritik ist irrtümlich.

Vor allem gehört zum Vergänglichen an Luthers Papstkritik seine Deutung von Offenbarung 13—19 als Weissagung auf die Geschichte des „Päpstlichen Kaisertums und kaiserlichen Papsttums“, wie er sie in seiner zweiten Vorrede zur Offenbarung von 1530 vorschlägt¹⁷. Luther liebte bekanntlich die Offenbarung Johannis nicht sehr und hielt sie „weder für apostolisch noch für prophetisch“¹⁸, hauptsächlich wegen der allzu vieldeutigen apokalyptischen Sprache; aber um doch etwas mit ihr anfangen und zu „einer unverwerflichen Auslegung“¹⁹ kommen zu können, schlägt er gleichsam als Arbeitshypothese die Deutung dieser Kapitel auf die Geschichte des Papsttums vor. Im Lauf der Orthodoxie ist aus dieser Hypothese Luthers dann eine ziemlich feste These geworden. Erst Leibniz hat diese Deutung aufgegeben und betont, daß mit dem Tier aus Offenbarung 13 und dem Babylon der Offenbarung gewiß nicht das Papsttum, sondern das römische Imperium gemeint sei²⁰. Die Auffassung von Leibniz hat sich in der Folgezeit durchgesetzt und ist heute allgemein anerkannt. Damit ist die Hypothese Luthers aufgegeben.

II. Das Unvergängliche an Luthers Papstkritik

Mit diesen drei Stücken, dem grobianischen Stil Luthers, den grobianischen Bildern und den historisch-exegetischen Irrtümern hinsichtlich Alexanders III. und

15 Luther hat Stücke aus den beiden genannten früheren Werken 1545 unter dem Titel „Papst-treu Hadriani IV und Alexanders III“ übersetzt und herausgegeben; der obige Abschnitt steht WA 54, 344, 1 ff. 16 Geschichte des Papsttums, II, 2 (1940), 227 ff.

17 WA DB 7, 413 f. 18 WA DB 7, 404, 5 f. 19 WA DB 7, 409, 30.

20 E. W. Zeeden: M. Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums, 2, 1952, 178.

Offenbarung 13—19 ist das Vergängliche an Luthers Papstkritik im wesentlichen erschöpft. Was Luther dagegen in seiner berühmtesten frühen Kampfschrift gegen das Papsttum von 1520²¹ gegen das Papsttum angeführt hat, besteht weit überwiegend auch heute noch zu Recht. Lassen Sie mich daher zunächst die Hauptargumente dieser Schrift Ihnen vorführen, die neben Dostojewskis „Großinquisitor“ die gewaltigste religiöse Kampfschrift gegen das Papsttum ist, die bisher geschrieben worden ist.

I. Die Argumente von 1520

a) Luther lehnt *die rational-politische Begründung des Papsttums* ab. Diese Begründung läuft, wie Luther ausdrücklich sagt, auf folgenden Satz und folgende Schlußfolgerung daraus hinaus²²:

„Eine jegliche Gemeinde auf Erden, soll sie nicht zerfallen, muß ein leibliches Haupt haben unter dem rechten Haupt Christus.

Dieweil denn die ganze Christenheit eine Gemeinde auf Erden ist, muß sie ein Haupt haben, das ist der Papst.“

Mit andern Worten: Die Monarchie ist die beste Regierungsform, darum muß auch die Kirche Christi eine monarchische Spitze haben. Dies ist die gänzlich untheologische und rein säkulare Begründung des Papsttums, die auch im Anfang des 19. Jahrhunderts nach der Überwindung des napoleonischen Regimes und zur Zeit der Restauration der alten Monarchien bei dem berühmten katholischen Diplomaten De Maistre in seinem Buch „Du Pape“ vorausgesetzt und zugleich auch noch dahin ergänzt worden ist, daß eine solche monarchische Spitze notwendig auch als unfehlbar gelten müsse. De Maistre, dessen Buch an der Wiege des ultramontanen politischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts steht, schreibt darin wörtlich:

„Die Unfehlbarkeit in der geistlichen Ordnung und die Souveränität in der weltlichen Ordnung sind zwei völlig synonyme Begriffe... Wenn die Monarchie feststeht, so ist die Unfehlbarkeit ihre notwendige Konsequenz... Diese Wahrheit folgt aus der Natur der Dinge selbst und bedarf durchaus nicht einer Stütze durch die Theologie.“²³

Luther macht demgegenüber darauf aufmerksam, daß eine solche rein national-politische, von der Bibel völlig absehende Begründung für die rechte Gestalt der

21 Vom Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig, WA 6, 285 ff.

22 WA 6, 290, 20 ff.

23 Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 1924, 433, 17. 34. 37.

Kirche nicht ausreicht. „Ists nicht“, so sagt er²⁴, „ein wenig lächerlich, daß man die Vernunft, die aus dem Brauch zeitlicher Dinge geschöpft ist, heranzieht und sie dem göttlichen Gesetz (d. h. der Bibel) gleich setzt?“ Außerdem betont er auch noch mit vollem Recht, daß die monarchische Verfassung ja nun doch längst nicht die einzig mögliche Verfassung eines Gemeinwesens auf Erden ist, so daß man sie nicht zur axiomatischen Grundlage einer so wichtigen Schlußfolgerung machen kann²⁵.

b) Zweitens lehnt Luther die *katholische Begründung des Papsttums aus dem Wesen der Kirche* ab. Diese These, daß das Papsttum aus dem Wesen der Kirche folge, hat ja auch Stadtdechant Prof. Grosche von Köln in dem denkwürdigen Rundfunkgespräch zwischen Propst D. Asmussen und ihm im Kölner Rundfunkhaus über die Frage „Brauchen wir einen Papst?“ am 22. Januar 1957 ausdrücklich vertreten, wenn auch nicht bewiesen. Diese katholische Begründung scheint biblisch-theologisch zu sein, ist es aber in Wahrheit doch nicht. Denn sie läuft darauf hinaus, daß die Kirche Christi eine vollkommene Gesellschaft ist, vollkommen auch in dem Sinn, daß sie rechtlich vollkommen oder in vollkommener Weise durchorganisiert und mit einer äußerlich rechtlichen, nämlich hierarchischen Kirchenverfassung versehen ist, zu der dann auch ein maßgebendes leitendes Oberhaupt gehört. Aber eben damit und insofern geht die theologische Begründung in die vorhin beschriebene säkulare Begründung über. Das ist schon bei Thomas von Aquino²⁶ so, daß er ganz selbstverständlich sagen kann: „Die hierarchische Ordnung ist von Gott eingesetzt“ und daneben ebenso gut rein weltlich: „Die beste Regierung ist die, die durch Einen geschieht.“ Sein Zeitgenosse Bonaventura stellt noch deutlicher den säkularen, weltlichen Gesichtspunkt in den Vordergrund, indem er erklärt: „Das Naturrecht gebietet die hierarchische Ordnung.“ Dieses Wesen der Kirche ist nicht aus biblischen Gesichtspunkten abgeleitet, sondern aus rationalen, naturrechtlichen und philosophischen. Luthers Gegenthese behauptet: Das Wesen der christlichen Kirche besteht vielmehr darin, daß Christus ihr Herr und Haupt ist; ferner darin, daß sie geistlich und nicht sichtbar ist, denn der Glaube an Christus ist ein geistlich Ding und sein Reich darum ein Hörreich und kein Sehreich, weil es lebt vom Glauben an das Wort Christi, das man hört. Aus diesem biblischen Wesen der Kirche folgt für Luther, daß Christus das Haupt der Kirche ist und ihre Leitung an niemanden abgibt und darum auch nie

24 WA 6, 290, 28 ff. 25 WA 6, 292, 9 ff.

26 Die angeführten Zitate von Thomas „Ipsa praelationis forma a deo est instituta“ und „Optima gubernatio est, quae fit per unum“ sowie von Bonaventura „Jus naturale dictat ordinem hierarchicum“ stehen bei F. Flückiger: *Geschichte des Naturrechts* I, 1954, 461 f. und 431.

einen Vertreter für sich braucht; denn er hat ja den Seinen verheißen, er wolle bei ihnen sein alle Tage bis an der Welt Ende. Darum kann er sagen²⁷: „Es ist um das christliche Wesen geschehen, wenn ein Stellvertreter Christi die Herrschaft hat.“ Der Gedanke, daß die Kirche mit ihrem irdischen Oberhaupt eine Art „zweiter Christus“ sei, wie es Pius XII. 1943 in seiner Enzyklika „Mystici corporis“²⁸ behauptet, konnte Luther darum nie kommen.

c) Zum dritten lehnt Luther in der angeführten Schrift *die allegorischen Analogieschlüsse vom alttestamentlichen Priestertum auf das Papsttum* und die römische Hierarchie als willkürlich und falsch ab. Diese Analogieschlüsse, die im alttestamentlichen Priestertum oder einzelnen Gestalten desselben wie Aaron oder Melchisedek maßgebende Urbilder und Typen christlicher Kirchenverfassung sehen und dementsprechend das Alte Testament aus- bzw. umdeuten, haben eine uralte Geschichte. Schon der 1. Clemensbrief²⁹ behauptet ja, daß der alttestamentlichen Stufenfolge und Rangordnung Hoherpriester—Priester—Levit—Laien in der christlichen Kirche die Rangordnung Bischöfe—Presbyter—Diakonen—Laien entspreche. Papst Gelasius I. (492—496) deutet die Figur des alttestamentlichen Priesterkönigs Melchisedek in diesem Sinn als ein Urbild der christlichen Priester, die auch an dieser doppelten Vollmacht teil hätten³⁰. Welche Bedeutung solch allegorische und analogische Umdeutung alttestamentlicher Schriftstellen noch heute für das Papsttum hat, kann man z. B. in Pius' XII. Marien-zykliken nachlesen. Luther hat von Anfang an ein deutliches und richtiges Gefühl dafür, daß das alttestamentliche Priestertum und seine hierarchische Rangordnung im Neuen Testament zugunsten des allgemeinen Priestertums der Gläubigen aufgehoben ist, wie 1 Pe 2, 9 von allen Gläubigen geschrieben steht: „Ihr seid das königliche Priestertum, das heilige Volk, das Volk des Eigentums, daß ihr verkündigen sollt die Tugenden des, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht.“ Er macht den katholischen direkten unmittelbaren Übertragungen alttestamentlichen Denkens gegenüber zwei grundsätzliche Einwendungen. Erstens unterstreicht er, daß solche alttestamentlichen Bilder und Figuren niemals unmittelbar, sondern nur dialektisch auf die christliche Kirche übertragen werden dürfen: Figur und Erfüllung im Raum des Neuen Testaments dürfen nicht gleichzeitig sein, sondern die Figur oder das alttestamentliche Vorbild ist leiblich und äußerlich, die Erfüllung aber geistlich und innerlich³¹. Die eventuelle geistliche innerliche Deutung darf zweitens nur dann gelten, wenn eine solche Deutung ausser durch den exegesierenden Theologen auch noch durch direktes unbildliches

27 WA 5, 641, 1 f. 28 Deutsche Ausgabe, Paderborn 1946, 34. 29 1. Clemens 40, 5.
30 Mirbt aaO, 86, 8—10. 31 WA 6, 302, 31 ff.

Bibelwort belegbar ist: „Figuren gelten nicht im Hader, wo nicht Schrift daneben ist,“³² sonst ist jeder Willkür Tür und Tor geöffnet. Damit hat Luther der willkürlichen allegorischen Ausdeutung des Alten Testaments und willkürlichen Analogieschlüssen zwei schwere Riegel vorgeschoben, und dies mit Recht.

d) Zum vierten endlich *entwindet Luther dem Papsttum die biblischen Standardstellen*, auf die es sich etwa seit dem 3. und 4. Jahrhundert zu seiner Rechtfertigung beruft: Mt 16, 16—19 und Joh 21, 15—17, insbesondere Mt 16, 16—19. Nun ist ja freilich in diesen Bibelstellen wie in der ganzen Bibel vom Papst mit keinem Sterbenswörtchen die Rede. Aber vermittelt der trügerischen willkürlichen Voraussetzung, daß alles, was in den angeführten Stellen von Petrus gesagt ist, auch vom Papst gelte, hält die katholische Kirche noch heute daran fest, daß Christus selbst mit dem Wort „du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich gründen meine Gemeinde“ das Papsttum begründet habe. Luther führt hiergegen drei Gründe an, die noch heute ihr Gewicht nicht verloren haben:

Einmal betont er, die ausschließliche Verwendung von Mt 16, 16—19 für Petrus und den römischen Bischof scheitere schon daran, daß derselbe Auftrag des Bindens und LöSENS, der Mt 16, 16—19 Petrus erteilt wird, in Mt 18, 18 und in Joh 20, 23 allen Jüngern ohne Unterschied erteilt wird. Noch in der Schrift von 1545 ruft er darum aus:

„Selbst wenn der Papst steif und stolz auf dem Spruch Matth 16 stehen könnte, was er in Wahrheit nicht kann, so stehen wir dagegen noch viel stolzer und steifer auf Matth 18“³³. Dies Argument Luthers ist noch heute unerschüttert.

Sodann ist Luthers wichtigstes theologisches Argument gegen die päpstliche Kirchen- und Weltherrschaft dies, daß die Schlüsselgewalt von Mt 16 und die Weidevollmacht von Joh 21 keine regierende Gewalt ist. Schon in seinem „Sermon von der Buße“ von 1519³⁴ steht der entscheidende Satz, daß die Vollmacht von Mt 16 „nit ein Gewalt, sondern ein Dienst“ ist. Luther ist tief davon überzeugt: „Christus hat in seiner Kirche keine Regierungen, Gewalten und Herrschaften eingerichtet, sondern nur Dienste.“³⁵ Luther trifft u. E. mit diesem Argument ins Schwarze der päpstlichen Ideologie. Denn das Wesen und Kernstück dieser Ideologie besteht seit Papst Leo I. (440—461) darin, daß sie den Unterschied zwischen geistlicher Vollmacht, die hier Petrus bzw. allen Jüngern erteilt wird, und rechtlicher weltlicher Macht systematisch und beharrlich verwischt. Darum spricht schon Leo I. von Petrus als dem „Rektor“ und „Fürst der Apostel“ und von seiner Tätigkeit als einem „Regieren“ und „Vorstand sein“³⁶. Und darum

32 WA 6, 304, 21 f. 33 WA 54, 251, 23. 34 WA 2, 719, 17. 35 WA 6, 543, 28.

36 Mirbt aaO, 74, 32; 75, 12 f. 27 f.

lehnt noch die Kirchenenzyklika Pius' XII. von 1943 leidenschaftlich und energisch jede grundsätzliche Scheidung und Unterscheidung von Liebeskirche, Geistkirche und Rechtskirche ab³⁷. Diese absichtliche und systematische Einebnung oder Nivellierung des entscheidenden Unterschieds von Vollmacht und Macht, mittels deren das Papsttum seine Kirchen- und Weltherrschaft aufgerichtet hat und grundsätzlich noch aufrechterhält, hat Luther mit vollem Recht als unbiblisch erkannt.

Ferner führt Luther gegen die römische Interpretation von Mt 16 die neutestamentliche Geschichte ins Feld, indem er betont: Wenn Christus mit diesem Wort das Papsttum begründet hätte, dann hätte sich Petrus auch als Papst und Inhaber der Zentralgewalt in der ganzen Christenheit benehmen müssen. Aber eben dies hat er nach dem Zeugnis des ganzen Neuen Testaments nicht getan, denn er hat „keinen Apostel erwählt, gemacht, bestätigt, gesendet, regiert“³⁸, wie er doch als Papst hätte tun müssen. Da die katholische Lehre heute noch auf die These Wert legt „Petrus hat den Primat auch praktisch ausgeübt“³⁹, so behält Luthers Gegenargument auch heute noch seine Aktualität. In dieser Hinsicht steht auch das Buch von Oskar Cullmann⁴⁰, auf das sich heutige katholische Theologen hie und da gerne beziehen⁴¹, weitgehend auf Luthers Seite. Oskar Cullmann hat zwar auf Grund von Galaterbrief und Apostelgeschichte festgestellt, daß der Apostel Petrus kurze Zeit nach Jesu Kreuzigung die christliche Gemeinde in Jerusalem geleitet hat, aber schon zur Zeit des Galaterbriefs ist nicht mehr er, sondern offenbar Jakobus der Leiter der Jerusalemer Gemeinde, während Petrus den judenchristlichen Missionsdienst übernommen hat und dabei seinerseits Jakobus unterstellt ist. Ich nenne aus Cullmanns Buch insbesondere fünf Punkte, in denen er Luthers These, daß der Petrus des Neuen Testaments sich nicht als Papst benommen und keinen Primat ausgeübt hat, auch als Exeget bestätigt:

1. Petrus hat zu Lebzeiten Jesu unter den Jüngern keine Führerrolle gespielt, sondern ist lediglich der Sprecher und Repräsentant der Jünger im Guten und im Bösen⁴².
2. Petrus hat mindestens von der Zeit seines Zusammentreffens mit Paulus an die Leitung der Gesamtkirche nicht ausgeübt, sondern ist als judenchristlicher Missionar vielmehr der Jerusalemer Leitung untergeben gewesen⁴³.

37 „Mystici corporis“, Ausgabe Paderborn 1946, 38—43. 38 WA 6, 310, 10 f.

39 So das Fischer-Lexikon: Christliche Religion, herausgegeben von Oskar Simmel S. J. und Rudolf Stählin, 1957, 251. 40 Oskar Cullmann: Petrus, Jünger — Apostel — Märtyrer, 1952.

41 So auch Prof. Grosche in dem schon einmal genannten Kölner Gespräch.

42 O. Cullmann aaO, 26.

43 „Petrus ist nicht der Typ des Kirchenleiters, sondern des Missionars“, aaO 39.

3. Petrus hat niemals einen Bischof zum Leiter der Gesamtkirche eingesetzt, hat auch keine Gemeinde, abgesehen von Jerusalem, als Sitz der Leitung der Gesamtkirche ausgezeichnet⁴⁴.
4. Petrus hat auf keinen Fall die römische Gemeinde gegründet; die römische Gemeinde ist von unbekannten Christen gegründet worden⁴⁵, wie schon Luther betonte: Keine Kirche hat einen ungewisseren Anfang als die römische⁴⁶.
5. Das Petrusgrab in Rom ist archäologisch nicht nachweisbar, obwohl Pius XII. erklärt hat: Das Petrusgrab ist gefunden⁴⁷!

e) Im Anschluß an die Behandlung von Mt 16, 16—19 führt Luther auch noch eine Art *kirchengeschichtlichen Beweis gegen das Papsttum*, indem er sagt: Wenn die Verheißung Christi an Petrus, die Pforten der Hölle würden seine Gemeinde nicht überwältigen, dem Papsttum gälte, dann wäre sie nicht eingetroffen; denn tatsächlich ist zwar nicht die verborgene Kirche Christi, wohl aber das historische Papsttum mehr als einmal von den Pforten der Hölle, d. h. von Unglauben und Ketzerei überwältigt worden⁴⁸. Luther denkt dabei an die zahlreichen Päpste, die durch Abfall vom rechten Glauben oder durch exemplarisch böses Leben⁴⁹ dem christlichen Namen Schande gemacht haben. Luther führt hier keine Namen an. Aber es fehlt nicht an solchen Namen; man braucht nur an Marcellinus (ca. 296 bis 403), Liberius (352—366), Vigilius (538—555), Honorius (625—638) zu denken, sodann an die sehr anrühigen Päpste des sogenannten „finstern Jahrhunderts“ von Johann VIII. (872—882) bis Johann XII. (955—964), ferner an die französischen Parteipäpste von 1309—1378, an die schismatischen Päpste von 1378 bis 1417 sowie an die moralisch anfechtbaren Päpste des ausgehenden 15. Jahrhunderts Pius II. (1458—1464), Sixtus IV. (1471—1484), Innocens VIII. (1484—1492) und Alexander VI. (1492—1503). Diese kirchengeschichtlichen Argumente haben für Luther freilich nur zweitrangige Bedeutung; denn wenn das päpstliche Kirchenamt und -regiment an sich selber christlich und biblisch wäre, dann könnte und müßte man das Leid etlicher unwürdiger Amtsträger ebenso tragen wie bei manchen andern ehrwürdigen Ämtern auch. Aber angesichts der stets rosarot schönfärbenden Darstellungen, die die Päpste selbst von ihrer eigenen Geschichte zu geben pflegen, behält der Hinweis Luthers auf die zahlreichen dunklen Punkte der Papstgeschichte noch heute sein Gewicht.

44 AaO, 257.

45 AaO, 84.

46 WA 54, 256, 1.

47 Cullmann aaO, 145.

48 WA 6, 315, 25 ff.

49 Luther sagt: „nicht fromm gewesen“.

2. Geschichtliche und sachliche Berechtigung des dritten Papstspottbilds 1545

Erinnern wir uns an das Spottbild, das den Papst auf einer Sau reitend darstellt, wobei er der Sau einen Dreck vor die Nase hält, den sie gern hätte und doch nicht bekommt; die Überschrift lautet: der Papst verspricht Deutschland, d. h. der Sau, auf der er reitet, ein Konzil, d. h. einen Dreck, den sie aber nicht einmal bekommt. Es handelt sich dabei um die im Reformationsjahrhundert jahrzehntelang immer wieder ausgesprochene Forderung der streitenden Parteien auf den Reichtstagen, der Papst möge ein freies christliches Konzil in Deutschland einberufen, das die großen religiösen Fragen klären und lösen könnte. In seiner Schrift „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet“ von 1545 kommt Luther auf diese Konzilsfrage zu sprechen und führt dabei aus: „Diese drei Worte frei, christlich, deutsch sind dem Papst und dem römischen Hof nichts denn eitel Gift Tod und Teufel.“⁵⁰ Darum interpretiert die römische Kirche, so führt Luther mit vollem geschichtlichem Recht aus⁵¹, diese drei Begriffe so, daß sie ihm unschädlich werden und ein solches Konzil nie zustande kommen kann. Frei heißt im römischen Verständnis soviel, daß der Papst und die Kardinäle auf diesem Konzil frei und ungehindert sein sollen; christlich heißt nach römischem Verständnis soviel als päpstlich; und deutsch könnte das Konzil nach römischem Verständnis nur sein bzw. in Deutschland könnte es nur stattfinden, wenn wirklich Friede in Deutschland wäre, was aber tatsächlich nicht der Fall ist, weil nämlich der Papst durch seine immer wieder erneuerten politischen Bündnisse mit Frankreich und andern antideutschen Mächten solchen Frieden unmöglich macht. Insofern wird den deutschen Säuen — eine an der Kurie nicht ganz unbekannte Bezeichnung der Deutschen — ständig ein Konzil vor die Nase gehalten, das ihnen aber doch niemals nach ihrem Wunsch zuteil wird. An der rein geschichtlichen Berechtigung dieser Auffassung Luthers kann kein Zweifel sein.

Aber darüber hinaus legt damit Luther den Finger auf einen allgemeinen Tatbestand, der von dem damaligen Anlaß der Forderung eines Konzils unabhängig ist und noch heute Gewicht hat. Der Tatbestand ist der, daß der Sprachgebrauch päpstlicher Erlasse oder die Verwendung geläufiger Begriffe in diesen Erlassen diesen Begriffen so und so oft einen sehr parteilichen Sinn unterschiebt, der normalerweise nicht mit ihnen verbunden ist. Wie sehr dies zutrifft, kann man noch heute an den päpstlichen Kundgebungen auf Schritt und Tritt verfolgen. Es ist noch heute wie damals so: Wenn der Papst und seine Theologen von *Frei-*

50 WA 54, 208, 11.

51 WA 54, 208 ff.

heit sprechen — und sie tun dies gerne —, so meinen sie die Freiheit für die katholische Kirche. Wenn sie von *Gewissen* sprechen, dann meinen sie das wohlformierte katholische Gewissen, das sich vom kanonischen Recht leiten läßt. Wenn sie von der *Einheit* der Völker und Kirchen sprechen, dann meinen sie letztlich immer die Einheit unter dem römischen Papst. Wenn sie vom *Naturrecht* sprechen, was sie besonders gern tun, dann meinen sie das vom Papst oder dem kirchlichen Lehramt maßgeblich interpretierte Naturrecht⁵². Wenn sie von der *Bibel* sprechen, dann meinen sie die katholisch-kirchlich approbierte Bibel. Wenn sie von *Christus* sprechen, dann meinen sie damit immer auch die katholische Kirche, die ja von Pius XII. ausdrücklich als ein „zweiter Christus“ bezeichnet wird. Wenn sie vom idealen *Staat* sprechen, dann meinen sie letztlich immer den katholischen Glaubensstaat⁵³. Wenn sie von der *Ehe* sprechen, dann meinen sie, wie erst kürzlich das Beispiel des italienischen Bischofs von Prato bei Florenz wieder gezeigt hat, nur die katholisch geschlossene Ehe. Wenn sie die *Taufe* auch bei uns anerkennen, dann unterstellen sie dabei, wie der berühmte Brief Leos XIII. an Kaiser Wilhelm I. zeigt⁵⁴, daß wir durch die christliche Taufe automatisch dem Papst und kanonischen Recht unterstellt wären. Man könnte die Reihe solcher Begriffe, die im allgemeinen einen mehr oder weniger klaren Sinn haben und zum mindesten normalerweise den von den Päpsten hineingelegten Sinn nicht haben, aber ständig in dem päpstlichen Sinn verwendet werden, noch erheblich fortsetzen. Wenn der bekannte Pater Dr. Sartory vor einem Jahr in Wuppertal bezüglich des katholisch-evangelischen Gesprächs betonte, unsre gegenseitige Sprache habe sich auseinanderentwickelt und wir müßten einander erst mühsam zu verstehen suchen, dann ist dies für die oben angedeuteten Tatbestände u. E. ein viel zu milder Ausdruck. Wohl aber ist es verständlich, daß sich bei Luther und uns Protestanten noch heute infolge dieser Tatbestände die Meinung festgesetzt hat, daß die päpstliche Sprache vielfach eine unredliche Sprache sei, die nur scheinbar das gleiche mit den Begriffen verbindet wie der Gesprächspartner.

3. Das Antichristliche am Papsttum

Der Kampf gegen das Papsttum hat nun bei Luther bekanntlich seine letzte schärfste Zuspitzung dadurch erfahren, daß er es als den Antichrist bezeichnet. Müssen wir diese These Luthers zum Vergänglichen oder zum Unvergänglichen an Luthers Papstkritik rechnen?

52 Vgl. z. B. „Mit brennender Sorge“ vom 14. 3. 1937, Abschnitt 16 und 17.

53 Z. B. „*Libertas praestantissimum*“ vom 20. 6. 1888.

54 Mirbt aaO, 470, 3 ff.

Man wird hierzu zunächst wieder rein geschichtlich sagen müssen, daß Luther diese Verwendung des Begriffs Antichrist für päpstliche Größen nicht erfunden hat. Schon Papst Innocens IV. (1243—1254) ist von jenem Haller Anonymus von 1248 als Antichrist bezeichnet worden, desgleichen Johann XXII. (1316—1334) von den Franziskaner-Spiritualen. Vollends seit Johannes Wiclif und Johannes Huss ist die Rede vom Papst als dem Antichrist in weiten Kreisen der vorreformatorischen Christenheit geläufig. Wiclif sagt in seinem „Trialogus“, daß ungefähr seit Beginn des 2. Jahrtausends, d. h. mit Beginn des weltbeherrschenden Papsttums unter Gregor VII., der Satan in der christlichen Kirche losgelassen sei⁵⁵. Luther nimmt diese Vorstellungen auf und schreibt am 24. 2. 1520: „Ich zweifle fast nicht mehr daran, daß der Papst der eigentliche Antichrist ist, mit dem nach verbreiteter Meinung die Welt rechnen muß; so sehr paßt alles, was er lebt, tut, spricht und verordnet, dazu.“⁵⁶ Dieser Eindruck ist bei Luther in den Jahren zwischen 1517 und 1520 entstanden einmal über der Beschäftigung mit der Geschichte der Päpste, zu der ihn Johann Eck gedrängt hat, sodann über der Lektüre des kanonischen Rechts, das ja auch nicht zufällig zur Zeit des weltbeherrschenden Papsttums zwischen rund 1100 und 1500 entstanden ist, und schließlich über dem persönlichen Erleben des kurialen Disziplinarapparats und der damaligen päpstlichen Kirchen- und Weltpolitik. Dies alles steht hinter Luthers Worten: Alles, was der Papst tut, lebt, spricht und verordnet, paßt dazu, daß er der Antichrist ist.

Aber es geht uns ja nun nicht nur um das geschichtliche Verstehen, sondern um das sachliche Recht oder Unrecht der These Luthers an sich selber. Und hierin werden wir heutzutage, nachdem Nietzsches „Antichrist“ erschienen ist und nachdem in modernster Zeit eine Welle Christenverfolgung nach der andern über die Erde gegangen ist, auf jeden Fall nicht geneigt sein, das Papsttum allein als den Antichrist zu bezeichnen, sondern lieber im Sinne von 1 Joh 2, 18 sagen: „Ihr habt gehört, daß der Antichrist kommt, aber nun sind es viele Antichristi geworden.“ Aber natürlich ist damit Luther das Recht noch nicht bestritten, auch seinerseits diesen Namen auf das Papsttum anzuwenden.

Wir finden Luthers These vielleicht vor allem darin überspitzt, daß er ausgerechnet das Oberhaupt einer christlichen Kirche als Antichrist bezeichnet. Aber eben dazu hatte Luther von der Bibel her guten Grund; denn sowohl der 1. Johannesbrief wie auch der 2. Thessalonicherbrief, wo der Begriff erscheint, suchen den Antichrist nicht weit außerhalb der christlichen Gemeinde, sondern im Tem-

55 Johann Mattias Schröckh: Christliche Kirchengeschichte, 1802, 34, 515.

56 WA Br 2, 48, 26 ff.

pel Gottes selbst, innerhalb der Christenheit: Er setzt sich in den Tempel Gottes als ein Gott und gibt sich für einen Gott (2 Th 2, 4). Gerade diese Stelle des 2. Thesalonicherbriefs ist Luthers Standardstelle für seine Vorstellung vom Antichrist, nicht die Stellen des Johannesbriefs. Sie steht z. B. auch über jenem 8. Papstspottbild von 1545, wo der Papst im Höllenrachen thront. Der Antichrist trägt die Farben Christi, er trägt religiöses Gewand und herrscht in der Kirche. Insofern ist es also nicht merkwürdig und biblisch nicht unberechtigt, daß Luther gerade einer religiösen Erscheinung und kirchlichen Instanz und einer Theologie das Prädikat des Antichristen zuschreibt.

Aber was ist nun das entscheidend Antichristliche am päpstlichen Antichrist? Hier ist es nun wichtig, zu sehen, daß das eigentlich Anstößige am Papsttum für Luther auf die Dauer nicht wie im Mittelalter im sittenlosen Leben der Päpste, auch nicht in der Entfernung des Papsttums vom Armutsideal liegt, kurzum nicht in dem, „was er lebt und tut“, sondern vielmehr in dem, was er „spricht und verordnet“. Und als das Entscheidende hebt er dabei in zunehmendem Maße immer wieder einen Punkt hervor, nämlich: „Daß der Papst wahrhaftig der Antichrist ist, geht schon allein daraus hervor, daß er sagt, die Schrift und das Wort Gottes habe seine Kraft und Autorität von ihm; damit spricht er die Lästerung aus, die Kirche Gottes d. h. er selber stehe über der Schrift; dies aber heißt nichts andres, als daß er über Gott sein will und nicht unter Gott.“⁵⁷ Diese Herrschaft über die Schrift und die Usurpation der allein maßgeblichen Auslegung der Schrift ist der Punkt, den er schon in der Schrift an den christlichen Adel von 1520 als die erste und wichtigste Mauer der Romanisten bezeichnet, „damit sie sich bisher beschützt haben, so daß sie niemand reformieren konnte“. Nicht zufällig ist dies auch der Punkt, den jenes Papstspottbild Nr. 4 von 1545 als entscheidend hervorhebt:

Der Papst kann allein auslegen / die Schrift und Irrtum ausfegen,
wie der Esel allein pfeifen / kann und die Noten recht greifen.

Man wird zu dieser Begründung des antichristlichen Wesens des Papsttums von seiten Luthers dreierlei zu bemerken haben. Erstens wird sich nicht leugnen lassen, daß sich die Stellung des Papsttums zur Heiligen Schrift seit Luther zum Besseren gewandelt hat. Die Päpste waren zwar nach Luther noch lange Jahrhunderte am Studium der Bibel wenig interessiert, Bibelübersetzungen in die Volkssprachen ausgesprochen abgeneigt. Aber seit der Enzyklika „Providentissimus deus“ Leos XIII. vom 18. 11. 1893 hat das Papsttum ein erhebliches Inter-

57 WA 30 II, 682 f.

58 WA 6, 406, 22 f.

esse am Bibelstudium genommen; seither versorgt es das katholische Volk auch immer mehr mit Bibelübersetzungen, die gelesen werden. Man begnügt sich heut auf katholischer Seite nicht mehr so leicht wie zu Luthers Zeiten mit der Feststellung: Mit der Schrift kann man sie (d. h. die Evangelischen) nicht widerlegen, wohl aber mit den Vätern und Konzilien⁵⁹.

Zweitens aber wird sich ebenfalls nicht leugnen lassen, daß die grundsätzliche These von der Vorordnung der kirchlichen und letztlich päpstlichen Interpretation vor der Schrift selber heute noch geradeso wie zu Luthers Zeiten festgehalten wird. Weder das Tridentinum noch das Vaticanum haben daran etwas geändert, im Gegenteil, das Vaticanum hat durch das Dogma von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramts die überragende päpstliche Autorität noch verstärkt. Erst noch vor wenigen Jahren konnte darum Pius XII. in seiner neuen Antimodernistenzyklika „*Humani generis*“ katholische Modernisten deswegen kritisieren, weil sie „die Lehre der heiligen Väter und des kirchlichen Lehramts gewissermaßen am Maßstab der Heiligen Schrift messen . . . und nicht umgekehrt eben diese Heilige Schrift auslegen im Geist der Kirche“⁶⁰. Im Grundsätzlichen besteht demnach Luthers Einwand „die Kirche ist nicht die Mutter des Worts, sondern seine Tochter“⁶¹ heute noch genauso zu Recht wie vor 400 Jahren.

Drittens ist aber dann die Folgerung unausweichlich: Solange im Papsttum die päpstliche Schriftinterpretation den Vorrang vor der Schrift selber hat, ist dem ursprünglichen Evangelium die Möglichkeit beschnitten, ja bestritten, eine bleibende Kontrolle und Korrekturinstanz für den christlichen Glauben und die christliche Lehre zu sein. Solange das päpstliche Lehramt den Vorrang vor der Schrift hat, solange ist in der katholischen Kirche nicht das Evangelium Meister, sondern der Papst. Und insofern besteht Luthers These, hier mache sich eine menschliche Autorität zum Gott in der christlichen Kirche und sei darum eine gegenchristliche oder antichristliche Macht, zu Recht. Wir werden gerne zugestehen, daß es im Katholizismus viel ernsthafte Zuwendung zur Heiligen Schrift gibt, eine Zuwendung, die manchmal uns Evangelische beschämt; aber dem Papsttum gegenüber wird man an der These Luthers, daß es antichristlich sei, festhalten müssen.

Für uns Evangelische ist nun freilich das Papsttum, das Luther u. E. mit guten und gültigen Gründen bestritten hat, und der Katholizismus nicht dasselbe. Für uns ist mit dem Papsttum nicht auch aller Katholizismus verworfen. Es gibt für

59 WA 54, 288, 7.

60 Rundschreiben *Humani generis*, Vatikan. Buchhandlung 1950, 10.

61 WA 42, 334, 12.

uns vielmehr vieles im Katholizismus, was wir achten und lieben und dem wir nur alles Gute wünschen können. Wir achten die gottesdienstliche Treue des katholischen Menschen, wir achten den wissenschaftlichen Benediktinerfleiß und die Benediktinerandacht. Wir stehen ergriffen vor dem schweren Ringen alter und neuer katholischer Modernisten, die eine ehrliche Auseinandersetzung mit den Fragen des modernen Menschen suchen. Wir achten und lieben so manchen Katholiken, bei dem Bibel, Glaube, Gebet und Liebe mehr Macht haben, als vielleicht dem Papst recht ist. Wir werden nicht aufhören, von zahlreichen Katholiken der Kirchengeschichte vieles zu lernen, ob es ein Augustin oder ein Bernhard von Clairvaux oder ein Pascal oder ein St. Martin oder ein Franz von Baader oder ein Eichendorff oder ein Wittig oder ein Reinhold Schneider ist. Aber sie alle sind uns nicht wegen des Papsttums lieb, dem sie unterworfen sind, sondern trotz dem Papsttum. Ich sagte schon: Wir Evangelischen machen einen Unterschied zwischen Papsttum und Katholizismus und werden ihn immer machen. Aber wir sollten uns auch immer sehr genau darüber im klaren sein, daß die päpstlich-katholische Lehre Katholizismus und Papsttum eben grade nicht unterscheidet, sondern identifiziert. Und darum können wir nicht anders als aussprechen: Um Christi willen achten und lieben wir vieles an katholischen Menschen und Werken; auch über manche theologische Frage könnten wir m. E. heute ruhiger und besonnener miteinander sprechen, als es im Reformationsjahrhundert möglich war. Aber das Papsttum, gerade das Papsttum mit seiner ganzen Ideologie halten wir für das eigentliche Unglück des Katholizismus, der Christen und Völker.

Die Konkurrenz der Jenaer mit der Wittenberger Ausgabe von Martin Luthers Werken

Von Reinhold Jauernig, Weimar

Unter den Gesamtausgaben der Werke Martin Luthers hat nicht die doch zum Teil unter Luthers Augen entstandene Wittenberger Ausgabe (künftig WiA), sondern die Jenaer Edition (JA) für fast drei Jahrhunderte wissenschaftliche Bedeutung gewonnen. Nach dieser wird in der älteren Literatur zitiert, so daß sie auch heute noch nicht entbehrlich ist.

I. Luthers Stellung zu einer Gesamtausgabe seiner Werke

Luther widerstrebte bekanntlich dem Gedanken, seine Schriften in einer Gesamtausgabe zusammenzufassen. Schon 1522 schrieb er: Auch mit meiner Unterstützung können alle meine Werke untergehen, wenn die bibliopolae auf mich hörten¹. Ja, er möchte lieber haben, daß alle seine Bücher untergingen; er habe mit ihnen nur die Hl. Schrift und göttliche Wahrheit ans Licht bringen wollen, er wünsche, daß nur die Hl. Schrift gelesen werde². Als Luther von Augsburg und anderen Städten gebeten wird, eine Gesamtausgabe seiner Schriften zu veranstalten, lehnt er das ab; auch die Herausgabe seiner Briefe wünscht er nicht³. Seine Ablehnung begründet der Reformator u. a. damit, daß er niemanden vom Lesen der Alten abhalten wolle. Es gäbe jetzt sehr viele libri methodici, besonders Melancthons Loci, auch könne man jetzt die Bibel fast in jeder Sprache haben⁴. Luther wünscht geradezu, alle seine Bücher zu verbrennen⁵. Und noch im ersten deutschen Band der WiA (1539) heißt es in Luthers Vorrede: Ich möchte leiden, daß alle meine Bücher schon wären untergegangen. Doch dann tröstet er sich damit, daß mit der Zeit doch seine Bücher werden bleiben im Staube vergessen⁶. Schließlich bittet er freundlich: Wer meine Bücher zu dieser Zeit ja haben will, der lasse sie sich beileibe nicht ein Hindernis sein, die Schrift selbst zu studieren⁷.

Gegen das Nachdrucken gab es in jener Zeit in der Regel keinen Schutz. Luther bat darum die Buchdrucker, sie sollten seine Sermonen nicht drucken, wenn sie nicht durch seine Hand gefertigt oder durch seinen Befehl vorher in Wittenberg gedruckt seien⁸. Sie mögen vorzeitiges Drucken unterlassen; von seinen Manu-

1 WA 10 II, 329, 20. 2 WA 38, 133, 8; Ti 4, 84, 39; Ti 4, 87, 27. 3 Ti 5, 661, 21; Ti 4, 692, 1.

4 WA 54, 179, 2. 5 WA 6, 497, 20. 6 WA 50, 657, 2; 658, 2. 7 WA 50, 658, 13.

8 WA 10 III, 176, 2.

skripten solle bei seinen Lebzeiten oder nach seinem Tode nichts leichtfertig herausgegeben werden⁹. Die rasche Ausbreitung der Reformation ist unzweifelhaft zu einem guten Teil dem überaus häufigen Nachdruck von Luthers Schriften zu verdanken. Bezeichnend ist Luthers Klage in einer Tischrede (5 Nr. 5324): Man ist ir (der biblia) sehr vberdruß und drucktt ir nimand mer nach! — Nur wenige Lutherwerke wurden durch Privilegien geschützt¹⁰. Aber gegen die Drucker, die, sobald sie ein gutes Geschäft witterten, rücksichtslos ihre Pressen in Bewegung setzten und „rips raps“ nachdruckten, wandte sich Luther¹¹, am ausführlichsten in seiner Warnung an die Drucker, die seit 1541 (2. Ausgabe) den Wittenberger Bibeldrucken beigegeben wurde¹². Die Drucker fragten, so schreibt Luther, wenig danach, ob ihr Druck falsch oder richtig ist. „Und ist mir oft widerfahren, daß ich der Nachdrucker Druck gelesen und also verfälscht gefunden, daß ich meine eigene Arbeit, an vielen Orten nicht gekennet, aufs neue habe müssen bessern.“¹³ Da aber auch manche Wittenberger Drucke größere Mängel aufwiesen, insbesondere liederlich gesetzt waren, andererseits auch Drucke fälschlich unter Luthers Namen und Wittenberg als Druckort liefen, war eine autorisierte Ausgabe von Luthers Schriften auf die Dauer nicht zu umgehen¹⁴. 1528 erschien anonym „Verzeychung und Register aller Bücher und schrifftten D. Mart. Luth., durch yhn ausgelassen Vom Jar 1518 bis yns 28.“ Wittenberg, Georg Rhaw¹⁵. Luther war an diesem Register nicht beteiligt. 1533 kam dann diese Schrift als „Catalogus oder Register . . .“, bis 1533 ergänzt und methodisch verbessert, heraus, gedruckt von Hans Lufft in Wittenberg. Luthers Vorrede¹⁶ gibt diesem Verzeichnis seiner Schriften einen offiziellen Charakter. Aber das genügte nur für die Frage, ob Luther unter seinem Namen laufende Schriften als seine Schriften anerkennt, besagt aber natürlich nichts für die willkürliche oder bewußte Änderung des Textes. So blieb das Bedürfnis nach einer Ausgabe bestehen, die einwandfrei Luthers Schriften enthielt.

1533 regte Graf Ludwig zu Öttingen eine Gesamtausgabe von Luthers Werken an. Zu den von ihm in Aussicht genommenen 8 Bänden wollte er eine „ehrliche Zulage“ machen¹⁷. Mehr ist darüber nicht bekannt. Daß Johann Friedrich der Großmütige bereits als Kurprinz an Luthers Schrifttum stark interessiert war, beweist unter anderem auch die Übersendung des Verzeichnisses von 1528 an

9 WA 30 III, 196, 21; WA 45, 422, 1; 423, 3; vgl. WA 5, 597, 32.

10 DB 8, XLVI—LXX und 2—5.

11 WA 17 II, 3 f.; Br 3, 577 f. 612 f.; Br 7, 94 f.; Br 8, 491; DB 2, 273; DB 6, 1; Ti 2, 613, 25.

12 DB 8, 7—9. 13 DB 8, 9, 2—6; vgl. auch WA 17 II, 3, 15.

14 WA 17 II, 3, 18; vgl. WA 12, 49. 15 WA 38, 132. 16 WA 38, 132—134.

17 Kawerau: Briefwechsel des Justus Jonas (Gotha 1883), 1, 198 f.

Hans von Metzsch im Jahre 1530 mit dem Ersuchen, das Register zu ergänzen¹⁸. Daß Johann Aurifaber aber im Auftrag des Kurfürsten Luthers Schriften bereits 1537 sammelte, trifft nicht zu¹⁹. In der „Antwort Joanni Aurifabri auff die Lester-schrift Christophori Walthers von wegen der ersten Eislebischen Tomi“ (Eisleben 1565) gibt Aurifaber an, daß er um Michaelis 1537 als Student nach Wittenberg gekommen sei und daß er „lenger denn 18 oder 19 jar her“ Luthers Schriften gesammelt habe, also seit etwa 1545/46. Aber auch da wird man wohl noch einen Abstrich zu machen haben. Sicher hat er als Begleiter Luthers nach Eisleben Lutherana sammeln können. — Spalatin ist dagegen bei der Sammlung von Luthers Schriften für die WiA stark beteiligt. Er versucht sogar — doch wohl im Auftrag des Kurfürsten —, die handschriftlichen Lutherana Georg Rörers 1537 durch Hieronymus Nopus „in die Librei“ schreiben zu lassen. Rörer wolle das auch gerne fördern. Im September 1537 ordnet der Kurfürst in einem Schreiben an Spalatin an, daß Rörers Nachschriften noch zu dessen Lebzeiten abgeschrieben werden sollen. Spalatin muß aber im November antworten, daß er wohl zwei Schreiber für diesen Auftrag gewonnen habe, aber die Schrift sei kaum zu lesen, und Rörer habe sich außerstande erklärt, dabei zu helfen²⁰. Jedenfalls aber ersehen wir aus dem Schriftwechsel, daß der Kurfürst an der Sammlung der Lutherschriften stärksten Anteil genommen hat. Neben Rörer und Spalatin sind noch andere Wittenberger Theologen beteiligt²¹. Otto Clemen hat darauf kurz verwiesen²².

Das erste Anzeichen dafür, daß Luther der Forderung nach einer Gesamtausgabe seiner Schriften nachgab, werden wir wohl in seiner Antwort auf den Brief Capitos in Straßburg vom 13. Juni 1536 zu sehen haben. Darin und in einem Briefe von Wendelin Rihel, Buchdrucker in Straßburg, an Luthers Tischgenossen Jodocus Neobolus vom 19. 1. 1537 war u. a. der Plan von Butzer und Capito, eine mehrbändige Gesamtausgabe von Luthers Werken zu veranstalten, dargelegt worden²³. Luther habe dazu, so lautet dessen Antwort vom 9. 7. 1536, wenig Lust und Neigung, möchte vielmehr wünschen, daß alle seine Bücher verschlungen wären²⁴. Dann fährt er fort: Denn ich erkenne keines als mein rechtes Buch an, außer etwa das de Servo Arbitrio und den Katechismus. Doch habe ich diese Auf-

18 Kolde: *Analecta Lutherana* (Gotha 1883), 397 Anm.

19 Mentz: Johann Friedrich der Großmütige 2 (Jena 1908), 268. Vgl. dazu Jauernig: Zur Jenaer Lutherausgabe, *ThLZ* 1952, 752 ff. 755 f.

20 Reg O 492; Buchwald in *Theol. Stud. u. Kritiken* 67 (1894), 378 f.

21 Buchwald: Zur Wittenberger Stadt- und Universitätsgeschichte in der Reformationszeit (Leipzig 1893), Nr. 210; ders. in: *Archiv für Geschichte des deutschen Buchhandels* 16 (1893), Nr. 737. 741; Kolde: *Analecta Luth.* 398 f.

22 WA 54, 176—187. 23 Br 7, 433, 36 ff., 436; vgl. Ti 3, Nr. 3797. 24 Br 8, 99, 5—9.

gabe (negotium) D. Caspar Cruciger aufgetragen, wenn etwas zu tun ist. Luther bedauert immer wieder, daß er anfangs dem Papst zuviel Ehre angetan und zuviel eingeräumt habe²⁵. Wenn man ihm folgte, dann sollte man nur die Bücher drucken, die doctrinam haben, als ad Galatas, Deuteronomium, in Johannem. Danach das andere lese man nur pro historia, da man sehe, wie es ist angangen²⁶. Den letzten Gedanken führt er dann in einer Tischrede weiter aus: Diese Schriften sollten deshalb erhalten werden, ut homines viderent ordinem et congressum cum papa, qui olim formidabilis nunc suspendibilis est²⁷. In seiner Vorrede zum Catalogus (1533) heißt es: Seine Schriften könnte man wohl entbehren, aber er sehe in ihnen die Historie der Reformation, wie es ihm, ja dem lieben Wort Gottes, gegangen sei, wie er sich vom Papsttum gelöst, dem er in seinen ersten Büchern alles eingeräumt habe, während die letzten Schriften von Christus allein und rein handeln und dem Papsttum nichts nachlassen²⁸.

II. Die Bekämpfung der Wittenberger Lutherausgabe

Die WiA und die JA waren von Kurfürst Johann Friedrich dem Großmütigen mit veranlaßt worden. An beiden Ausgaben ist Mag. Georg Rörer stark beteiligt. Beide Ausgaben haben zwei Abteilungen, eine lateinische und eine deutsche. Beide Editionen sind in folio gedruckt.

Die WiA erschien erstmalig 1539—1559 in 12 (deutschen) Teilen und 7 (lateinischen) Tomis. Dazu veröffentlichte Christoph Walther, Korrektor der Luftschen Druckerei, ein „Register . . .“, Wittenberg 1558 (4°). Der erste (deutsche) Teil erschien 1539, ein letzter 1603. Für die lateinischen Tomis sind die entsprechenden Jahre 1545 und 1583. Über die einzelnen Drucke unterrichtet Johannes Luther²⁹.

Die JA erschien erstmals 1555—58 in 8 (deutschen) Teilen und 4 (lateinischen) Tomis. Dazu kommt ein Register von Timotheus Kirchner 1564 (2. Auflage 1592). 1555 erschien der erste Teil, 1556 der erste Tomus. Die deutschen Teile wurden 5—6mal, die lateinischen viermal neu aufgelegt. Darüber hinaus aber wurden einzelne Bände wiederholt nachgedruckt, der letzte Druck stammt aus dem Jahr 1612. Die verschiedenen Auflagen bzw. Einzelbände weichen z. T. in der Ordnung der Schriften, aber fast stets mindestens in der Paginierung voneinander ab, so daß bei Zitaten unbedingt auch die Angabe des Druckjahrs erforderlich ist³⁰.

25 Ti 3, 419, 20; 648, 38; Ti 4, 320; WA 10 III, 176, 15; WA 50, 657, 2; WA 54, 179, 34.

26 Ti 5, 204, 28. 27 Ti 3, 623, 7. 28 WA 38, 134.

29 Drucker- und Verlegernöte in Wittenberg zur Zeit des Schmalkaldischen Krieges, in: Aufsätze, Fritz Milkau gewidmet, Leipzig 1921, 229—243, hier 233.

30 Die verschiedenen Ausgaben der JA haben auch sachliche Bedeutung. Vgl. dazu z. B. WA 30 I, 428, Anm. 1. Ein vollständiges Verzeichnis der Jenaer Drucke bringe ich an anderer Stelle.

Sigismund Schwob (Suevus) hat ein „Register aller Schriften ... Lutheri, gerichtet auf die 19 Wittenbergischen und 12 Jenischen Tomos, beyde des alten und neuen Drucks, allen Liebhabern der Bücher ganz nützlich zu gebrauchen“ (Breslau 1563, 4°, Wittenberg 1573, Fol.) veröffentlicht.

Die WiA wurde im Auftrag Luthers von Caspar Cruciger³¹ und Georg Rörer³² betreut. Ersterer starb bereits am 16. 11. 1548, letzterer siedelte im März 1551 nach Kopenhagen über³³. Melanchthon übernimmt nun die Oberleitung, Georg Major die Redaktion der Ausgabe. Ersterer hat für sie die Vorreden bzw. Luthers Lebenslauf geschrieben. — Aber Melanchthon hatte in den Kämpfen gegen das Augsburger Interim (1548) versagt, ja sich gegen besseres Wissen widerstandslos den Anordnungen seines Landesherrn, des Kurfürsten Moritz, unterworfen. Man scheint von ihm, dem ersten Mann des Protestantismus nach Luthers Tod, die Führung im Kampf gegen das Interim erwartet zu haben, im Kampf gegen den Reichstagsbeschluß, durch den der Kaiser mit zwei kleinen, zeitlich begrenzten Zugeständnissen an die Protestanten die Rekatholisierung der evangelischen Lande durchzusetzen versuchte. Daß Melanchthon nicht die Persönlichkeit war, einen solchen Kampf aufzunehmen, viel weniger zu leiten, hatte sich allerdings bereits auf dem Augsburger Reichstag 1530 gezeigt. Damals aber stand Luthers starke Persönlichkeit hinter ihm mit ernstesten Briefen und Gebeten. Dazu kam aber jetzt noch die Tatsache, daß die kirchlichen Verhältnisse im Albertinischen Sachsen noch nicht so gefestigt waren wie im Ernestinischen Thüringen. Hier konnte das Interim einmütig abgelehnt werden, war doch nach fast einem Jahrzehnt evangelischer Verkündigung die Kirchenvisitation von 1533 geradezu der Abschluß der Reformationseinführung. Im Albertinischen Sachsen aber begann — mit Ausnahme der bis 1547 Ernestinischen Landesteile — mit der Visitation von 1539 in Wirklichkeit erst die Einführung der Reformation, die weithin auf den Widerstand des Adels und das Widerstreben der Geistlichen stieß, auch von dem Kanzler Simon Pistoris nicht gerade gefördert wurde³⁴. Kurfürst Moritz von Sachsen, der „Judas von Meißen“, der Verbündete des Kaisers gegen die Schmalkaldi-

31 Br 8, 99, 9.

32 Cod. Goth. chart. B 452, Bl. 154b in der Landesbibliothek Gotha; Reg Rr pag. 259 Nr. 61; vgl. Jauernig aaO (Anm. 19), Sp. 750; zu Cruciger und Rörer: Hans Volz: 100 Jahre Wittenberger Bibeldruck 1522—1626 (Göttingen 1954), 61, Anm. 20; zu Rörer ferner: ebda. 71, Anm. 61; Claus: Georg Rörer, ein bayerischer Mitarbeiter Dr. Martin Luthers, Zeitschr. f. bayrische Kirchengeschichte 26 (1957); Jauernig: Zur Jenaer Lutherausgabe, WZ Jena, Ges.R. 4 (1954/55), 269 ff. (künftig Jauernig II).

33 Jauernig aaO, 751.

34 Vgl. Br 10, 62, 1—9; Br 9, 555, 20 ff.; Kawerau: Briefwechsel des Justus Jonas 2, Nr. 637; Reg B 923.

schen Bundgenossen, war durch das Interim in eine prekäre politische Lage geraten. Auch das erschwerte die Situation. Auf evangelischer Seite aber wurde das alles nicht beachtet. Man fühlte sich von Melanchthon im Stich gelassen, seine Losung *modestia, moderatio, toleranda servitus* wurde als Verrat an Luthers Sache empfunden. Melanchthons Stellung war entscheidend erschüttert. Auch von denen, die ihn nicht offen bekämpften, wurde er mit Mißtrauen beobachtet, das sich nun sofort auf die Wittenberger Lutherausgabe übertrug, obwohl sie damals noch von Rörer geleitet wurde. — Dieser wurde aus Dänemark von dem „geborenen Kurfürsten“ Johann Friedrich 1553 zurückgerufen. Dazu hatten Matthias Flacius, der größte Eiferer gegen Wittenberg, und Nicolaus Gallus, beide damals in Magdeburg, in ihrem Brief vom 21. 12. 1552 den Anstoß gegeben. Sie hätten gehört, der Kurfürst wolle „in christlichem löblichen Fleiß stehen, Lutheri heiliger Gedächtnis, deutsches Landes wahren Propheten und letzten Helias ungedruckte Predigten, Schriften, heilsame Reden und Sprüche von vielen Orten zusammen und in Ordnung bringen zu lassen“. Dazu wüßten sie niemanden, der besser dazu geeignet sei, als Georg Rörer, der sich von Wittenberg nach Dänemark begeben „und auf solche Gelegenheit, zu solchem Dienst wieder hierher in diese Land zu kommen, ganz sehnlich wartet...“³⁵. Dem Manne aber, der gegen die Verfälschung der WiA zuerst aufgetreten war, Nicolaus von Amsdorf, teilte der Kurfürst am 9. 9. 1553 mit, daß er Rörer „von wegen seiner Bücher“³⁶ wiederum in seine „Bestallung“ gerufen habe. Damals war Rörer bereits in Jena eingetroffen³⁷.

Welches sind nun die gegen die WiA erhobenen Beschuldigungen?

1. Ihr hatte Amsdorf bereits 1549 *Verfälschung* vorgeworfen. Als solche sehe er nicht an, daß anstatt einiger Namen schlichte Buchstaben [N.] gesetzt seien. Als er aber Luthers Buch wider die Schwarmgeister³⁸ überprüfte, fand er im zweiten (deutschen) Teil zwei Auslassungen gegenüber dem Druck von 1527. Amsdorf verdächtigt keine bestimmte Person wegen dieses „Verschonens der Sakramentierer“. Ausgelassen ist³⁹ ein längerer Teil, in welchem Butzers übles Verfah-

35 Reg K pag. 313, Nr. 10 (1).

36 Gemeint sind Rörers Bände mit *Lutherana* (Nachschriften, Abschriften und Originalschriften Luthers). Vgl. deren Verzeichnis in ARG 24 (1927), 2 f. Rörer hatte sie, in Fässern verpackt, nach Kopenhagen mitgenommen und brachte sie nunmehr nach Jena zurück.

37 Reg O 775 Bl. 20.

38 Das die zu Wittenberg im andern teil der bücher Doctoris Martini im Buch, das diese wort Christi (Das ist mein Leib etc.) noch fest stehen, mehr denn ein blat vier gantzer Paragraphos vorsetzlich außgelassen haben wie folget (o.O.) 1549. 4°.

39 Ausgelassen sind die Zeilen WA 23, 277, 33 — 281, 27 und 283, 1—4.

ren — „Ertzbubenstück“ — gegen Luther und Melanchthon gezeißelt wird. In dem kürzeren Abschnitt werden die Ratsherren zu Basel, Straßburg usw. zur Wachsamkeit gegenüber den Sakramentsrotten ermahnt⁴⁰. Damit aber Luther nicht in den Verdacht gerate, mit der „Papisten Lehre in dem Hl. Sakrament“ übereinzustimmen, „wie denn die Theologen zu Wittenberg in ihrem Bedenken aufs Interim haben fürgegeben“, fügt Amsdorf zum Schluß Luthers Schrift „De Transsubstantiatione“ an⁴¹. Durch diese Formulierung konnte, ja mußte der Verdacht, diese Auslassung veranlaßt und Luthers Abendmahlslehre verfälscht zu haben, auf die Theologen in Wittenberg, an ihrer Spitze Melanchthon, gelenkt werden.

Johannes Luther hat sich mit der Entstehung dieses zweiten deutschen Teils der WiA eingehend beschäftigt⁴², wobei er z. T. auf Untersuchungen Haußleiters⁴³ fußt. Danach hatte der Druck dieses Bandes bereits 1544 begonnen, 20 Bogen waren bis Ende des Jahres 1545 gedruckt, als der Abdruck der Schrift „Daß diese Worte Christi . . .“ Schwierigkeiten machte. „Es bedurfte längerer Verhandlungen . . ., bis Luther . . . in die Fortlassung der beregten umfänglichen Stelle einwilligte. Das war kurz vor dem Aufbruch Luthers zu seiner letzten Reise nach Eisleben am 23. 1. 1546.“ Jedenfalls fällt, so stellt Haußleiter⁴⁴ fest, der Druck der Abendmahlsschrift (Bogen X 6 — Ff 5) noch in die Lebenszeit Luthers, so daß dessen Einverständnis zu der Textminderung vorgelegen hat. Butzer wußte, wie aus einem Briefe an Ambrosius Blarer vom 9. 9. 1544 hervorgeht, daß in der Gesamtausgabe nun die Abendmahlsschriften neu gedruckt wurden⁴⁵. An demselben Tage schreibt er auch an Luther u. a.: Wenn wir demnach ansehen und gedenken, welche ungeheure Gefahren und Schäden dieser Sakramentsstreit der Kirche gebracht hat, so haben wir nichts anderes gewünscht und wünschen es noch, als daß diese Kontroversen aufgehoben und beigelegt werden, zumal durch die früher ausgegangenen Schriften und Bücher allen frommen Gewissen, denen Gott seinen Willen und sein Wort zu begreifen Gnade verliehen, genug geschehen ist . . .⁴⁶. Mit diesem Schreiben wollte Butzer den Wiederabdruck jener scharfen Polemik Luthers und damit das Wiederaufflammen des Sakramentsstreites verhindern. Butzer sandte seinen Brief an Melanchthon, den dieser dem Kanz-

40 Vgl. WA 19, 462 ff., 465. 41 Br 9, 443 ff. 42 Johannes Luther aaO (Anm. 29), 237.

43 Die geschichtliche Grundlage der letzten Unterredung Luthers und Melanchthons über den Abendmahlsstreit (1546), Neue kirchl. Zeitschrift 9 (1898), 831—854; 10 (1899), 455—466.

44 Infolge des Schmalkaldischen Krieges und der Nachkriegsnöte kam dieser Band erst 1548 auf den Markt.

45 In Br 10, 651 ist diese Stelle leider nicht mit abgedruckt: Recuduntur omnia illa saeva scripta de re sacramentaria: Haußleiter aaO (10), 459.

46 Br 10, 652, 30—36.

ler Gregor Brück und dieser dem Kurfürsten weitergab. Der Kurfürst ließ Butzers Schreiben durch Brück dem Adressaten, Martin Luther, übergeben. Der Kanzler sollte mit Luther in dieser Sache verhandeln, um dem Wunsche Butzers Rechnung zu tragen. Vielleicht hat auch Landgraf Philipp von Hessen irgendwie auf den kurfürstlichen Hof und auf Melanchthon eingewirkt, um durch die Streichung jener scharfen Wendungen Luthers gegen Butzer neuen Zündstoff auszuräumen⁴⁷.

Daß sich Luthers Einstellung gegen Butzer geändert hat, beweist schon eine Stelle in seinem Brief an die Venetianer vom 12. 11. 1544, wo unter den Sakramentariern, die ihr Gift in lateinischen Schriften in Italien und Frankreich verspritzen und in lateinischen Gegenschriften von den Venetianern bekämpft werden müßten, die Züricher, Bullinger, Pellican genannt werden, sowie ipse Bucerus, qui dicitur in principio tragoediae [= Abendmahlsstreit] multa Latine scripsisse (quae non vidi), sed iamdudum resipuisse mihi persuadeo⁴⁸. Daß Butzer schon längst wieder zurechtgekommen ist, d. h. sich der Abendmahlsauffassung Luthers angeschlossen hat, klingt aus einem Worte Luthers heraus: In tempore resipuit⁴⁹. — Jedenfalls ist die Auslassung der gegen Butzer gerichteten polemischen Stellen der in Rede stehenden Schrift mit Zustimmung des Reformators erfolgt. — Daß auch Flacius die WiA angreift, wobei er nebst Melanchthon den Korrektor Christoph Walther als Schuldigen hinstellt, sei nur beiläufig erwähnt, da dies in unserem Zusammenhang nur eine untergeordnete Rolle spielt.

Amsdorf wiederholt nun in der Vorrede zu dem ersten (deutschen) Band der JA (1555) den Angriff gegen die WiA, ja er verschärft ihn noch. Dabei hatte Rörer bereits in der zweiten Auflage des zweiten deutschen Teils der WiA die in der 1. Auflage ausgelassenen Stellen wieder eingefügt. Darauf weist Rörer im 3. Teil der JA selbst hin und betont, daß er sie nicht „aus eigenem Vornehmen und Thurst für seine Person habe ausgelassen“. In dem neuaufgelegten Band (Druck 1550 — Fasten 1551) habe er noch andere Stücke, die in der 1. Auflage nicht ent-

47 Kawerau hat in Theol. Stud. u. Krit. 1908, 599 f gemeint, daß die ganze Aktion auf Anregung des Landgrafen Philipp erfolgt sei. Dafür gibt er aber keine Belegstelle an; weder bei Lenz: Briefwechsel Landgraf Philipps mit Bucer (1887) noch im Corpus Reformatorum (ed. Bretschneider) noch in Kuchenbeckers Analecta Hassiaca (1736) ist darüber etwas zu finden. Haußleiter selbst deutet nur eine solche Möglichkeit an.

48 Br 10, 681, 49 ff.

49 Ti 5, 546, 13. Vielleicht fällt dieser undatierte Ausspruch Luthers zeitlich mit dem vorgenannten Lutherbrief zusammen. Zur ganzen Kontroverse vgl. W. Köhler in: Lutherstudien zur 4. Jahrhundertfeier der Reformation, veröffentlicht von den Mitarbeitern der Weimarer Lutherausgabe (Weimar 1917), 183—186. 189. — Daß Luther den Auftrag zur Weglassung der genannten polemischen Stellen gegen Butzer gegeben hat, geht aus weiteren Zeugnissen Christoph Walthers hervor; vgl. Haußleiter aaO (1898), 843 f.

halten waren, zum Abdruck gebracht, nämlich Luthers „De Transsubstantiatione“⁵⁰ und Amsdorfs Schriften „Etliche Schriften wider die Wiedertäufer“ und „Wider die Sacramentarien“. Damit, so fährt Röer fort, habe er wohl klar seine Stellung zu diesem „hohen Artikel des Abendmahles“ gekennzeichnet. „Wissen zwo hohe Personen guten Bericht neben mir, nämlich, wer die sind, so anfänglich dazu geraten, die Sache getrieben, zum andermal wieder angeregt, auch endlich darauf bestanden und erhalten, daß es ausgelassen ist . . .“ Er wolle „im Falle der Not“ auch diese beiden hohen Personen nennen, auch „anzeigen“, wie er sich „in dieser Sache gehalten und dabei getan“ habe⁵¹. Diese Personen hat Röer auch genannt. Als Christoph Walther⁵² in seinem „Ausschreiben wider Mag. Matthiam Flacium Illyricum“ die Schuld, die dieser ihm aufgeladen hatte, auf Röer schob, hat Röer, so berichtet Aurifaber⁵³, vor dem Hofprediger Johann Stoltz⁵⁴ und ihm „ernstlich und höchlich zu Weimar beteuert und bezeugt, das ime daran gewalt und unrecht geschehe“. Er hat dann auch „im Beisein von Notar und Zeugen zu Jena wider diese Calumnien des Walters öffentlich protestiert und damals ausgesagt, wer befohlen hatte, dasselbige Blat außen zu lassen. . .“ Zeugen vor dem Notar Conrad Weichart waren Professor D. Erhard Schneppius, Pfarrer und Superintendent Mag. Andreas Hügel, Mag. Balthasar Winter, Kaplan, der Jurist D. Basilius Monner und der Mediziner D. Johann Schröter, alle in Jena. Leider ist diese notarielle Beurkundung verschollen. Auch in Röers Handschriftenbänden in der Jenaer Universitätsbibliothek wurde vergeblich danach gesucht.

Damit, daß Amsdorf 1555 diese Vorwürfe gegen die WiA wiederholte und verschärfte, waren Johann Stoltz und Andreas Poach⁵⁵ durchaus nicht einverstanden. Sie hatten gemeinsam die Vorrede entworfen und an Amsdorf nach Eisenach geschickt. Dieser änderte sie ab, was Stoltz in seinem Brief vom 25. 6. 1554 an Poach kritisierte: *Verum et ipse incommodum existimavi, ut causae editionis historiae narrationi addantur*. Und am 23. 3. 1555 — nach Erscheinen des 1. Bandes — heißt es in Stoltzens Schreiben an Poach u. a.: *In praefatione Amsdorfii video aliquid mutatum, displicent versiones aliquae*⁵⁶.

50 Br 9, 443 ff. 51 JA 3 deutscher Teil (1556), Register Fol. eee iiij.

52 Vgl. Hans Volz aaO (Anm. 32), 61, Anm. 20.

53 Antwort Joh. Aurifabri auf die Lutherschrift Christoph Walthers (Eisleben 1565), Bl. C 3b u. C 4a.

54 Jauernig: Luther in Thüringen, Berlin (1952), 229—237. 55 Jauernig aaO, 198—207.

56 Buchwald: Andreas Poachs handschriftliche Sammlung ungedruckter Predigten D. Martin Luthers aus den Jahren 1528—1546, 1, Leipzig 1884, IV f.

„Ist viel Dings in den selben Tomis umb gelimpffs willen ausgethan, geschwiegen oder verendert worden“, so lautet Amsdorfs Anschuldigung jetzt. Daß an Stelle des Namens oft ein N. gesetzt ist, hatte er 1549 noch nicht beanstandet. Jetzt aber tut er dies mit obigen Worten. Dabei dürfte auch für die WiA eine ähnliche Anordnung des Kurfürsten maßgebend gewesen sein, wie nun für die JA die Anordnung der Söhne des Kurfürsten, der Herzöge Johann Friedrich des Mittleren und des Jüngeren: Da von etlichen ansehnlichen privat personen benentlich etwas hefftiger und beschwerlich geschrieben wirdet, das derselben nahmen nicht gemeldet, sondern ausgelassen werden⁵⁷. Das wird dann in einer Verhandlung mit Rörer näher dahin erläutert: Wo aber Bedenken furfallen, sollen Buchstaben als N. gesetzt, aber Churf. Johansen Nhamen wie auch Churf. Joh. Frid. gar nit außßen gelassen werden⁵⁸.

Amsdorf schreibt von „viel dings“, die ausgetan, geschwiegen oder verendert seien, ohne daß er sich darüber weiter ausläßt. Diese Behauptung ist sicher übertrieben. Vermutlich denkt er dabei auch daran, daß die WiA nicht immer auf die ersten in Wittenberg gedruckten Lutherschriften zurückgreift. Das trifft allerdings zu, wenn auch nur für wenige meist in Nürnberg herausgekommene Lutherdrucke. Aus dem Schriftwechsel um die Jenaer Lutherausgabe ist uns aber bekannt, wie schwierig die Beschaffung von Wittenberger Erstdrucken der Werke Luthers gewesen ist. Dabei standen damals neben der nach Jena gekommenen Bibliotheca Electoralis und den in Weimar selbst befindlichen Drucken eine große Zahl von Bibliotheken von Luthers Schülern in Thüringen zur Verfügung.

Freilich war Amsdorf, den man fälschlich in der Literatur unter den Mitarbeitern der JA an erster Stelle zu nennen pflegt, nur allzu geneigt, in der JA „umb des gelimpffs willen“ einige „dings“ auszutun und zu verschweigen. Wir haben an anderer Stelle⁵⁹ eingehend darüber gehandelt und wollen hier nur kurz zusammenfassen.

Die Herzöge, Johann Friedrich der Mittlere und sein gleichnamiger jüngerer Bruder, fragen am 27. 6. 1556 bei Amsdorf an⁶⁰, ob der Brief vom 5. 10. 1528 an Kurfürst Joachim I. von Brandenburg, den Luther im öffentlichen Druck hatte ausgehen lassen⁶¹, in der JA gedruckt werden solle. In diesem Ausschreiben greift Luther den brandenburgischen Kurfürsten schwer an, weil er Katharina Hornung zu seiner Maitresse gemacht, ihren Mann aus seinem Land verwiesen, die Wiedervereinigungsversuche der Eheleute durchkreuzt, Luthers Briefe an ihn aber nicht beantwortet hatte, so daß weder eine Versöhnung noch eine Ehescheidung des

57 Reg O 774 Bl. 24a.

58 Ebda. Bl. 44b.

59 Jauernig II (Anm. 32), 270—274.

60 Reg O 775 Bl. 47 f.

61 Br 4, 576 ff.

Paares Hornung herbeigeführt werden konnte. Auf die Frage, ob dieser doch öffentlich ausgegangene Druck Luthers nun in die JA aufgenommen werden sollte, antwortete Amsdorf: „Ich halte und acht, das nit von nöten sei, alle brive Lutheri zu drugken und sonderlich die brive an den Marggraven Churfürsten in Hornungs sachen, denn sie nützen nimant und möchten verdris und widerwillen geben“⁶². Ja, Amsdorf setzt aus eigenem Antrieb noch folgenden Satz hinzu: Den Brief Luthers an „e. f. g. Grosvater, den Landtgraven belangent, wolt ich auch heraus lassen, denn der Landtgraff möcht sich des auch beschweren“⁶³. Es handelt sich um Luthers Brief an Kurfürst Johann vom 22. 5. 1529, in welchem der Reformator den Kurfürsten eindringlich vor neuen Bündnissen warnt und des Landgrafen „Bundmachen“ und Charakter kritisiert: Ein unruhig junger Fürst, angriffslustig, ihm will nicht zu trauen sein. Sicherlich ist Amsdorf im Recht, wenn er schreibt, daß der Landgraf über diese (doch vertraulichen) Äußerungen Luthers aufgebracht sein würde, wenn sie nun im Druck vor seine Augen kämen. Die Begründung Amsdorfs zeigt aber deutlich, daß der Vorwurf, den er der WiA macht, ihn selber trifft: um des gelimpffs willen ausgetan und verschwiegen. Nur in diesem einen Falle hat er die Herzöge auf seine Seite gezogen.

Die zweite Frage der jungen Herzöge von Sachsen in diesem Brief vom 27. Juni 1556 ging dahin, ob der Ratschlag wegen der „Gegenwehr“ von 1539 gedruckt werden solle. Amsdorf antwortet am 30. 6. 1556: „Was aber die gegenwer belanget, wollt ich allein die [Briefe] drugken lassen, so die gegenwer zu lassen ...“⁶⁴. Jedenfalls will Amsdorf *die* Schriften Luthers nicht in die JA aufgenommen wissen, in denen Luther das Recht des Widerstands gegen den Kaiser ablehnt. Das kommt ganz eindeutig in dem seinem Schreiben beigelegten Zettel⁶⁵ zum Ausdruck: „Es hat ein gros bedengken, wenn man die vier ratschlege an e. f. g. grosvater und Doctor Brugken drügken soll, ich lies sie in keinem [Fall] durch den drügk ausgehen, wenn michs betreffe...“ — Der Brief an Kanzler Brück⁶⁶ hat mit der Gegenwehr nichts zu tun. Wäre es nun nach Amsdorfs Rat gegangen, dann hätten Luthers gutachtliche Briefe an Kurfürst Johann vom 24. 12. 1529, vom 6. 3. und von Ende Oktober 1530 verschwiegen und ausgetan werden müssen, denn sie alle verneinen das Recht der Gegenwehr⁶⁷. Der Ratschlag, der wohl vom 5. 7. 1539 stammt, sei, so schreiben die Herzöge an Amsdorf, nach Rörers Mitteilung von Melanchthon verfaßt. Dann wäre er „Melanchthons Buch“, ge-

62 Reg O 775 Bl. 50 (30. 6. 1556); Mentz: Handschriften der Reformationszeit, Bonn 1912; Tafel 11 unten bringt Amsdorfs Antwort als Handschriftenprobe.

63 Reg O 775 Bl. 50 und Mentz aaO.

64 Reg O 775 Bl. 50.

65 Ebda. Blatt 49.

66 Br 4, 421 (28. 3. 1528).

67 Br 5, 208. 259. 661 ff.

hörte also nicht in die Lutherausgabe, da in dieser doch nur Schriften des Reformators Aufnahme finden sollten. Aber, so schreiben die Herzöge weiter, die „berührten Schriften“ seien Luthers eigene Handschrift. Deshalb fragen die Herzöge an, was zu machen ist. Darauf gibt Amsdorf keine Antwort. — Der Augenschein überzeugt davon, daß der Ratschlag Kanzleischrift aufweist, der Schlußabschnitt von Luther eigenhändig geschrieben und sodann von Luther, Justus Jonas und Johannes Bugenhagen unterschrieben ist⁶⁸. Der Schlußabschnitt gehörte zweifellos in die JA, wäre aber ohne den von Melanchthon verfaßten Ratschlag unverständlich. Daher mußte der ganze Ratschlag auch in die JA kommen. In diesem aber sprechen sich die Wittenberger bedingt für die Gegenwehr aus.

Daß diese drei Briefe in die JA aufgenommen wurden, geht auf den Widerspruch zurück, den Andreas Poach (von Röer in dieser Angelegenheit geschrieben) und Dr. med. Matthäus Ratzeberger in Erfurt^{69 70}, einst Leibarzt des Kurfürsten Johann Friedrich, erheben. Ratzeberger hatte schon früher gefordert, den Brief an Kurfürst Johann vom 18. 11. 1529 und vom 6. 3. 1530 aufzunehmen, damit „der Historie ihr Recht geschehe“. Die Herzöge ordnen nunmehr entgegen dem Vorschlag Amsdorfs an, „Luthers Ratschlag und Bedenken der Gegenwehr halben“ zu „drucken und in den jetzigen 5. Tomum des 30. Jahres bringen zu lassen“⁷¹. Da dieser Band aber bereits im Druck abgeschlossen war, mußte der Brief für den 6. Teil der deutschen Schriften zurückgestellt werden und erschien dort auch. In der 2. Auflage des 5. Teils der JA (1561 Bl. 3b) wird darauf hingewiesen. — Amsdorf wollte wohl aus Pietät gegen den Kurfürsten Johann Friedrich den Großmütigen Luthers die Gegenwehr ablehnenden Schriften unterdrücken, weil jener im Widerstand gegen den Kaiser gescheitert, 5 Jahre seiner Freiheit beraubt war und mit der Kurwürde den größeren Teil seiner Lande verloren hatte. Aber er verstieß damit gegen den Grundsatz, den er selbst aufgestellt und zur schwersten Klage gegen die WiA verwendet hatte. Und überdies waren jene 3 Briefe nicht an Johann Friedrich, sondern an Kurfürst Johann gerichtet, so daß Amsdorfs Grund für seinen Rat nicht stichhaltig war.

Wir wenden uns nun den anderen weniger bedeutsamen Vorwürfen Amsdorfs gegen die WiA zu.

68 Reg O 775 Bl. 48; Corpus Reformatorum 3, 738; Br 8, 515 ff; bes. 517, 71—80. Original in Reg N 74 Bl. 16.

69 Zu ihm vgl. RE³ 16, 471 f.; Chr. Gotth. Neudecker: Die handschriftliche Geschichte Ratzebergers über Luther und seine Zeit (Jena 1850); August Beck: Johann Friedrich der Mittlere, Herzog zu Sachsen, 2. Teil (Weimar 1858), 149 f.

70 Reg O 781 Bl. 1b. 3. 6. 14.

71 Reg O 774 Bl. 29.

2. Etliche Streitbücher sind ausgelassen, welche umb der Historien und Geschicht willen der Kirchen Christi zu wissen gut, nütz und not sind.

Als Amsdorf diese Worte schrieb, waren noch nicht alle Bände der WiA erschienen, in denen Streitschriften zum Abdruck kamen. Wir verweisen dazu auf Teil 7 und 9, die 1555 bzw. 1557 im Druck herauskamen.

3. Sind anderer Gelarten bücher mit eingemenget, So wir doch Doct. Luthers Bücher allein bey ein ander zu haben begeren, wie dann auch der Tomorum Titel anzeigt und ausweiset.

Dieser Vorwurf trifft Luther selbst. Es ist ausgeschlossen, daß Cruciger oder Rörer die Schriften anderer Theologen in die Gesamtausgabe aufgenommen haben, ohne daß Luther dies ausdrücklich genehmigt hätte. Wir werden vielmehr annehmen müssen, daß die Initiative dazu von Luther selbst ausging. Er sah ja in den Schriften seiner Mitarbeiter am Werk der Reformation eine wesentliche Mit-hilfe, um seine Gedanken und Erfahrungen, seine exegetischen und polemischen Ergebnisse zu verbreiten. Wir wissen auch, wie hoch Luther andere Bücher schätzte, z. B. Melanchthons Loci, während er von seinen eigenen Schriften sehr bescheiden dachte. So wird Luther selbst es gewesen sein, der Schriften von Melanchthon, Justus Jonas, Bugenhagen, Urbanus Rhegius und anderen in seine Ausgabe hineinnahm.

Wir kommen im nächsten Abschnitt noch auf diesen Vorwurf Amsdorfs zurück.

4. Sind auch die verdolmetschten Bücher hin eingesetzt, welche an vielen Orten den Geist und Verstand Luthers nicht getroffen noch erreicht haben.

Christoph Walther⁷² verteidigt dieses Verfahren damit, daß die ins Deutsche übertragenen lateinischen Lutherschriften notwendig seien, denn der „unzählige Haufe von Mann, Frauen und Jungfrauen in deutschem Lande“ verstehe die lateinische Sprache nicht. Wenn auch der Gelehrte sie nicht bedarf, so bedarf sie doch „mein Weib, Töchter, Knechte und Megde und meine lieben Nachbarn“.

Ebenso gibt es, so sagt Walther weiter, „viel Gelarter fromer Leute in frembden Landen, welche nicht deudsch verstehen. Diese alle sampt begern von hertzen die Dolmetschung und schafft in der warheit großen nutz“.

72 Register aller Bücher und Schrifften des Ehrwirdigen Doctoris Martini Lutheri seliger gedechtnis, welche in die Eilff Deutsche Teil und in die sieben Latinische Tomos zu Wittemberg gedruckt sind. Jtem. Etliche Bücher und Schrifften, welche in den zwelfften Theil wils Gott in kurtz gedruckt sollen werden, nach diesem Register verzeichnet. Wittemberg Hans Luft, 1558.

Daß diese Übersetzer an vielen Orten den Geist und Verstand Luthers nicht getroffen noch erreicht haben, wird im großen und ganzen wohl kaum zutreffen. Übersetzer waren ja Justus Menius, Georg Spalatin, Veit Dietrich, Justus Jonas, Caspar Cruciger, Johann Bugenhagen und Philipp Melancthon, also Männer, die Luther persönlich nahestanden und doch wohl von „Luthers Geist und Verstand“ einiges besaßen. Allerdings sind ihre „Übersetzungen“ nicht wörtliche Übertragungen, sondern frei, die eine oder andere Stelle der Lutherschrift in paraphrasierender Art stärker heraushebend, andere wiederum nur kurz streifend, jeder der „Übersetzer“ nach der ihm eigenen besonderen Gabe und Veranlagung.

Diese und die unter Ziffer 3 angeführten Sätze verlieren allerdings ihre Bedeutung und nehmen den Charakter einer unsachlichen Polemik an, wenn wir dann Amsdorfs Vorrede vom 18. 2. 1555 (JA 1. deutscher Band, 1555, Bl. 4) lesen und darin folgende Worte finden: „Zur mehrerer Erkundung des ganzen Handels etliche latinische Tractetlin ins Deusch gebracht, Auch etliche Büchlin der Widersacher umb der Historien willen mit eingesprenget werden. Auff das der Deutsche Leser in diesem ersten Teil ein vollkomen Bericht alles des, so sich mit D. Luther in den ersten jaren zugetragen hat, erlangen und deste besser erkennen möge, wie wunderbarlich Gott mit diesem seinem letzten Wunderwerk, dadurch Er das Bapstthum hat offenbaret, gewesen und sein heilig Euangelium wieder an Tag bringen wollen, umgangen sey. In den andern Teilen aber werden sich die Sachen selbs also begeben, daß man nicht so viele frembder noch verdolmetschter Bücher und Schriften mit untermengen darf. Derhalben solcher niemand darin suchen noch gewarten sol, es erfordere denn die Not umb der Historien willen“.

Demnach ist auch in der JA das Verfahren der WiA eingeschlagen worden, um dadurch eine vollständige Geschichte des Anfangs der Reformation auch dem deutschen Leser bieten zu können: fremde Schriften, Verdolmetschungen. In den späteren Teilen ist das allerdings seltener zu finden. Vor allem wurden Luthers große lateinische Werke nicht mehr verdeutscht und seine deutschen Schriften nicht mehr ins Lateinische übertragen. Dadurch wurde es auch möglich, statt in den 19 Bänden der WiA in 12 Bänden der JA eine wesentlich größere Zahl von Lutherschriften zum Abdruck zu bringen. Haußleiter macht allerdings darauf aufmerksam, wie die JA etliche „verdeutschte“ Schriften Luthers von der Feste Coburg an die Theologen, zu Augsburg auf dem Reichstag versammelt, im 5. (deutschen) Bande bringt⁷³.

73 Matthias Flacius als Herausgeber von Luthers Koburger Briefen und Trostsprüchen (1530),

5. Sind in den gedruckten Tomis die Bücher Dr. Martini nicht nach ordnung der zeit, wie sie der man Gottes Doct. Mart. Luther hat lassen ausgehen, zu samen geraffelt, daraus dann viel jre meinung (das man das Bapstthumb halten, und sich mit jm vergleichen solle und müsse) schließen, und solchs verteidigen wollen, weil der man Gottes im anfang der Sachen, da Er noch ein fromer, strenger Münch und Papist war, und zur selben zeit nicht anders wusste, viel Papisterey geschrieben und nachgelassen hatte.

Auch dieser Angriff richtet sich wohl gegen Luther selbst. Denn auch in den Bänden der WiA, die zu Luthers Lebzeiten herauskamen, ist das sachliche Ordnungsprinzip in der Edition befolgt worden. Man kann wirklich nicht annehmen, daß Luther in der Frage, in welcher Reihenfolge seine Schriften zusammengedruckt werden sollten, übergangen worden ist. Wir werden auch hier annehmen müssen, daß Luther das sachliche Ordnungsprinzip selbst gewünscht hat. Das wird auch von Christoph Walther⁷⁴ bestätigt. „Mit den vier Tomis, die bey leben Lutheri gedruckt sind, die er auch selber geordnet hat, wie seine Vorreden dafur ausweisen, kan man klar beweisen, das man zu Wittemberg bisher die rechte Ordnung Lutheri gehalten hat. Item, auch Magister Georg Rörer selber hat solche Ordnung nach Lutheri tod im dritten und vierden Deudschen Und im dritten Latinischen Tomo zu Wittemberg gehalten und gefordert, wie seine Vorreden dafur klar ausweisen. So sind auch noch Leute vorhanden, als man die Tomos solte anfahren zu drücken und man sich mit dem Ehrnwirdigen Herrn Doctor Martino Luthero hat darüber besprochen und geratschlagt, sonderlich der Ordnung halben, die da sagen, das etliche dem Herrn Doctor geraten haben, er solt die Ordnung nach der zeit und jaren halten (wie jtz zu Jhena), Nein, hat der Herr Doctor gesagt, man solle die Materien und was zuhauff gehört, zuhauff drücken, wie S. Augustini und anderer heiligen Veter Bücher zuhauff gedruckt sind, sonst wird ein unlüstig gemenge durcheinander.“ Freilich muß auch Walther zugeben, „das aber unterzeiten nicht so schnur gleich solche ordnung gehalten ist, hab ich in meinem vorigen Bericht angezeigt, das es unmöglich sey gewesen, wie Lutherus selber und Magister Georg Rörer bekennen“⁷⁵.

Neue kirchl. Zeitschrift 28 (1917), 149—187; vgl. 178 ff. Die JA bringt die Übersetzung (von Flacius) der lateinischen Lutherbriefe, fügt noch zwei „verdeutschte“ Briefe hinzu, obwohl deren Originalsprache deutsch ist. Die WiA schreibt in ihrem 9. deutschen Teil diese 19 Briefe in der Reihenfolge und mit den Fehlern der JA genau ab.

74 Bl. A ij a von der in Anm. 72 genannten Schrift.

75 Ebda. Bl. A ij b.

Dazu kommt, daß sich Luthers Schriften nur sehr schwer in ein Sachordnungsprinzip pressen lassen. Man braucht nur die Walchsche⁷⁶ und die Erlanger Ausgabe⁷⁷, die beide nach diesem Prinzip verfahren, miteinander zu vergleichen, um die verschiedene Einordnung derselben Schriften festzustellen. Enders betont in der 2. Auflage der Erlanger deutschen Schriften (Band 21, II ff), daß er 20 Schriften nicht der katechetischen Abteilung zuweisen könne, weil sein Vorgänger (Irmischer) sie bereits der homiletischen Abteilung einverleibt hatte. Auch die amerikanische Walchausgabe⁷⁸ mußte von diesem Sachordnungsprinzip zugeben, daß „der Bände-Einteilung Walchs und innerhalb der verschiedenen Bände der Zusammenstellung der einzelnen Schriften Luthers mancher Mangel und Mißstand anhaftet“. Und hier⁷⁸ „würde man, wollte man die hier einschlagenden Schriften Luthers von neuem, selbständig, ordnen, etwa geneigt sein, die Unterscheidung und Scheidung zwischen den Schriften, welche wider bestimmte Personen gerichtet sind, und denen, welche lediglich die Lehre betreffen, fallen zu lassen . . . , man würde manche der in den vorstehenden Bänden gesammelten Reformationsdokumente lieber hier einfügen . . .“.

Auf diese Schwierigkeiten geht Amsdorf nicht ein, sondern übernimmt einfach aus dem von Hofprediger Johann Stoltz für die JA aufgestellten Plan den Grundsatz, der nur noch in der Altenburger Lutherausgabe⁷⁹ und in der „Kritischen Gesamtausgabe der Werke Martin Luthers“, der Weimarer Lutherausgabe⁸⁰, zur Anwendung gelangte. Wenn Amsdorf nun diesen Grundsatz polemisch gegen die WiA verwertet, so übergeht er dabei mit völligem Still-schweigen Luthers Wort in seiner Vorrede zum ersten lateinischen Band der Wittenberger Ausgabe, daß er vor allem den frommen Leser bitte und dies um unsers Herrn Jesu Christi selbst willen tue, daß man seine Werke lese mit großem Bedacht und mit vielem Mitleid⁸¹. Er habe in seinen ersten Schriften aus Demut

76 1740—1753 (24 Teile), hg. von Johann Georg Walch, Halle, Gebauer.

77 1826—1886. Nach dem späteren Erscheinungsort heißt diese Ausgabe auch Erlangen-Frankfurter Ausgabe: 65 deutsche Bändchen, darunter 32 in 2 Auflagen sowie Registerbändchen 66 und 67; 38 lateinische Bändchen; ab 1884 erscheint die lateinische Briefausgabe, die ab Bd. 12 auch die deutschen Briefe bringt, hg. von Enders, dann Kawerau, Flemming und Otto Albrecht. 18 Bändchen, letztes 1923 erschienen, dazu als Register Band 19 (1932), das aber nur die Bände 1—12 erschließt, da die übrigen bereits eigene Register haben.

78 Hg. im Auftrag des Ministeriums der deutschen evangelisch-lutherischen Synode von Missouri, Ohio und anderen Staaten, St. Louis, 1880—1910 (23 Bände); hier vgl. 18, VI.

79 Hg. von Christfried Sagittarius, Altenburg 1661—1664 (10 Teile in 7 Bänden).

80 Ab 1883 erschienen die einzelnen Abteilungen (Tischreden, Briefwechsel, Deutsche Bibel, Werke). 81 WA 54, 179, 21 ff.

dem Papst noch viele und große Artikel eingeräumt, die er später als höchste Gotteslästerung und Greuel verdamme^{81a}.

III. Die Vorzüge der Jenaer Lutherausgabe

Wenn so auch Amsdorfs Beurteilung der WiA weithin als unsachliche Polemik zu beurteilen ist, die sich gegen Melanchthon wenden wollte, in Wirklichkeit aber Rörer, ja Luther selbst traf, so darf doch nicht verkannt werden, daß die JA der WiA überlegen ist auf Grund der wissenschaftlichen Editionsgrundsätze, die — wie bereits gesagt — der Weimarer Hofprediger Johann Stoltz aufstellte⁸² und denen Amsdorf zustimmte⁸³. Sie sind dann als „Ordnung, wie es mit dem Druck zu Jhena soll gehalten werden“ von den weimarischen Herzögen Rörer zugestellt worden⁸⁴. Diese Grundsätze besagen:

1. Es darf weder dem Sinn nach noch in den Worten in den Luthertexten irgendeine Veränderung vorgenommen werden. — Die Forderung geht also dahin, daß der ursprüngliche Text wiederhergestellt werden muß. Damit hängt der nächste Grundsatz aufs engste zusammen:

2. Die Originalausgaben sollten herangezogen und der Abdruck nach ihnen veranstaltet werden. — Man geht also auf die ältesten Wittenberger Drucke zurück, um diese als Originaldrucke zu verwenden. Damit hat man gerade in wesentlichen Stücken die Wittenberger Ausgabe überflügelt, denn es ist der JA tatsächlich gelungen, in wesentlich größerem Umfang solche Drucke heranzuziehen.

3. Jede Lutherschrift sollte in ihrer ursprünglichen Sprache gedruckt werden, Übersetzungen sind auszuschalten. — Wir haben oben bereits gesehen, daß die JA trotz dieses Grundsatzes allerlei Ausnahmen in den ersten Bänden hat machen müssen. Wenn aber die JA auf echtes Luthergut ihr Absehen richtete, dann durften allerdings Übertragungen in eine andere Sprache mindestens nicht als gleichberechtigt daneben gebracht werden.

4. Etwaige Irrtümer in den Schriften Luthers sollten am Rande vermerkt werden. — Die WiA hatte zum Teil sogar falsche „Berichtigungen“ anstelle von Luthers Text gesetzt. Luther hat vielfach aus dem Gedächtnis Zitate aus der Hl. Schrift oder aus den Kirchenvätern gebracht, wobei ihm gelegentlich Irrtümer unterliefen.

81a WA 54, 179, 34 ff.

82 Vorhanden in dem Rörerband UB Jena Bos o 17 k, Zettel zwischen Blatt 88 und 89, abgedruckt ThLZ 1952, 754.

83 Ebda., auch ThLZ 1952, 755.

84 Reg O 774 Bl 18 f. 27; ThLZ aaO.

5. Nicht von Luther herrührende Schriften sollten in der JA nicht erscheinen. — Wir haben gesehen, daß sich dieser Grundsatz auch in der JA nicht ganz durchführen ließ.

6. Luthers Schriften sollten in derselben zeitlichen Anordnung abgedruckt werden, wie sie einst erstmals erschienen sind. — Damit sollte, wie Karl Schneider für die von ihm geplante Kritische Gesamtausgabe von Luthers Werken vorsah, Luther in seiner Entwicklung als Reformator der deutschen Kirche und auch der deutschen Sprache erkennbar werden⁸⁵.

Alle diese Grundsätze sind später in der Weimarer Lutherausgabe weithin zur Durchführung gekommen. Allerdings ist dies insbesondere bezüglich der Ziff. 6 nicht ganz möglich gewesen.

85 Otto Albrecht: Zur Vorgeschichte der Weimarer Lutherausgabe, in „Lutherstudien“, 32. Zu den Anmerkungen: Reg bezieht sich auf das Ernestinische Gesamtarchiv im Landeshauptarchiv Weimar.

Luthers Stellung zu den Apokryphen des Alten Testaments

Von Hans Volz, Bovenden über Göttingen

In der alten Kirche war man sich wohl — dank gelehrter Forschungen von Männern wie Origenes — des Unterschiedes zwischen dem (nur 24 bzw. 22 Bücher zählenden) Kanon des hebräischen Alten Testaments und dem wesentlich umfangreicheren der Septuaginta bewußt¹, ohne daß man jedoch aus dieser Erkenntnis die letzte Konsequenz für die Wertung der jüngeren Zusätze der Septuaginta zog. Als einziger vertrat der Kirchenvater Hieronymus († 420), der in damaliger Zeit durch seine Kenntnis des Hebräischen eine gewisse Sonderstellung einnahm, in dieser Frage einen eindeutigen Standpunkt, wenn er nach der Aufzählung der im Kanon des hebräischen Alten Testaments enthaltenen Bücher bemerkte, die übrigen (von denen er als Beispiele die Weisheit Salomonis, Jesus Sirach², Judith, Tobias³ und — für den Bereich des Neuen Testaments — den Hirt des Hermas anführt) seien unter die Apokryphen („apocrypha“) zu rechnen⁴. An anderer Stelle äußerte er: Ebenso wie die Kirche zwar Judith, Tobias und die Makkabäerbücher läse, sie aber nicht zu den kanonischen Schriften zähle, so solle man auch den Jesus Sirach und die Weisheit Salomonis wohl dazu verwenden, den Glauben des Volkes zu festigen, aber sie nicht

1 Über die Geschichte des alttestamentlichen Kanons vgl. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche 3. Aufl. (zitiert: RE³) 1, 624—628; 9, 741—768; 23, 733 sowie Ch. C. Torrey: Apocryphal literature (Oxford 1945), über den Bedeutungswandel des Wortes: „ἀπόκρυφος“, in der Patristik vgl. RE³ 1, 622—624 und 23, 67 f sowie G. Kittel: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 3 (Stuttgart 1938), 987 und 996—999.

2 Gelegentlich zitiert Hieronymus allerdings auch den Jesus Sirach als „scriptura sancta“; vgl. RE³ 1, 627.

3 In seinen Prologen zu Tobias und Judith spricht Hieronymus davon, daß die Juden beide Bücher — „de catalogo divinarum scripturarum secantes“ — unter die „hagiographa“ gerechnet hätten, indem er diesen Begriff offenbar als gleichbedeutend mit „apocrypha“ verwendet (Migne, Patrologia Latina 29, 24 und Anm. 2 sowie 39 und Anm. 2); daher ist wenigstens im Judithprolog in Pariser Handschriften des 13. Jahrhunderts jener Ausdruck in: „apocripha“ korrigiert (vgl. Biblia Sacra iuxta Latinam vulgatam versionem ad codicum fidem 8 [Rom 1950], 213).

4 Im Prolog zu den Libri Regum (dem sog. „Prologus galeatus“): „Quidquid extra hos [= die im hebräischen Kanon enthaltenen Bücher] est, inter apocrypha esse ponendum; igitur Sapientia, quae vulgo Salomonis inscribitur, et Jesu filii Sirach liber et Judith et Tobias et Pastor non sunt in Canone“ (Migne 28, 600).

zur Stärkung der Autorität kirchlicher Lehrsätze benutzen⁵. Wenn auch jene von Hieronymus als „apokryph“ bezeichneten Bücher in der Folgezeit innerhalb der Vulgata ihren bisherigen (meist mit der Anordnung in der Septuaginta übereinstimmenden) Platz beibehielten und nicht als besondere Gruppe zusammengefaßt wurden⁶, so wirkte sich doch im Bereich der abendländischen Kirche die Einstellung des Hieronymus auf die künftige Wertung der Apokryphen entscheidend aus. Ausschlaggebend für diesen starken Einfluß war aber die Tatsache, daß die biblischen Prologe des Kirchenvaters, denen seine oben zitierten Äußerungen entstammen, in jedem Vulgata-Exemplar — sei es in einer Handschrift oder seit 1455 auch im Druck — enthalten waren und dadurch eine außerordentlich starke Verbreitung erfuhren. Wenn im Mittelalter — beispielsweise von den Franzosen Johannes Belet (1162), Petrus Comestor († 1179) und Hugo a S. Caro († 1263), den Italienern Johannes Balbi (Januensis, † 1298) und Johannes Marchesinus (ca. 1300), dem Spanier Alfonsus Tostadus († 1455), dem Italiener Antoninus Florentinus († 1459) sowie dem Flamen Dionysius Carthusanus († 1471)⁷

5 Im Prolog zu den Salomonischen Büchern: „Sicut ergo Judith et Tobi et Machabaeorum libros legit quidem Ecclesia, sed inter canonicas scripturas non recipit, sic et haec duo volumina [= *Sirach und Weisheit Salomonis*] legat ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam“ (Migne 28, 1308). Vgl. auch den Prolog zum Buche Judith: „cuius [libri Judith] auctoritas ad roboranda illa, quae in contentionem veniunt, minus idonea iudicatur“ (ebd. 29, 39).

6 Bei den durch apokryphe Zusätze erweiterten kanonischen Büchern fügte aber Hieronymus an den betreffenden Stellen entsprechende redaktionelle Bemerkungen ein; zu Esth. 10, 4—16, 24: „Haec autem, quae sequuntur, scripta reperi in editione vulgata [= *Septuaginta*], quae Graecorum lingua et literis continentur“; zu Dan. 3, 24—90: „Quae sequuntur, in Hebraeis voluminibus non reperi“ und „Hucusque in Hebraeo non habetur, et quae posuimus, de Theodotionis editione translata sunt“ [bei dem Propheten Daniel war die griechische Übertragung des Theodotion an die Stelle der ursprünglichen Septuaginta-Übersetzung getreten]; zu Dan. 13—14: „Hucusque Daniele in Hebraeo volumine legimus. Quae sequuntur usque ad finem libri, de Theodotionis editione translata sunt“.

7 Die betreffenden Stellen sind zusammengestellt bei H. Hodus: *De Bibliorum textibus originalibus, Versionibus Graecis et Latina Vulgata Libri IV* (Oxford 1705), 655—661. Vgl. auch ebd. 656 und 658 die Zitate aus der Glossa ordinaria und aus der Glosse zum Decretum Gratiani (zu c. 1 D. 16).

Der anonyme Verfasser der Vorrede („De libris Canonicis et non Canonicis“) zu der von Adam Petri und Johann Froben 1498 in Basel veranstalteten Vulgata-Ausgabe mit Strabos Glossa ordinaria und Lyras Postille (Gesamtkatalog der Wiegendrucke 4, Nr. 4284) bezog sich hinsichtlich der „Apocrypha“ gleichfalls auf Hieronymus, indem er sie ihrem Werte nach zugleich in zwei Gruppen gliederte: „Thobias, Judith et Machabaeorum libri, Sapientiae quoque liber et Ecclesiasticus valde ab omnibus probantur ... Minoris autem auctoritatis sunt Baruch et tertius et quartus Esdrae“ (vgl. Hodus aaO, 661).

— der Begriff „Apocrypha“ für die im hebräischen Kanon nicht enthaltenen biblischen Bücher gebraucht wurde, so geschah es fast stets im Zusammenhang mit den Prologen des Hieronymus⁸.

Wie verhielt sich aber nun Luther zur Frage der alttestamentlichen Apokryphen? Bestand für ihn auch zunächst noch kein konkreter Anlaß, sich zu dem Problem in seinem gesamten Umfang zu äußern, so nahm er doch schon in den Anfangsjahren der Reformation in zwei Einzelfällen entschiedene Stellung.

Einmal handelte es sich dabei um das in keinem mittelalterlichen Kanonverzeichnis enthaltene⁹ und erst durch die Pariser Rezension am Anfang des 13. Jahrhunderts¹⁰ in die Vulgata gelangte Gebet Manasse, das der Reformator nicht nur in seine Anfang 1519 entworfene¹¹, aber erst im Frühjahr 1520 veröffentlichte¹² lateinische Beichtanweisung („Confitendi ratio“) in vollem Wortlaut aufnahm¹³, sondern auch — offenbar entgegen der bisher üblichen kirchlichen Praxis — als ein „sehr schönes und jedem Beichtenden sehr dienliches Gebet“ bezeichnete¹⁴. Gegen diese positive Stellungnahme Luthers richtete — allerdings ohne dessen Namen ausdrücklich zu nennen — dann der Wittenberger Theologieprofessor Andreas Karlstadt (eigentlich Bodenstein aus Karlstadt, ca. 1480—1541) in seiner im August 1520 (bei Johann Rhau-Grunenberg in Wittenberg) erschienenen Schrift: „De Canonicis Scripturis Libellus“¹⁵ einen heftigen Angriff¹⁶.

8 Auf keinen Fall handelt es sich aber bei dem im Mittelalter nachweisbaren Gebrauch der Bezeichnung: „apocrypha“ im Sinne des Hieronymus, wie E. Schürer (RE³ 1, 624) behauptet, um „höchstens ganz vereinzelte Stimmen“.

9 Hodius aaO, 661 führt lediglich eine Äußerung des flämischen Karthäusers Dionysius Carthusanus († 1471) an: „Nec ista Oratio est de textu, nec in Hebraeo habetur, sed ipse Manasses, qui eam in carcere edidit, liberatus de carcere ipsam in formam redegit ac promulgavit“.

10 Vgl. Biblia Sacra iuxta Latinam vulgatam versionem ad codicum fidem 7 (Rom 1948), 323 App. zu 2. Chron. 36, 23. Der griechische Text des Gebetes Manasse wurde in einer Bibel, und zwar in der zu Paris von Robert Stephanus gedruckten Vulgata-Ausgabe erstmals im Jahr 1540 veröffentlicht; vgl. E. Nestle: Septuagintastudien III (Sem.-Progr. Maulbronn, Stuttgart 1899), 8.

11 Dieser Entwurf ist nur in der von Georg Spalatin herrührenden deutschen Bearbeitung erhalten; vgl. WA 2, 57 und Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie 5 (1958), 90 f Nr. 4.

12 Vgl. WA 6, 154.

13 WA 2, 64, 27—65, 11 und 6, 169, 16—37.

14 „Oratio pulcherrima, omni confessuro aptissima“ (WA 6, 159, 9); vgl. dazu 2, 59, 14: „gebeth, weil es ser wol tzu der beicht dient“ und 64, 27: „Des konygs Manasses gebeth tzu der beicht ser dienstlich“.

15 Über diese Schrift vgl. Zentralblatt für Bibliothekswesen 21 (1904), 172 f Nr. 34 und H. Barge: Andreas Bodenstein von Karlstadt 1 (Leipzig 1905), 185 Anm. 10 und 186—200

Hatte Luther bei seiner Beurteilung des Gebetes Manasse, die im weiteren Laufe der Entwicklung diesem biblischen Stück innerhalb der lutherischen Kirche besondere Wertschätzung eintrug¹⁷, bereits neue Wege beschritten, so hielt sich der Reformator andererseits im Rahmen der von Hieronymus vertretenen Anschauung, daß man die Apokryphen nicht zur Stützung der Autorität kirchlicher Lehrsätze verwenden solle, wenn er am 8. Juli 1519 im Verlaufe der Leipziger Disputation gegen Johann Eck die Stelle 2 Makk 12, 45 f. als für die Existenz des Fegefeuers nicht beweiskräftig zurückwies; denn da das Makkabäerbuch „nicht im Kanon“ enthalten sei, bedeute es nur etwas für die „Gläubigen“, sei aber gegenüber den „Hartnäckigen“ wirkungslos¹⁸. Auf Ecks durch einen Hinweis auf Augustin und Ivo gestützten Einwand, daß die katholische Kirche jenes Buch in ihren Kanon aufgenommen habe¹⁹, entgegnete der Reformator, „die Kirche vermöge keinem Buch mehr Autorität oder Gewicht zu verleihen, als es von

sowie den Wiederabdruck jener Schrift bei K. A. Credner: *Zur Geschichte des Kanons* (Halle 1847), 316—412.

16 Nachdem Karlstadt — ebenfalls ohne Luthers Namen zu nennen — gegen dessen negative Beurteilung des Jakobusbriefes (vom August 1519 [WA 2, 425, 11 f]) heftig polemisiert hatte (vgl. Credner aaO, 371—376, ferner 395. 398. 402—406), stellte er zunächst fest: „Oratio Manassae non est in hebreo neque de textu Bibliorum“; sodann wies er in längeren Ausführungen ein in diesem Gebiet enthaltenes „manifestum erratum“ (in v. 8 betr. Abrahams, Isaaks und Jakobs Sündlosigkeit) nach, leugnete die Beweiskraft von 2. Chron. 33, 19 für die Echtheit dieses Gebetes und kam dann zu dem Schluß: „Ideo oratio sane suspitiosa“. Hatte Luther das Gebet nachdrücklich zum Gebrauch bei der Beichte empfohlen, so meinte demgegenüber Karlstadt: „Porro demus multa bona in ea [oratione] contineri, non tamen ex ea Christianorum infantia formari debet.“ Abschließend erklärte er: „Postremo demiror eiusmodi orationem gladiis iugulatum [= durch seine eigenen Worte widerlegt] placuisse, Jacobi vero epistolam displicuisse, quae nihil sententiarum usque habet, quod non possit canonicis literis communiri. Si phas est vel parvum vel magnum facere, quod placet, futurum tandem erit, dignitates et autoritates librorum e nostra pendere facultate, atque tum, quo iure cuius Christianorum mea licuerit reicere, eodem est mihi, quod autumo, concessum mea magni facere et aliorum proculcare“ (Credner aaO, 389 f).

In dem knappen deutschen Auszug, den Karlstadt im November 1520 aus dieser umfänglichen lateinischen Schrift veröffentlichte (vgl. unten 98, Anm. 29), beschränkte er sich lediglich auf die kurze Feststellung, daß „das gebet odder Oration Manasse nit als heylig schrift zu brauchen“ (Bl. A. iij^a) und „ye vnd ye fur kein heylig biblische schrift gehalten“ sei (Bl. A. 4^a).

17 Vgl. dazu meinen Aufsatz: „Zur Überlieferung des Gebetes Manasse“, der demnächst in der Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft erscheinen wird.

18 „Liber Machabeorum, cum non sit in canone, pro fidelibus potens est, contra pertinaces nihil facit“ (WA 2, 324, 11 f).

19 „Quamvis enim [libri Machabeorum] apud Hebreos in canone non fuerint, tamen ecclesia recepit eos in canonem“ (WA 2, 324, 32 f).

sich aus besitze“²⁰. Auf dieselbe Frage kam er anderthalb Jahre später (Anfang 1521) in seiner Schrift: „Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind“ erneut zurück; dort nannte er das 2. Makkabäerbuch das „geringste, vorachtiste buch . . . ynn der gantzen Biblyen“ und äußerte ferner: „dasselb buch ist nit vnter den Bucher der heyiligen schrift. Vnnd wie sanct Hieronymus sagt²¹, find man es ynn der Hebreischen zungen nit, ynn wilcher doch alle Bucher des alten Testaments fundenn werdenn. Auch hat sunst dasselb buch wenig glawbenn, denn es wydder das erst Buch Maccab[eorum] stymmet ynn des kunigs Antiochus beschreiben²² vnd hat viel fabeln mehr, die yhm den glawben nemen“²³. Als Luther endlich in seinem „Widerruf vom Fegefeuer“ von 1530 noch einmal auf jene Textstelle zu sprechen kam, betonte er wiederum, daß „dis buch Machabeorum nicht jnn der zal der heiligen schrift ist, auch von den alten vetern nicht fur heilige schrift ist angenommen, wie auch zwar [= *in Wahrheit*] die art der sprach²⁴ selbs gnug zeuget“, und nannte es geringschätzig ein „vngewisses buch“²⁵.

Ehe noch der Reformator Gelegenheit fand, sich im Zusammenhang über die ganze Apokryphenfrage zu äußern, kam ihm — wie erwähnt — Karlstadt mit seiner im August 1520 erschienenen lateinischen Schrift: „De Canonicis Scripturis Libellus“ zuvor. Nach eingehender Darlegung der Auffassung, die sowohl Augustin als auch Hieronymus über den Kanon des Alten Testaments und die dazu gehörigen Schriften vorgetragen hatten, entwickelte er seine eigene (sich an den Standpunkt des Hieronymus anlehrende) Meinung. Dabei teilte er die „apocryphi“ in zwei Gruppen: die erste (Weisheit Salomonis, Jesus Sirach, Judith, Tobias, 1. und 2. Makkabäerbuch umfassend) bezeichnete er, obwohl sie im hebräischen Kanon nicht enthalten sei, mit Hieronymus²⁶ als „Hagiographen“, während nach seiner Auffassung die Stücke der zweiten Gruppe (3. und [nur in

20 „Scio, quod ecclesia recipit hunc librum . . . , sed non potest ecclesia plus tribuere auctoritatis aut firmitatis libro, quam per se ipsum habet, sicut et ceterorum patrum opuscula approbat et recipit, sed non ideo confirmat aut meliora reddit“ (WA 2, 325, 17–20); vgl. dazu J. Köstlin: Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in ihrem inneren Zusammenhang 1 (2. Aufl. Stuttgart 1901), 244.

21 Im „Prologus galeatus“: „Secundus [liber Machabaeorum] Graecus est, quod ex ipsa quoque phrasi probari potest“ (Migne 28, 600).

22 Vgl. Luthers 1541 zu 2. Makk. 1, 13 hinzugefügte Randglosse: „Antiochi des Wüterichen tod wird hie anders beschrieben denn 1. Maccab. 6. und 2. Maccab. 9“.

23 WA 7, 453, 24–26 und 16–21.

24 Vgl. dazu oben Anm. 21.

25 WA 30 II, 369, 2–4 und 15.

26 Vgl. oben 93, Anm. 3.

die Vulgata aufgenommenes] 4. Buch Esra, Gebet Manasse²⁷, Baruch, Zusätze zum Daniel [cap. 3, 24—90 und cap. 13—14]) als „völlig apokryph“ zum Zeichen der Unechtheit mit der „virga censoria“ (einem kleinen Strich, der für gewöhnlich als „obelus“ bezeichnet wird) versehen werden sollten²⁸. Die gleiche Auffassung über die Apokryphen trug Karlstadt dann auch in einem knappen deutschen Auszug aus jener umfänglichen lateinischen Schrift vor, den er im November 1520 in Wittenberg erscheinen ließ²⁹.

27 Karlstadts geringschätziges Urteil über das Gebet Manasse vgl. oben 96, Anm. 16.

28 Karlstadts Urteil über die erste Gruppe lautet: „Hi sunt apocryphi, i[d] e[st] extra canonem hebraeorum, tamen agiographi“, über die zweite: „Hi libri sunt plane apocryphi, virgis censoriis animadvertendi“ (Credner aaO, 389). Im Anschluß daran (ebd. 389—392) begründete Karlstadt seine Auffassung betr. des Gebetes Manasse (oben 96, Anm. 16), das 3. und 4. Buch Esra und den Baruch im einzelnen, während er für die Zusätze zum Daniel (3, 24—90 und 13—14) nur die Praefatio des Hieronymus zu seinem Danielkommentar (Migne 25, 514 f) und dessen Prologus zum Daniel (Migne 28, 1359 f) zitierte (Credner aaO, 386—388). Bei Gelegenheit der Erwähnung des Buches Esther (aaO, 385 f) wies er ausdrücklich auf die nachträglichen Zusätze in diesem kanonischen Buche hin („Librum eius variis translatoribus constat esse vitiatum, in quo sunt addita, quae ex tempore dici potuerunt. Ideo cavendum, ne consarcinata verba velut ipsas canonicas literas consectoris, circumspicienter et cum delectu contemplare“; dazu die Randbemerkung: „Vide in capite 10. 11. 12. 13. 15. 16. Hester multa adiecta“). Ein gleichartiger Hinweis findet sich auch auf Bl. B ij^b der deutschen Schrift Karlstadts (über diese vgl. unten Anm. 29). Die Kapitelangabe bezieht sich auf den Vulgatatext (Esth. 10, 4 ff). Betr. der von Karlstadt aufgestellten beiden Apokryphengruppen vgl. das gleichartige Werturteil in der Vorrede zur Baseler Vulgata-Ausgabe von 1498 (oben 94, Anm. 7.)

29 „Welche bucher Biblisch seint. Disses buchlin lernet vnterscheyd zwueschen Biblischen buchern vnd vnbiblichen, darynnen viel geyrret haben, vnd noch yrren“ (M. Lotther, Wittenberg 1520); vgl. Zentralblatt für Bibliothekswesen 21 (1904), 177 Nr. 46 und Barge aaO 1, 236—238 (die Jahreszahl: „1521“ ebd. 236 ist ein Druckfehler).

Nachdem Karlstadt die Apokryphen hier im einzelnen aufgezählt hatte, bemerkte er: „Vnter dissen buchern ..., die vnbiblichen verurteylt, vnd in Hebraischen Biblien nit beschlossen, sol doch vnterscheyd der Apocryphenn bucher gehaldenn werden“ (Bl. A ij^b). Anschließend gliederte er sie ebenso wie in seinem lateinischen Buch in zwei Gruppen; bei der zweiten betonte er, daß sie „für kein heylig biblische schrift gehalten seint“ (Bl. A 4^a), während er im Hinblick auf die erste ausdrücklich hervorhob: „Vnter den Apocryphen, das ist, die nicht in dem alten gesetz ... begriffen, seint etliche als die heylige bucher, vnd fur heylige angenommen vnd doch nit gotlich odder Biblische geschatzet. Nemlich, i. Sapientie. ij. Ecclesiastici. iij. Judith. iiij. Thobie. [v.] Machabeorum“ (Bl. A 4^b).

In dieser deutschen Karlstadt-Schrift vom November 1520 wird übrigens anscheinend erstmalig der (damals aber noch nicht verwirklichte) Plan einer Wittenberger Bibelübersetzung erwähnt: „Nach dem itzt, wie ich bericht, new vnd deutsche Biblien sollen gedruckt werden“ (Bl. A ij^a); diese Stelle hatte wohl G. Ellinger: Philipp Melanchthon (Berlin 1902), 160 im Auge, wenn er (ohne nähere Quellenangabe) schrieb: „Schon im Jahre 1520 hören wir, daß man in Wittenberg an eine Bibelübersetzung dachte.“

Hatte sich Karlstadt in der Apokryphenfrage bei seinen ausführlichen Darlegungen naturgemäß auf rein theoretische Ausführungen beschränkt, so schritt demgegenüber Luther zur Tat. Den ersten Schritt zu einer geradezu revolutionären Neuerung gegenüber der althergebrachten (Septuaginta- und) Vulgatatradition bedeutete es, wenn er im Sommer 1523 seiner damals veröffentlichten Verdeutschung des Pentateuchs — unter Verzicht auf eine nähere Begründung im einzelnen — ein programmatisches Gesamtverzeichnis der „bücher des alten testaments“³⁰ beigab. Während er hier die im hebräischen Kanon enthaltenen Schriften oder Schriftengruppen (Kleine Propheten) — jedoch in der Anordnung der Vulgata — von 1 bis 24 bzw. 1 bis 12 durchzählte, fügte er — wie bereits 1522 im Neuen Testament die nicht-apostolischen Schriften (Hebräer-, Jakobus- und Judasbrief sowie die Offenbarung Johannis)³¹ — ohne Bezifferung und durch einen Zwischenraum von jenen getrennt folgende Apokryphen an: „Thobia. Judith. Baruch. Esra. Das buch der weyßheyt“³². Weyse man [= *Jesus Sirach*]³³. Machabeus“, ohne sie jedoch in einer Überschrift als Apokryphen zu kennzeichnen³⁴. In ihrer Reihenfolge unterscheidet sich diese Aufzählung von der Anordnung in der (Septuaginta und) Vulgata lediglich dadurch, daß — unbekannt, aus welchem Grunde — die beiden apokryphen Esrabücher nicht an der Spitze stehen.

Dieses Programm verwirklichte der Reformator bereits im nächsten Jahre, indem er sich — trotz schwerster Bedenken im Hinblick auf den kanonischen Teil

30 WA DB 8, 34. 31 Ebd. 6, 12 und 5, 479.

32 Nach der Überschrift in der Vulgata: „Liber sapientiae“ (Septuaginta: Σοφία Σολομώντος).

33 Diese Bezeichnung des in der Vulgata als „Liber Ecclesiasticus“ und in der Septuaginta als „Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σ(ε)ιράχ“ betitelten Buches als „Der weise Mann“, die bei Luther in jüngeren Jahren aber nicht nur als Bezeichnung für den Jesus Sirach (vgl. WA 6, 244,32; 271,10; 7, 33,4 [1520]; „Sapiens“: 1, 496,13; 603,35; 2, 408,18; 456,12; 5, 31,25; 182,21; 307,29; 398,15; 405,2; 612,6; 6, 106,26; 7, 62,19; 518,31; 8, 575,1 u. 31; 635,23; 18, 326,23), sondern auch für die Sprüche (WA 6, 59,21; 291,34 [1520]), den Prediger (WA 2, 127,2 [1519]) und die Weisheit Salomonis (WA 2, 88,22 [1519]); 6, 70,28 [1520]; 7, 419,18; 8, 159,6 [1521]) begegnet und auch in Georg Spalatins Übersetzung (1520) des Lutherschen Zitates: „iuxta illud Ecclesiastici“ (WA 6, 160,34) auftritt („Laut dißes spruchs des weyßen mans Ecclesiast“), geht auf eine ältere Tradition zurück und ist beispielsweise schon bei dem Eisenacher Geistlichen Johann Rothe († 1434), dem Wiener Propst Stephan von Landskrona († 1477) und in dem Lübecker „Narrenschyp“ (1497) belegt (nach Mitteilung des Deutschen Bibel-Archivs in Hamburg). Diese Bezeichnung dürfte darauf zurückgehen, daß im Jesus Sirach häufig „der weise Mann“ als Vorbild genannt wird (z. B. 6,18 u. 35; 20,13.29.32; 21,16; 37,26 f; 40,31).

34 Diese Überschrift findet sich in dem Verzeichnis der Bücher des Alten Testaments erst seit der Wittenberger Vollbibel von 1538/39 (WA DB 8, 35,29).

des Buches Esther³⁵ — in allen Punkten grundsätzlich an den Umfang des Kanons des hebräischen Alten Testamentes, das ihm als Übersetzungsgrundlage diente, angeschlossen und dementsprechend bei seiner im Anfang des Jahres 1524 veröffentlichten Verdeutschung der historischen Bücher (Zweiter Teil des Alten Testamentes)³⁶ das (in der Vulgata am Schluß des 2. Buches der Chronik stehende) Gebet Manasse, das 3. und 4. Esrabuch, Tobias, Judith sowie die nicht im hebräischen Urtext enthaltenen Zusätze zum Buche Esther ausschied. Ebenso verfuhr er, als er in die im Herbst 1524 erschienenen poetischen Bücher (Dritter Teil des Alten Testamentes)³⁷ die Weisheit Salomonis und den Jesus Sirach nicht aufnahm. Endlich blieben in der im Frühjahr 1532 fertiggestellten Prophetenübersetzung³⁸ der Prophet Baruch (nebst dem Brief des Jeremia) und — wie auch schon bei dem im Frühjahr 1530 erschienenen Wittenberger Sonderdruck³⁹ — die im Urtext fehlenden Danielstücke (Gebet Asariä, Gesang der drei Männer, Susanna, Bel und Drache zu Babel) unberücksichtigt. Die scheinbare Inkonsistenz, daß Luther zwar in Textfragen das hebräische Alte Testament als feste Richtschnur benutzte, aber in der Reihenfolge der (kanonischen) biblischen Bücher — wie schon im Register von 1523 — ausnahmslos der Vulgata folgte³⁹, erklärt sich offenbar aus rein praktischen Erwägungen; denn in jahrhundertlangem kirchlichem Gebrauche der Vulgata hatte sich deren Schriftenanordnung, die auch der vorlutherischen deutschen Bibelübersetzung zugrunde lag, in weiten Kreisen fest eingebürgert, während die Beschäftigung mit dem hebräischen Alten Testament außerhalb des Judentums erst sehr jungen Datums war und sich zunächst noch auf einen verhältnismäßig engen Gelehrtenkreis beschränkte. Unter diesen Umständen hätte daher die Übernahme der Schriftenfolge des hebräischen Alten Testamentes nicht unerhebliche Schwierigkeiten in der Benutzung der deutschen Bibel bereitet.

35 In seiner Schrift: „De servo arbitrio“ vom Herbst 1525 hatte Luther ein sehr absprechendes Urteil über das ganze Buch Esther gefällt: „Esther, quamvis hunc habeant in Canone, dignior omnibus, me iudice, qui extra Canonem haberetur“ (WA 18, 666,23 f); ebenso erklärte er im Frühjahr 1534: „Ich bin dem buch [= 2. *Makkabäerbuch*] vnd Esther so feindt, ut mallem eos non extare, dan sie judaitzen tzu sehr vnd haben viel heidnische vnradt“ (WA Ti 3, 302,18 f); vgl. auch WA DB 3, 471,2 f und WA 53, 433,17—19. Trotzdem nahm Luther im Anschluß an den hebräischen Kanon 1524 den im Hebräischen enthaltenen Wortlaut des Estherbuches in den Zweiten Teil des Alten Testamentes auf (WA DB 9 II, 368—390) und schied lediglich die nur in der (Septuaginta und) Vulgata enthaltenen Zusätze aus, die er den (erst 1534 veröffentlichten) Apokryphen (als „Stücke in Esther“) vorbehielt; vgl. auch seine Vorrede von 1534 (EA 63, 107).

36 WA DB 2, 275 f. Nr. *12. 37 Ebd. 276—278 Nr. *13.

38 Ebd. 512 f. Nr. *38 und 484 f. Nr. *35 (Daniel-Sonderdruck 1530).

39 Vgl. WA DB 10 II, XVIII.

Jene Neuerung, mit der Luther eine alte kirchliche Tradition durchbrochen hatte, fand bald in evangelischen Kreisen Nachahmung und wirkte beispielhaft, wie zwei bedeutsame literarische Erscheinungen aus der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre lehren.

Einerseits berief sich nämlich ausdrücklich auf das vom Reformator gelieferte Vorbild⁴⁰ sein ehemaliger Famulus Johannes Lonicer⁴¹ (aus Artern, † 1569), als er im Jahre 1526 bei dem von dem Straßburger Drucker Wolfgang Köpfel (Cephalaesus) hergestellten vierteiligen Nachdruck⁴² der Venetianer Septuaginta-Ausgabe vom Februar 1518⁴³ die Apokryphen — unter erstmaliger Verwendung dieses Ausdruckes in der Überschrift — am Schluß in einer besonderen Gruppe, die er noch um die von Luther 1523 nicht genannten vier größeren Zusätze zum Daniel selbständig erweiterte, zusammenfaßte⁴⁴.

In dieser Frage wurde aber außer Lonicer auch der Züricher Theologe und enge Mitarbeiter Zwingli Leo Jud⁴⁵ (aus Gemar/Elsaß, 1482—1542) vom Wittenberger

40 In Lonicers dem Textabdruck vorausgeschickter „Ratio partitionis“ heißt es: „Proinde in partitione et serie uoluminum sequuti sumus M. Lutherum, unum illum et praestantissimum sacrarum literarum PHOENICEM, qui eum ordinem, quem hic uides, in Germanica sua Bibliorum uersione obseruauit. Vnde et quos Apocryphos uocant libros, omnes ad finem in unum fascem collegimus; sunt enim tales, qui in hebraeis Bibliis non sunt quique in ordinem redacti in omnibus fide digni non sunt.“

41 Über Lonicer, der seit 1523 bei Straßburger Druckern als Korrektor tätig war, vgl. WA Br 2, 99 f Anm. 10.

42 „Τῆς θείας γραφῆς παλαιὰς δηλαδὴ καὶ νέας ἅπαντα. Divinae scripturae, ueteris noueque omnia“ (Straßburg 1526) 8°; vgl. G. W. Panzer: Annales typographici 6, 110 f. Nr. 736.

43 Über diese Ausgabe vgl. Panzer: Annales typographici 8, 447 Nr. 908.

44 Unter der Überschrift: „Ἀπόκρυφοι, αἱ παρ' Ἑβραίων ἐκ τοῦ τῶν ἀξιολογιστῶν ἀριθμοῦ συγκαθίστανται“ sind folgende Apokryphen hier abgedruckt: Tobias — Judith — Baruch — Brief Jeremiä [= Bar. cap. 6] — Gebet Asariä — Gesang der drei Männer — 1. Buch Esra [in der Vulg.: 3. Buch Esra] — Weisheit Salomonis — Jesus Sirach — Susanna — Bel und Drache von Babel — 1. bis 3. Makkabäerbuch; den Schluß bildet das (fälschlich dem Flavius Josephus zugeschriebene) 4. Makkabäerbuch (über diese pseudepigraphische Lehrschrift: Περὶ αὐτοκρατορος λογισμοῦ vgl. RE⁹ 9, 383 und E. Kautzsch: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments 2 [Tübingen 1900], 149—177). Hatte Lonicer einerseits die von Luther in seinem Register von 1523 noch nicht aufgeführten vier größeren Zusätze zum Daniel selbständig unter die Apokryphen eingereiht, so druckte er andererseits die in jenem Verzeichnis ebenfalls nicht genannten „Stücke in Esther“ (entsprechend der Aldina) noch im Zusammenhang mit dem kanonischen Buch Esther im ersten Teil seiner Septuaginta-Ausgabe ab (es handelt sich nach Rahlfs' Zählung um Esth. 1,1a bis s; 3,13a—g; 4,17a—z; 5,1—2b; 8, 12a—x; 10,3a—l). Daß bei Lonicer das 4. Buch Esra nicht erscheint, hängt damit zusammen, daß es nur in der Vulgata, nicht aber in der Septuaginta überliefert ist.

45 Über Jud vgl. RE⁹ 9, 550—553; C. Pestalozzi: Leo Judä (Elberfeld 1860) behandelt Juds Tätigkeit als Bibelübersetzer nur ganz oberflächlich.

Reformator sichtlich beeinflußt. Nachdem dessen Übersetzung des Neuen und des Ersten bis Dritten Teiles des Alten Testamentes auch von Christoph Froschouer in Zürich bereits zweimal (1524/25 und 1527) in je vier Bänden vollständig nachgedruckt worden war⁴⁶, aber seine Propheten- und Apokryphenverdeutschung noch immer auf sich warten ließ, ergriff Jud die Initiative und übertrug als erster im 16. Jahrhundert die meisten der Apokryphen aus dem Griechischen bzw. Lateinischen ins Deutsche, um auf diese Weise in Verbindung mit der gleichzeitig entstandenen Prophetenverdeutschung der Züricher Prädikanten⁴⁷ die bisher schon vorhandenen Teile der Lutherübersetzung zu einer Gesamtbibel zu vervollständigen. Im Frühjahr 1529 erschienen — jedoch ohne Verwendung dieser Bezeichnung — die Apokryphen zu Zürich in einer (in hochalemannischem Lautstand gedruckten) Folioausgabe unter dem Titel: „Diss sind die bücher die by den alten vnder Biblische gschrift nit gezelt sind, ouch by den Ebreern nit gefunden. Nüwlich widerumb durch Leo Jud Vertütschet. j Die zwey letsten bücher Ezre. ij Tobias. iij Judit. iiij Baruch. v Das Buch der Wyßheit. vj Der wiß man, Ecclesiasticus genant. vij Die zwey Bücher Machabeorum“ (Zürich, Christoph Froschouer, 6. März 1529)⁴⁸. Sowohl die Zahl der auf dem Titel dieser Züricher Folioausgabe genannten Apokryphen wie auch die Bezeichnung der Weisheit Salomonis und des Jesus Sirach als „Das Buch der Wyßheit“ und „Der wiß man“ sind doch wohl deutliche Hinweise darauf, daß sich Jud, der in seiner vorausgeschickten Vorrede⁴⁹ keine unterschiedliche Wertung der Apokryphen im ein-

46 WA DB 2, 329—331 Nr. 54 und 381—384 Nr. 80—82; 431—434 Nr. 115—118; P. Leemann-van Elck: Die Bibelsammlung im Großmünster zu Zürich (Zürich 1945), 14—15 und 73 f Nr. 2; ders.: Der Buchschmuck der Zürcher-Bibeln bis 1800 nebst Bibliographie der in Zürich bis 1800 gedruckten Bibeln, Alten und Neuen Testamente (Bern 1938), 17—28. 31 f. 119; J. J. Mezger: Geschichte der Deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-reformierten Kirche von der Reformation bis zur Gegenwart (Basel 1876), 43 f. und 69—74.

47 Vgl. WA DB 2, 384 und 435 sowie 7, XII; Leemann-van Elck: Bibelsammlung, 14 f. und 74; ders.: Buchschmuck, 28 f. und 119; Mezger aaO, 75—81 und 84 f.

48 WA DB 2, 384; Leemann-van Elck: Bibelsammlung, 74; ders.: Buchschmuck, 28 f. und 119; Mezger aaO, 85—87.

Diese Übersetzung, die Luther schon sehr bald nach ihrem Erscheinen kennenlernte, fand jedoch durchaus nicht seinen Beifall; so schrieb er bereits am 21. Mai 1529 an den ihm befreundeten Nürnberger Prediger Wenzeslaus Link nach Erwähnung seiner eigenen Übersetzung der Weisheit Salomonis: „ea, quae transtulit Leo Judae Turegi, forte Zwinglio autore, mirum, quam nihili sint“ (WA Br 5, 75, 14 f); ebenso hat der Reformator wohl auch in seiner Sirachvorrede von 1533 („alle ander Exemplar ... beide, Griechischer, Latinischer vnd Deudscher sprachen, sie sind allt odder neue“ [EA 63, 102]) Juds Übertragung im Auge.

49 Es heißt dort u. a.: „Dise bücher, so hie den Biblischen angehenckt, sind der meynung von vns getruckt, nit das sy in wärd vnd acht der heyligen gschrift glych gehalten werden söllind,

zelen lieferte, bei der Auswahl offenbar von Luthers Register von 1523, das auch in Froschouers Nachdruck des vom Reformator verdeutschten Ersten Teiles des Alten Testaments von 1525⁵⁰ aufgenommen war, leiten ließ; selbständig änderte er die Reihenfolge nur insofern, als er (entsprechend der Anordnung in der Vulgata) die beiden apokryphen Esrabücher an die Spitze stellte. Entgegen dem Verzeichnis auf dem zuerst gedruckten Titelblatt nahm Jud in den Apokryphenband am Ende außerdem noch sowohl das (nur in der Septuaginta überlieferte) 3. Makkabäerbuch, „nach dem Griechischen (als der Sibenzig sprachmeistern Edition vermag) recht eygentlich vertütschet“, sowie in unmittelbarem Anschluß daran aus dem Propheten Daniel „Die schön history Susanna der hußfrowen Jojakim“ und „Die history vom Bild zu Babel, Baal genannt“ auf; die letzten beiden Stücke sind dann in der (dem allgemeinen oberdeutschen Lautstand wieder mehr angepaßten) Züricher Oktav - (6. März 1529) und (undatierten) Sedezausgabe von 1529⁵¹ auch auf dem Titelblatt („VIII Die hystoria Susanne. IX Die hystoria Bel zu Babel“) ausdrücklich mitaufgeführt. Vielleicht nach dem Vorbild der Lutherbibel von 1534 (und ihrer weiteren Auflagen) wurden das Gebet Asariä, der Gesang der drei Männer im Feuerofen und das Gebet Manasse in den Ausgaben der Züricher Bibel seit 1589 berücksichtigt, während die apokryphen Zusätze zum Buche Esther erstmals bereits in der Züricher Foliobibel von 1531 begegnen⁵². Leo Juds Übersetzung fand aber über den engeren Schweizer Bereich außer durch einige auswärtige Nachdrucke⁵³ auch dadurch Verbreitung,

sunder das denen so ouch liebe zu disen bücheren habend zeläsen, weder mangel noch klag wäre, vnd das ein yetlicher funde das jm schmadte, Dann ob schon dise bücher vnder die Biblischen Biblischer gschrift, dem glouben vnd liebe keins wägs widersträbend, ja ouch etliche jren grund in Gottes Wort findend. Darumb habend wir dise zu gut gmeinen volck trüwlich vertütscht.“

50 WA DB 2, 381 (danach ist Mezger aaO, 70 zu berichtigen); bei diesem Nachdruck ist übrigens im Gegensatz zum Wittenberger Urdruck bei Luthers Vorrede sein Name nicht genannt. In der Züricher Sedezausgabe von 1527 (WA DB 2, 431; Leemann-van Elck: Buchschmuck, 31 f. und 119; Mezger aaO, 74) ist das Register ganz fortgefallen.

51 WA DB 2, 435 und 7, XII; Leemann-van Elck: Buchschmuck, 31 und 119 (die Oktavausgabe hier als 12° bezeichnet). Mezger aaO, 85 f. erwähnt nur die Sedezausgabe.

52 Vgl. Leemann-van Elck: Bibelsammlung, 20 und 36; ders.: Buchschmuck 34. 120. 122.

53 Über drei oberdeutsche Nachdrucke von 1529 und 1533 (Augsburg) sowie 1536 (Straßburg) vgl. G. W. Panzer: Ausführliche Beschreibung der ältesten Augspurgischen Ausgaben der Bibel (Nürnberg 1780), 120 f. Nr. 60 und 123 Nr. 64 sowie Mezger aaO, 87 f. Ein bisher unbekannter Straßburger Nachdruck von 1530 befindet sich auf den Landesbibliotheken Stuttgart (Bibl. germ. 2°) und Fulda (4° Theol. Cb 18/10): „Apocryphi. || Biblische Bücher || so wiewol bey den Alten vnder || Biblischer Schrift || nit gezelt / || yedoch bewerd / nutzlich / || vnd in hohem brauch. || Newlich verteütscht durch || Leo / genant Jud. || ... || Zu Strasszburg bey dem jungen Hans

daß man sie in die sogenannten „kombinierten“ Bibeln aufnahm; diese wurden als Ersatz für die vorläufig noch fehlende vollständige Luthersche Bibelübersetzung aus deren bisher schon fertig vorliegenden Teilen sowie aus der Züricher⁴⁷ oder Wormser⁵⁴ Prophetenübertragung (von 1529 bzw. 1527) und Juds Apokryphenverdeutschung nicht nur in Zürich (1530)⁵⁵, sondern auch an verschiedenen anderen Orten: Worms (1529), Straßburg (1530 u. ö.), Augsburg und Frankfurt a. M. (1534)⁵⁶ hergestellt. Während in Johann Knoblouchs Straßburger Apokryphennachdruck von 1530⁵³ dem etwas abgewandelten Titel der Judschen Übersetzung erstmals das Wort: „Apocryphi“ vorangestellt war, weist nur Wolfgang Köpfels Straßburger Bibel von 1532⁵⁷ und die Frankfurter vom 1. März 1534⁵⁸ als Zusatz zu dem aus Juds Ausgabe wörtlich übernommenen Titel das einleitende Wort: „Apocrypha“ auf⁵⁹.

Knobloch. Anno Christi. M. D. XXX. || „2° 143 gez. Bl. und 1 ungez. Bl.; Sign.: A—Z⁶ Aa⁶ (das Fuldaer Expl. ist ab Bl. CXVI ff. [= 1. Makk. cap. 16] defekt).

54 Vgl. ARG 31 (1934), 23 ff.

55 WA DB 2, 500 f. Nr. 147; Leemann-van Elck: Bibelsammlung, 16 f. und 76 Nr. 4; ders.: Buchschmuck, 32 f. und 120; Mezger aaO, 88.

Während sich die Apokryphen hier noch am Ende des Neuen Testaments finden, trat in den folgenden Züricher Ausgaben eine Umgruppierung ein, als sie seit der nächsten (Folio-) Bibel von 1531 an den Schluß des ersten Bandes (hinter das Buch Esther) gestellt und in der darauf folgenden (Oktav-)Bibel von 1534 die bisher hinter dem dritten Makkabäerbuch stehenden Erzählungen von Susanna und vom Bel und Drachen zu Babel vor dem ersten Makkabäerbuch eingefügt wurden (vgl. Leemann-van Elck: Bibelsammlung, 17/20; ders.: Bildschmuck, 34 und 120).

56 WA DB 2, 474—478 Nr. 140; 490—500 Nr. 146 (518—521 Nr. 162; 583—586 Nr. 190; 593—595 Nr. 192); 553—560 Nr. 176 und 177; Mezger aaO, 206—209.

In der Frankfurter Bibel von 1534 ist aber von den Apokryphen die Weisheit Salomonis, Jesus Sirach und das 1. Makkabäerbuch in der mittlerweile erschienenen Wittenberger Verdeutschung wiedergegeben (vgl. WA DB 2, 455, Nr. *32; 528, Nr. *42; 531, Nr. *45).

57 WA DB 2, 519 (585).

58 Ebd. S. 558. Dementsprechend ist E. Schürers (RE³ 1, 624) irrige Behauptung zu korrigieren, daß die Frankfurter Bibel von 1534 als erste jene Schriften „geradezu als ‚apokryphische‘ bezeichne“.

59 In seiner für Markgraf Georg von Brandenburg am 1. Juni 1529 verfaßten „Ordnung des Kirchendiensts, So in den Stifften und Clöstern furgenomen werden möcht“, sprach der damalige evangelische Prediger in Schwäbisch Hall Johann Brenz (aus Weil, 1499—1570) von den „libri Apocryphi, welche seyen [= sind] Baruch, die zwey letzten Bucher Esdrae, Thobias, Judith, Sapientia, Ecclesiasticus und Macchabaeorum“; er äußerte weiterhin, daß „dise bucher darumb Apocryphi, hoc est absconditi, genant werden, das sie nitt in der kirchen offenlich, sonder daheim in einer still wie ander historien und leerbücher, so doch kein autoritet die warheit zubeweren haben, gelesen mögen werden“ (Th. Pressel: Anecdota Brentiana. Ungedruckte Briefe und Bedenken [Tübingen 1868], 36); zu Brenz' Interpretation des Begriffes: „apocryphi“ vgl. RE³ 1, 622 f.

Nachdem einzelne verdeutschte Apokryphen, und zwar im Sommer 1529 die Weisheit Salomonis⁶⁰, Ende 1532 der Jesus Sirach⁶¹ und dann im Laufe des Jahres 1533 das (in einer baldigen Neuauflage⁶² noch um die dem Buche Daniel entstammenden beiden Geschichten von Susanna und vom Bel und Drachen zu Babel vermehrte) 1. Makkabäerbuch⁶³ in Wittenberger Sonderdrucken veröffentlicht worden waren, erschienen die gesamten Apokryphen in hochdeutscher Fassung⁶⁴ — zwischen Propheten und Neues Testament als fünfter und letzter Teil des Alten Testaments eingeordnet⁶⁵ — erstmals in der Wittenberger Vollbibel vom Herbst 1534⁶⁶. Wenn auch die Frage, wieweit sie Luther selbst übersetzt hat und in welchem Umfange möglicherweise andere Wittenberger Gelehrte wie etwa Philipp Melanchthon oder Justus Jonas dabei beteiligt waren, noch nicht restlos geklärt ist⁶⁷, so steht andererseits die Tatsache einwandfrei fest, daß nicht nur die Abtrennung der Apokryphen, die — wie erwähnt — eine grundsätzliche Neuerung gegenüber Septuaginta und Vulgata darstellt, Luthers eigener Gedanke war, sondern auch deren Auswahl und Anordnung, die beide im Verein mit den vom Reformator selbst verfaßten Vorreden⁶⁸ seine endgültige Stellungnahme zu der Apokryphenfrage erkennen lassen, auf jenen persönlich zurückgehen. Vergleicht man nun den 1534 dargebotenen Bestand mit Luthers früherem Verzeichnis von 1523⁶⁹, so ist — abgesehen davon, daß in jenem Register die nunmehr aufgenommenen unselbständigen Stücke (Zusätze in Esther und

60 WA DB 2, 455 Nr. *32.

61 Ebd. 528 Nr. *42.

62 Ebd. 532 Nr. *46.

63 Ebd. 531 Nr. *45.

64 Offenbar aus dem Wittenberger hochdeutschen Übersetzungsmanuskript in niederdeutsche Sprachform übertragen, soweit noch keine Einzelausgaben vorlagen, wurde diese Wittenberger Apokryphenübersetzung in vollem Umfang bereits in der am 1. April 1534 von Ludwig Dietz in Lübeck fertiggestellten niederdeutschen Vollbibel gedruckt; vgl. J. M. Goeze: Versuch einer Historie der gedruckten Niedersächsischen Bibeln vom Jahr 1470 bis 1621 (Halle 1775), 212 und 223; H. Volz: Hundert Jahre Wittenberger Bibeldruck 1522—1626 (Göttingen 1954), 55 f Anm. 10 (die dort als „unbekannt“ bezeichnete Quelle für den Text des Gebetes Manasse bildete Luthers Betbüchlein in seiner Fassung von 1525 [1529 und 1530 in Wittenberg neu aufgelegt]; vgl. WA 10 II, 358—360: V. Z. a und 366 Nr. 18 [die Angabe: „vgl. Uns. Ausg. 2, 64 f.“ ist unzutreffend] und 368 sowie oben 96, Anm. 17); über diese Lübecker Bibel von 1534 und den (bisher unbekannten) Übersetzer vgl. WA DB 8, XXIX bis XXXI Anm. 46.

65 Nachdem die Apokryphen auch in den folgenden vier Wittenberger Bibeln von 1535, 1536, 1538/39 und 1540 (zweisp.) einen gesondert paginierten Teil gebildet hatten, schließen sie seit der Vollbibel von 1540/41 (WA DB 2, 635) ohne eigenes Titelblatt unmittelbar an den Prophetenteil an.

66 WA DB 2, 547.

67 Vgl. dazu vorläufig die Untersuchungen des Verf. im Archiv für Reformationsgeschichte 45 (1954), 214—217 und 229—232 sowie Volz: Wittenberger Bibeldruck, 46 Anm. 149; 54 Anm. 3; 55.

68 Vgl. EA 63, 91—108.

69 Vgl. oben 103, Anm. 50.

Daniel) noch gefehlt hatten — eine doppelte Veränderung festzustellen: Einmal ist nämlich 1534 das 3. (= 1. der Septuaginta) und das (auch in der Septuaginta fehlende⁷⁰) 4. Esrabuch ganz fortgelassen, „weil (nach Luthers Worten⁷¹) so gar nichts drinnen ist, das man nicht viel besser jnn Esopo, oder noch geringern büchern kan finden“. Ferner ist (jedoch ohne ausdrückliche Erwähnung im Gesamtregister der alttestamentlichen Bücher und auf dem Sondertitelblatt des Apokryphenteils sowie unter Verzicht auf eine begründende Vorrede) das Gebet Manasse, das bereits auf eine verwickelte Überlieferungsgeschichte innerhalb der Lutherschriften zurückblickte⁷², als letztes Stück neu hinzugefügt. Infolgedessen zählt die Lutherbibel unter den jetzt erstmals vom Reformator als solchen bezeichneten „Apocrypha“⁷³ insgesamt neun größere oder kleinere Stücke: Judith — Weisheit Salomonis — Tobias — Jesus Sirach⁷⁴ — Baruch — 1. und 2. Makkabäerbuch — Stücke in Esther — Stücke in Daniel — Gebet Manasse. Außer den beiden Esrabüchern war auch die in der Vulgata dem Jesus Sirach angehängte „Oratio Salomonis“ fortgefallen, da es sich hierbei lediglich um eine wörtliche Wiederholung von 1. (3.) Kön. 8, 23—30 handelte. Von dem Sonderbestand der Septuaginta hatte Luther das 3. Makkabäerbuch ebenso wie den auf den kanonischen Psalter folgenden 151. Psalm und die anschließenden, verschiedenen biblischen Büchern entstammenden neun Oden nicht berücksichtigt⁷⁵.

70 Auf diese Tatsache machte Luther in seiner Baruchvorrede (EA 63, 104) ausdrücklich aufmerksam.

71 EA 63, 104. Weitere ablehnende Äußerungen Luthers über das 3. Buch Esra finden sich verschiedentlich in den Tischreden: „Tertium Esdrae werff ich in die Elbe“ (WA Ti 1, 337, 11; vgl. auch 3, 136, 24); „Tertius Esdrae nihil est; nomina enim recenset et, quae superioribus libris [= *Esra und Nehemia*] scripserat, repetit“ (ebd. 2, 351, 23 f). Etwas günstiger urteilte Luther gelegentlich über das 4. Buch Esra, die Esra-Apokalypse (WA Ti 1, 337, 11—14; 2, 106, 18 und 351, 24—30; 3, 136, 25 f; vgl. aber auch EA 63, 103 f und WA 42, 367, 21 [„figmentum inane sub Esdrae nomine“]).

72 Vgl. dazu oben 96, Anm. 17.

73 Der Titel lautet: „Apocrypha. Das sind Bücher: so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten: vnd doch nützlich vnd gut zu lesen sind.“

Im Verzeichnis am Anfang der Bibel (WA DB 8, 35) ist die Überschrift „Apocrypha“ erst in der vierten Wittenberger Vollbibel von 1538/39 hinzugefügt.

74 Bezüglich der von Septuaginta und Vulgata völlig abweichenden Reihenfolge dieser vier Apokryphen ist zu bemerken, daß nach Luthers Meinung zum Buche Judith als dessen „gemein Exempel“ die von ihm traditionellerweise dem Philo zugeschriebene Weisheit Salomonis und zum Buch Tobias als „eben solchs Buchs Exempel“ der Jesus Sirach gehöre (EA 63, 93 und 100).

75 Über die Auslassung des 3. Makkabäerbuches hat sich Luther im einzelnen nicht geäußert; er erklärte nur in einer Tischrede vom Frühjahr 1532 im Hinblick auf das zweite (das er in seiner Vorrede von 1534 [EA 63, 107] als „zu samen geflickt aus vielen büchern“ ansah) und das dritte Makkabäerbuch (im Gegensatz zum ersten): „libri reliqui nihil sunt“ (WA Ti 2, 106, 17 f).

Seiner endgültigen Stellungnahme gegenüber den Apokryphen hatte der Reformator aber nicht nur durch ihre Aufnahme oder Nichtaufnahme in die deutsche Bibel Ausdruck verliehen, sondern darüber hinaus fällt er auch über die meisten Bücher in den von ihm beigegebenen Vorreden ein klares Werturteil. Durchaus positiv wertete er dort — wie seinerzeit auch schon Karlstadt — Judith⁷⁶, die Weisheit Salomonis⁷⁷, Tobias⁷⁸, Jesus Sirach⁷⁹ und das 1. Makkabäerbuch⁸⁰, außerdem aber auch — im Gegensatz zu Karlstadts Auffassung — die Zusätze zum Daniel⁸¹; ablehnend äußerte er sich dagegen — wiederum in Übereinstimmung mit Karlstadt — über den Propheten Baruch (einschließlich des Briefes Jeremia)⁸² und die (unübersetzt gelassenen) beiden apokryphen Esrabücher⁸³ sowie über das (jedoch von Karlstadt anerkannte) 2. Makkabäerbuch⁸⁴.

76 Judith ist „ein fein, gut heilig, nützlich Buch, vns Christen wol zu lesen“ und „ein eddel feines Buch, das auch billich jnn der Biblien sein solt“ (EA 63, 91 f).

77 „Es ist viel guts dinges drinnen, vnd wol werd, das mans lese“ (ebd. 96).

78 Tobias ist „vns Christen auch nützlich vnd gut zu lesen, als eines feinen Ebreischen Poeten, der kein leichtfertige, sondern die rechten sachen handelt, vnd aus der massen Christlich treibt vnd beschreibt“ (ebd. 100).

79 Jesus Sirach „ist ein nützlich buch, fur den gemeinen man . . ., das mans wol mocht nennen, Ein buch von der Hauszucht, odder von tugenden eines fromen haus herrn, welchs auch die rechte geistliche zucht ist vnd heissen solt“ (ebd. 101 f).

80 „Dis Buch ist auch der eins, die man nicht jnn die Ebreischen Biblien zelet, wie wol es fast eine gleiche weise hellt, mit reden vnd worten, wie andere der heiligen Schrift Bücher, Vnd nicht vnwürdig gewest were, hinein zu rechnen [= rechnen], weil es seer ein nötig vnd nützlich Buch ist, zuuerstehen den Propheten Daniel im eilfften Capitel“ (ebd. 104); vgl. auch unten Anm. 84.

81 Es wird „viel guts, vnd sonderlich der lobesang, Benedicite [*Dan. 3, 57 ff.*; vgl. *WA DB 10 II, 285*], drinnen funden. Aber der Text Susanne, des Beel, Abacuc vnd Drachens, sihet auch schönen, geistlichen getichten gleich, wie Judith vnd Tobias“ (EA 63, 107 f); vgl. dazu auch ebd. 91 f und 98—100.

82 „Seer geringe ist dis buch, wer auch der gute Baruch ist, Denn es nicht gleublich ist, das Sanct Jeremias diener, der auch Baruch heißt (dem auch diese Epistel [= *Bar. cap. 6*] zugemessen wird) nicht solt höher vnd reicher im geist sein, weder [= als] diser Baruch ist, Trifft dazu die zal der jar, mit den Historien nicht ein, Das ich gar nahe [= *beinahe*] jn hette mit dem dritten vnd vierden buch Esra lassen hin streichen“ (ebd. 103).

83 Vgl. ebd. 103 f. („Es sol vnd mag sie sonst verdolmetschen wer da wil, doch jnn dieser bücher zal nicht mengen“) und oben 106 Anm. 71. Leo Jud hatte 1529 das 3. und 4. Esrabuch mitübersetzt; vgl. oben 102.

84 Seine Einzelkritik faßte Luther in die Worte zusammen: „so billich das erste Buch, solt jnn die zal der Heiligen Schrift genomen sein, so billich ist dis ander buch heraus geworffen, ob wol etwas guts drinnen stehet“ (EA 63, 106 f); vgl. auch oben 1 f und 100 Anm. 35 und 106 Anm. 75.

Die grundsätzliche Entscheidung, die der Reformator in der Frage der alttestamentlichen Apokryphen getroffen hatte, blieb aber nicht nur für die evangelische Kirche sowohl hinsichtlich der von ihm vorgenommenen Auswahl als auch des Platzes, den er ihnen einst zugewiesen hatte, bis in die Gegenwart hinein maßgebend, sondern auch seine große Gegnerin, die katholische Kirche, vermochte sich ebenso wie in anderen Fragen (z. B. Ablass) auch in diesem Punkte seinem Einfluß nicht völlig zu entziehen. Als nämlich das Trienter Konzil in seinem am 8. April 1546 beschlossenen „*Decretum de canonicis scripturis*“⁸⁵ den Kanon der Heiligen Schrift endgültig festlegte, wurden aus ihm das von Luther völlig verworfene 3. und 4. Esrabuch sowie das von ihm unter die Apokryphen eingereihte Gebet Manasse stillschweigend entfernt. In der auf diesem Dekret beruhenden offiziellen Vulgata-Ausgabe von 1592, der sogenannten „Sixto-Clementina“, konnte man sich dann zwar nicht dazu entschließen, diese Bücher gänzlich fallen zu lassen, aber man schuf — eine umwälzende Neuerung in der mehr als tausendjährigen Vulgatatradition — nach dem Vorbild der Lutherbibel einen (an den Schluß des Neuen Testamentes angefügten) Anhang, in dem nun jene beiden Stücke mit einer kurzen, dieses Verfahren begründenden Vorrede⁸⁶ ihren Platz fanden.

85 Vgl. C. Mirbt: *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus* (4. Aufl. Tübingen 1924), 291 f. Nr. 442. Vgl. dazu H. Jedin: *Geschichte des Konzils von Trient 2* (Freiburg 1957), 44 f.

86 „*Oratio Manasse necnon Libri duo, qui sub Libri tertii et quarti Esdrae nomine circumferuntur, hoc in loco, extra scilicet seriem Canonicorum Librorum, quos sancta Tridentina Synodus suscepit et pro Canonicis suscipiendos decrevit, sepositi sunt, ne prorsus interirent, quippe qui a nonnullis sanctis Patribus interdum citantur et in aliquibus Bibliis Latinis tam manuscriptis quam impressis reperiuntur.*“

Der Bauernkrieg und das angebliche Ende der lutherischen Reformation als spontaner Volksbewegung*

Von Franz Lau, Markkleeberg/Leipzig

Luthers Rolle im Bauernkrieg ist umstritten. Genauer gesagt: Nicht umstritten ist, *wie* Luther *sich gestellt* hat; seine Haltung zur Bauernrevolution geht aus seinen sog. „Bauernschriften“ eindeutig hervor¹. Umstritten ist, *wie* man Luthers Haltung zu *werten* hat. Nicht umstritten eigentlich, aber unklar ist weiterhin die Verwurzelung von Luthers Stellungnahme zu den Problemen des Bauernkrieges in seiner Theologie. Eines ist aber merkwürdigerweise anscheinend unumstritten, nämlich dies, daß Luthers Ruf durch seine Haltung im Bauernkrieg, durch seine harte Ablehnung der Sache der Bauern ernsthaft und auf die Dauer Einbuße erlitten hat. Wie oft ist aufgestellt und wie selten ist in Frage gestellt worden die Behauptung, mit Luthers Popularität sei es nach dem Bauernkrieg dahin gewesen²! Mit dem Einfluß Luthers auf die Massen war es vorbei. Der große Volksmann war Luther seit dem Bauernkriege nicht mehr. Es ist sogar versucht worden, die Unkirchlichkeit in breiten Teilen Deutschlands von daher zu motivieren, daß die Bauernschaft enttäuscht war darüber, daß Luther sie im Stiche gelassen, verbittert, daß man ihr Müntzer genommen hatte; die Enttäuschung und Verbitterung habe sich auf die Nachkommen vererbt³.

Man kann der aufgestellten Behauptung noch eine präzisere Gestalt geben, und sie wird vielfach in dieser präziseren Gestalt vertreten: Bis zum Bauernkrieg war die Reformation in Deutschland eine spontane *Volksbewegung*. Wie ein Frühlingswind ist das neue Evangelium über die Lande hinweggebraust. Mit ihrer eigenen jungen Kraft hat die Reformation weite Teile Deutschlands erobert. Die Prädikanten, die plötzlich in den deutschen Städten auftauchten, haben das Wort Gottes in Luthers Verständnis an den Mann gebracht. Flug-

* Johannes Leipoldt zu seinem 75. Geburtstag am 20. Dez. 1955 überreicht.

1 WA 18.

2 *Hausrath*, Adf.: Luthers Leben II, Berlin 1905, 62. — *Hermelink-Maurer* in Hdb. d. KG III, 2 (1931), 124. — *Lortz*, Jph.: Die Ref. in Deutschland I, Freiburg 1939, 330. — *Wappler*, Paul: Die Täuferbewegung in Thüringen, Jena 1913, 24 f.

3 *Brieger*, Th.: Die Reformation, Berlin 1914, 209; da aber mit Einschränkung.

schriften sind mit Windeseile durch ganz Deutschland gegangen und gelesen worden. Wo die Lieder der Reformation einmal gesungen waren, sangen sie sich ein und gingen sie weiter und wurden sie anderswo gesungen. Ein elementares Ereignis war die Reformation in ihren Anfängen. Mit den Obrigkeiten hatte sie gar nichts zu tun. Das Wort Gottes lief und wuchs, ob ihm die Obrigkeiten Raum gaben oder seinen Lauf hinderten. Mit dem Bauernkrieg jedoch war, so wird behauptet, dieser Frühling der Reformation zu Ende. Volkssache war seitdem die Reformation nicht mehr⁴. Aber den Obrigkeiten war das Evangelium Luthers auf einmal schmackhaft geworden. Sie reformierten jetzt, führten die Visitationen durch, nahmen das Kirchengut dabei auf und eigneten sich gegebenenfalls einen Teil davon an, sequestrierten oder säkularisierten die Klöster und brachten dabei eine große Beute an zeitlichen Gütern ein. Es war ein respektables Geschäft, das die deutschen Fürsten machten, schon rein wirtschaftlich gesehen⁵. Darüber hinaus war ihnen deutlich geworden, daß sie nirgends besser als in einem lutheraniserten Lande etwas durchsetzen konnten, was sich schon im Ausgange des Mittelalters vor der Reformation angebahnt hatte, nämlich die kirchlichen Institutionen unter ihre obrigkeitliche Direktive zu bekommen. Die landesfürstliche Kirchenherrschaft, auf die die Entwicklung schon eine Weile zugeht, ließ sich glänzend durchsetzen unter Annahme des Evangeliums Luthers. Kurz und gut: Mit dem Bauernkrieg begann die Zeit des *obrigkeitlich gelenkten Kirchentums*, des Staatskirchentums, das nicht mehr Gemeindesache war, sondern Stück der obrigkeitlichen Ordnung. Die lebendigen reformatorischen Kräfte wollten mit Luther, durch dessen Schuld die Reformation zum Interesse der Fürsten geworden und den Massen verleidet war, nichts mehr zu tun haben. Das gläubige Volk flüchtete sich, soweit es nicht leidend sich beugte, in die Täufergemeinden. Wenn das alles so stimmte, wäre der Bauernkrieg wirklich das Ende der Reformation als echter Bewegung, als spontaner Volksbewegung, und der schärfste und folgenreichste Einschnitt in der ganzen Reformationsgeschichte.

4 Köstlin-Kawerau: Martin Luther ⁵I, Berlin 1903, 723: „Auf den Gebieten ferner, wo die Reformation fortlebte und fortschritt, war doch ihr jugendlicher Aufschwung oder ihre schöne Frühlingszeit sichtlich dahin.“ — Hausrath, aaO. — Joachimsen, Paul: Die Ref. als Epoche der dt. Geschichte, München 1951, 148. — Etwas anders Herrmann, Rdf.: Thüring. KG II, Weimar 1947, 20.

5 Daß die deutschen Territorialfürsten aus der Reformation weithin großen Gewinn gezogen haben, ist außer Streite. Allerdings sind die gewonnenen Gelder sehr unterschiedlich verwandt worden. In Pommern etwa sind sie einfach den Fürsten zugeflossen, während Moritz von Sachsen (vgl. Helbig, Hbt.: Die Ref. d. Univ. Leipzig im 16. Jh., Gütersloh 1953) sie zum Aufbau eines vorbildlichen Bildungswesens im Lande benutzt hat.

Die stärkste Zuspitzung hat die in Rede stehende These gefunden in der marxistischen Geschichtsschreibung, die sich bekanntlich sehr stark mit dem Bauernkrieg beschäftigt. Die Grundlinien der Darstellung des Bauernkrieges im marxistischen Lager gehen auf Friedrich Engels' Buch über den Bauernkrieg⁶ zurück. Alfred Meusel, Geschichtsprofessor in Berlin und Leiter des Museums für Deutsche Geschichte, formuliert etwa so: „Mit der Niederlage der revolutionären Bauern war nicht nur eine bestimmte Richtung innerhalb des reformatorischen Lagers besiegt, sondern war der gesamten Reformation als einer großen nationalen, sozialen und religiösen Reinigungsbewegung das Rückgrat gebrochen.“⁷ Oder: „Der große Bauernkrieg bedeutet nicht in dem Sinne einen Wendepunkt in der Geschichte der Reformation, daß von Stund an niemand mehr Lutheraner wurde, sondern in dem, daß sie sich zur Fürstenreformation verengte.“⁸ Das Luthertum wurde — seit dem Bauernkrieg — zu einer Stütze des deutschen partikularistischen Absolutismus, zu einer Religion des beschränkten Untertanenverstandes⁹. Ist es tatsächlich richtig, daß mit dem Bauernkrieg die deutsche lutherische Reformation bzw. die deutsche Reformation überhaupt als spontane Volksbewegung aufgehört hat und nur als obrigkeitlich reglementierte, von obrigkeitlichen Nützlichkeitsbetrachtungen geleitete Kirchenumgestaltung weitergeführt worden ist? Es scheint manches dafür zu sprechen. Tatsächlich ist in den Jahren nach 1525 in einer Reihe von deutschen Ländern aus landesherrlicher Initiative ein neues Kirchenwesen eingeführt worden, mit Visitationen, Sequestrationen, Säkularisierungen usw. Das gilt für das ernestinische Sachsen, für die mansfeldischen Grafschaften, für die Landgrafschaft Hessen, für das süddeutsche Brandenburg, für die schlesischen Fürstentümer Liegnitz und die Herrschaft Jägerndorf, für Schleswig-Holstein, für das Ordensland Preußen, bei dem erstmalig der Fall eintrat, daß ein geistliches Herrschaftsgebiet säkularisiert, also zu einem erblichen, weltlichen Territorium gemacht wurde. Wie mächtig sich das territorial-staatliche Interesse durchsetzte, hat für Hessen etwa schon 1915 Walter Sohm in seiner Arbeit „Territorium und Reformation in der hessischen Geschichte 1526—1555“ dargetan¹⁰. Nichtsdestoweniger ist die Behauptung *falsch*, daß mit dem Bauernkrieg die Reformation als spontane Volksbewegung zu Ende gewesen sei. Sie stimmt nicht mit den Tatsachen überein; sie bedeutet eine ungeheure Verzeichnung und Verzerrung der Reformationsgeschichte; sie unterschlägt einfach wichtigste Vorgänge; sie ist eine Geschichtsklitterung.

6 Engels, Friedrich: Der deutsche Bauernkrieg, 1851, Neuausgabe Berlin 1951.

7 Thomas Münzer und seine Zeit, Berlin 1952, 106.

8 Ebd. 109.

9 Ebd. 110.

10 Marburg 1915.

Es soll hier ein geschichtlicher Sachverhalt dargelegt und entfaltet werden, der das skizzierte Geschichtsbild, das im Grunde genommen das *geläufige* Geschichtsbild ist (die marxistische Geschichtsschreibung hat alle Behauptungen nur überspitzt und in den Dienst der Glorifizierung der sog. Volksreformation Thomas Müntzers gestellt), in seiner ganzen Fragwürdigkeit ins rechte Licht zu stellen vermag, und das ist die *Reformation der norddeutschen Städte*. Diese norddeutsche Städtereformation setzt mit der Reformation der Magdeburger Altstadt im Jahre 1524 ein, also noch vor dem Bauernkrieg. Einen Endpunkt zu setzen ist sehr schwierig. In Halle hat sich die Reformation erst 1541 durchgesetzt¹¹, und in Halberstadt sind sogar erst 1603 alle Kirchen evangelisch geworden¹². In einer Stadt wie Hildesheim¹³ ist die Reformation überhaupt nie vollständig durchgedrungen. Aber zwischen 1525 und 1532 haben so viele wichtige norddeutsche Städte das Evangelium Luthers angenommen, daß es sinnvoll ist, diesen Zeitraum der Untersuchung zugrunde zu legen.

Es handelt sich etwa um folgende städtischen Reformationen: Altstadt Magdeburg (1524), Stralsund (1525), Celle (1526), Goslar (1528), Braunschweig (1529), Göttingen (1529), Hamburg (1529), Lübeck (1530), Rostock (1531), Greifswald (1531/32), Hannover (1532). Mit 1532 abzuschließen dürfte auch deshalb sehr zweckmäßig sein, weil der sog. „Nürnberger Anstand“ eine ganz neue Situation schuf. Der Protestantismus bekam durch ihn die Hände so weit frei, daß an neuen Stellen neue territoriale Reformationen einsetzten und überhaupt eine neue Periode der Reformationsgeschichte begann. Für die Zeit nach 1532 läßt sich mit einem gewissen Recht sagen, daß die stark vorwärtsdrängende Kraft bei den Territorien lag. In der Zeit von 1525 bis 1532 ist die neue reformatorische Initiative stärker als in den Territorien, in denen z. T. nur Folgerungen aus der dem Bauernkrieg vorangehenden Entwicklung gezogen wurden, bei den norddeutschen Städten vorhanden gewesen. Es wird weder nötig noch

11 Vgl. jetzt *Delius*, Wtr.: Die Reformationsgeschichte der Stadt Halle/Saale, Berlin 1953.

12 *Langenbeck*, Whm.: Gesch. d. Ref. des Stiftes Halberstadt, Göttingen 1886, 125.

13 *Guthens*, E. C.: Evg. Reformationsgesch. der Stadt Hildesheim. In: Joh. Gottl. Biedermann: Altes und Neues von Schulsachen 6 (1754), 115—148. — Einführung der Ref. in H. im Jahre 1542. Neues Vaterl. Archiv (des Kgr. Hannover u. d. Hzgt. Braunschweig) 19 (1831), I, 1—36. 342—343. — *Lüntzel*, Adf.: Die Annahme des evg. Glaubensbek. von Seiten der Stadt H., Hdhm. 1842. — *Kayser*, Karl: Die Einführung der Ref. in der Stadt H., Hdhm. 1883. — *Jacobs*, Ed.: Hch. Winkel u. d. Einf. d. Ref. in den Städten Halberstadt, Braunschweig, Göttingen, Hannover und Hildesheim. Zf. des Hist. Ver. f. Niedersachsen, 1896, 133—314. — *Ders.*: Hch. Winkel u. d. Ref. im südl. Niedersachsen, Halle 1896. — *Görigk*, E.: Die Einführung des Protestantismus in H. In: Der Katholik 78 (1898), II, 531—550. — *Diebner*, Rchd.: Urkundenbuch der Stadt H., 8. Theil. Von 1481—1587, Hdhm. 1901.

möglich sein, alle angeführten (oder auch nicht angeführten und noch dazukommenden) Städte mit ihrer Reformationsgeschichte gleichmäßig zu Worte kommen zu lassen. Was sich dartun läßt, wird deutlich machen, daß über den Bauernkrieg hinweg bruchlos die deutsche lutherische *Reformation* als spontane Volksbewegung weitergegangen ist, und zwar als *spontane Bewegung der gemeinen Bürgerschaft der Städte*, nicht etwa des Patriziates, des Stadtheades oder der Stadtobergkeit. Und in gar keinem Falle hatte der Stadtherr etwas mit der städtischen Reformation zu tun. Bruchlos ist die Reformation als spontane Volksbewegung weitergegangen. In Norddeutschland ist ihr Fortgang durch den Bauernkrieg nicht einmal gehemmt oder verzögert worden.

I.

Es muß zunächst ganz allgemein etwas über die Verfassung der deutschen, speziell der norddeutschen Städte im Ausgange des Mittelalters und zu Beginn des Reformationsjahrhunderts gesagt werden. Das ist nicht leicht wegen der unerhörten Unterschiede in der verfassungsmäßigen Struktur der einzelnen Städte. Es ist auch deshalb nicht einfach, weil die geschichtlichen Voraussetzungen für die Ordnung der einzelnen Städte vielfach noch im Dunkeln liegen. Eine grobe Skizze muß jedoch versucht werden.

Unter den bereits genannten Städten sind *freie Reichsstädte* und *Territorialstädte*. Die ersteren sind theoretisch nur von Kaiser und Reich abhängig, die anderen in der Regel von dem Landesherrn, in dessen Gebiet sie gelegen sind. Der Unterschied ist, was die Einführung der Reformation betrifft, von wesentlich geringerem Belang, als es im ersten Augenblick scheinen mag. Auch bei den Territorialstädten war die Abhängigkeit vom Landesherrn vielfach fast bedeutungslos geworden¹⁴. Wie in den Reichsstädten das Reich einen Schutzherrn hatte, so existierte in den Territorialstädten ein landesherrlicher Schutzherr, der aber wenig bedeutete¹⁵. Hier und dort war das Amt zeitweise überhaupt unbesetzt. Der Landesherr mußte den Städten weitgehend ihre Selbstständigkeit lassen, weil er geldlich von ihnen abhängig, oft stark bei ihnen verschuldet und bei Geldnot immer wieder an sie gewiesen war. Natürlich konnte der Herr der Stadt auch ein geistlicher Fürst sein (man vergleiche Magdeburg und Halle); das änderte aber nichts: auch die Bischofsstädte hatten vielfach ganz weitgehende Unabhängigkeit erlangt¹⁶.

14 Erdmann, Gg.: Einführ. d. Ref. in der Stadt Göttingen, Gött. 1888, 13.

15 Erdmann, aaO 14.

16 Vgl. Lübeck und vor allem den besonders eigenartigen Fall Magdeburg, wo die Altstadt

Das eigentliche Regiment der Stadt lag beim *Rate*. Der Rat ist seinem Ursprung nach wohl Vertretung der Stadt als Bürgergenossenschaft, und er hatte die Sache der Stadt insbesondere gegenüber dem Stadtherrn zu führen¹⁷. Aber in kaum einer Stadt war der Rat in vorreformatorischer und reformatorischer Zeit noch als das anzusprechen. Längst war das Ratsregiment einem fest umgrenzten Kreis von Familien zugefallen, dem Patriziertum, dem Altbürgertum, den Geschlechtern. Der Rat war Stadtobrigkeit geworden, der Bürgerschaft gegenüber gesetzte Obrigkeit genauso wie der Landesherr für die Bewohner seines Landes, nur mit dem Unterschied, daß eine ganz bestimmte Schicht städtisch-obrigkeitliche Rechte an sich gerissen hatte und diese in einem Turnus von ihren Mitgliedern ausüben ließ. Im Rat der Stadt ein genossenschaftliches Organ zu sehen, wie es Alfred Schultze in seinen Untersuchungen über Stadt und Kirche im Mittelalter bzw. in der Reformationszeit getan hat¹⁸, dürfte abwegig sein. An der Spitze des Rates standen Bürgermeister, einer oder mehrere, wobei unter mehreren evtl. einer als regierender Bürgermeister jeweils amtierte. Der Rat war, abgesehen davon, daß er Obrigkeit war, Exponent einer Klasse, der herrschenden Klasse des städtischen Patriziertums. Als Vertreter der Bürgerschaft konnte er nirgends angesehen werden, denn:

Dem Rat stand in den norddeutschen Städten als selbständige Rechtspersönlichkeit gegenüber die *Bürgerschaft*, die *Gemeinde*. Wohl überall hat die Bürgerschaft als Korporation fest umrissene Rechte gehabt. Das wichtigste Recht der Bürgerschaft war überall das der Steuerbewilligung¹⁹. Aber auch andere Maßnahmen, die finanzielle Auswirkungen haben konnten, waren nur mit Zustimmung der Bürgerschaft durchführbar. Ein Kollegiatstift konnte in Rostock 1483 ff. nur mit bürgerschaftlicher Zustimmung eingerichtet werden²⁰; und als 1532 die Kapelle vor dem Egidientor in Hannover abgebrochen werden sollte, machte sich die Einberufung der Gemeinde nötig²¹. Die Bürgerschaft konnte durch Vollbort in einer Gemeindeversammlung zu Worte kommen; freilich war

ganz selbständig geworden war, die Neustadt aber, durch Schlagbäume von der Altstadt getrennt, von den Pfaffen regiert wurde.

17 Planitz, Hans: Die deutsche Stadt im MA, Köln 1954, 310 ff.

18 Schultze, Afd.: Stadtgem. u. Ref., Tübingen 1918, 17. 24. 26. 33. 34.

19 Vgl. etwa Schreiber, Hch.: Die Ref. Lübecks, Halle 1902, 43 ff. — Die Stadtuntertanen „fühlten sich“ nicht als Gemeine (gg. Schultze, Afd.: Stadtgem. u. Ref., 37 ff.), sondern die Bürgerschaft hatte Rechte ähnlich denen des englischen Parlamentes.

20 Vorberg, Axel: Die Einf. d. Ref. in Rostock, Halle 1897, 2 ff.

21 Bahrdt, Wdmr.: Gesch. der Ref. der Stadt Hannover, Hann. 1889, 18. — Jacobs, Ed.: Hch. Winckel u. die Ref. im südl. Niedersachsen, Halle 1896, 23 ff.

das nicht die einzige und regelmäßige Beteiligung der Bürgerschaft an der Stadtverwaltung. Die Stadtbevölkerung hatte noch ihre eigenen Organe, über die sich erst reden läßt, wenn etwas über die Differenzierung der Bürgerschaft gesagt ist.

Die Bürgerschaft war einerseits berufsständisch aufgegliedert. Charakteristisch ist die *berufsständische Aufgliederung* für das städtische Handwerkertum. Die Handwerkerschaft gliederte sich auf in eine große Zahl von *Gilden*, *Zünften* oder *Innungen*. Die Zahl der Gilden konnte sehr verschieden groß sein und wandelte sich auch oft im Laufe der Zeit. Man kann die Handwerkerschicht auch als Neubürgerschicht bezeichnen, denn die Handwerker haben offensichtlich in den Anfangszeiten der mittelalterlichen Stadt noch keine Bürgerrechte gehabt, sondern diese erst allmählich errungen. Aber in der uns interessierenden Zeit sind sie als besitzende Bürger der Stadt anzusehen. An der Spitze der einzelnen Zünfte oder Gilden standen die Zunft- oder Gildemeister, die dem Rate gegenüber die Ansprüche und die Rechte der Bürgerschaft, soweit es sich um deren handwerkliches Element handelte, geltend zu machen hatten. Nun war allerdings mit der Zunft-Organisation nicht die gesamte städtische Bevölkerung erfaßt. Es blieb daneben die nicht zunftmäßig organisierte sog. Einwohnerschaft übrig, die keine Bürgerrechte besaß. Hatte die gar keine Stimme in der Gemeinde? Ermangelten der alle politischen Rechte? Ganz so war es, wenigstens im allgemeinen, nicht.

Neben der berufsständischen Aufteilung ging eine *räumliche Aufteilung* der Städte einher. Eine Stadt konnte einfach ganz mechanisch in *Viertel* geteilt sein²². Jedes Viertel hatte dann einen Viertelsmeister; auch Gassenmeister kommen vor. Übrigens sind die Bezeichnungen für alle städtischen Ämter sehr zahlreich und unterschiedlich. Im Osten Deutschlands ist solche mechanische Teilung der Stadt häufig gewesen. Sehr viel interessanter sind die Städte, die in *Kirchspiele* aufgeteilt gewesen sind. In den uns beschäftigenden Städten haben wir es fast durchweg mit kirchspielmäßiger Aufteilung zu tun. Es ist eine gelehrte Streitfrage, was älter ist, die Stadt als ganzes oder das Kirchspiel²³.

22 *Liebe*, Gg.: Die kommunale Bedeutung der Kirchspiele in den deutschen Städten, Berlin 1885, 5 (da Verweis auf *Gengler*, Hdh. Gfr. Php.: Deutsche Stadtrechtaltertümer [1882], 49).

23 Lit. zum Problem der Kirchspiele im Stadtverband: *Liebe*, aaO. — Ders.: Die Städte des MA und die Kirche. Neue Jbb. f. das klass. Altert., Gesch. u. dtsch. Lit. 1901, 214—222. — *Schultze*, Afd.: Stadtgem. u. Kirche. In: Festschr. f. R. Sohm, Mü. u. Lzg. 1914. — Ders.: Die Vorgeschichte unserer heutigen Kirchengem. Internat Zf. f. Wissensch., Kunst u. Technik, Berlin 1914, 786—811. — *Dorn*, Jhn.: Der Ursprung der Pfarreien und die Anfänge des Pfarrwahlrechts im mittelalt. Köln. Zf. der Savigny-Stift. für Rechtsgesch., Kan. Abt. 1915, 112—164. —

Vielleicht muß die Frage für verschiedene Städte verschieden beantwortet werden. Strittig ist weiter der rechtliche Ursprung des Amtes der Kirchmeister, Kirchväter, Kirchenpfleger, Kirchengeschworenen, Leichnamsgeschworenen usw.²⁴. Es ist immerhin damit zu rechnen, daß es sich *ursprünglich* um gewählte Vertreter der Kirchspielgenossen gehandelt hat. Zu vergleichen sind Untersuchungen von Konrad Beyerle über das sog. Schreinwesen (Grundbuchwesen) bei den Kölner Kirchspielen²⁵. Ganz gleich, wie man die Ämter ableitet: Es wird bald deutlich werden, daß die Kirchspielvertreter in jedem Falle höchstens bedingt noch als echte genossenschaftliche Organe angesprochen werden können. Daß das Kirchspiel eine *kirchliche* Einheit war und die Kirchengeschworenen *kirchliche* Aufgaben hatten (Unterhalt des Kirchengebäudes und Verwaltung des sog. Fabrikgutes), sollte man nicht bestreiten. In Magdeburg und Halle soll sich am kirchlichen Charakter der Kirchspiele auch nichts geändert haben. Aber daß die Kirchspiele Aufgaben übernahmen, die wir als solche der bürgerlichen Gemeinde betrachten, daß überhaupt die *Kirchspiele* zu *städtischen Bezirken* wurden und ihre Vorsteher stadtbezirksobrigkeitliche Funktionen übernahmen, ist auch wieder unverkennbar²⁶.

Noch etwas muß zur Klärung der Situation gesagt werden. Die Gilden und Zünfte erfaßten nur den handwerklichen Teil der Bevölkerung, die Kirchspiele jedoch umfaßten die gesamte Bevölkerung, also Bürger und Einwohner. Verwunderlich ist es aber nicht, daß in manchen Städten deutlich wird, daß speziell die gemeinen Leute die Kirchspiele als die Stellen ansahen, wo sie zu Worte kommen konnten, und daß die Kirchspielvertretungen die „Gemeinheiten“ re-

Hashagen, J.: Staat u. Kirche vor der Ref., Essen 1931. — Dersch, Whm.: Territorium, Staat und Kirche im ausgehenden MA. Korrespondenzbl. d. Gesamtver. der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine 80 (1932), Sp. 31—51. — Frölich, Karl: Kirche und städt. Verfassungsleben im MA. Zf. der Sav.-Stift. für Rechtsgesch., Kan. Abt. 53 (1933), 188—287.

24 Dazu, wie umstritten manche Fragen noch sind, vgl. Schröcher, Seb.: Das Fabrikpflageramt im MA., Münch. jurist. Diss. 1931, Maschinenschr.

25 Beyerle, Konr.: Die Pfarrverbände der Stadt Köln im MA und ihre Funktionen im Dienste des weltlichen Rechts. Jahresberichte der Görres-Ges. 1931. — Ders.: Die Anfänge des Kölner Schreinwesens. Zf. der Savigny-Stift. f. Rechtsgesch., Germ. Abt. LI (1931), 318—509.

26 Vgl. die eben gen. Arbeiten von Beyerle. — Feine, Hs. Ech.: Kirchliche Rechtsgesch. I, Weimar 1950, 356 f. — Zu der ganz starken Verschlingung von Geistlichem und Weltlichem im städt. Gemeinwesen vgl. das bei Frölich, Karl: Kirche und städt. Verfassungsleben usw. (vgl. Anm. 23) über die Bedeutung der Prozessionen für die soziale und verfassungsmäßige Gliederung deutscher Städte Gesagte, ferner Brehmer: Baugeschichte Lübecks, Hans. Geschichtsbl. 1890/1, 6 ff. über die Geschäfte, die in der Lübecker Marienkirche getätigt wurden.

präsentierten²⁷. Gildemeister und Kirchspielvertreter sprachen für verschiedene Bevölkerungsgruppen. Sie mußten beide für bestimmte Entschließungen des Rates herangezogen werden, weil sie verschiedene Interessen zu vertreten hatten. Die Stellung der Bürgerschaftsvertreter innerhalb der Städte zwischen Rat und Gemeinde muß noch präziser umrissen werden. Es ist schon eine Andeutung gemacht in der Richtung, daß hier noch Probleme liegen. Sowohl hinsichtlich der Kirchspielgeschworenen als auch der Gildemeister als auch anderer Gemeindeorgane ist eine Wandlung vor sich gegangen. Mindestens für gewisse Städte ist bezeugt oder wahrscheinlich gemacht, daß die Gemeindevertreter ursprünglich von der Gemeinde (oder von Teilen der Gemeinde) gewählt worden sind, also im echten Sinne die Gemeinde als Genossenschaft repräsentiert haben; aber das dürfte überall schon im Mittelalter, und zwar nicht erst an seinem Ende, anders geworden sein²⁸. Die Kirchenjuraten ergänzten sich — oft amtierten nur zwei oder vier an einer Kirche, und zwar immer etwa ein Jahr lang — selber bzw. ernannten ihre Nachfolger, und zwar aus einem festumrissenen Personenkreis. Es ist so gleichsam — deutlich ist das in Hamburg — eine *Juratenaristokratie* oder *-oligarchie* entstanden. Auch die Gildemeister sind mancherorts (vgl. Göttingen) zu einer Oligarchie innerhalb des Handwerkerturns geworden. Trotz Spannungen zwischen Bürgerschaft und Gemeinde herrschte u. U. eine sehr enge Beziehung zwischen städtischem *Patriziat* und *Juratenaristokratie*. Die Dinge konnten auch noch anders liegen. Schon im Mittelalter sind Auseinandersetzungen zwischen Rat bzw. Patriziat und Bürgerschaft (Gilden und Kirchspiele) ausgetragen worden, und man ist u. U. zu einer Verständigung, zu einem Kompromiß gekommen. Neben dem *alten* existierte evtl. ein *neuer Rat*; beide wechselten sich (jährweise) ab in der Stadtregierung²⁹. Oder um einen *kleinen Rat* gruppierte sich ein *großer Rat*; solche Ordnung hat nicht nur in Zürich oder sonst in der Schweiz³⁰, sondern beispiels-

27 Schranil, Rdf.: Stadtverfassung nach Magdeburger Recht, Mgd. u. Halle 1915, 203 f.

28 Lappenberg, J. M.: Programm der dritten Säcularfeyer der bürgerschaftl. Verfassung Hamburgs am 29. Sept. 1828, Hbg. 1828, 21 u. an and. Stellen. — Wie rasch die neuen Gemeindevertreter aus gewählten Gemeindevertretern zur herrschenden Schicht sich verwandelten, s. Sillem, C. H. Whm.: Die Einf. der Ref. in Hamburg, Halle 1886, 82 ff.

29 Erdmann, Gg.: Einf. d. Ref. i. d. Stadt Göttingen, Gött. 1888, 13.

30 Zum Thema Stadtverfassung und Reformation in der Schweiz vgl. Muralt, L. v.: Stadtgem. u. Ref. in der Schweiz. Zf. f. Schweiz. Gesch. X (1930), 349—384. — Ders.: Reformation und Gegenref. In: Geschichte der Schweiz, hgg. v. E. Dürr u. a., III, 313—504. Nach Muralt ist in der Schweiz die Durchsetzung der Ref. v. d. politischen, sozialen und wirtschaftl. Struktur der Stadt abhängig gewesen. Weil in Zürich der große Rat, in dem die der Reformation aufgeschlossenen

weise auch in Göttingen bestanden³¹. Oder unter den Ratsherren gab es zwei Gruppen, die sich selbst ergänzenden *Schöffen* aus dem Patriziat und die gewählten *Ratsherren* aus der Gemeinde (vgl. Ralingen im Bergischen)³². Juraten konnten dem Rat angehören oder zugeordnet sein usw. Die neue Gruppe im Rat konnte noch ein revolutionäres Element darstellen oder sich auch stark mit dem alten Rate verbündet haben. Auf jeden Fall ist die Ratszusammensetzung oder die Funktionenverteilung zwischen Rat und anderen Ämtern schon ein komplizierter Kompromiß nach Auseinandersetzungen innerhalb der städtischen Bevölkerung. Die wirkliche Lage war so verschieden, daß nur durch Untersuchungen an der einzelnen Stadt entschieden werden kann, ob ein bestimmtes städtisches Amt anfällig für konservative oder für oppositionelle Tendenzen war.

Auf diesen etwas sehr komplizierten Sachverhalt mußte eingegangen werden, damit das, was jetzt zu sagen ist, verständlich wird. In der Zeit, da Luther auftritt, beobachten wir überall — ganz gleich, was für städtische Auseinandersetzungen im Mittelalter schon stattgefunden hatten — neue Spannungen zwischen Rat und Bürgerschaft. Sie sind da, unabhängig davon, ob es bürgerrechtliche Vertretungen in der Stadt schon gibt oder noch nicht. Das Bürgertum, in seinem handwerklichen Teil jedenfalls Mitträger der finanziellen Lasten der Stadt, fühlt sich zurückgesetzt und strebt nach Einfluß auf die Stadtgeschäfte. Dieser Gegensatz zwischen Gemeinde und Rat tritt in ein akutes Stadium in der Regel in dem Augenblick, da reformatorische Einflüsse in die Stadt eindringen und die Frage auftaucht, ob es bei dem alten Glauben bleiben oder ob reformatorisch gepredigt und der Gottesdienst im Sinne der lutherischen Reformation umgestaltet werden soll. Reformatorische Gesinnung bricht auf bei der Bürgerschaft, in den Gilden und bei den Gemeinheiten. Altgläubig, mindestens eine Zeit lang, bleiben Rat und Patriziertum. Es ist nicht selbstverständlich, daß *alle* Gilden nach der Reformation hin streben. U. U. sind einzelne Träger der Reformation und andere fanatisch altgläubig gesinnt. In Göttingen haben die Tuchmacher die Reformation gemacht und die Bäcker den evangelischen Prediger erschlagen wollen³³. Auch die Stellung des Rates ist aus

Handwerksmeister saßen, über den durchschlagenden Einfluß verfügte, erschloß sich Zürich rasch der Reformation. In Bern und Basel herrschte die Geschlechteroligarchie, und es dauerte 7 Jahre, bis die Reformation sich durchsetzte.

31 Erdmann, aaO 13.

32 Dresen, Arnold: Der Kampf um die St. Katharinenvikarie in Ralingen. Annalen des Hist. Ver. f. den Niederrhein 92 (1912), 47 ff.

33 Erdmann, aaO 23 f.

noch zu erörternden Gründen nicht überall völlig die gleiche. Aber es gibt keine Ratsreformationen und noch weniger solche, die vom Territorialherren als Stadtherren ausgehen. Die Forderungen des Bürgertums werden geltend gemacht durch Juraten, Altarleute, Gildemeister, Quartiermeister, Älterleute usw.³⁴. Das geschieht dort, wo diese noch nicht mit Rat und Patriziertum zusammengewachsen sind, sondern sich mindestens noch als Zwischeninstanz zwischen Rat und Gemeinde wissen. In Hamburg sind die Kirchspiele vertreten durch die Juraten und die im Kirchspiel wohnenden Ratsherren, die sog. Kirchspielherren³⁵. Die Juraten sind die Träger der Reformation, die Kirchspielherren sind zurückhaltender. In anderen Städten können die Juraten und Gildemeister von der Bürgerschaft nicht mehr als ihre eigentlichen und verlässlichen Vertretungen angesehen werden. Dann bildet man *ad hoc neue Bürgerschaftsvertretungen*, oft, ja meist kirchspielsweise aufgegliedert. Geradezu typisch für die in Rede stehende Zeit und die norddeutschen Städte sind die plötzlich entstehenden Ausschüsse der 24 oder 48 oder 60, gewöhnlich einfach 24er, 48er, 60er genannt³⁶, oder wie die neuen bürgerchaftlichen Ausschüsse sonst heißen. Diese Ausschüsse, diese jüngsten Gebilde des städtischen Verfassungslebens, werden dann zu Trägern nicht nur der neuen reformatorischen Gedanken, sondern auch der neuen reformatorischen Kirchenorganisation. Aus ihren Reihen rekrutieren sich, mindestens zum beachtlichen Teil, die neu zu bestellenden Kasten- oder Kistenherren, die Diakone und Armenpfleger, die den gemeinen Kasten, also die kirchlichen Finanzen, verwalten³⁷. Es stimmt nicht, mag es noch so oft behauptet werden, daß der Rat einfach das Pfarrwahlrecht erstrebt und erreicht habe und über alle Kirchen Kollator geworden sei. Es ist auch nicht so, daß der Rat einfach durch Klostersäkularisationen die Patronatsrechte einschl. der Kollatur gewonnen habe, die bislang bei den Klöstern gelegen hatten. Das kann der Fall gewesen sein, aber ist es nicht durchgehend gewesen. Vielfach ist das freilich nicht immer erfolgreiche, auf die Dauer sogar selten erfolgreiche Ringen der Gemeinden, und zwar speziell der Kirchspiele zu beobachten, für sich bzw. für ein neues Gemeindekollegium das Recht der Prediger-

34 *Schultze*, Afd.: Stadtgemeinde und Reformation, Tübingen 1918, 38. — *Vorberg*, Axel: Die Einf. der Ref. in Rostock, Halle 1897, 32.

35 Vgl. *Lappenberg*, J. M.: Programm der dritten Säcularfeyer der bürgerchaftlichen Verfassung Hamburgs, Hbg. 1828, 18. 25, und *Sillem*, C. H. Whm.: Die Einf. d. Ref. in Hamburg, Halle 1886, 5.

36 *Frölich*, Karl: Kirche und staatl. Verfassungsleben im MA (vgl. Anm. 23), 216. — *Sillem*, aaO 82 ff. — *Schreiber*, Hch.: Die Ref. Lübecks, Halle 1902, 48 u. ff.

37 *Lappenberg*, aaO 31 f.

bestellung zu erringen. Wenn die Kollatur am Ende doch in Ratshände gekommen ist, so ist sie vielfach den Kirchspielen und deren Vertretern erst wieder abgerungen worden³⁸.

II.

Es ist nun doch wohl nötig, das grundsätzlich und allgemein Dargetane mindestens anhand einiger Beispiele konkret und anschaulich zu machen. Mag dabei in zeitlicher Reihenfolge vorgegangen werden, obwohl das nicht völlig unbedenklich ist. Wenn man — und das muß man schon tun — jeweils den Abschluß der Reformation in einer Stadt berücksichtigt, so ist damit naturgemäß nicht gesagt, daß in der Stadt, in der sich am spätesten die Reformation durchgesetzt hat, sie auch am spätesten begonnen hat, und umgekehrt. Eine spät abgeschlossene Reformation kann sehr früh angefangen haben. Der Mangel muß in Kauf genommen werden; u. U. muß stillschweigend aus sachlichen Gründen einmal von der Reihe abgewichen werden.

Die erste norddeutsche Stadt, die lutherisch geworden ist, dürfte *Magdeburg*³⁹ gewesen sein, merkwürdigerweise, denn Magdeburg war eine Bischofsstadt, die Stadt keines Geringeren als des Kardinals Albrecht von Brandenburg. Allerdings war es nur die *Altstadt*, die zur Reformation überging, und zwar bereits vor dem Bauernkrieg. Am 17. Juli 1524 gilt die Reformation der Magdeburger Altstadt als abgeschlossen. Ausgelöst sein soll die Reformation dadurch, daß der aus der Kirche kommende regierende Bürgermeister einen vor der Kirche Lutherlieder singenden auswärtigen Tuchmachersgesellen verhaften ließ. Darauf habe sich die Gemeinde zusammengerottet und Freigabe verlangt. Mag die schöne Geschichte zutreffend oder Legende sein (daß reformatorische Gedanken rasch von Wittenberg nach Magdeburg drangen, ist sowieso verständlich) —, jedenfalls sind plötzlich Acht-Männer-Ausschüsse in den Gemeinden

38 *Sillem*, aaO 52. — *Schreiber*, aaO 84. — *Vorberg*, aaO 45. — Zum ma. Ursprung des Pfarrwahlrechtes der Bürgerschaft vgl. *Dorn*, Jhn. aaO (Bestreitung des Unterhaltes der Pfarrei durch Kirchensteuern; gilt zunächst für Köln).

39 Ursache und Handlung in der kaiserlichen löblichen Stadt Magdeburg, ein christliches Wesen und Wandel betreffend, Donnerstag nach Margarethen des 14. Tags Julii in den 2 Pfarren St. Johannis und St. Ulrichs durch die christlichen Gemeinden und Versammlungen öffentlich gehandelt und beschlossen anno 1524, Magdeburg (1524). — *Amsdorf*, Nik. v.: Vermanung an die von Magdeburg wider den Rotten und Secten Geist D. Ciclops, o. O. 1525. — *Janiche*, K.: M. beim Beginn der Ref. Geschichtsbbl. f. Stadt u. Land M. 2 (1867), 5—34. — *Hülse*, Fr.: Die Einführung der Ref. i. d. Stadt M., ebd. 18 (1883), 209—369. — *Schranil*, Rudolf: Stadtverfassung nach M.er Recht, M. und Halle. Breslau 1915. — *Ullrich*, Martin: Wie M. evangelisch wurde, Mgd. 1917.

gebildet worden, die neue, lutherisch predigende Prediger gewinnen sollten. Luther ist selbst nach Magdeburg gerufen worden nicht von dem Rat, sondern von Gemeindevertretern. Allerdings ist der Rat wohl nicht ablehnend gewesen und hat er heimlich die Reformation gefördert⁴⁰. Dem Reichskammergericht in Eßlingen gegenüber hat er nachträglich erklärt, daß er nichts mit dem Ruf an Luther, nach Magdeburg zu kommen, zu tun gehabt habe. Das ist kein Einzelfall, daß der Rat ein Eingehen auf reformatorische Tendenzen in der Stadt dann noch verleugnet. Für Hamburg gibt es einen Parallellfall⁴¹. Die Gründe sind durchsichtig. Der Rat von Magdeburg wollte gedeckt sein gegen den Vorwurf der Aufsässigkeit gegen Kardinal Albrecht als den Stadtherren. Aber sicher war es so, daß der Rat relativ willig war zur Reformation, und zwar deshalb, weil die Altstadt Magdeburg als ganze schon lange das Ziel der Unabhängigkeit vom Erzbischof verfolgte. Die Altstadt Magdeburg war auch relativ unabhängig, ganz im Gegensatz zur Neustadt mit dem Dom, wo die Pfaffen regierten, und Halle, das der Erzbischof völlig gebeugt und zu seiner Residenz gemacht hatte. Es ist zwar unverkennbar, daß in Magdeburg der Anstoß zur Reformation aus der Bevölkerung von unten her kam — trotzdem ist Magdeburg kein typischer Fall einer Reformation von unten her. Wegen des Verhältnisses der Stadt zu Erzbischof und Domkapitel steht der anfängliche Widerstand des Rates unter dem Verdacht, nur ein Scheinwiderstand gewesen zu sein. Interessant ist allerdings, daß das neue Kirchenwesen in Magdeburg repräsentiert wird durch gewählte Kirchenväter, im Kirchspiel wohnende Ratsmitglieder und weitere Laienvertreter⁴².

Gewisse Ähnlichkeiten mit Magdeburg sind bei *Halberstadt* zu beobachten⁴³. Halberstadt gehört eigentlich gar nicht in unseren Zusammenhang, da es von seinem Stadtherrn, dem Kardinal Albrecht als Administrator des Stiftes Halber-

40 Zu den diplomatischen Verhandlungen zwischen Magdeburg und dem kursächsischen Hof vgl. Höß, Irmgard: Georg Spalatin, Weimar 1956, 256 ff.

41 Vgl. Sillem, aaO 88.

42 Zu der Bedeutung der Pfarrverbände im mittelalterlichen Magdeburg vgl. Schranil, aaO 203 f.

43 Reinmann, Jak. Frdr.: Dissertatio historico-critica de chronici Halberstadensis manuscriptis, quod Johannes a Winningsfeld ante centum et quinquaginta annos elucubravit, virtutibus ac vitiis, Halberstadt 1702. — Langenbeck, Whm.: Geschichte der Reformation des Stifts Halberstadt, Göttingen 1886. — Jacobs, Ed.: Heinrich Winkel und die Einführung der Reformation in den niedersächs. Städten Halberstadt, Braunschweig, Göttingen, Hannover und Hildesheim. Zf. d. Hist. Ver. f. Niedersachsen 1896, 133—314. — Jacobs, Ed.: Heinrich Winkel und die Reformation im südl. Niedersachsen, Halle 1896. — Jacobs, Ed.: Johann Winnigstedt. ADB 43 (1898), 458—460.

stadt, erst 1540, als er in Geldnöte geraten war, die Zusage der freien Religionsübung erhalten hat⁴⁴. Visitiert worden ist im Stifte Halberstadt gar erst 1564, und vollends erst 1603 war der evangelische Gottesdienst in allen Kirchen Halberstadts eingeführt. Die Anfänge der Halberstädter Reformation liegen aber etwa im Jahre 1523, in dem die ersten Evangelischen auftraten⁴⁵. Beachtenswert ist, daß der Rat nicht der eigentliche Gegner der Reformation in Halberstadt war. Das war vielmehr das Domkapitel und speziell der Weihbischof *Heinrich von Akkon*. Der Rat ist im Gegenteil sehr frühzeitig auf reformatorische Seite getreten, wenn die Initiative auch keineswegs bei ihm lag. Das ist motiviert durch einen schon ins 15. Jahrhundert zurückgehenden schweren Gegensatz zwischen Rat und Domkapitel, in Rechten des Domkapitels, die der Rat ihm nicht auf die Dauer lassen wollte, auch in dem unerhört unsittlichen Leben der Stiftsherren, das zum offenen Skandal geworden war und Ratsmandate ausgelöst hatte. Der Rat ist also mit einer gewissen Zwangsläufigkeit auf die Seite der Reformation gedrängt worden. 1529 ist der Rat überwiegend und 1540 ganz protestantisch geworden. Das bedeutet aber, daß weder Magdeburg noch Halberstadt ganz deutlich werden lassen, durch welche Kraft in den Jahren 1525—1532 die norddeutschen Städte evangelisch geworden sind. Daß die Reformation aus den Gemeinden kam, ist in beiden Fällen klar; aber es fehlt die städtische Gegenpartei in Rat und Patriziatum.

Ganz anders sehen die Dinge schon aus, wenn wir in den eigentlichen niedersächsischen Raum kommen. Eine besondere Bedeutung kommt dort der Reformation der Stadt *Braunschweig*⁴⁶ zu, und zwar schon deshalb, weil *Bugenhagen* der Stadt ihre Kirchenordnung geschenkt hat. Dasselbe gilt allerdings auch für Hamburg und Lübeck. Der Unterschied ist nur, daß nach der Braunschweiger Ordnung die übrigen norddeutschen Kirchenordnungen, ob sie von Bugenhagen selber verfaßt sind oder von anderen, gestaltet worden sind. Die Reformation von Braunschweig war also eine Art Musterreformation. Der Landesherr von Braunschweig war absolut reformationsfeindlich. Es war *Hein-*

44 Vgl. *Langenbeck*, aaO 33.

45 Vgl. *Jacobs*, Ed.: *Heinrich Winkel und die Ref. etc.*, 5 ff. — *Langenbeck*, aaO 13.

46 *Lentz*, Carl Gg. Hch.: *Braunschweigs Kirchenreformation im 16. Jahrhunderte*, Wolfenbüttel und Leipzig 1828. — *Jacobs* über Hch. Winkel (zwei Veröfötl.) wie Anm. 43. — *Meyer*, Whm.: *Die Einf. d. Ref. i. d. Stadt Braunschweig*. *Die Wartburg* 7 (1908), 397—399. — *Tschackert*, Pl.: *Autor Sander, der „große Freund des Evangeliums“*. *Zf. d. Ges. f. niedersächs. KG.* 9 (1904), 1—21. — *Rahlwes*: *Autor Sander*. *ADB* 53 (1907), 702—704. — *Braunschweiger Kirchenordn. von 1528 neu hgg. v. Hans Lietzmann* 1912 (Kl. Texte 88).

rich der Jüngere von Braunschweig-Wolfenbüttel⁴⁷, der „arme Heintze“, den Luther 1541 in seiner Schrift „Wider Hans Worst“⁴⁸ so fürchterlich verunglimpft hat. Wie reformationsfeindlich Heinz von Wolfenbüttel war, wird daran deutlich, daß er bei seinem Bestreben, in Goslar und Braunschweig das reformatorische Kirchenwesen wieder zu beseitigen, die Gegnerschaft des Schmalkaldischen Bundes nicht gescheut, indirekt den Schmalkaldischen Krieg mit verursacht und die Evangelischen mit zu Fall gebracht hat. Völlig abweisend gegenüber der Reformation, die mit zwei lutherischen Predikanten, *Oldendorp* und *Lampe*, seit 1527 in die Stadt gekommen war, war der Rat von Braunschweig. Die Bürgerschaft hatte in Braunschweig überhaupt kein Recht, zusammenzutreten. Lediglich die Hauptleute und Gildemeister rief der Rat zweimal jährlich zusammen⁴⁹. Es ist ein einzelner Braunschweiger Bürger gewesen, Autor *Sander*, der 1528 gegen die Stadtverfassung die Bürgerschaft versammelte, Verordnete bestellen und dem Rat Artikel vorlegen ließ, die evangelische Predigt und lutherischen Gottesdienst verlangten. Spontan ist gegen den Rat und das städtische Patriziat die Bürgerschaft mit ihrem evangelischen Willen aufgetreten. Der Rat hat dann nachgegeben, hat es geschehen lassen, daß Bugenhagen gerufen wurde, und hat eine evangelische Kirchenordnung aufstellen lassen. Der Radikalismus der Bürgerschaft führte zu regelrechtem Bildersturm⁵⁰. Das hat Bugenhagen veranlaßt, in der Kirchenordnung das obrigkeitliche Element mit dem gemeindlichen zu verbinden. Immerhin sind bei der Aufstellung der Kirchenordnung selber die Gemeinheiten und Gilden gutachtlich beteiligt worden. Vielleicht ist im Falle Braunschweig immer noch nicht der antipatrizische, bürgerlich-revolutionäre Charakter der Reformation ganz klar, weil der Rat sich recht rasch zur Reformation bekannte. Man könnte mit der Möglichkeit rechnen, daß er sich nur aus Besorgnis gegenüber dem Landesherrn zunächst anti-reformatorisch gestellt habe, seine Haltung jedoch nicht ständisch begründet gewesen sei. An den nächsten Beispielen wird deutlich werden, daß die norddeutsche Städtereformation in der Tat eine Angelegenheit des handwerklichen und noch niederen Bürgertums war und gegen die Stadtaristokratie teilweise nicht nur spontan, sondern regelrecht tumultuarisch losbrach. Allerdings wird man eines weder verlangen noch erwarten dürfen, nämlich daß die verschiede-

47 *Spehr*: Heinrich der Jüngere, Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel, ADB 11 (1880), 495—500. — *Koldewey*, Fh.: Heinz von Wolfenbüttel, Halle 1883. — *Köll*, G.: Henri le Jeune, duc de Brunswick et la réforme, Paris 1890. 48 WA 51, 461—572.

49 *Hering*, Hm.: Doktor Pomeranus, Johannes Bugenhagen, Halle 1898, 47.

50 *Hering*, aaO 51 f.

nen Gesellschaftsschichten jede in sich absolut gleichmäßig handelten und die eine der Reformation absolut offen, die andere hermetisch gegen sie abgeschlossen war. Das Moment der individuellen Entscheidung wird namentlich bei den städtischen Bildungsschichten mit in Anschlag zu bringen sein.

Göttingen⁵¹ ist ein Jahr nach Braunschweig, nämlich 1529, evangelisch geworden. Es gehörte auch unter einen fanatisch reformationsfeindlichen Landesherrn, *Erich von Calenberg*⁵², gleichgesinnten Schwager des katholischen Herzogs Georg von Sachsen. Göttingen ist das Beispiel für eine Stadt, in der Gildemeister und Gemeinheitsmeister dem Rat angegliedert waren (großer und kleiner Rat) und stark unter patrizischem Einfluß standen⁵³. Bis 1528 war Göttingen für die Reformation völlig verschlossen. Kritisch wurde die Situation für Göttingen durch die Reformation in Braunschweig in diesem Jahre. Ein evangelisch predigender Kaplan *Jakob Cordewage*⁵⁴ konnte freilich nicht lange amtieren. Lutherisch Gesinnte besuchten die evangelischen Gottesdienste im naheliegenden Grone. Durchgebrochen ist in Göttingen die Reformation, als bei einer Bittprozession gegen den Englischen Schweiß, der im Jahre 1529 ausgebrochen war, plötzlich die Tuchmacher „Aus tiefer Not schrei' ich zu dir“ und das „Te Deum“ deutsch sangen. Damit war das Zeichen gegeben. In tumultuarischer Form installierten die Evangelischen, speziell die kleinen (nicht gildemeisterfähigen) Handwerksmeister einen ziemlich radikalen evangelischen Prediger *Hüventhal*, ehemaligen Rostocker Dominikaner, der später, als die Stadt bereits evangelisch geworden war, wegen seiner Demagogie nicht mehr gehalten werden konnte. Der Kampf der evangelischen Bevölkerung gegen das Ratspatriziat war unerhört schwer. Hilfreich ist gewesen, daß einzelne Patrizier wie *Simon Gieseler mit dem Bart* für das reformatorische Anliegen der lebendigen Bürgerkreise gewonnen werden konnten. Mit einer gewählten Vertretung und en bloc hat die evangelische Bürgerschaft auf dem Rathaus den lutheri-

51 *Havemann*, Whm.: Die Kirchenreformation der Stadt Göttingen, Göttingen 1842. — *Hasselblatt*, A.: Die Stadt Göttingen und Herzog Erich d. Ae. im Anf. d. 16. Jh. Zf. des hist. Ver. f. Niedersachsen 1878, 1—24. — *Hasselblatt*, A., u. *Kaestner*, G.: Urkunden der Stadt G. a. d. 16. Jh. Beiträge zur Gesch. von Braunschweig-Lüneburg, 1500—1553, Göttingen 1881. — *Erdmann*, Gg.: Gesch. d. Kirchenref. in der Stadt G., Göttingen 1888. — *Jacobs* über Hch. Winkel (zwei Veröfftl.) wie Anm. 43. — *Saathoff*, Albr.: Aus Göttingens KG., Göttingen 1929.

52 *Gobler*, Julius: Oratio Funebris in obitum Erici senioris, Ducis a Brunsvuig. In: Simon Schardius: Tertius tomus orationum funebrium, Frankfurt 1567, Bl. 126—150. — *Janiche*, K.: Erich I., Herzog von Braunschweig-Lüneburg. ADB 6 (1877) 203 f. — *Malortie*, C. G.: Beiträge z. Gesch. des Braunschweigisch-Lüneburgischen Hauses und Hofes, 7 (1884), 13—25.

53 *Erdmann*, aaO 13 ff.

54 *Erdmann*, aaO 17 ff.

schen Gottesdienst in Göttingen erzwungen. Alle Versuche Erichs von Calenberg, gegen die Reformation einzugreifen, sind ergebnislos geblieben (in einer Zeit, da die Reformation angeblich schon reine Fürstensache war). In Verbindung mit der Erzwungung des evangelischen Gottesdienstes wurde die Absetzung der alten Gildemeister durchgesetzt, und die Gesamtheit der Gildebrüder trat an ihre Stelle⁵⁵. Ein Nebenregiment zweier Bürgerausschüsse neben dem Rat hat sich ziemlich lange gehalten. Der Rat hat sich dem starken Druck der Handwerkerschaft bzw. einem Teil derselben gebeugt und das Stadregiment demokratisch umgebildet.

Am kompliziertesten, aber sehr interessant ist die Reformation in *Hamburg*⁵⁶ verlaufen. Der bremische Erzbischof und die holsteinischen Herzöge (= Könige von Dänemark) hatten wenig in der Stadt zu bedeuten. Umso mächtiger war der Einfluß des Domkapitels, das volle Gewalt über alle Klöster und Kirchen in der Stadt hatte, und zwar durch sog. Inkorporationen: Das Domkapitel nutzte die Pfarrpründen und bestellte Kirchherren (Hauptpastoren). Auch die Schulhoheit beanspruchte das Domkapitel. Schon vor der Reformation und gerade unmittelbar vorher kämpften Kirchengeschworene, Älterleute, Werkmeister und eingesessene Bürger um Einfluß auf die Wahl der Kirchherren = Hauptpastoren. Der Rat stand begreiflicherweise (meistens jedenfalls) auch gegen das Domkapitel. Merkwürdiger-, aber verständlicherwise hat er, und zwar

55 *Erdmann*, aaO 30.

56 *Staphorst*, Nic.: *Historia Ecclesiae Hamburgensis diplomatica*, 5 Bdd., Hbg. 1723—1731, vgl. bes. Bd. II, 1 (1729). — *Lappenberg*, J. M.: Programm der dritten Säcularfeyer der bürgerschaftl. Verfassung H.s am 29. Sept. 1828, Hamburg [1828]. — *Fortmann*, Hch.: *Gesch. H.s*. Hist. Blätter 4 (1832), 1—339, u. 5 (1833), 1—219. — *Gallois*, J. G.: *Geschichte der Stadt H.*, Hbg. 1868. — *Möncheberg*, C.: *Gesch. d. Freien und Hansestadt H.*, Hbg. 1885. — *Bertheau*, C.: *Bugenhagens Kirchenordnung f. d. Stadt H. vom Jahre 1529*, Hbg. 1885. — *Sillem*, C. H. Whm.: *Die Einführung der Ref. in H.*, Halle 1886. — *Hering*, Hm.: *Doktor Pomeranus, Johannes Bugenhagen*, Halle 1888. — *Höck*, Jh. Hch.: *Bilder aus d. Gesch. der hamburgischen Kirche seit der Reformation*, Hbg. 1900. — *Spitzer*, Johs.: *Hamburg im Reformationsstreit mit dem Domkapitel*. Zf. d. Ver. f. Hamb. Gesch. 11 (1901—03), 430—591. — *Ders.*: *Zur Gesch. des Reformationsstreites zw. Hamburg u. d. Domkapitel*. Mitteilungen d. Ver. f. Hamb. Gesch. 25 (1905—06), 15—21. — *Schubert*, Hans v.: *Die Beteiligung der dänisch-holsteinischen Landesfürsten am hamburgischen Kapitelstreit und das Gutachten Martin Bucers von 1545*. Schr. d. Ver. f. schlesw.-holst. KG. II, 3 (1904-05), 1—64. 394—396. — *Ballheimer*, R.: *Die Einführ. d. Ref. in H.*, in *Quellenstücken zusammengestellt*, Göttingen 1917. — *Nirrnheim*, H.: *Die Urkunde über die Vereinigung der hamburgischen Kirchspiele zur Abwehr geistlicher Übergriffe vom 2. Sept. 1522*. Zf. d. Ver. f. Hamb. Gesch. 1920, 186—192. — *Reinke*, H.: *H. kurzer Abriß der Stadtgesch. v. d. Anfängen bis zur Ggw.*, Bremen 1926. — *Beckey*, Kt.: *Die Reformation in H.*, Hbg. 1929.

bereits 1522, die erste Verbindung mit Luther aufgenommen, als es nicht gelang, die Domherren zu den städtischen Abgaben heranzuziehen. Wir möchten wegen des Domkapitels fast Neigung des Rates zur Reformation hin vermuten. Diejenigen, die die Initiative ergriffen, und zwar schon vor der Reformation im sog. *Banskowschen Schulstreit* (Kampf mit dem Domscholaster um die Stadtschule), waren doch die Kirchengesworenen, Älterleute, Werkmeister und die gemeinen eingesessenen Bürger, speziell die des Kirchspiels von St. Petri und St. Nikolai⁵⁷. Die Vorsteher und Einwohner von Nikolai haben auch Bugenhagen eigenmächtig gegen den Rat 1524 als Kirchherrn berufen. Der Rat hat Bugenhagen wieder abbestellt. Juraten und Bürgerschaft von Nikolai haben 1526 den katholischen Kirchherrn Kissenbrügge zur Resignation gezwungen. Es ist nicht möglich, alle Einzelheiten der Verhandlungen zwischen Kirchspiel bzw. Kirchspielen und Rat darzulegen. Wichtig ist, daß in aller Offenheit dieselbe Forderung erhoben wurde, die im Bauernkrieg bekanntlich erhoben und regelmäßig an die Spitze der Bauernforderungen gestellt worden war, nämlich die nach der Pfarrerwahl durch die Gemeinde, und nicht etwa durch die Stadtobrigkeit, sondern durch Kirchspielgesworene und alle Erbeingesessenen im Kirchspiel⁵⁸. Der evangelische Prediger *Zegenhagen* ist zum Hauptpastor von Nikolai gewählt worden von Bürgern und Juraten, aber gegen Kirchspielherren und Rat⁵⁹. Ein Gotteskasten ist bereits 1527 in Nikolai errichtet worden. Ein Kirchspiel also hat die Reformation durchgeführt, dem sich allerdings die anderen Kirchspiele mit der Errichtung von Gotteskästen rasch anschlossen. Die Verwaltung der Kirchspiele übernahmen je 12 Gotteskastenverwalter, die zusammen das Kollegium der 48er (später mit Michaelis 60er) als Vertretung der Bürgerschaft in der Stadt bildeten. Die drei ältesten Vorsteher des Kirchspieles waren die Oberältesten, später Oberalten. Im Erstfalle erfolgte Wahl, in künftigen Kooptation, und dadurch und durch die Wahl von Männern aus der Juraten-Aristokratie hat die Einrichtung ihren genossenschaftlichen Charakter bald wieder verloren und obrigkeitlichen Charakter bekommen. Der Rat hat lange widerstanden, aber dann doch Bugenhagen zur endlichen Durchführung der Reformation und Aufstellung der Kirchenordnung berufen. Das Bedeutsame an der Reformation in Hamburg ist, daß sie nicht nur kirchspielmäßig erfolgte, sondern dem Kirchspiel eine einzigartige Bedeutung auch für die kommende Zeit verschaffte, und daß eine Gemeindekirche entstand⁶⁰. Es muß freilich gebeten werden, dabei nicht zu modernisieren. Das evangelische Kirchspiel

57 *Sillem*, aaO 33 ff; *Beckey*, aaO 22 ff.

59 *Beckey*, aaO 59 ff.

58 *Beckey*, aaO 49 f; *Sillem*, aaO 52.

60 *Sillem*, aaO 52.

ist und bleibt zugleich bürgerschaftlicher Stadtbezirk. Den Unterschied zwischen Gemeinde und Christengemeinde kennt das Reformationsjahrhundert noch nicht, ebensowenig, wie ihn das 17. und zum Teil noch das 18. Jahrhundert kennt. Die Gefahr der immer stärker werdenden Verweltlichung der Kirchspielverwaltungen ist laufend gegeben. Es ist mit Recht darauf hingewiesen worden⁶¹, daß die *bürgerschaftliche* Verfassung von Hamburg durch die reformatorischen Kirchspiele, die zeitweise zu Städten in der Stadt zu werden drohten, ihr Gepräge erhalten hat. Aber das ändert nichts daran, daß an wenigen Flecken so deutlich wie in Hamburg das neue reformatorische Kirchenwesen einen genossenschaftlichen Zug gehabt hat und daß ein lebendiges Bewußtsein davon da war, daß es Kirche nicht geben kann ohne Gemeinde.

Auf die Reformation von Hamburg 1529 erfolgte 1530 die von *Lübeck*⁶². Eingesetzt hat in Lübeck die Reformation bereits Anfang der zwanziger Jahre. Lange Jahre hindurch hat der mit der bischöflichen Geistlichkeit und einem Teil der Kaufmannschaft verbündete patrizische Rat die Reformation niedergehalten. Auch in der Bürgerschaft mußte die reformatorische Bewegung erst allmählich wachsen. Bedeutenden Anhang hat sich der lutherische Prediger *Johann Fritze* von St. Marien geschaffen. Schließlich hat dann die Bürgerschaft 1528, als sie stark evangelisch geprägt war, die Bewilligung neuer Abgaben von der Bewilligung lutherischer Prediger abhängig gemacht⁶³. In dem Zusammenhang ist es zur Bildung der sog. 48er als Gemeindevertretung gekommen. Kirchengeschworene hat es nicht gegeben, richtiger: nicht mehr gegeben. Das

61 Vgl. etwa *Sillem*, aaO 82 ff. — Text der 132 Artikel des „Langen Rezesses“ vom 16./29. Febr. 1529, die sich nur zum geringen Teil auf kirchliche, zum viel größeren Teil aber auf kommunale Angelegenheiten beziehen, bei *Staphorst*, aaO II, 1, 166 ff.

62 *Hilmers*, Jhs.: Die von Gott gewürdigte Lob-Eck, als die heilsame Reformation Lutheri in der Kayserlichen, Freyen und des H. Römischen Reichs-Stadt Lübeck im Jahr Christi 1529 einen wunderlichen Anfang genommen, jedoch im folgenden Jahr herrlich hinaus geführt, Lübeck 1716. — Ausführliche Geschichte der Lutherischen Kirchen-Reformation in den Jahren 1529 bis 1531, aus dem Tagebuche eines Augenzeugen und Beförderer der Reformation von F. *Petersen*, Lübeck 1830. — *Grautoff*, F. H.: Ueber den Zustand und die Verfassung der Kirchen in Lübeck sowohl vor, als kurz nach der Zeit der Reformation. In: F. H. *Grautoff*: Histor. Schriften 1 (1836), 233—316. — *Ders.*: Vorlesungen über die lübeckische Reformationsgesch., geh. im Jan. u. Febr. 1830, Ebd. 2 (1836), 1—266. — *Waitz*, Gg.: L. unter Jürgen Wullenwever und die europäische Politik, 3 Bdd., Berlin 1855 f. — Neue Ausgabe der Lübeckischen Kirchenordnung Lübeck 1877. — *Schreiber*, Hch.: Die Ref. L.s, Halle 1902. — *Melle*, Jacob von: Von der Reformation und Annahme des Evangelii zu Lübeck. Der Wagen. Ein Lübeckisches Jb., 1930, 11—18.

63 *Schreiber*, aaO 45.

mittelalterliche Lübeck hat Parochialverbände mit Parochialvorstehern gehabt⁶⁴! Die Ernennung von Kirchengesworenen (je zwei aus den 64 — die Gemeindevvertretung hatte sich erweitert — und je zwei aus dem Volk bei jeder Kirche) wurde Programmpunkt der Kirchenreform. 1530 ist dem Rat die Kirchenordnung abgezwungen worden; Bugenhagen hat sie dann erstellt. Führend in der bürger-schaftlichen Bewegung war übrigens schon *Jürgen Wullenwever*. Er hat bekanntlich später das ganze patrizische Regiment gestürzt und Lübeck eine völlig neue demokratische Verfassung gegeben⁶⁵. Aber dies und vollends das Ende Wullenwevers und seiner neuen städtischen Ordnung liegt jenseits der Zeit der Lübecker Reformation. Die ist als beendet anzusehen 1530 mit der Kirchenordnung oder 1531 mit der förmlichen Abtretung aller Ansprüche des abgezogenen Domkapitels an die Kirchengesworenen und sonstigen Kirchenvorsteher.

Es wäre noch einiges zu sagen über die Einführung der Reformation in *Rostock*⁶⁶ und etwa in Hannover. Sehr viel Neues würden eingehende Darlegungen über die Einführung der Reformation in Rostock nicht bringen. Rostock hat — das ist etwas Besonderes — in anderer Weise als andere Städte seine reformatorische Persönlichkeit in *Joachim Slüter*⁶⁷. Man kann die Reformation

64 *Frölich*, Karl: Kirche und städt. Verfassungsleben im MA. Zf der Savigny-Stift. für Rechtsgesch., Kan. Abt. 53 (1933), 226 f. Dort Bezugnahme auf Artikel von L. v. *Winterfeld* in *Lüb. Z. DXXV* (383 f. 444 f.).

65 Vgl. *Waitz* (Anm. 62). — *Schäfer*, Dth.: Jürgen Wullenwever. ADB 44 (1898), 299—307. — *Jügel*, Lwg.: J. W. Lübecks großer Bürgermeister, Jena 1926. — *Wentz*, Gfd.: Der Prinzipat J. W.s und die wendischen Städte. Hansische Geschichtsbll. 56 (1931), 83—111.

66 *Lisch*, C. F. G.: Die Pfarre zu St. Petri in Rostock in der ersten Hälfte des 16. Jh. Jbb. d. Ver. f. mecklenburg. Gesch. und Altertumskunde 3 (1838), 85—95. 171 f. 174—184. — Die Petripfarre zu Rostock in der ersten Hälfte des 16. Jh. Ebd. 5 (1840), 223 f. — *Serrius*, Franz Carl: M. Joachim Schlüter oder die Reformation in Rostock, Rostock 1840. — *Lisch*, G. C. F.: Ueber die Rostocker Chroniken des 16. Jh. Jbb. d. Ver. f. mecklenburg. Gesch. u. Altertumskunde 8 (1843), 183—197. — *Lisch*, G. C. F.: Ueber das Rostocker Patriciat. Ebd. 13 (1848), 254—258. — *Ders.*: Beiträge zur Gesch. d. Ref. in R. und des Dom-Capitels daselbst. Ebd. 16 (1851), 9—56. 193—195. — *Wiechmann-Kadow*: Der Zwist der evg. Prediger zu R. im Jahre 1531 und Johann Bugenhagens Gutachten darüber. Ebd. 24 (1859), 140—155. — *Koppmann*, Karl: Die Prediger zu Rostock im 16. Jh. Beitr. zur Gesch. der Stadt Rostock 1 (1895), III, 15—77. — *Vorberg*, Axel: Die Einf. d. Ref. in R., Halle 1897. — *Lesker*, B.: Das Cisterzienser-Nonnenkloster zum hl. Kreuz in R. und die Reformation. Histor.-polit. Blätter 122 (1898), 826—841. 874—888. — *Koppmann*, Karl: Urkundliches zur Gesch. der Ref. Beitr. z. Gesch. der Stadt R. 3 (1903), I, 71—77. — *Dragendorff*, Ernst: Zwei R.er Chronisten. Beiträge z. Gesch. der Stadt R. 9 (1915), 57—65. — *Walter*, Jhs. v.: Die Reformation in R. Das Evang. R. 1531—1931, Festschrift, Rostock 1931, 7—46. — *Gaethgens*, W.: Schicksale der lutherischen Kirche R.s vom 16.—19. Jh. Ebd., 47—78. — *Schmalz*, Karl: KG. Mecklenburgs, Zweiter Bd.: Ref. und Gegenref., 1936.

67 Vgl. noch *Gryse*, N.: Historia van der Lere. Levende und Dode. M. Joachimi Slüters. 1593.

in Rostock als das Ergebnis seines Wirkens darstellen. Betrachtet man sie soziologisch, kommt man bei der Suche nach dem aktiven, Initiative entwickelnden Element auf die Quartiermeister und Älterleute; die — anscheinend formlos hervortretenden — Wortführer der Kirchspiele erzwingen sich ihre Prediger⁶⁸. Interessant ist, daß die Patronatsrechte der mecklenburgischen Herzöge genau beachtet werden mußten⁶⁹. Um so energischer waren die Kirchspieljuraten darum bemüht, Kollaturrechte bezüglich der Prädikantenstellen durchzusetzen⁷⁰. Der Abschluß der Reformation in Rostock ist 1531 erfolgt. Von Lübeck aus scheint mancherlei Einfluß auf Rostock ausgegangen zu sein.

Lockend wäre eine Beschäftigung auch mit der Reformation in der Stadt Hannover⁷¹. Vieles würde an bereits bekannte Vorgänge erinnern. Daß die Reformation spät zum Ziele kam, lag mit daran, daß der Rat die Gemeinde absichtlich lange Zeit hindurch nicht mehr einberief. Erst der notwendige Einbruch der Kapelle vor dem Egidientor zwang zur Einberufung der Gemeinde⁷². Die hat aber sofort Ausschüsse gebildet (12er, dann 24er) und reformatorische Forderungen gestellt. Hinzu kam, daß Erich von Calenberg Geldforderungen stellte, die ohne die Bürgerschaft nicht erfüllt werden konnten. Der Rat, der dem Einbruch der Reformation von der Gemeinde her mit äußerster Anstrengung zu begegnen suchte, hat sich immer wieder bemüht, die Gemeinde zu spalten, um dadurch die reformatorische Bewegung schließlich doch noch zu erdrücken. Am Ende hat der Rat nicht mitgetan, sondern er ist abgezogen, zusammen mit den Schreibern und mit einem Teil der Geistlichkeit⁷³.

III.

Vollständig ist das Dargebotene keineswegs. Mehr als kurze Skizzen konnten für keine Stadt gegeben werden. Städte wie Bremen⁷⁴, Goslar⁷⁵ und Ein-

68 Vorberg, aaO 32. 69 Vorberg, aaO 45 f. 70 Vorberg, aaO 37.

71 Bödeker, Hm. Whm.: Die Reformation der Altstadt Hannover im Jahre 1533, Hannover 1833. — Uhlhorn, Ghd.: Zwei Bilder aus dem kirchl. Leben der Stadt Hannover, Hann. 1867. — Ullrich, Af.: Gleichzeitige Berichte über die Reformation der Stadt H. Zf. d. Hist. Ver. f. Niedersachsen 1883, 114—211. — Ders.: Regesten zur Gesch. der Ref. der Stadt H. Zf. d. Hist. Ver. f. Niedersachsen 1884, 154—187. — Bahrdt, Waldemar: Gesch. d. Ref. der Stadt H., Hann. 1889. — Die ersten evang. Prediger d. Stadt H. Hannoversche Geschichtsblätter 8 (1905), 445—447. — Jürgens, O.: Hannoversche Chronik. Hann. 1907. — Die Einf. der Ref. in H. Hannoversche Geschichtsbll. 11 (1908), 32—44. — Jürgens, O.: Das Schrifttum der Reformationszeit im Stadtarchive. Ebd. 20 (1917), 273—292. — Uhlhorn, Frdr.: Kirche und Schule in der Reformationszeit [sc. in der Stadt H.]. Zf. d. Ver. f. niedersächs. KG 38 (1933), 198—215.

72 Jacobs, Ed.: Hch. Winkel und die Ref. im südlichen Niedersachsen, Halle 1896, 23 ff.

73 Bahrdt, aaO 49 f.

beck⁷⁶ wurden überhaupt nicht mit erwähnt, obwohl Goslar eine mächtige und einflußreiche Stadt war und seine Reformationsgeschichte bedeutsam ist. An den pommerschen Städten (1525 radikale und tumultuarische bürgerchaftliche Reformation in *Stralsund*⁷⁷; *Greifswald* 1531/32⁷⁸) mußte auch einfach vorbeigegangen werden. Kaum etwas ist über die Verbindungen gesagt, die von Stadt zu Stadt hin und her gingen. Von Magdeburg sind Einflüsse nach Hamburg gegangen, von Lübeck nach Rostock usw. Lediglich ein paar dürre Andeutungen wurden gemacht. Zu beachten wäre an sich auch, daß ein ganzer Teil der Städte zur Hanse gehört. Aber das muß alles notgedrungen beiseite bleiben, denn es drängt jetzt, daß das Ergebnis festgelegt wird und dabei noch ein paar neue Gesichtspunkte Berücksichtigung finden.

1. Durchgehend wird in den norddeutschen Städten zwischen 1525 und 1532 die Reformation durch die *Bürgerschaft*, durch die *Zünfte* und die *Gemeinheiten*

74 Iken, J. Fr.: Die erste Epoche der Bremischen Reformation 1522—1529. Bremisches Jb. 8 (1876), 40—113; 9 (1877), 55—59. — Urkunden [zur Gesch. B.s], bearb. v. W. von Bippen (1523—1543). Bremisches Jb. II, 1 (1885), 1—168. — Bippen, Whm. v.: Gesch. d. Stadt B., Zweiter Band, Bremen 1898. — Veeke, Otto: Die Ref. in B., Berlin ²1917. — Hoops, Hch.: Wie B. evangelisch ward, Bremen 1917. — Elfers, A.: Die Lehre der ersten luth. Prediger in Bremen. Zf. d. Ges. f. niedersächs. KG 34 u. 35 (1929), 26—36.

75 Triumph, Hch. Whm.: Kurzgefaßte Goslarische Kirchenhistorie, Goslar 1704. — Holzhausen, Fch. Aug.: Einf. d. Ref. in der freien Reichsstadt G. Archiv d. histor. Ver. f. Niedersachsen, N. F. (1851), 334—371. — Müller: Die Kirchenref. der Stadt G. Zf. des Harz-Vereins f. Gesch. u. Altertumskunde 4 (1871), 322—350. — Hölscher, U.: Die Gesch. d. Ref. in G., Hann. u. Lzg. 1902. — Schiller, E.: Bürgerschaft und Geistlichkeit in G., Göttingen 1912.

76 Harland, H. L.: Die Einf. der Ref. in Einbeck und den Inspectionen Einbeck und Markoldendorf, Einbeck o. J. — Ellissen, O. A.: E. im 16. Jh. Zf. des Harz-Vereins f. Gesch. u. Altertumskunde 27 (1894), 540—566.

77 Zober, Ernst: Spottlieder der evg. Stralsunder auf die röm.-kath. Priesterschaft aus den Jahren 1524—1527, Stralsund 1855. — Kosegarten, J. G. L.: Verteidigungsschrift der Stadt Stralsund im Mai des Jahres 1529 beim Kaiserl. Reichskammergericht zu Speier eingereicht, wider die vom Stralsunder Oberkirchherrn Hippolytus Steinwer erhobene Anklage. Baltische Studien 17 (1859), II, 90—145. — Ders.: Die Vernehmung der vom Stralsunder Oberkirchherrn Hippolytus Steinwer gegen die Stadt Stralsund in Betreff der von ihr verübten Verfolgung des katholischen Clerus gestellten Zeugen. Ebd. 146—154. — Ders.: Die Fragestücke des Hippolytus Steinwer usw. Ebd. 18 (1860), I, 159—186. — König, Jhs.: Die Quellen der Stralsunder Kirchenref. Progr. d. Städt. Gymn. zu Dramburg 6 (1873), 1—24. — Bahlow, Fdd.: Johann Knipstro, Halle 1898. — Wehrmann, M.: Zur Reformationsgesch. St.s. Pomm. Jbb. 6 (1905), 49—76. — Plantiko, Otto: Pommersche Reformationsgesch., Greifswald 1922.

78 Bahlow wie Anm. 77. — Ukeley, Alfred: Reformationsgesch. der Stadt Greifswald. Pomm. Jbb. 4 (1903), 1—88. — Adam, Karl: Greifswalder Stadtbilder aus dem Reformationsj., Greifswald 1913. — Plantiko wie Anm. 77.

aus den Kirchspielen heraus durchgesetzt. Das fürstliche Element ist in keinem erörterten Fall beteiligt. Von der Stadtobrigkeit geht nie die Initiative aus. Am ehesten sind die gehobenen Bevölkerungskreise zu gewinnen, die die Zwischenämter zwischen Rat und Gemeinde, wie das Juratenamt, besetzen. Aber die Initiative kommt aus der Bürgerschaft. In welcher Weise sich das Stadtvolk Einfluß verschafft, über welche Vertretungen, durch bestehende oder neu gebildete, ob in verfassungsmäßigen oder tumultuarischen Formen, ist durch die Art der Stadtverfassung bedingt. Mit anderen Worten: Die Reformation in den norddeutschen Städten zwischen 1525 und 1532 ist spontane Reformation von unten her, genau wie sie es zu Anfang war, auch in den Städten, die mit ihren städtischen Kämpfen mit in den Bauernkrieg verwickelt wurden. Davon, daß analog etwa zum Landesfürstentum das patrizische Großbürgertum der Stadt zum Träger der Reformation geworden sei, ist nicht das geringste zu spüren. Es fügt sich schließlich. Also: Für Norddeutschland ist der reformatorische Frühling in keiner Weise durch den Bauernkrieg unterbrochen.

2. Vielfach sehen wir die *reformatorischen Forderungen* verbunden mit *politischen Tendenzen*. Das Stadtvolk, das die Predigt des Wortes Gottes verlangt, ringt im selben Zug um Herstellung oder Verstärkung seines Einflusses auf die Regierung der Stadt. Manche Forderungen erinnern sehr an die, die im Bauernkrieg erhoben worden sind. In gewissem Sinne geht der Bauernkrieg einfach weiter, nur nicht in revolutionärer Form, sondern unter Ausnutzung der legalen Möglichkeiten, die die Verfassung der norddeutschen Städte auch den mittleren und unteren Schichten bot, sich zur Geltung zu bringen. Man soll nüchtern genug sein, um die politischen Motive bei der Reformation in den Städten genau so deutlich zu sehen wie die Nebenabsichten der Territorialherren bei einer obrigkeitlichen Reformation. Aber keinesfalls sollte gesagt oder auch nur der Anschein erweckt werden, als ob der Ruf nach dem Wort Gottes nur ideologische Verbrämung des politischen Wollens der fortschrittlichen Stadtbevölkerung gewesen sei. Die eigentliche Kraft hat die norddeutsche städtische Reformation immer aus der Predigt der lutherischen Prädikanten genommen.

3. Die Reformation in den norddeutschen Städten hat wie selbstverständlich einen *lutherischen Charakter* getragen. Von Mißtrauen der städtischen Bevölkerung gegenüber dem Namen Luthers war keine Rede. Daß Luthers Popularität Einbuße erlitten hätte, läßt sich m. K. nach nicht belegen. Allerdings, und damit wird etwas nachgetragen, hat es in manchen Städten zwinglianische Wirren gegeben, und in anderen Städten sind Wiedertäufer aufgetaucht. Ausein-

andersetzungen mit Zwinglianern mußten erfolgen z. B. in Braunschweig⁷⁹ und auch in Rostock⁸⁰. Mit Wiedertäufern mußte sich Bugenhagen nach der Durchführung der Reformation in Hamburg auseinandersetzen⁸¹. Aber davon, daß der Zwinglianismus größere Aussichten gehabt hätte deshalb, weil Zwingli im Bauernkrieg eine geschmeidigere und verbindlichere Haltung eingenommen hatte als Luther, ist nichts zu merken. In den Auseinandersetzungen geht es — in Braunschweig ist das ganz deutlich — um die Abendmahlsfrage. In einer Hinsicht dürften die zwinglianischen Wirren wirklich bedeutsam geworden sein. Das Auftreten von Zwinglianern dürfte es den zögernden Räten nahegelegt haben, sich mit der lutherischen Reformation der Stadt abzufinden. Unter dem Gesichtspunkt der Wahl des geringeren Übels sind Stadtoberkeiten schließlich anscheinend auf die lutherische Reformation eingegangen.

4. *Genossenschaftliche Motive* setzen sich offensichtlich in dem neuen lutherischen Kirchentum durch, auch wenn es abenteuerlich ist, wie es Alfred Schultze tat, die Räte plötzlich wieder als Vertretungen der Bürgergenossenschaften anzusehen⁸². Nicht nur in der Schweiz, sondern ausgerechnet auch in Norddeutschland sind *Ansätze zu einer Gemeindekirche* zu beobachten. Der Göttinger Kirchenhistoriker *Ernst Wolf* hat in einer Arbeit „Johannes Bugenhagen, Gemeinde und Amt“, die er bei einer Feier der Kirchgemeinde Wittenberg 1935 zuerst als Vortrag dargeboten und jetzt in einem Sammelband „Peregrinatio“ als Aufsatz veröffentlicht hat⁸³, Bugenhagen nachgerühmt, daß er beim Aufbau des reformatorischen Kirchenwesens die Gemeinde habe zur Geltung kommen lassen. Das ist durchaus richtig. Übersehen ist lediglich, daß die Motive für das norddeutsche Gemeindekirchentum nicht ausschließlich von Bugenhagen herkommen, sondern aus der städtischen Verfassung und der durch sie bedingten Art der Einführung der Reformation in den norddeutschen Städten. Bugenhagen nutzt ein Erbe, wenn er Gemeindekirche gestaltet. Gewiß hat das norddeutsche Gemeindekirchentum nicht allzu langen Bestand gehabt⁸⁴. Die *Tendenz zur Obrigkeitskirche* hat sich schließlich auch in den norddeutschen

79 *Hering*, Hm.: Doktor Pomeranus, Johannes Bugenhagen, Halle 1888, 77 f. — *Jacobs*, Ed.: Hch. Winkel u. d. Ref. im südl. Niedersachsen, Halle 1896, 17 f.

80 *Vorberg*, aaO 39 ff. 81 *Beckey*, aaO 160 ff. 82 Vgl. Anm. 18.

83 München 1954, 257 ff.; insbesd. 274 ff.

84 *Dersch*, Whm.: Territorium, Stadt und Kirche im ausgehenden MA. Korrespondenzbl. des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- u. Altertumsvereine, 80 Jhg. (1932), Nr. 1, 46. — *Sillem*, aaO 82 ff. ist die interessante Feststellung getroffen, daß die Oberalten zunächst durch die Bürger gewählt werden, für die Zukunft aber Kooptation ins Auge gefaßt wird. Also Tendenz zur Verobrigkeitlichung einer genossenschaftlichen Vertretung gleich im Ansatz!

Städten durchgesetzt; aber das hat nicht das mindeste, weder zeitlich noch sachlich, mit dem Bauernkrieg und mit Luthers Haltung im Bauernkrieg zu tun. Es liegt an der Entwicklung zum Absolutismus hin, der in den Städten als Ratsabsolutismus genauso wirksam geworden ist wie in den Territorien, deren landesfürstlicher Absolutismus auch wieder Rückwirkungen auf die Städte und deren kirchliches Wesen hatte.

5. Ernst Wolf rühmt Bugenhagen in dem erwähnten Aufsatz noch ein Weiteres nach, nämlich daß er ein Sensorium gehabt habe für das *geistliche Leitungsamt*, das nicht ein weltliches Regierungsamt, sondern ein *Lehramt* ist. Wolf gebraucht den Begriff des *bischöflichen Lehrers*⁸⁵. Dabei sieht Wolf völlig richtig: In dem von Bugenhagen mit seinen Kirchenordnungen geprägten norddeutschen Luthertum sind Ansätze da zu einer überparochialen geistlichen Leitung der Gemeinden. Er übersieht wieder, daß Bugenhagen auch damit an einen mittelalterlichen Vorgang anknüpft. Für Hamburg hat Bugenhagen ein evangelisches *Lektorium* geplant⁸⁶. Der Superintendent sollte mit seinem Adjutor viermal wöchentlich lateinische Vorlesungen halten. Dazu sollten Vorlesungen zweier Juristen, des Stadtphysikus und eines Chirurgen kommen. Erst 1614 ist die Idee im akademischen Gymnasium verwirklicht worden. Im übrigen verwalten die Hamburger Hauptpastoren heute noch ein Lehramt. Das Hamburger Lektorium sollte einfach eine Umbildung einer Einrichtung sein, die beim Hamburger Domkapitel seit dem Jahrhundert vorher bestand. Es gab dort seit 1408 zwei Domlektoren, gestiftet von dem Domherrn *Johann Fritze* zur Abhaltung theologischer Vorlesungen für das Kapitel und alle Pfarrgeistlichen⁸⁷. Auch die braunschweigische Kirchenordnung enthält einen Abschnitt „Von dem Lektorio“. Die ist an sich vorbildlich für die Hamburger gewesen, nicht umgekehrt; aber Bugenhagen dürfte auf alle Fälle angeregt gewesen sein durch entsprechende mittelalterliche Einrichtungen; im übrigen ist er selber, als er noch katholisch war (aber nur in einem Kloster und für die Klosterbrüder), Lektor der Heiligen Schrift gewesen. — Darüber hinaus gibt es eine Nachricht, die Städte vom Seestrand bis zur Elbe, Harz und Göttingen hätten den obersten Superintendenten von *Braunschweig* zum *Erzbischof* ordnen wollen, unter welchem dann die Superintendenten der einzelnen Städte als Bischöfe stehen sollten⁸⁸. Damit sind kirchliche Organisationspläne angedeutet, die jedenfalls nicht obrigkeitskirchlich sind, sondern vom Amt her entworfen und unter Anknüpfung an genossenschaftliche Verbindungen zwischen den Hansestädten. Das ist alles nicht

85 Wolf, aaO 262.

86 Wolf, aaO 264 f. — Sillem, aaO 136 f.

87 Sillem, aaO 7.

88 Vgl. Jacobs, Ed.: Hch. Winkel und die Ref. im südl. Niedersachsen, Halle 1896, 41.

zur Realisierung gekommen. Aber daß Luthers Haltung im Bauernkrieg einfach das Obrigkeitskirchentum des landesherrlichen Kirchenregiments oder des allmächtigen stadträtlichen Patronats in Wirksamkeit gesetzt habe, ist in keiner Hinsicht richtig.

Wir kommen zum Schluß. Die norddeutsche städtische Reformation ist nicht das Ganze der Reformationsgeschichte in der Zeit von 1525—1532. Die territoriale Reformation geht, wie gesagt, nebenher. Sie bedarf gesonderter Untersuchung. Man sollte ihr gegenüber nur mindestens die Frage stellen, wie weit sie notwendige Folge vorangegangener spontaner Reformation in den Städten der Reformation war. Es kann sein, daß stellenweise wirklich ohne Voraussetzung von oben her Reformation gemacht wurde (Braunschweig-Lüneburg?)⁸⁹. Aber die kursächsische Kirchen- und Schulvisitation kann sehr wohl als notwendige Folgerung aus einer Spontanreformation in den Städten angesehen werden, deren evangelische Haltung inzwischen feststand.

Der gebotene Abschnitt aus der Reformationsgeschichte für die Jahre 1525 bis 1532 dürfte genügen, um eine besonders festgefressene Lutherlegende um den Bauernkrieg abzubauen, die vielleicht die gefährlichste Lutherlegende überhaupt ist. *Die Reformation ist noch lange über 1525 hinaus Volksreformation geblieben, und von einem durch den Bauernkrieg bedingten Ende der Reformation als spontaner Volksbewegung kann nicht gesprochen werden.*

89 Schlegel, Jhn. Karl Fdd.: Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland und den Hannoverschen Staaten, 2 Bdd., Hannover 1828/29. — Wrede, Adf.: Die Einführung der Ref. im Lüneburgischen durch Herzog Ernst, den Bekenner, Göttingen 1887. — Ders.: Ernst der Bekenner, Herzog von Braunschweig und Lüneburg, Halle 1888. — Luthers Reformation und die Braunschweiger Lande, Braunschweig 1917. — Friedland, Klaus: Der Kampf der Stadt Lüneburg mit ihren Landesherren, Hildesheim 1953.

Buchbesprechungen

Lutherlexikon. Hrsg. v. Kurt Aland. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1956. 472 S. Kl. 8°. Hlw. 9,80 DM = Luther Deutsch. Erg. Bd. III.

Ausgabe für die Bundesrepublik. Stuttgart: Ehrenfried-Klotz-Verlag (1957). 438 S. 8°. Lw. Bei Subskription auf die Gesamtausgabe 14,80 DM, Einzelpreis 19,80 DM.

Sammlungen von Lutherzitaten hat es von jeher gegeben, jedoch dienten sie meist erbaulichen Zwecken, boten wenig oder keine Möglichkeiten zur Nachprüfung und führten nicht weiter. Hier erfüllt nun das von Kurt Aland herausgegebene Lutherlexikon ein wirkliches Bedürfnis. Durch 1700 Zitate, die unter 800 Stichworte geordnet sind, verhilft es zu einer umfassenden Orientierung über Luthers Denken. Die Zitate sind durchnummeriert, und nach vielen Stichworten folgen die Nummern weiterer Zitate und Stichworte, unter denen noch Wesentliches zum Thema zu finden ist. Dieses sorgfältig ausgebaute Verweissystem macht es leicht, Auskunft über jede nur mögliche Frage bei Luther zu suchen, denn viele Zitate haben Beziehungen zu mehreren Gegenständen. Unter jedem Zitat ist die Fundstelle in der Weimarana angegeben. Da dies dem wenig hilft, der die Weimarana nicht zur Hand hat, bringt das Lexikon im Anhang ein Verzeichnis aller dafür benutzten Schriften Luthers in der Reihenfolge, wie sie in der Weimarana abgedruckt sind. Aus den Band- und Seitenzahlen dieses Verzeichnisses kann man jeweils sehen, welcher Lutherschrift ein Zitat entnommen ist, und so den Zusammenhang zur Vertiefung des Verständnisses nachzuschlagen. Nun ist das Lutherlexikon in erster Linie für Gemeinde und Amtsträger, nicht aber für Gelehrte gedacht. Von diesem Benutzerkreis werden wohl die wenigsten eine Weimarana in erreichbarer Nähe haben, sondern sie werden eine der Auswahl Ausgaben besitzen. Wenn diese Benutzer ein Zitat im Zusammenhang nachschlagen wol-

len, müssen sie suchen, ob und wo die betr. Lutherschrift in ihrer Ausgabe steht, da wohl die meisten von ihnen auch Alands „Hilfsbuch zum Lutherstudium“, das hier zu schneller Übersicht hilft, nicht besitzen werden. Deshalb wären wohl manche Leser des Lexikons dankbar, wenn im Verzeichnis der Lutherschriften auch Angaben über die Fundorte in Auswahl Ausgaben, etwa in der Clemenschen und der Münchener Ausgabe sowie in „Luther Deutsch“, hinzugefügt würden.

Seinen Zweck erfüllt das Lutherlexikon sonst voll und ganz. Es bietet eine schnelle und vielseitige Orientierung über das, was Luther zu einer Frage sagt, und es zeigt den Weg zu gründlicherer Klärung. Bei fortlaufender Lektüre, für die der Herausgeber das Lutherlexikon ausdrücklich auch gedacht hat, hilft es zu umfassenderem Verständnis der Gedankenwelt Luthers und gibt damit eine wichtige Denk- und Lebenshilfe für den evangelischen Christen. So kann es nur in großer Dankbarkeit angezeigt werden.

Leipzig

Ingemaren Brückhke

Bohlin, Torgny: Den korsfäste skaparen. (Der gekreuzigte Schöpfer. Das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung in der Theologie Luthers gegen den Hintergrund von scholastischem Denken. Mit einer deutschen Zusammenfassung.) Stockholm, Uppsala: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag 1952. XI u. 456 S.

Bohlin möchte mit dieser seiner Dissertation eine Lücke in der schwedischen Lutherforschung schließen, die in der mangelnden Behandlung des Schöpfungsaspektes in Luthers Theologie bestehe (1). So sieht er sich auch zu der Bemerkung veranlaßt, daß er ohne Hilfe seitens „der modernen schwedischen Lutherforschung wie des modernen systematischen Denkens“ habe arbeiten müssen, dafür aber bei seinen

„Einsichten in Luthers Gedankenwelt ... eine Entsprechung in der neuesten alt- und neutestamentlichen Exegetik“ (1) gefunden habe. Darum stellt er an den Anfang auch eine Erhebung des biblischen Denkens über die Zeit. Als negativer Hintergrund zur Darstellung von Luthers Sicht der Schöpfung dient ihm diejenige der Scholastik. Zu ihrer Erläuterung gibt B. einen Überblick über Augustin und Thomas sowie über deren Wurzeln in der griechischen Philosophie. Platos, Aristoteles und Plotins übergeschichtlicher Gottesbegriff wird danach für die Scholastik entscheidend. B. findet in der Scholastik, schon bei Augustin, einen übergeschichtlichen, ruhenden, über der Zeit und der veränderlichen Welt stehenden Gott, und „der Gedanke an die unzerstörbare Güte der Schöpfung ist der Ausdruck einer Kontinuität, die den Ursprung der Geschichte bei Gott mit ihrem Ziel bei Gott „zusammenbindet“. „Man nähert sich dem Mittelpunkt der Geschichte in Christus vom Anfang der Geschichte her“ (2). B. nennt das eine räumliche Zeitbetrachtung. Luther dagegen bricht diese Kontinuität entzwei. Er verneint nicht, daß der Schöpfer auch übergeschichtlich sei, aber „er verneint, daß wir hier in der Zeit, als für unsere Kenntnis über den Schöpfer ausschließlich an den Gekreuzigten Gebundene, uns über den übergeschichtlichen Schöpfer äußern können“ (2). Gegen die räumliche Betrachtung des scholastischen Denkens steht diejenige der Bibel und Luthers, die zeitlicher Art ist. „Das Kontinuitätsprinzip der Scholastik hat zum Inhalt, daß beim gefallen Menschen im Prinzip vorausgesetzt wird, den Schöpfer und die eigene Natur kraft des Urzustandes zu kennen. Luther rechnet gewiß mit dem Urzustand als einem historischen Faktum, unterscheidet aber zwischen ihm und unserer Kenntnis über ihn nach dem Fall. Das Kreuz in der Mitte der Geschichte sieht er als einen Treffpunkt, einen Konzentrationspunkt für alle Zeiten. Dort wird der Inhalt von dem, was am Anfang der Geschichte geschah, offenbart“ (2 f). Wie B. durch Eichrodt,

Stauffer u. a. aus dem AT lernt, daß Gott gerade in den Geschehnissen der Geschichte real gegenwärtig ist und „der Mensch als Subjekt ganz von des transzendenten Gottes Immanenz“ abhängt (20), daß hinter dem Glauben an Gottes unaufhörliches Eingreifen in die Geschichte, diesem „präsentischen Schöpfungsgedanken“, „eine präsentische Einheit von Schöpfung und Erlösung“ liegt (23), und wie B. mit Dodd und Cullmann im NT den „Einheitspunkt zwischen Schöpfung und Erlösung ebenfalls nicht hinter, sondern in der Geschichte selbst“ und den Ausgangspunkt für die Geschichtsschau in der „realen Gegenwart des Schöpferheilandes“ sieht (29), findet er auch bei Luther, daß dessen theologischer Ansatz „von der Mitte der Geschichte ausgeht, vom Menschen Christus“ (70). Vom Versöhnungsgeschehen her „muß eine ganze Geschichtstheologie möglich sein“ (110).

Diese Schau der Geschichte wird in drei gegeneinander ausgewogenen und mit systematischer Kraft gegliederten Kapiteln aus Luther erhoben und dargelegt. Kap. I behandelt die Heilsgeschichte von ihrem Mittelpunkt, dem Christusgeschehen, aus nach rückwärts, zu ihrem Anfang hin, gesehen. Danach ist erst durch Inkarnation, Kreuz und Auferstehung geoffenbart, daß Christus in allen Phasen der Offenbarungsgeschichte gegenwärtig herrscht. Unter Anknüpfung an Bornkamms Lutherforschung findet B. Christus im AT nicht nur schattenhaft vorgebildet, „sondern selbst anwesend in den konkreten und unklaren Verheißungen der Offenbarungsgeschichte“ (86). Die Frommen des AT haben denselben Glauben und denselben Christus wie die Christen. Dieser Glaube ist ausgeteilt worden am Anfang der Welt so gut wie heute, aber erworben worden ist die Voraussetzung dazu, die Versöhnungstat Christi, einmal, und zwar konkret in der Geschichte (119 Anm. 1, WA 18, 203, 28 und 205, 12): ein Beweis, daß die Ewigkeit selbst in die Zeit einbricht als „konzentrierte Zeit, die ... die Begrenzung der Zeit

aufhebt und selbst in zeitlichen termini als ein ständiges heute ausgedrückt werden kann“ (117). Die Versöhnung ist verborgen schon im AT: das bindet Schöpfung und Erlösung von Anfang an zusammen. Einen wichtigen Platz in diesem Kapitel nehmen Luthers Anschauungen über das ständige Schaffen des dreieinigen Gottes in der Geschichte, über die Ubiquität Christi als Relation zwischen Christus und der Schöpfung und besonders über die *communicatio idiomatum* ein; dank letzterer kann Luther reden über „den Schöpfer als Menschen Jesus, den Schöpfer als Gekreuzigten“ (104).

Das II. Kapitel beschäftigt sich mit der Bedeutung von Luthers Offenbarungsgeschichtlicher Sicht für die persönliche Heilsgeschichte: Was von ihr vor dem Zeitpunkt der Rechtfertigung zu sagen ist, was Inkarnation und Kreuzigung für sie bedeuten und wie der gekreuzigte Schöpfer in allen Phasen der persönlichen Heilsgeschichte gegenwärtig herrscht. Danach ist „Luthers Sündenbegriff völlig von der Mitte her orientiert, er ist streng christozentrisch. Christus ... allein kann offenbaren, was Sünde ist, was der Sündenfall am Anfang der Geschichte wirklich bedeutet“ (154). Eine eingehende Untersuchung der Sicht Luthers über die Anfechtung und eine kritische Auseinandersetzung mit der einschlägigen Forschung von Holl, F. Bühler, Bring u. a. bringen den Schluß, daß in der Anfechtung das Evangelium in der Form des Gesetzes auftritt. Hinter dem Kreuz der Anfechtung verbirgt sich Gott, um den Menschen durch dessen eigenes Zunichtwerden konform werden zu lassen mit Christus am Kreuz und dadurch, daß er ihn Christus als gekreuzigt erleben läßt, ihn erlöst (165). Das verneint auch gegen die Scholastik jegliche Kontinuität der eigenen Natur in der persönlichen Heilsgeschichte. Erst „der Zusammenbruch der persönlichen Kontinuität“ erlöst den Menschen (166), läßt ihn teilnehmen an der Auferstehung, läßt ihn neu geschaffen werden. Diese Neuschöpfung vollzieht

sich gradweise in dem Maße, als der Mensch von der Anfechtung vernichtet und die Sünde erkannt wird. Von Christus her sieht der Glaubende, aber nur er, wie Gott im Christenleben in den Anfechtungen das Christenleben Schritt um Schritt zerbricht, um es ebenso neu zu schaffen. Diese planmäßige Neuschöpfung des Menschen ist greifbar bloß vom Zentrum der Geschichte her, von Christus her als dem gekreuzigten Schöpfer.

Im letzten Kapitel wendet B. die gewonnenen Erkenntnisse auf ihr Verhältnis zum weltlichen Gesetz an. Er hält fest, daß auch das alttestamentliche Gesetz nicht nur ein geistlich verstandenes Gesetz sei, sondern auch ein weltliches parallel zu der natürlichen Gotteserkenntnis der Heiden. Der Inhalt des Christusgeschehens wird erst ausgeschöpft, wenn man diese weltliche Gesetzesfunktion mit einbezieht: denn Christus wurde nicht nur geistlich von einem geistlich verstandenen Gesetz getötet, sondern physisch durch das Gesetz in seiner weltlichen Funktion. Das Gesetz ist aber auch in dieser Funktion überwunden, und die Auferstehung ist für den Christen Quelle auch des leiblichen Lebens. Der Parallelität von biblischem und natürlichem Gesetz entspricht es auch, wenn Gott hinter der *lex naturae* der Heiden steht und durch „Wundermänner“, „des weltlichen Regiments Propheten, Apostel, Theologen ...“, direkt in die weltlichen Probleme der Heiden eingreift, um das in ihr Herz geschriebene Gesetz zu erhellen. Damit ist nicht gesagt, daß Luther von einem ewigen Gesetz rede, daß sich im Herzen widerspiegle: vielmehr greift Gott durch seine Wunderleute in historischen, konkreten Gesetzen in die Zeitgeschichte ein, und die Vorstellung der Scholastik von einem der menschlichen Natur eignenden Vermögen ist falsch. — Im Verhältnis des geoffenbarten alttestamentlichen Gesetzes und der heidnischen *lex naturae* zueinander bei der Kreuzigung arbeitet B. nochmals heraus, wie bei Luther alle Anthropologie Christologie ist:

die Juden kreuzigten Jesus mit Hilfe der geistlichen und weltlichen Autorität ihres Gesetzes, und in Pilatus wurde dabei noch bei der Kreuzigung die natürliche Vernunft der Heiden schuldig. Jüdisches Gesetz und Vernunft kreuzigten Jesus. Es gibt keinen Menschen, der nicht in die totale Diskontinuität des Menschen hineingezogen ist, wie auch nicht in die totale Neuschöpfung der Auferstehung. Letzteres wird in einer Untersuchung über das gegenwärtige Herrschen des gekreuzigten Schöpfers durch das weltliche Gesetz fruchtbar gemacht für eine Sozialethik bei Luther. Danach ist alle Sozialethik christologisch begründet mit Luthers Hinweis auf Christus: So wie Christus in den alten Äon einging um des Nächsten willen, muß auch der Christ um des Nächsten willen in den Ordnungen der alten Welt bleiben und durch diese Ordnungen dem Nächsten die Erlösung bringen; für sich selber ist der Christ nichts. Da bei Luthers Ganzheitsverständnis auch der Leib mit von der Erlösung durchdrungen wird, ist der Christ imstande, durch seinen irdischen Beruf dem Nächsten zu dienen. Durch seine persönliche Heilsgeschichte (Kap. II) weiß der Christ, daß Gott auch unter der Maske der christusfeindlichen weltlichen Ordnung regiert; damit verliert der Beruf für den Christen den Charakter der Christusfeindlichkeit. Gerade als Weltperson darf der Christ sich der Verantwortung am Nächsten in dienender Hingabe des Berufes nicht entziehen. Im Beruf steht er als Repräsentant der Kirche da. „Der Beruf wird eine Kirchenrealität“ (377). Indem so der Berufsgedanke in den Kirchengedanken eingebettet wird, wird der Erlösungsgedanke in den Schöpfungsgedanken eingegliedert. Heiligung und Seligkeit werden von Luther im konkreten Rahmen des weltlichen Regimentes gesehen. Die Heiligung besteht darin, „daß der Stolz des Christen gradweise gebrochen wird, so daß sein Herz sich in Demut für den Nächsten öffnet“. Die Seligkeit wird „im Beruf

hier und jetzt erlebt“, indem „durch diese Seligkeit gute Werke dem Nächsten zur Begegnung strömen ihm zum Zeugnis, daß Christus ... alles durch Menschen macht“ (379). B. glaubt nachgewiesen zu haben, daß der gekreuzigte Schöpfer in seine Auferstehung alles Leibliche und Weltliche einschließt, so daß die Seligkeit Körper und Werke des Christen durchdringt. Die Grundkonzeption seines Buches sei, so formuliert er am Ende, zu untersuchen „den Unterschied zwischen einer überhistorischen *theologia gloriae* der Scholastik und einer *theologia crucis* Luthers, die den Schöpfungsgedanken, die Leiblichkeit, den Beruf, das konkrete, sündenvolle Jetzt heiligt“ (410).

Es ist unmöglich, hier alle Probleme auch nur zu erwähnen, die bei B. zur Behandlung kommen. Ein umfangreicher, gelehrter Apparat orientiert den Leser über Quellen und Literatur, wobei zahlreiche ausgedruckte Zitate die Lektüre ergänzen. Für Luthers Schrifttum setzt B. sich dabei keine zeitliche Grenze, da Luthers Stellung zur Scholastik einheitlich geblieben sei (10); hauptsächlich benutzt er aber Schriften nach 1519 und beschränkt sich auf Luthers antischolastisches Schrifttum. Auseinandersetzungen mit der neueren Lutherforschung, besonders in Schweden, geben einen Einblick in die dortige Situation. Der Umstand, daß B. sein Buch während eines Studienaufenthaltes an verschiedenen ausländischen Universitäten schrieb, machte ihm zwar seine „Zusammengehörigkeit mit der Tradition der schwedischen Lutherforschung“ deutlich, gab ihm aber auch „kritische Perspektiven“ auf die Lutherforschung in seinem Land (VII), die Wingren veranlaßten, bei B. „barthianische Gedanken“ zu sehen (*Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1953 Nr. 3). Der Historiker mag fragen, ob bei der systematischen Geschlossenheit des Werkes Luther jederzeit Genüge geleistet ist. Bei alledem aber ist das Buch ein bedeutender Beitrag der nordischen Lutherforschung, und es wäre ein

Gewinn, wenn es auch dem deutschen Leserkreis zugänglich werden könnte.

Pönitz/Leipzig Christoph Michael Haufe

Lähtenmäki, Olavi: Sexus und Ehe bei Luther. (Übers. aus d. Ms. v. Martha Römer u. v. Helmut Dibelius überarb.). Turku 1955. 195 S. Gr. 8°. Fmk. 500,—. = Schriften d. Luther-Agricola-Ges. 10.

Der junge finnische Theologe, ein Schüler Alanens und Pinomaas, will mit dieser deutsch gefaßten, 1955 erschienenen ethischen Untersuchung eine Lücke in der modernen Lutherforschung schließen und zugleich der Praxis dienen, die einer grundsätzlichen Klärung entsprechender Fragen dringend bedarf. Deshalb ist es besonders verdienstvoll, daß Lähtenmäki nicht nur zeigt, was Luther über die Ehe und das Sexualleben gesagt hat, sondern die Zusammenhänge mit dessen theologischer Grundanschauung herstellt und die Richtlinien sucht, nach denen er bei verschiedenen Problemen entschied.

In dem Buche ist ein reiches Quellenmaterial verarbeitet, und es liegt ein umfassendes Studium deutscher, finnischer und schwedischer Sekundärliteratur zugrunde.

Lähtenmäki hat den Stoff in vier Teile gegliedert: 1. Sexualität als Schöpfung Gottes, 2. Contra Diabolum, 3. Die Ordnung der Ehe, 4. Ein Stand des Glaubens. Noch stärker als von diesen vier Abschnitten gilt von den Kapiteln, daß sie mehr enthalten, als sich aus den jeweiligen Überschriften entnehmen läßt. Es würde die Lektüre des gründlichen Werkes erleichtern, und man könnte sich rascher einen Überblick über den reichen Inhalt verschaffen, wenn nicht nur bei der Aufstellung der Überschriften, sondern überhaupt bei der Anordnung des Stoffes größere Klarheit erzielt worden wäre. Dadurch hätten sich auch Wiederholungen vermeiden lassen. In eigenartig spiralförmiger Weise nähert der Verfasser sich den Zentralaussagen, die deshalb erst am Schluß der einzelnen Kapitel bzw. des Buches

zu finden sind, so daß die Darstellung, je weiter sie fortschreitet, desto konzentrierter und vielsagender wird. Entsprechend muß das Buch zweimal gelesen werden, wenn auch die Aussagen der breiteren Anfangsteile voll ausgeschöpft werden sollen.

Lähtenmäki behandelt sowohl grundsätzliche Fragen als auch praktische Folgerungen, die von Luther für Ehe und Sexualleben daraus gezogen werden. Die Sexualität ist von Gott selbst geschaffen und gewollt und dient der Weitererhaltung des Lebens auf der Erde. Entsprechend wird sie von Luther positiv bewertet. Aber Luther sieht auch, daß das, was ursprünglich gut war, nach dem Sündenfall zu einem Werkzeug des Satans geworden ist. Die Sünde liegt also nicht in der geschlechtlichen Begierde oder in der Sinnlichkeit, sondern sie entsteht, weil das Verhältnis des Menschen zu Gott überhaupt verkehrt worden ist.

In der Ehe wird die Sexualität durch das Gebot Gottes geheiligt. Dank der Gebote und Verheißungen Gottes kann die Ehe als ein heiliger, göttlicher Stand angesehen werden. Allerdings kann für einige Menschen — als eine Gnade Gottes — die Ehelosigkeit ausdrücklich geboten sein. Luther beruft sich für diese Behauptung auf Mt 19, 12. Aber diese Menschen stehen nicht auf einer höheren Ebene der Sittlichkeit, sondern sie dürfen sich nur darüber freuen, daß sie so den vielen Sorgen des Ehelebens entnommen sind und unbehinderte Möglichkeiten zum Gebet und für die Arbeit am Reiche Gottes haben.

Die Ehe ist sowohl eine weltliche als auch eine geistliche Einrichtung. Jene insofern, als sie das Mittel gegen Unkeuschheit, d. h. außerehelichen Geschlechtsverkehr, ist, diese als mortificatio und als Segnung Gottes. Denn sie hilft zur Abtötung des Fleisches, weil sie ein Beruf ist, in dem der Mensch dem Nächsten dient und seine Selbstsucht und Bequemlichkeit in Zucht gehalten werden. Aber in der Ehe empfängt der Mensch auch die Gaben

Gottes in der Liebe des Gatten und in den Kindern, die in der Ehe geboren werden. Schließlich ist die Ehe ein Stand des Glaubens, sie läßt sich mitsamt ihren Schwierigkeiten nur vom Glauben her erfassen, deuten und leben. Denn ein Mensch, der sich nicht durch Ehelosigkeit verdient machen will, sondern seinem Triebe — in der Ehe — Raum gewährt und dabei erleben muß, daß er in Sünde fällt, ist empfänglich für die Vergebung und nimmt die unverdiente Gnade Gottes an. So wird die Ehe zu einer Schule des Glaubens, in der der Mensch lernt, auf das Wort zu hören.

Ausführlich untersucht Lähteenmäki die Stellung der Ehe innerhalb der beiden Reiche. Sie ist sowohl dem weltlichen als auch dem geistlichen Regimente unterstellt. Dabei dient selbstverständlich das weltliche Regiment schließlich nur geistlichen Zielen, und Christus übt auch in diesen äußeren weltlichen und leiblichen Dingen seine Herrschaft aus, denn durch die Christusherrschaft kommt alles erst zu seinem eigentlichen Wesen. In der praktischen Behandlung von Ehesachen sind die zwei Regimente streng zu trennen. Die illegitime Verflechtung beider ist ein Mittel, mit dem der Teufel Unheil anzurichten sucht. In beiden Reichen sind also verschiedene Mittel zu handhaben, wenn auch beide Regimente nur dem einen Ziele dienen, den Willen Gottes zu verwirklichen und somit das Reich Gottes auszubreiten. Das geistliche Regiment geht den Weg der Verkündigung des Evangeliums, das weltliche den der Drohung mit dem Schwert. Aber auch die Träger dieses Schwerts können ihr Amt nicht ohne Kenntnis des Willens Gottes ausüben, da dieser und nicht irgendwelche Eigengesetzlichkeit die Richtschnur ihres Handelns sein muß. Für die praktische Tätigkeit der Kirche in Ehesachen ergibt sich hieraus, daß sie die Botschaft von der Gerechtigkeit durch den Glauben auch auf diesem Gebiete ausrichten soll, dessen Überwachung einem anderen Regimente zukommt.

Die Pfarrherrn sollen deshalb „die Ehesachen als weltliche Händel von sich weisen“ und die Obrigkeit damit umgehen lassen, außer in den Fällen, „wo man ihres Rats im Gewissen bedarf“.

Aus diesen grundsätzlichen Erwägungen zieht Luther praktische Folgerungen für die Ehescheidung, die Fragen der mehrfachen Ehe und der Polygamie sowie die Formen der Eheschließung.

Grundsätzlich ist die Ehe unlösbar. Aber da sie eine Ordnung in der Zeitlichkeit dieser Welt ist, schließt sie die Möglichkeit einer Scheidung ein, und zwar als „Dispensation“ wegen der Sünde und der Hartherzigkeit der Menschen. Aufgabe der Obrigkeit ist dabei nur, die bereits von den Gatten selbst vollzogene Scheidung festzustellen. Die wichtigsten Ehescheidungsgründe sind für Luther Hurerei eines Ehegatten und Verhinderung des geschlechtlichen Verkehrs durch Enthaltung oder Impotenz des einen Teils oder durch böswilliges Verlassen. In Mischehen soll der Gläubige den Ungläubigen freigeben, wenn dieser das wünscht.

Den unschuldig Geschiedenen gesteht Luther das Recht auf eine neue Ehe zu.

Luthers Stellung zur Polygamie, wie sie im Falle Philipps von Hessen, der nicht ganz exakt dargestellt ist, akut wurde, wird von Lähteenmäki verständlich gemacht und mit Auffassungen von evangelischen und katholischen Zeitgenossen Luthers parallel gesetzt.

Weil die Eheschließung eine rein weltliche Angelegenheit ist, sollen die örtlichen Behörden die Trauung nach den jeweils üblichen Bräuchen durchführen. Luther legt besonderen Wert auf das Trauen ante forem, das von einem Laien oder auch von einem Geistlichen vorzunehmen ist. Es wird ergänzt durch die Einsegnung am Altare. Der eigentliche eheschaffende Akt ist allerdings keines von beiden, sondern das Verlöbnis.

In einer abschließenden Wertung stellt Lähteenmäki fest, daß das, was von Luther

über Ehedinge geäußert wird, meist durch konkrete Anlässe angeregt worden ist, daß die Lösungen, die Luther gibt, aber stets aus seiner theologischen Grundkonzeption herausfließen, d. h. aus dem, was Luther über Schöpfung, Sünde, Erlösung, Gott und Teufel, Gottes Allmacht, die Regimente auf Erden, Gottes Wort, die Autorität der Bibel und schließlich über Gesetz und Evangelium wußte.

Es wäre allerdings zu fragen, ob Lähtenmäki selbst diese Lösungen immer richtig einordnet. Auch müßte die Anwendung systematischer Begriffe, z. B. „geistliches Regiment“ und „geistliche Obrigkeit“, noch einmal überprüft werden. Begriffspaare, wie „weltliches und geistliches Regiment“, „weltliche und göttliche Gerechtigkeit“, „Gesetz und Evangelium“ dürften nicht so zur Deckung gebracht werden, auch wenn sie in ähnlicher Weise Akzente setzen. Die Spannung, in der die Ehe zu dem Begriffspaar Gesetz und Evangelium steht, wird durch ein Sowohl-als-auch weniger genügend gekennzeichnet, als es durch ein Obwohl geschähe. Warum wird das Problem der Gleichheit und Ungleichheit des Mannes und der Frau in der Ehe gar nicht erwähnt? War Luther wirklich so liberal in der Frage der Ehescheidung? Darf der mittelalterliche Rest in Luthers Verständnis der libido hinweginterpretiert werden, indem behauptet wird, daß sie ihm im Gegensatz zur concupiscentia keine Sünde sei? Duldete Gott nach Luther die libido nicht lediglich, natürlich nur in der Ehe? Und müssen wir nicht — zusätzlich zu Abstreichungen bei Luthers Einzelansichten — in der Anwendung von seiner Stellung zu Sexus und Ehe auf heutige Verhältnisse auch einen seiner Ansatzpunkte anfechten, daß nämlich der sexuelle Trieb praktisch unwiderstehlich sei? Es ist wohl nur als pointierte und deshalb überspitzte Formulierung zu verstehen, wenn Lähtenmäki am Ende des Buches schreibt, daß in einer auf Vorschriften und deren Einhaltung gegründeten

Ethik das Ziel und der Weg zum Ziele stets klar erkennbar seien, daß sie bei Glaubensentscheiden dagegen nie zu sehen seien und deshalb soviel offen zu bleiben habe, daß die Zeit des Sehens erst anbrechen werde, wenn es weder Sexualleben noch Ehen gebe.

Es wäre zu wünschen, daß bei Rückübersetzungen der originale Text nachgeschlagen worden wäre.

Leipzig

Ingetraut Ludolphy

Gerstenkorn, Hans Robert: Weltlich Regiment zwischen Gottesreich und Teufelsmacht. Die staats-theoretischen Auffassungen Martin Luthers und ihre politische Bedeutung. Mit einem Vorwort von Bundestagspräsident D. Dr. Eugen Gerstenmaier. Bonn: Bouvier & Co. 1956. LIX, 542 S. Engl. brosch. 20,— DM = Schriften zur Rechtslehre und Politik, Band 7.

Der Verfasser dieses Buches ist offenbar kein Theologe, sondern seinem akademischen Grad nach ein Jurist. Der Gegenstand der Arbeit ist schon vielfach verhandelt worden, in zurückliegenden Jahren, auch in der letzten Zeit, meist von evangelischen, gelegentlich von katholischen Theologen, manchmal aber auch von Juristen. Es handelt sich um Luthers Lehre vom weltlichen Regiment, von den beiden Reichen bzw. dem irdischen Reich, um Luthers Staatslehre, Luthers Lehre vom Recht oder was man nun in den Vordergrund stellen und wovon man ausgehen will. Die Frage nach Luthers Rechtsverständnis und Rechtsbegriff bricht bei diesen Untersuchungen notwendigerweise auf. So ist die Legitimation des Juristen, sich an dem großen Gespräch über die in Rede stehenden Probleme zu beteiligen, ohne weiteres gegeben. Es ist nicht selbstverständlich, daß der Jurist Luthers Gedanken kongenial erfaßt, da Luther zwar Rechtsprobleme berührt, aber sie nicht als Jurist durchdenkt, sondern im Zusammenhang seiner Theologie, vom Worte Gottes aus, vom Glauben, von der Rechtfertigung her

usw. Man wird mit großer Anerkennung und Dankbarkeit feststellen müssen, daß der Verfasser der uns jetzt vorliegenden Arbeit kräftig in das Feld der Theologie eingebrochen ist. Die Arbeit hätte, ohne daß wahrscheinlich irgendwo auch nur das leiseste Befremden verspürt worden wäre, ohne weiteres in einer theologischen Schriftenreihe als eine theologische Untersuchung erscheinen können. Da Gerstenkorn wahrlich nicht der erste und einzige Jurist ist, der sich dem Theologen Luther gestellt hat (man denke an Jacques Ellul, Erik Wolf, Johannes Heckel), darf man es wohl als ein erfreuliches Zeichen der Zeit ansehen, daß auch außerhalb der theologischen Fachwissenschaft heute viel stärker als früher erfaßt ist, daß Luther Prediger, Theologe, Ausleger des Wortes Gottes ist, dessen Äußerungen über Fragen des Lebens dieser Welt nur begriffen werden können, wenn er als solcher ganz ernst genommen wird.

Das Interessante an der vorliegenden Arbeit ist nicht ihr Gegenstand. Der ist, wie gesagt, vielfach verhandelt. Der Verf. kennt die, die sich vor ihm mit der Sache befaßt haben, wenn er sich auch wohl nicht gleichmäßig auf alle Bücher eingelassen hat (vgl. die Unklarheiten und Irrtümer bei der Zitierung der Arbeiten der Brüder Diem im Literaturverzeichnis). Er hat sich überhaupt in ganz ausgezeichnete Weise in die Luther-Literatur hineingearbeitet und mindestens ebenso kräftig in Luthers eigene Schriften. Es ist erstaunlich, wieviel interessante Aussagen Luthers er zutage fördert. Selbstverständlich ist vieles bekannt. Aber die Darbietung des Einzelstoffes in beinahe 1200 Anmerkungen ist respektabel. Mag dem gleich hinzugefügt werden, daß der Stoff sorgsam und klar aufgliedert ist. Der Teil H ist freilich zu anspruchsvoll überschrieben. Es ist gar keine Rede davon, daß „die Entwicklung der Lehre Luthers bis zur Gegenwart“ wirklich vorgeführt werde. Man kann vielleicht überhaupt über die Ordnung, wie sie in den Überschrif-

ten der Teile zum Ausdruck kommt (A, B usw.) streiten. Aber durchsichtig und deshalb angenehm zu lesen ist die Arbeit wohl.

Das würde alles die Veröffentlichung der Arbeit nicht rechtfertigen. Was das Interesse an ihr in erster Linie in Anspruch nimmt, ist die Fragestellung, mit der Verf. an die ganze Problematik herangeht. Letzten Endes ist bisher immer gesehen, wenn auch nicht immer gleichmäßig deutlich herausgestellt worden, daß Luther in seiner Lehre von den beiden Reichen dasselbe Thema verhandelt wie Augustin in seinem berühmten Gottesstaat. Gelegentlich ist auch energisch darauf hingewiesen worden, daß recht positive Beziehungen bestehen, insofern auch Luther von dem weltlichen Reich als Herrschaftsgebiet des Teufels weiß. Man vergleiche das von dem Verf. vorliegender Arbeit oft zitierte Werk von Johannes Heckel: „Lex charitatis“. Auf der anderen Seite aber konnte nicht übersehen werden, daß das weltliche Reich für Luther, der dabei über Augustin, der es auch nicht einfach dabei bewenden läßt, daß die *civitas terrena civitas diaboli* ist, weit hinausgeht, ein Reich Gottes eigener Art ist, in dem er ebenfalls sein Regiment führt wie in dem geistlichen Reiche Christi. So ist gegen Heckel Widerspruch erhoben worden, etwa von Paul Althaus. Der Verf. der uns jetzt vorliegenden Arbeit legt es nun darauf an, präzise herauszuarbeiten, daß und wie die staatliche Macht zwischen Gottesmacht und Teufelsmacht zu stehen kommt. Beide Regimente, das geistliche und das weltliche Regiment, sind vom Teufel angefochten, und in beide sucht sich der Satan einzudrängen; das Reich dieser Welt ist für Luther nicht einfach identisch mit dem Teufelsreich, sondern steht zwischen Gottes Regieren und dem des Satans.

Ich meine, daß man der Art, wie der Verf. das deutlich macht, i. w. zustimmen muß. Es ist vieles gesagt, was nicht nur einleuchtet, sondern überzeugt. Zweierlei habe ich freilich dazu zu bemerken. 1. Ob der Verf. sagen darf, daß er nun erst die Bedeutung der Satanologie für die

Lehre Luthers von den beiden Regimenten erkannt habe, ist mir doch fraglich. Daß der Satan kräftig mit im Spiele ist, ist nicht nur manchen von Gerstenkorns Vorgängern deutlich geworden, sondern von ihnen auch deutlich gemacht. Weder Heckel noch Althaus haben die Zusammenhänge verkannt. Wie der Satan im Spiele ist und welchen Platz das weltliche Regiment zwischen Gott und Teufel einnimmt, hat der Verf. zu seiner eigentlichen Frage gemacht und schön verdeutlicht; damit hat er weitergeführt. 2. Der Verf. sagt auf S. 29 f sehr richtig, daß Luthers Terminologie schwierig und uneinheitlich ist, vor allem auch, was die Verwendung der Begriffe zwei Reiche und zwei Regimente betrifft. Es ist das Verdienst von G. Törnvall, die Fruchtbarkeit gerade des Regimentsbegriffes aufgewiesen zu haben. Gerstenkorn zeigt aber Neigung, Reich und Regiment so zu verteilen, daß er von einem geistlichen und einem weltlichen Regiment als zwei Regimenten Gottes spricht, von den zwei Reichen aber so, daß das eine das Reich Gottes (Christi) und das andere das des Teufels ist. Aber damit ist keinesfalls durchzukommen. Auch die beiden Reiche Luthers sind in der Regel das Reich Christi und das Reich des Kaisers. Beide Reiche Gottes sind etwas ganz anderes als des Satans Reich. Die Tatsache, daß Luther in ganz verschiedenem Sinn von einem Reiche der Welt spricht, muß getragen werden.

Der Verf. sagt auch zuviel, wenn er behauptet, daß bislang das eschatologische Verständnis des weltlichen Regiments nur gelegentlich und da u. U. auch nur verschwommen erfaßt sei (vgl. 69 f). Vor allem fürchte ich, daß er Thielicke recht kräftig mißverstanden hat. Mit dem Schwund des eschatologischen Momentes (Thielicke: Theol. Ethik I, Nr. 1846) und der Enteschatologisierung der Bergpredigt will Thielicke doch zunächst die Vorstellung abweisen, als ob das Reich Gottes zeitlich dem irdischen Reiche folge und als ob die Bergpredigtgebote, die die Ethik des kommenden Reiches enthalten, damit für diese Welt außer Kraft treten.

Es dürfte Thielicke darum gehen, gerade eine positive Beziehung der beiden Reiche bei Luther deutlich zu machen. Überhaupt: An der Frage, ob und wie oft das Wort eschatologisch gebraucht ist, entscheidet es sich nicht, ob die eschatologische Bedeutung von Luthers Lehre von den beiden Reichen erkannt ist.

Ausgesprochen unfruchtbar ist Gerstenkorns Kampf gegen die Bezeichnung des Christen als Bürgers zweier Reiche oder zweier Welten (67). Davon, daß Heckel Franz Xaver Arnold in der Deutung einer Stelle aus Luthers Zirkular-Disputation über Mt 19,21 widerlegt habe (341), kann nicht die Rede sein. Natürlich hat Luther die Verantwortung des Christen in der Welt festlegen wollen; aber wenn er das so tut, daß er sagt: *Christianus . . . habet utrumque politeuma*, so heißt das wirklich nichts anderes, als daß der Christ Bürger zweier Staaten oder Reiche oder Welten ist. Aber dann ganz abgesehen von Luthers wörtlicher Rede: Wenn der Staat wie alle irdischen Gemeinwesen eine „Gemeinde Gottes“ ist (174), dann ist nicht einzusehen, warum der Christ sich nicht auch als Bürger solcher Gemeinde fühlen darf, in der er u. U. die höchste Verantwortung übernehmen muß. Natürlich bleibt daneben gültig das von Gerstenkorn auf S. 384 zitierte schöne Wort: „*Omnis justus est civis celi et advena in terra.*“ Aber in dem Beiderlei kommt eben die ganze Dialektik zum Ausdruck, die in Luthers Denken und Reden vorliegt. Luther gibt dem „elenden Bauchsreich“ dadurch, daß er es zugleich als das Feld des Wirkens Gottes verkündet, eine unerhörte Würde. Und das muß man eben dazu sagen, wenn man den eschatologischen Bezug von Luthers Aussagen über das weltliche Regiment herausstellt, daß Gott diesem trotz allem von seiner *doxa* mitteilt. Es gibt auch eine Art und Weise, das weltliche Regiment in das Zeichen des Eschaton zu stellen, die unlutherisch ist.

Daß Luther nie vom Staate spreche, sondern stets den Ausdruck Obrigkeit gebrauche (84), ist unzählige Male schon behauptet worden, stimmt

aber einfach nicht. In lateinischen Schriften gebraucht Luther nicht selten die Begriffe *politia* und *respublica* (Zitate bei Gerstenkorn! Vgl. 396), und er hat Mühe, in lateinischer Rede das passende Wort für Obrigkeit zu finden (vgl. 429 *magistratus politicus*). Die regelmäßige Verwendung des Wortes Obrigkeit könnte sich auch daher erklären, daß Luther, wenn er zum Volke redet, anschaulich redet. Seine Redeweise in gelehrten Schriften ist aber eine andere als in volkstümlichen.

Es hat sich heute eingebürgert, Luther dagegen in Schutz zu nehmen, daß er eine Eigengesetzlichkeit des weltlichen Regimentes gelehrt habe. Das ist wohl vor allem eine Folge der von Karl Barth gestarteten Angriffe gegen Luther, vielleicht auch bedingt durch das gelegentlich zitierte Buch von Deutelmoser, das ja nun jeden anständigen Lutheraner zur Gegenwehr herausfordern müßte. Es ist jedoch nun an der Zeit, einmal damit Schluß zu machen, sobald das Wort „Eigengesetzlichkeit“ fällt, alle Resistenzkräfte zu mobilisieren, und sorgsam zu überdenken, was denn „Eigengesetzlichkeit“ bedeuten könnte. Vielleicht gibt es auch eine ernsthafte theologische Deutung des Wortes und stellt sich heraus, daß Luther, recht verstanden, doch eine „Eigengesetzlichkeit“ des weltlichen Regimentes kennt. Es ist merkwürdig, daß der Anstoß immer an dem *eigengesetzlich* genommen wird, während die theologische Problematik doch wohl in dem „gesetzlich“ liegt. Von Eigengesetzlichkeit der staatlichen Wirklichkeit spricht man so, daß man an ein anderes Gesetz denkt als das, unter dem der Christ in seinem persönlichen Leben steht. Aber steht er denn als Christ, nach Luther, unter dem Gesetz? Liegt der Fehler in der Rede von der Eigengesetzlichkeit vielleicht darin, daß man nicht mehr recht weiß, was das „Evangelium“ ist? Jedenfalls: Die Frage der „Eigengesetzlichkeit“ kann nicht in der Schrecksekunde vor Karl Barth geklärt werden.

Ganz Ähnliches wäre zu sagen zu der Frage, ob Luther einen christlichen Staat kenne oder

nicht. Wenn der Staat wie alle übrigen irdischen Gemeinwesen eine „Gemeinde Gottes“ ist (vgl. 174) und wenn es das Wesen dieser Gemeinden Gottes ist, daß in ihnen das Evangelium verkündet und recht nach dem Gesetze Gottes gelebt wird, dann kann man die Frage keinesfalls rundweg verneinen, sondern wird wieder erörtern müssen, in welchem Sinn Luther einen christlichen Staat ablehnt, in welchem anderen Sinn er aber vielleicht doch zum Bild eines christlichen Staates kommt.

Was zur Problematik des *corpus christianum* bei Luther gesagt wird, ist unzureichend. Wenn man sie überhaupt anschnidet, darf man sie nicht nur streifen; und mit einem Zitat, das weiter nichts besagt, als daß Luther auch das *corpus Christi mysticum* kennt (wer hätte das je bestritten?), kann man die schwierige Frage nicht erledigen.

Völlig unorganisch in der Arbeit sitzen merkwürdige Bemerkungen über die Verwirklichung der Königsherrschaft Christi, insbesondere gegenüber allen totalitären Staatsbildungen. An einigen Stellen wird die Arbeit überhaupt in etwas fragwürdigem Sinn aktuell (um S. 230). Was Königsherrschaft Christi bei Luther ist und was sie etwa für die staatliche Wirklichkeit bedeutet, müßte schon geklärt werden. Entlehnungen aus einer Theologie, deren Vertreter es bislang betont abgelehnt haben, Luther in der Weise zu aktualisieren, wie es dem Verf. vorschwebt, reichen da nicht aus. Daß die Lösung von Edinburgh 1910 „Christus krönen zum König der Erde“ mit der Königsherrschaft Christi, wie sie Luther kennt, schlechterdings nichts zu tun hat, sondern von völlig anderen theologischen Prämissen her formuliert ist, sollte doch deutlich sein.

Auf den Seiten 258 und 275 stehen Zitate, von denen man erwarten darf, daß sie in den Anmerkungen 1143 bzw. 1180 nachgewiesen werden. Man bleibt aber enttäuscht.

Es wäre im einzelnen noch viel zu dem Buche zu sagen. Daß es zu Auseinandersetzung und Kritik herausfordert, spricht für seine Ernst-

haftigkeit und Güte. Mit langweiligen und nichtssagenden Büchern schlägt man sich nicht ausführlich herum, und solche, die überhaupt kein Gewicht haben, übergeht man. Jedenfalls bittet der Rezensent, seine Einwände bzw. Fragen als Zeichen dafür zu nehmen, daß er von dem Buche angeregt und gefördert worden ist. Der Verf. kündigt gleich zwei neue Bücher an, die er noch schreiben will (über das Naturrecht und über das Widerstandsrecht bei Luther). Die erste Veröffentlichung läßt gespannt auf die kommenden warten.

Einige kleine Versehen seien noch berichtigt: 59: Wohl Christusreich statt Christereich. — 209: Doch wohl *der* und nicht das Zölibat. — 293: Statt *vinus* wohl *minus*. — 303: Statt *induramun* *induramur*, statt *daëmoniis* *daëmoniacis*. — 311: Statt *savous* *salvus*. — 365: Statt *copita* *cogita*. — 380: Was soll die Anführung von WA 15, 373,13 in Anm. 567? — 405: Statt *polulos* *populos*. — 407: Statt *comudum* *comodum*. — 444: Statt Heymann Reymann. — 455: Statt R. Ritter G. Ritter. — 493: Statt Klüngel Klügel. — 500: Statt Rietschl Rietschel. — 514: Diem, H.; ... Predigt *in* den zwei Reichen.

Markkleeberg/Leipzig

Franz Lau

Van de Pol, W. H.: Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung. Einsiedeln — Zürich — Köln: Benziger Verlag 1956. 450 S. 8°. 19,80 DM.

Der Verf. stammt aus der niederländisch-reformierten Kirche und fand über den Anglikanismus und das Studium Newmans den Weg zur römischen Kirche. Er ist Professor an der Katholischen Universität Nijmegen. In diesem Buch legt er den Ertrag seiner Vorlesungen von 1948 bis 1952 über „die Phänomenologie des Protestantismus“ vor. Otto Karrer schrieb dazu ein Geleitwort (7 ff) und sagt mit Recht, daß der Verf. „von dem angestammten Glauben mit jener Pietät spricht, die einem echten Konvertiten eignet“ (8). Man muß noch mehr das vorbildliche Streben nach Sachlichkeit

loben und wird der wahrhaft ökumenischen Gesinnung, die sich in Darstellung und immanenter Kritik bekundet, aufrichtigen Dank wissen.

Die konsequent durchgeführte „phänomenologische“ Methode versteht sich als eine Weiterentwicklung der Konfessionskunde und läßt bewußt die alten Formen der Polemik, der Apologetik und der Symbolik hinter sich. „Der Phänomenologe sucht so objektiv wie möglich festzustellen, welche Äußerungen, Formen und Erscheinungen für ein bestimmtes Bekenntnis bezeichnend sind“ (17). Dieser Methode „muß es vor allem um die Wesenszüge gehen, die bei aller Verschiedenheit der Tönungen für das ganze reformatorische Christentum gelten. Sie erkennt zwar die tatsächliche Existenz von verschiedenen Typen und Richtungen des reformatorischen Christentums, aber trotzdem muß es doch möglich sein, dasjenige zu ermitteln, wodurch alle diese verschiedenen Typen reformatorisch sind“ (21). Nicht der verwirrend vielgestaltige Weltprotestantismus (61 f) soll beschrieben werden, sondern nur das Kirchentum, das zwischen den „extremen Formen des Protestantismus (wie die freisinnigen Lehren und auch gewisse katholisierende und radikal sektiererische Bewegungen)“ steht (71). Als reformatorisches Christentum darf nur dasjenige gelten, das „sowohl mit den formalen Prinzipien wie mit den inhaltlichen Lehren und praktischen Verhaltensweisen der Reformation“ übereinstimmt (70). Mit erstaunlicher Sicherheit urteilt der Verf., „daß die Reformatoren, ihre unmittelbaren Nachfahren und die verschiedenen Bekenntnisschriften in der Hauptsache übereinstimmen, was die Erklärung des Evangeliums und der Hl. Schrift und auch was den Gehalt der Lehre und die Norm des religiösen und kirchlichen Tuns betrifft“ (71). Von dieser für die innerprotestantische Kontroverstheologie fragwürdigen Grundvoraussetzung ist die ganze Untersuchung getragen.

Aus v. d. Pols eigenem Studienweg läßt es sich schon eher begreifen, daß er neben Luther, Calvin und Melancthon weit überwiegend das

holländische und das schweizerische Schrifttum der letzten Jahrzehnte heranzieht und auswertet. Nur wenige lutherische Theologen wie R. Seeberg, Holl, Elert, Schlink und Asmussen werden gelegentlich genannt und sachlich kaum berücksichtigt. Gründlicher ist bereits die Auseinandersetzung mit Karl Barth und Emil Brunner. Den meisten Nutzen wird der deutsche Leser voraussichtlich von den eingehenden und liebevollen Analysen haben, die der Verf. einigen niederländisch-reformierten Theologen (Bavinck, Berkouwer, Lekkerkerker, Miskotte, van Ruler u. a.) widmet. Hier wird uns ein bedeutsames theologisches Arbeitsfeld nahegebracht, das uns sonst aus sprachlichen Gründen fast ganz verschlossen bleibt.

Das Werk ist in erster Linie als ein Studienbuch für römische Katholiken geschrieben und tut ihnen besonders im I. Kapitel „Der Protestantismus im allgemeinen“ (31–115) einen Dienst, den keine noch so objektive Selbstdarstellung des Protestantismus leisten könnte. Hier werden mit schonender und sachkundiger Hand viele römische Mißverständnisse und Fehlurteile beiseite geräumt und die theologischen Hauptthemen freigelegt, die zwischen dem reformatorischen Christentum und der römischen Kirche kontrovers sind. Von diesen wird in den folgenden Kapiteln unter den Stichworten Offenbarung (117–192), Wahrheit (193–258), Wirklichkeit (259–312), Sünde (313–379) und Rechtfertigung (381–445) gehandelt. Die „phänomenologische“ Darstellung und vergleichende Betrachtung bemüht sich dabei, alte Streitfragen (z. B. *lex naturalis*, allgemeine Offenbarung, Gnadenverständnis, forensische oder effektive Rechtfertigung) nicht zu verschärfen. Dafür arbeitet v. d. Pol mit Nachdruck die Punkte heraus, die nach seiner Auffassung das Wesen des Reformatorischen bestimmen und es grundlegend von der römischen Kirche unterscheiden.

1. Das Reformatorische kennt keine Offenbarung seinshafter Wirklichkeit, sondern nur worthaft-personale Offenbarung. Genauer: es

meint in Wort und Sakrament „relative“ Wirklichkeit, „d. h. im Sinn einer freilich sehr wirklichen neuen Beziehung zu Gott“ (269). Nicht eine eingegossene, verwandelnde Gnade, sondern der „Glaubensakt“ ist dieser positiv bewerteten Beziehung angemessen.

2. „Was uns voneinander scheidet, ist der Glaube an die Kirche als eine übernatürliche sakramentale Wirklichkeit in ‚mystisch-realem, seinshaften Sinne‘“ (448). Nach reformatorischem Verständnis jedoch „schafft der Glaubensakt das persönliche Verhältnis zu Christus, das gemeinsame Glaubensverhältnis zu Christus verbindet die Gläubigen untereinander und bildet dadurch die Kirche“ (281).

3. Das Verhältnis von Kirche und Hl. Schrift läßt ein je verschiedenes „Formalprinzip“ der katholischen bzw. reformatorischen Existenz“ erkennen. „Die Anerkennung der lebendigen Lehrautorität der katholischen Kirche in ihrer Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl als einziges letztes Kriterium des Glaubensgehaltes stempelt einen Christen zum katholischen Christen — während die Anerkennung des Wortes Gottes in der Hl. Schrift als einziges letztes Kriterium des Glaubensgehaltes (d. h. dessen, was von der Kirche zu lehren und zu tun ist) einen Christen zum reformatorischen Christen macht“ (275).

Gegenüber Asmussens Versuch, eine neuerliche Annäherung der römischen und der lutherischen Lehre speziell beim Abendmahl festzustellen (306 ff), betont v. d. Pol, es müsse sorgfältig geklärt werden, „ob eine Übereinstimmung in der theologischen Formulierung sich tatsächlich mit Übereinstimmung im Gesamtverständnis der Offenbarung deckt. Das Mysterium der Menschwerdung Gottes läßt sich für den Katholiken nicht trennen von den Mysterien der Kirche, der Eucharistie, der Sakramente und der Gnade. Ginge es dabei nur um eine menschliche Konstruktion, um ein theologisches System, um Einzelexegese von Schrifttexten, so wäre eine Verständigung nicht ausgeschlossen. Der Glaubensakt des katholischen Menschen ist

aber bei alldem auf eine seinshafte übernatürliche Wirklichkeit gerichtet, die eine gegebene Einheit ist. Jedes Element ist dabei unentbehrlich: der Apostolische Stuhl, die lebendige Lehrautorität, die Weihen und anderen Sakramente, die Gnade, die Gottesgebälerin und die Heiligen“ (308). Der lutherische Christ wird für diese „phänomenologische“ Klärung der Lage nur dankbar sein können.

Für die Lutherforschung hat das Buch indes nur geringeren Wert. Daß v. d. Pol Luther und die lutherische Theologie gewissermaßen mit „reformierten Augen“ sieht, läßt sich biographisch noch verstehen. Aber der Eindruck drängt sich auf, daß die ohnehin nur spärlich herangezogene Lutherforschung in ihren Ergebnissen fast gar nicht ausgewertet worden ist. So darf es nicht verwundern, daß auch die regelmäßige und verständniswillige Bezugnahme auf Luther selbst nicht immer befriedigt. Hervorgehoben seien folgende Aufstellungen: die nur barmherzige Gerechtigkeit Gottes (392), die Beziehungslosigkeit von Taufe und Rechtfertigung (389 f), die „Funktionslosigkeit“ des Glaubens an die Inkarnation (272 f), die Sakramente als bloße Hinweise auf übernatürliche Wirklichkeiten (261 f). Geradezu peinlich ist die Verzeichnung der Abendmahlslehre Luthers, so daß der (leider ungenannte) Übersetzer in einer Fußnote (297 f) „daran erinnern“ muß, „daß die lutherische Abendmahlslehre zum Unterschied von der skizzierten calvinisch-zwinglianischen die seinshafte Gegenwart und Mitteilung Christi festhält und daß manche Reformierte das Abendmahl in diesem Glauben feiern“.

Zusammenfassend sei gesagt, daß es auch v. d. Pol nicht gelungen ist, das Wesen des Reformatorischen in einer für die Theologie Luthers und die Lehre der lutherischen Kirche befriedigenden Weise zu klären. Um so dankbarer darf man das Buch als einen bedeutenden und förderlichen Beitrag zu einer irenisch gesonnenen Kontroverstheologie begrüßen.

Leipzig

August Kimme

Østergaard-Nielsen, Harald: *Scriptura sacra et viva vox*. Eine Lutherstudie. München: Kaiser 1957. 215 S. Gr. 8°. Kart. 11,— DM. = Forsch. zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, hrsg. v. Ernst Wolf, 10. Reihe, Bd. X.

Die unter den Augen von K. E. Løgstrup herangereifte Lutherstudie über Luthers Schriftverständnis erweist sich bei näherem Zusehen als eine tiefgehende Auseinandersetzung mit allem, was sich auf eine „metaphysische Theologie“ stützt. Im deutlichen Gegensatz zu der griechisch-metaphysischen Sicht, die die „Gottesbeziehung als ein sachliches Verhältnis auffaßt, etwa wie das Verhältnis zwischen Richter und Angeklagtem“ (62), also nicht „personal“, gemeinschaftsstiftend, sondern „anonym“, rationalistisch verallgemeinernd wirkt, versteht es der Verfasser, die „vergessene Unterscheidung“ zwischen Heiliger Schrift und lebendigem Wort als Grundlage für eine Offenbarungstheologie geltend zu machen. Dabei ist die Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus um die Klarheit der Schrift in „De servo arbitrio“ zur typischen Verdeutlichung des Unterschiedes herangezogen. Luther macht „darauf aufmerksam, daß Erasmus, wenn er keinen klaren Sinn mit dem Wort der Schrift verbinden kann, dies seiner falschen Voraussetzung zu verdanken hat ... [82]. Die Vernunft, von der hier [bei Erasmus] die Rede ist, ist ganz offensichtlich diejenige, die in der Gotteserkenntnis wirksam ist, wenn man dies als Subjekt-Objekt-Verhältnis betrachtet und so das Verhältnis zu Gott versachlicht. Man endet dann bei den Selbstwidersprüchen, in die die metaphysische Theologie stets gerät, weil sie sich im metaphysischen Zirkelschluß bewegt. Die ‚natürliche Vernunft‘ dagegen — und d. h. die Vernunft, die Rücksicht auf die Sprache nimmt — entscheidet dahin, daß der Gott, von dem Erasmus redet, dem allgemeinen Sprachgebrauch zufolge gar nicht Gott ist“ (81 f). Die falsche Voraussetzung ist der

Gottesbegriff, der im Gegensatz steht zur „Gerechtigkeit des Glaubens in der Gnadengemeinschaft mit Gott“ (91). Dem Gottesbegriff entsprechend ist für die metaphysische Theologie „das Gesetz die Norm des notwendigen Seins des Menschen“ (86), und dabei „ist ein eigentliches Unterscheiden zwischen Gesetz und Evangelium unmöglich, denn das Gesetz ist dann die notwendige Form des Evangeliums“ (87). Nach Luther aber ist die Schrift kein „metaphysisches Dokument“, sondern auf „der Beziehung der Menschen zu Gott als personaler Gemeinschaft“ (82) gründet Gottes Wort als *viva vox euangelica*, in der Gott konkret und immer wieder „sich zur Gemeinschaft selbst“ mit dem Sünder bekennt (136). — In dem „zur Gemeinschaft selbst“ liegt für Østergaard-Nielsen die entscheidende Kategorie für das Verständnis der Beziehung Gottes zu den Menschen, somit für das Verständnis der Schrift, der Unterscheidung Gesetz und Evangelium, *deus absconditus* und *deus revelatus*, der Glaubensgerechtigkeit und des von Gott bestimmten Willens. Ø.-N. geht es um die Interpretation der *iustitia passiva*. „Die ‚Vernunft‘ kennt nur die ‚aktive‘ Gerechtigkeit, weil sie das Verhältnis zu Gott als ein sachliches auffaßt ... Der Glaube dagegen betrachtet das Verhältnis zu Gott als ein persönliches Verhältnis, in dem der Gerechtigkeit eine ganz andere Bedeutung zukommt als im sachlichen Verhältnis“ (137).

Von diesen Voraussetzungen aus bringt Ø.-N., im Gespräch mit der deutschen und skandinavischen Lutherforschung (und in begründeter Kritik!), die Unterscheidung Luthers zwischen „dem Hören der ‚Stimme Jesu‘ und dem Hören des Wortes, das zu mir gesprochen ist“ (213), zur Geltung. „Die Frage danach, wo man das Wort des Evangeliums hört, ist daher letzten Endes die Streitfrage darüber, was man im Worte des Evangeliums hört“ (215). Das Entscheidende des in der Kirche hörbaren lebendigen Wortes, das mir die Vergebung der Sünden im Namen Jesu

zusagt, ist die Wiederaufnahme in die menschliche Gemeinschaft. Es geschieht erst, „wenn in unserer eigenen heutigen Gemeinschaft in Jesu Namen das Wort laut wird und die Sakramente verwaltet werden“ (241 f).

Der Verf. verbindet so den bei Luther aufweisbaren Personalismus der Gott-Mensch-Beziehung mit der Aktualität der „Jesu eigenen Worte“, d. h. des „inmitten der menschlichen Gemeinschaft im Namen Jesu“ und vom „historischen“ Jesus so vielleicht niemals ausgesprochenen „lebendigen Wortes“ (214). Es möchte das für die heutige theologische Problematik ein wirklich wesentlicher Beitrag sein. Versteht es der Verf. doch, ohne Schärfen die einzelnen Züge metaphysischer Theologie aufzudecken, die etwa auch in Barths und Bultmanns Ansatz des Schriftverständnisses wirksam sind. Der Lutherforschung im speziellen ist hier bis auf den Zusammenhang von „innerer“ und „äußerer“ Klarheit der Schrift (108 ff) und der Tatsache von zwei verschiedenen Erfahrungsbegriffen bei Luther (den der „persönlichen“ und den der „subjektiven“ Erfahrung, 125 ff) weniger Neues vorgestellt. Die bekannten Grundlinien sind aber in Luthers eigenem systematischem Zusammenfügen präsentiert. Gerade darin liegt der Wert des Buches, nämlich Luther selbst als systematischen Denker verstehen zu können: in der Sache einheitlich, wenn auch in den Termini teilweise noch an das Überkommene gebunden (vgl. 140 f). Der Bruch mit der metaphysischen Theologie und die „Sprengung der Begriffe der metaphysischen Theologie“ (141) in der Begründung einer auf das „personale Verhältnis“ im Unterschied zu dem „sachlichen“ Verhältnis „im Raume des Subjekt-Objekt-Verhältnisses“ (130) pochen- den Theologie ist m. E. überzeugend gegen Holl, E. Vogelsang, H. M. Müller, auch W. v. Loewenich dargetan. Daß N. F. S. Grundtvig „vielleicht der einzige bedeutende Theologe und Verkündiger ist, der Luther wirklich verstanden hat“ (141, A. 215), geht freilich in der

Skepsis gegenüber der Lutherforschung zu weit, wie im einzelnen manches zu ergänzen und zu überprüfen sein dürfte, etwa die Lehre vom verborgenen Gott und die Wertung der „natürlichen Vernunft“ in bezug auf die Gotteserkenntnis (82 ff). Der „gesunde Menschenverstand“ (116 u. ö.) ist vom Verf. nicht befriedigend verdeutlicht. Der Beleg aus Luther zu des Verf.s Argumentation mit „der gesunden Vernunft“ als Richtstuhl hält nicht Stich (WA 18, 656, 37: communis sensus iudicio!). Luther rekurriert in diesem Zusammenhang auf Jesu Widerlegung der Pharisäer „mit ganz klaren Schriften und Gründen“ (nb. der hl. Schr.); das ist bei Luther der Grund des „allgemeinen Urteils und Verständnisses“. Es dürfte dies nicht unmittelbar „gesunde Vernunft“-Einsicht genannt werden können.

Einige Corrigenda: 31, A. 2: „Anknüpfung; 34, A. 6: in deum; 37, Z. 8 v. u.: sie; 60, Z. 6: „Man; 65, Z. 20: Versuch; 67, Z. 5 v. u.: Offenbarung; 71, Z. 6 v. u.: betrachten; 72, A. 42, Z. 2: befohlen — wahrnehmen; 85, Z. 20: ihr zufolge; 91, Z. 7 v. u.: als; 100, Z. 9: So wenig; 106, Z. 9, A. 133 u. A. 135: Nominalismus; 117, Z. 11 v. u.: für „principium“ besser Grundsatz oder Fundament statt „Grundwall“; 122, A. 180, Z. 16: „Gott; 124, Z. 3 v. u.: Angriffe; 132, Z. 2: Gesetzes; 141, Z. 11: Aufgabe; 145, Z. 1 v. u.: Gerechtfertigten; 158, A. 250: Siehe Anm. 249; 167, Z. 12: göttliches; 215, Z. 6: in unsere. — Durchgehend ist die Schreibweise des Verf. „mit-hilfe“ in „mit Hilfe“ zu berichtigen (64, 69, 92, 94, 102, 106, 120, 125 u. ö.). Die Abkürzungen D.T.T. (78) und Jfr. (132 f) sind unverständlich. Die Lit. ist vielfach unvollständig (ohne Erscheinungsjahr u. Aufl.) zitiert, z. B. 122: A. v. Harnacks Dogmengeschichte. 112 ist die zit. Lutherschrift (nach Bornkamms Vorschlag) angegeben, sonst aber nicht. Da kein Lit.-Verzeichnis beigegeben ist, wäre ein Namen- und auch ein Sachregister angebracht.

Im ganzen können Untersuchungen dieser Art für die theologische Forschung und für die Gesamtlage der Theologie — gerade in der Abwehr der Verwendung der Schrift als „metaphysisches Dokument“ und der Betonung als „historischer Bericht“ — sehr fruchtbar werden. Es ist dem Verf. sowie K. E. u. R. Løgstrup nur zu danken, daß die Arbeit sogleich nach der theologischen Promotion in Aarhus in deutscher Sprache zugänglich gemacht wurde.

Greifswald

Horst Beintker

Brinkel, Karl: Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1958. 136 S. 8°. Hlw. 7,50 DM. = Theologische Studien Band VII.

In der vorliegenden Dissertation (1955 Jena) handelt es sich um einen speziellen Beitrag zur Theologie Luthers, den wir dankbar begrüßen. Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, Luthers Lehre von der fides infantium bei der Kindertaufe nach den vom Reformator überkommenen Äußerungen möglichst lückenlos darzustellen und im Zusammenhang mit dieser Theologie zu interpretieren. Brinkel möchte eine theologische Erkenntnis Luthers wieder zur Geltung bringen, die von den meisten Vertretern der lutherischen Orthodoxie nur in einer bedenklichen Umformung aufgenommen und weitergegeben worden ist. Sie mußte darum in der neueren Theologie fast durchgängig auf Widerspruch stoßen.

In der Untersuchung wird tatsächlich nachgewiesen, daß bei Luther die fides infantium bei der Kindertaufe vornehmlich durch das mit der Taufe verbundene Wort in den Kindern bewirkt wird. Nach Brinkel aber habe die lutherische Orthodoxie nicht mehr das mit der Taufe verbundene Wort, sondern die Taufe selbst als das Mittel verstanden, durch das dem Kind ein eigener Glaube eingegossen werde. Diese These mußte in der neueren Theologie von Schleiermacher bis hin zu Theologen

wie Martin Kähler, Erich Schaeder, Adolf Schlatter, andererseits bei den Erlangern wie J. C. von Hofmann, F. H. R. Frank, aber auch bei F. A. Kahnis und Ernst Luthard u. a. abgelehnt werden.

Die neuere Lutherforschung mit ihrem Schwergewicht als Motivforschung hat nach Brinkel das Thema der *fides infantium* bei der Kindertaufe wieder neu aufgegriffen. Ihre Ergebnisse spricht sie im wesentlichen in zwei Sätzen aus: Luther habe über die *fides infantium* bei der Kindertaufe nicht zu allen Zeiten gleich gelehrt. Später sei diese Lehre sogar ganz zurückgetreten, obwohl sie innerhalb der Grundposition der reformatorischen Erkenntnis blieb.

Hier setzt der Verf. ein und stellt sich die Aufgabe, möglichst alle Belegstellen bei Luther zu erfassen und auszuschöpfen, vor allem auch die aus der Zeit nach 1530, die merkwürdig unbeachtet blieben. Selbst die Aussagen der Schüler Luthers werden herangezogen und sorgfältig geprüft. Um Luthers theologische Aussagen über die *fides infantium* auch in ihren Beziehungen und in ihrem Gegensatz zu den theologischen Anschauungen des Mittelalters klar zu erfassen, werden mittelalterliche Quellen verwertet.

Die Untersuchung ergibt, daß Luther von 1517 an — der Verfasser erhebt die ersten Aussagen aus dem Scholion zu Hebräer 5,1 der Hebräerbriefvorlesung — bis zu seinem Tod die gleichbleibende Auffassung verfochten hat, daß den kleinen Kindern bei der Kindertaufe ein eigener Glaube gegeben werde. Luther habe sich von dieser Grundeinsicht nicht mehr entfernt, gewiß, sie einmal stärker, einmal schwächer betont. Der Zusammenhang mit seinem reformatorischen Grundbekenntnis, daß der Mensch vor Gott gerecht werde allein aus Gnaden und allein aus Glauben und daß er als solcher „*simul iustus simul peccator*“ sei, sei in der Lehre vom Kinderglauben bei der Kindertaufe voll gewahrt. Bei dem kleinen Kind gebe Luther Gott die Ehre seines Gottseins und dem Menschen die Unehre seines Menschseins. Das kleine Kind werde bei Luther zu dem „Du Gottes“,

dem Gott durch die Kirche nachgehe und das er durch sein Wort als neue Person vor sich hinstelle (88).

Gegen dieses Untersuchungsergebnis wird kaum viel einzuwenden sein. Ein wertvoller Beitrag zu Luthers Theologie ist umsichtig und sauber herausgearbeitet worden.

Etwas anderes ist freilich, ob die Schlußfolgerungen, die der Verf. zieht, ohne Widerspruch hingenommen werden können. Da geht es zuerst um die richtige Einordnung dieser von Brinkel herausgestellten und gegenüber einem idealistisch-humanistischen Mißverständnis energisch abgegrenzten Lehre von Säuglings- bzw. Täuflingsglauben in das Ganze der Tauflehre Luthers.

Wir werden gerade von dieser notwendigen Einordnung in dieser Veröffentlichung wenig finden. Die Lehre von der *fides infantium* bei der Kindertaufe war dem Reformator gewiß eine Hilfestellung in seinem Kampf gegen die Zwickauer Schwärmer, zur Abgrenzung gegenüber dem Verständnis der Kindertaufe bei den Böhmisches Brüdern, in der Auseinandersetzung mit der römischen Tauflehre und nach 1526 vor allem in der Abwehr der Wiedertäufer.

Luther ist sich aber der Unausgeglichenheiten und Spannungen seiner Lehre von der *fides infantium* stets bewußt geblieben. Brinkel führt das an, ohne weiter darauf einzugehen. Wenn der Reformator in den Jahren nach 1528 einräumt, daß die „*simplices*“ sich der Fragen über die Kindertaufe lieber entziehen und sie den Gelehrten zuweisen sollen, weil es keine „klaren“ und „offenen“ Zeugnisse im Neuen Testament dafür gibt, daß die kleinen Kinder bei ihrer Taufe Glauben erhalten, so bedeutet das viel. Bei Luther finden wir, vor allem nach 1525, eine starke Zurückhaltung und Scheu, gewisse theologische Fragen in der Öffentlichkeit zu erörtern. Er mißtraute den Herren „*omnes*“, die durch solche Erörterungen dazu verleitet werden könnten, den Ernst der Gottesgebote abzuschwächen. Dieses Ver-

halten Luthers wird man nicht vergessen dürfen. Aber es bleibt doch dabei, daß Luther eben wußte, daß der neutestamentliche Befund nicht ausreicht. Ja selbst den Glauben bei den Erwachsenen wollte Luther nicht starr an den Vollzug der Taufe binden. Es gibt Glauben vor der Taufe, auch, so erschreckend der Gedanke für Luther selbst ist, ohne die Taufe. Gott hat die Freiheit, auf die Taufe zu verzichten. Er ist nicht Gefangener seiner eigenen Gesetze, Gebote und Statuten. Es sei nur an die bekannte Stelle gegen Ende seiner Schrift von der Wiedertaufe (WA 26, 171, 35—31) erinnert. Auf diesen Vorbehalt hat Luther schon von seiner franziskanischen theologischen Tradition aus nicht verzichten können. Hat, so müssen wir fragen, seine Auffassung von dem Säuglingsglauben eben doch nur den Rang eines Hilfsgedankens und rückt er in keine höhere Position auf?

Für Luther stehen doch zwei andere Anliegen weit im Vordergrund bei der Kindertaufe, nämlich, daß die Kindertaufe 1. Christi Gebot sei und daß 2. ihre entscheidende Bedeutung darin besteht, daß sie dem Getauften unverbrüchlich die remissio peccatorum zuspricht. Diesen beiden Tatbeständen gegenüber steht die Lehre von der fides infantium bei der Kindertaufe zurück, weil sie im NT nicht „klar“ und „offen“ ausgesprochen worden ist. Das muß deutlich werden.

Entgegen der Auffassung von Brinkel war es doch wohl richtig, daß die liturgische Kommission bei der VLKD die Lehre von der fides infantium zurückgestellt hat. Auch in den Bekenntnisschriften ist manches mit gutem Bedacht offen geblieben. Wir erinnern nur an die sogenannte Fünkleintheorie.

So muß die Lehre von der fides infantium einbezogen bleiben in die ganze Spannung des lutherischen Grundansatzes. Ob hier bei Brinkel nicht vieles zu einfach ausgesagt ist? Wir möchten so fragen. Vermag man z. B. auf dem Unterbau der Lehre von der fides infantium wirklich eine katechetische Unterweisung,

noch dazu in unserer heutigen Situation, aufzubauen, wie es dem Verfasser doch vorschwebt?

Wie ungeschützt steht diese Aussage da: „Das kleine Kind hört und empfängt dieses ‚Wort‘ gewiß, weil es sich in seinem Herzen diesem Wort gegenüber noch nicht abzuwenden vermag“ (69)! Die Wehrlosigkeit des Kindes wird vorausgesetzt. Woher weiß der Verf. davon, der doch aller Psychologisierung entgehen will? Wenn schon eine Wehrlosigkeit besteht, dann doch auch der Erbsünde gegenüber. In der Tiefe seines Personendaseins, seiner Existenz, steht es doch auch dem anderen Eingriff offen. Darf man von der Tiefe eines „Zu-Gott-Gehören“ sprechen, ohne im gleichen Atemzug nicht auch das andere auszusagen, daß die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe nicht aus der Spannung — Gott und Teufel — gelöst werden kann? Wenn eine idealistisch-humanistische Verkürzung des Menschenverständnisses abgewehrt werden soll, dann muß das eben nach zwei Seiten sichtbar werden.

Wir vermögen auch dem Satz auf S. 101 nicht zuzustimmen, daß die Kindertaufe dem Kind einen eigenen Glauben schenkt, der zugleich das *initium* des Auf-Gott-Gerichtetseins des Kindes ist. Das *initium*, wenn *initium* wirklich *initium* sein soll, ist bereits im geschöpflichen Auf-Gott-Gerichtetsein (*revelatio generalis*) vorgegeben.

Noch etwas anderes. Auch die Lehre über die fides puerorum als Fortsetzung der Lehre von der fides infantium bei der Kindertaufe bleibt in der Spannung von „Sünde und Gnade“, „Gott und Teufel“. Wenn dann ausgesprochen wird, daß die rechte Einsicht in das „wie“ des Kinderglaubens bei der Kindertaufe nach Luthers Überzeugung vom „gemeinen Mann“ nicht erwartet werden könne, so ist das eine Aussage, an der wir schwer zu tragen haben. Wie stimmt dies mit der von Luther vertretenen Lehre von der Durchsichtigkeit der Schrift in Fragen des Heilsbesitzes

und Heilstrostes überein? Gibt es ein reservatum theologorum in der Schrift? Handelt es sich hier nur um das „wie“? Bei der Taufe, beim Abendmahl, bei der Rechtfertigung u. a. darf doch bei allem Vorrang des Objektiven die Frage der subjektiven Aneignung nicht verkürzt werden. Die lutherische Orthodoxie hat sie zum Schaden der Gesamtentwicklung und doch wohl auf Kosten der missionarischen und seelsorgerlichen Beweglichkeit der Kirche vernachlässigt.

Es wären noch andere Fragen zu stellen. Aber es soll genug sein. Da sich die Untersuchung nicht auf eine reine Darstellung der Lehre von Luthers Säuglings- bzw. Täuflingskinderglauben beschränkt hat, mußten die Fragen aufgenommen werden. Doch soll das keineswegs den Dank für die neue Einsicht und die Durchblicke in Luthers Anschauung schmälern. Das herausgeforderte Gespräch haben wir begonnen. Es möchte weitergeführt werden.

Leipzig

Erich Beyreuther

Bandt, Hellmut: Luthers Lehre vom verborgenen Gott. Eine Untersuchung zu dem offenbarungsgeschichtlichen Ansatz seiner Theologie. Berlin: Evang. Verlagsanstalt 1958. 212 S. 8°. Hlw. 8,80 DM.

Diese Berliner Promotionsschrift stellt einen förderlichen Beitrag zur Erforschung des De^{us} absconditus bei Luther dar. Es erweist sich als hilfreich, daß Bandt seiner Untersuchung das ganze einschlägige Schrifttum Luthers zugrunde legt und so das Interesse von dem vielverhandelten Befund aus De servo arbitrio zum Ganzen der Theologie Luthers zurücklenkt. In überzeugender Weise wird das Verständnis des De^{us} absconditus beim jungen Luther und die Weiterentwicklung dieses Ansatzes in den späteren Schriften bis hin zur Genesisvorlesung einsichtig gemacht. Aber die Arbeit bringt nicht nur Licht in die Problematik und innere Entwicklung eines zentralen Begriffs des Reformators, sondern führt auch nachdrücklich auf eine der

Grundlagen seiner Theologie. Durchgehend bekundet sich das Interesse des Systematikers, mit Hilfe der wechselnden Vorstellungen von der Verborgenheit und Verhüllung Gottes ein einheitliches Verständnis Luthers von der *Offenbarung* zu schildern und zu verteidigen. So gelingt es B. tatsächlich, glaubhaft zu machen, daß die zahlreichen Aussagen über den De^{us} absconditus nicht nur einen durchgängigen Zug in Luthers Theologie darstellen, sondern sich zu einer ziemlich geschlossenen *Lehre* zusammenfügen lassen.

In drei großen Teilen wird der Befund beim jg. Luther (Teil I, 24—82), in den Schriften um 1525 (T. II, 83—179) und in den Vorlesungen seit 1531 (T. III, 180—203) herausgearbeitet. Es ist schlechterdings richtunggebend für die ganze Abhandlung, was B. als „die ursprüngliche Gestalt der Lehre“ (Teil I) aufzeigt. „Gottes Verborgenheit ist . . . primär die Verborgenheitsgestalt seiner Gnadenzuwendung: die Verhüllung seiner Gottheit in der Menschheit Jesu Christi und damit zugleich die Verhüllung aller seiner Heilswerke unter dem Leiden und Sterben Jesu Christi“ (39). Dieser „Ausgangspunkt der Lehre“ (Kap. 1) hat seine doppelte „Bedeutung für den Menschen“: „Glaube und Hoffnung“ (Kap. 2) sowie „Demütigung und Anfechtung“ (Kap. 3). M. a. W., es wird mit den Farben der theologia crucis veranschaulicht, wie „die Gegensatzgestalt der göttlichen Gnadenzuwendung“ (62) sub contrariis ihr schenkendes (iustitia) und ihr richtendes (iudicium) Werk am Heilempfänger ausübt. Auf diesen Ton reiner Soteriologie ist die ursprüngliche Lehre Luthers gestimmt, die B. mit Recht durch das Predigtwort von 1517: De^{us} abscondit sua ut revelet (24) charakterisiert.

Der II. Teil untersucht „das Problem der Gegenüberstellung des verborgenen und des offenbaren Gottes“. Unter drei einander ergänzenden Gesichtspunkten wird die Gegenüberstellung von De^{us} praedicatus (= revelatus) und De^{us} absconditus abgehandelt: Kap. 4: „Die Verborgenheit Gottes außerhalb seiner

Offenbarung“ (84—102), Kap. 5: „Die Verborgenheit der allgemeinen göttlichen Weltregierung“ (102—133) und Kap. 6: „Die Verborgenheit des ewigen göttlichen Ratschlusses“ (134 bis 179). Aus den subtilen Ausführungen seien hier nur einige Kerngedanken hervorgehoben. Zu Kap. 4: Der Begriff der incomprehensibilitas Dei besagt für Luther zutiefst „die gänzliche Unfaßbarkeit Gottes für alles natürliche Denken, Sinnen und Begreifenwollen — und zwar als eine kritische Folgerung aus der Erfahrung“ der Gnadenoffenbarung (102). Zu Kap. 5: Hier wird zwischen der Vermummung bzw. Maskierung Gottes im allgemeinen Weltgeschehen und seinem Sichverbergen in dem besonderen Offenbarungsgeschehen unterschieden (125). Doch besteht zugleich „ein innerster Zusammenhang“ (ebd.). Im allgemeinen Weltgeschehen verbirgt sich Gott „nicht, um sich dem Menschen zu entziehen, sondern um sich ihm zu offenbaren, freilich nicht in seiner allgemeinen Wirksamkeit in der Welt, sondern ausschließlich in seiner besonderen Gnadenzuwendung in *Jesus Christus*“ (128). Zur rein formalen Verwendung der omnipotentia Dei generalis: „An allen jenen Stellen in *De servo arbitrio*, an denen Luther den allgemeinen metaphysischen Gottesgedanken tatsächlich aufnimmt, ist ja von der Verborgenheit Gottes bezeichnenderweise gerade *nicht* die Rede. Dort kommt nämlich Luther alles darauf an, die bedingungslose Abhängigkeit des Menschen von der göttlichen Allmacht möglichst eindeutig und beweiskräftig zu demonstrieren“ (132 f.). Zu Kap. 6: Luther vertritt eine *gemina praedestinatio* (137 ff), für die kennzeichnend ist, daß sie infralapsarisch ist und neben der (freilich völlig uneinsichtigen) *reprobatio* auch von der *relictio* der nichterwählten Menschen in ihrer adamitischen Verlorenheit spricht (139). Stark wird betont, daß „die göttliche Gnadenwahl . . . das eigentliche Thema der Lutherschen Prädestinationslehre“ ist (141). Der *Deus revelatus* und der *Deus absconditus* in *Deo servo arbitrio* entsprechen nur dem „ersten und eigentlichen“ bzw dem „zweiten“

dh abgeleiteten „Aspekt der christlichen Gotteserkenntnis“ (154 f). Nur als „Grenzfunktion“ im Dienste des ersten Aspekts, dh der Glaubenserkenntnis der Gnade, ist „der zweite Aspekt für Luther sinnvoll“ (155). „Auch die Verborgenheit des prädestinierenden Gottes in seinen Entscheidungen an den Verworfenen gehört im weiteren Sinne zu der verborgenen Gestalt, in der allein Gott sich dem Menschen erkennbar macht, und *dient nicht anders als diese selbst dazu, ihn im Glauben zu erhalten*“ (170 f). Demnach sind „der ‚*Deus revelatus*‘ und der ‚*Deus absconditus*‘ nicht als einander ausschließende Gegensätze, sondern als zwei einander ergänzende Aspekte der einen christlichen Gotteserkenntnis zu verstehen“ (176).

Sehr viel kürzer ist der III. Teil, der „die Bedeutung der Verborgenheit Gottes in der Theologie des späten Luther“ behandelt: Kap. 7: „Die Faßbarkeit der göttlichen Offenbarung“ (182—192), Kap. 8: „Die Gegenwartsgestalt der göttlichen Offenbarung“ (192—197) und Kap. 9: „Die Geschichtlichkeit der göttlichen Offenbarung“ (198—203). In seinen Vorlesungen seit 1531 bringt Luther nichts wesentlich Neues, sondern formt hauptsächlich den Ansatz der Frühzeit vereinfachend weiter aus. Außerdem erscheint nun der *Deus revelatus* als der *Deus involutus* (u. ä.) und der *Deus absconditus* als der *Deus nudus*, der *Deus ipse* und der *Deus in maiestate sua*.

Im Rückblick auf die gesamte Untersuchung formuliert B. als „Ergebnis“, daß „die Luthersche Lehre vom verborgenen Gott in ihrer ganzen, so außerordentlich komplexen Vielfalt an keiner Stelle etwas anderes als eine *nähere Bestimmung seines Offenbarungsverständnisses* darstellt“ (203).

Es spricht für den Wert der vorliegenden Arbeit, daß die Kritik sich auf die Behandlung von Problemen beschränken darf, die dem Leitgedanken der Verborgenheit eingeordnet sind. Allerdings geben diese „Randprobleme“ dem Befund zum *Deus absconditus* erst theologisches Gewicht und Profil. Zunächst zwei Wünsche zur

Literaturverarbeitung. Warum wurde die wichtige Abhandlung von H. Beintker (Die Überwindung der Anfechtung bei Luther, Berlin 1954) zu Kap. 3 nicht herangezogen? Eine ähnliche Frage ist zum Thema „Das 1. Gebot bei Luther“ zu erheben (81 f): H. Bornkamm hat sich nochmals dazu eingehend geäußert (Luther u. d. A.T., Tübingen 1948, 139 ff).

Aber die eigentliche Frage muß an das Offenbarungsverständnis, das B. bei Luther nahezu allenthalben findet, gerichtet werden. Schon die Formulierung „im weiteren Sinne“, durch die die Masken des Weltregiments (128) bzw. die unergründliche Verborgenheit des prädestinierenden Gottes (170) der Verborgenheitsgestalt, d. h. Christo, subsumiert werden, ist nicht unbedenklich. Kann man zudem den Befund zum Deus absconditus ganz davon frei halten, daß die Doppelheiten und Gegensätze bei Luther nicht immer nur konträre Aspekte, sondern nicht selten von großer kontradiktorischer Schärfe sind? Man kann der Arbeit abspüren, daß sie jene Schärfen und Aporieen fast überall geglättet hat. Zwar wird die Zwei-Regimente-Lehre nur kurz, jedenfalls nicht kritisch behandelt (123 f), aber es kommt doch einer grundlegenden Kritik an dieser gleich, wenn B. *überhaupt* den „Grundansatz“ der „zweifachen Weltbezogenheit“ Gottes (Th. Harnack) als „problematisch“ und „unglücklich“ ablehnt (vgl. 98 f). Noch offenkundiger wird das Bild bei der Lehre von *Gesetz* und Evangelium. Wir können hier nicht in eine Erörterung dieses vielschichtigen und immer noch scharf umstrittenen Zentralproblems von Luthers Theologie eintreten. Deshalb begnügen wir uns festzustellen, daß B. im Unterschied zu nicht wenigen Aussagen Luthers sich zu keiner Lehre von der *lex sola* versteht. Das zeigt sich etwa an folgenden Punkten: a) Daß das Gesetz den Deus nudus bzw. Deus ipse offenbart, sei eine „aus dem Rahmen fallende“, seltene Aussage Luthers (vgl. 187 f). Man vergleiche dazu nur die grundsätzlichen Ausführungen von 1521 (WA 8, 70 f). b) Gewiß hat B. recht, wenn er das

Sein unter dem Gesetz und das Sein unter der Gnade im Sinne von WA 40 I, 527, 7 f als *distinctissima tempora* und doch zugleich als *coniunctissima* bezeichnet. Schon W. Elert entdeckte hier den nicht temporalen, sondern „kairologischen“ Wechsel von Gesetz und Evangelium. Aber Luther weiß auch von einer temporalen Abfolge dieser beiden „Gotteszeiten“, ohne dadurch die Gleichzeitigkeit dieser beiden einander ausschließenden Gegensätze in der christlichen *Existenz* aufzuheben: vgl. etwa WA 8, 67–69.

Man wird B. in seiner christologischen Konzentration gern Folge leisten und sie nur da lockern müssen, wo Luther auf die antithetische Doppelheit im Offenbarungsverständnis selber den Ton legt.

Leipzig

August Kimme

Bizer, Ernst: *Fides ex auditu*. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther. Neukirchen Kreis Moers: Buchhandlung des Erziehungsvereins 1958. 160 S. 8°. Kart. 14,70 DM.

Jahrzehntelang nun schon ist immer wieder die Frage erörtert worden, wann denn eigentlich das berühmte Erlebnis, auf das Luther in der Vorrede zum I. Band seiner lateinischen Schriften 1545 zu sprechen kommt (WA 54, 185 f) und das man wegen seiner Erwähnung in einer Tischrede (WA Ti 3, Nr. 3232 c) herkömmlicherweise als Turmerlebnis bezeichnet, stattgefunden habe. Dabei wird niemand behaupten wollen, daß schon eine Antwort gegeben sei, die allgemein überzeugte und zu der sich der überwiegende Teil der Forscher bekannt hätte. Die große Unsicherheit ist nicht nur dadurch bedingt, daß die Stelle in der „Selbstbiographie“ Luthers nicht klar ist und verschiedene Deutungen zuläßt, sondern auch und vor allem dadurch, daß im Zuge der Untersuchung nicht nur eine chronologische Frage zu klären ist, sondern zugleich mit klargestellt werden muß, wie man eigentlich die neue Gerechtigkeit, die

Luther entdeckte, zu verstehen hat. Gerade eben im Blick auf diese Frage der theologischen Interpretation gehen die Meinungen auseinander. Man kann fast schon eine Geschichte der Deutung des Turmerlebnisses und der Beschreibung der Glaubensgerechtigkeit, wie sie Luther aufgegangen ist, schreiben.

Sollte in der vorliegenden Arbeit von Ernst Bizer eine endgültige Lösung des Rätsels gefunden sein? Es möchte fast den Anschein haben. Mit ganz großer Sorgfalt geht Bizer der Interpretation von Röm. 1,17 und der *justitia Dei* nach, und zwar so, daß er dort ansetzt, wo Hirsch und Vogelsang glaubten, die neue Erkenntnis der *justitia Dei* gefunden zu haben, nämlich bei den *Dictata super Psalterium*, genauer: dort bei Ps 30/31 (Hirsch) bzw. 70/71 (Vogelsang). Auf die älteren Forscher, die die Entdeckung Luthers in eine noch frühere Zeit verlegt haben (Ficker, Loofs, Holl, Scheel), geht er nicht ein und braucht er nicht einzugehen, denn ihm wird rasch deutlich, daß in der I. Psalmenvorlesung bei Röm 1,17 nicht nur nicht auf die *connexio verborum* geachtet (WA 54, 186, 3), sondern auch der Glaube noch als *humilitas* verstanden ist, nicht aber als Vertrauen auf das Wort der Vergebung. Den gleichen Sachverhalt, den Verf. in den *Dictata* gefunden hat, findet er nicht wesentlich verändert wieder in der Vorlesung über den Römerbrief, in frühen Predigten und in anderen Zeugnissen. Überall ist mit dem Glauben nichts anderes gemeint als letztlich die *fides formata* der katholischen Lehre. In der Hebräervorlesung blitzt das neue Glaubensverständnis gelegentlich schon auf: Glaube ist das Vertrauen auf das Wort Christi, das uns im Sakrament begegnet, und die *justitia* ist nicht mehr als strafende Gerechtigkeit verstanden. Aber wirklich enthalten ist die später als entscheidend gerühmte Erkenntnis auch in der Hebräervorlesung noch nicht (75). Solange Luther im Ablassstreit den Ablass noch anerkennt, wenn auch noch so bedingt und eingeschränkt, hat er die Vorstellung von der

Gerechtigkeit als einer strafenden auch noch nicht überwunden. Die Auseinandersetzung mit Cajetan bringt die große Wandlung, und in der Denkschrift für Cajetan wird sie augenfällig. Da beginnt aus dem Ablassstreiter der Reformator zu werden.

Bizer versucht gar noch, den Zeitpunkt genau einzugrenzen, zu dem der für Luther entscheidende Durchbruch erfolgt ist. Die „Auslegung und Deutung des heiligen Vaterunsers 1518“ (WA 9, 122—159) zeigt die neue Entdeckung noch nicht in Klarheit. Hingegen in der zweiten Fassung dieser Auslegung, der „Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien 1519“ (WA 2, 74—130), die Anfang April 1519 im Druck vorlag, ist sie ganz deutlich erkennbar. Zu analogem Ergebnis kommt Bizer bei der Untersuchung der Vorlesungen und des Kommentars über den Galaterbrief (Okt. 1516 bis März 1517 bzw. Frühjahr bis Herbst 1519). Von all den Ausführungen her, die er gemacht hat, kommt er dann zu dem Ergebnis, daß das „Erlebnis“ auf das Frühjahr oder den Sommer 1518 anzusetzen ist. Und die Entdeckung besteht darin — so heißt es abgekürzt im Vorwort —, daß Luther das Wort als Gnadenmittel entdeckt hat. — Dem kann noch hinzugefügt werden, daß auch die Untersuchung der Frage, wann Luther der Unterschied von Gesetz und Evangelium klar geworden ist (vgl. WA Ti 5, 5518), etwa zu dem gleichen Ergebnis führt.

Ist in der vorliegenden Arbeit eine endgültige Lösung des Rätsels gefunden, das die Frage nach dem Turmerlebnis bislang immer noch aufgab? Eindrucksvoll und bestrickend sind die Ausführungen, die Bizer bietet, und es wäre nicht gut, sich die Auseinandersetzung mit ihm allzu leicht zu machen. Er interpretiert sorgfältig und argumentiert vielfach weit hin schlüssig. Wie befreiend wäre es, könnte nunmehr die Diskussion geschlossen werden und als gesichert gelten, daß Luther in seiner Selbstbiographie keiner Selbsttäuschung erlegen ist, sondern sein Erlebnis zeitlich richtig bestimmt

hat! Gewisse Zweifel an der Sicherheit, mit der Bizer sein Resultat vorträgt, wollen nicht verstummen. Den einen Einwand, den man erheben könnte, deutet Bizer selbst schon an: Das „mystische“ Gedankengut, also speziell das humiliatio-Motiv, kehrt auch beim späteren Luther immer wieder, ganz deutlich auch in den Zeugnissen, die Bizer für die Zeit des Erlebnisses bringt (vgl. 122, dazu 129). Aber nun das andere: In dem Selbstzeugnis von 1545 ist ganz deutlich ausgesprochen, daß Luther bei dem in Rede stehenden Erlebnis die große innere Befreiung erfahren hat. Es ist zu Ende gegangen mit der *inquietissima conscientia*, mit dem *odisse justum Deum*, dem *furere saeva et perturbata conscientia*, und es ist nun gekommen zu dem *sentire renatum et apertis portis in ipsam paradisum intrasse*. Die von Bizer für die Zeit von 1513 bis 1518 angeführten und interpretierten Stellen sind vielleicht Zeugnisse für einen noch mangelhaften Ausdruck der neuen Gerechtigkeitserkenntnis, aber doch schwerlich Zeugnisse für eine noch *inquietissima et perturbata conscientia*. Und wo in den in Rede stehenden Vorlesungen Luthers findet diese *inquietissima et perturbata conscientia* ihren Ausdruck? Es ist eben doch nicht so sicher, daß in dem „Erlebnis“ Luthers ihm exegetische Klarheit zuteil geworden ist, sondern recht deutlich, daß Luther in der Selbstbiographie ein elementares, den ganzen Menschen umreißendes Erleben beschreiben will. Die Meinung vieler Forscher, daß dieser elementare Umschwung bei Luther doch in erheblich früherer Zeit als 1518/19 stattgefunden hat, ist nicht einfach unbegründet; und ob Bizer diese alle überzeugt und überwunden hat, mag abgewartet werden. Was über den Scharfsinn, die Sorgfalt und die Klarheit der Gedankenführung Bizers gesagt worden ist, bleibt natürlich trotz dieser Fragen, die gestellt werden mußten, in Geltung.

Markkleeberg/Leipzig

Franz Lau

Haikola, Lauri: Studien zu Luther und zum Luthertum. Uppsala und Wiesbaden: Lundequistska Bokhandeln bzw. Harrassowitz (1958). 158 S. = Uppsala Universitets Årskrift 1958: 2.

Haikola, einer der jüngeren schwedischen Lutherforscher aus der Lundenser Schule, verfolgt in all den Arbeiten, die er bislang veröffentlicht hat, das eine Grundanliegen, den Unterschied zwischen Luther und der lutherischen Orthodoxie, von Melancthon ab, so scharf wie nur möglich herauszuarbeiten oder, wie er es in dem Vorwort der vorliegenden Arbeit ausdrückt, einen systematischen Strukturvergleich zwischen der Theologie Luthers und der seiner Schüler anzustellen. In dem Buch über Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus ist er von den Schülern ausgegangen; die zwischen denselben bestehenden Gegensätze nötigten dazu, die Frage aufzuwerfen, wie es mit ihrem jeweiligen Verhältnis zu Luther stand (also ob Flacius oder etwa Strigel getreuer die Motive Luthers festhielt). In der jetzigen Arbeit sind fünf Sachprobleme angepackt, und sie werden so entwickelt, daß jeweils die Lösung Luthers selber mit der seiner Schüler konfrontiert wird.

In dem I. Kapitel geht es um die reformatorische Anthropologie. Einen Unterschied zwischen Luther und der Orthodoxie sieht H. darin, daß die Orthodoxen die philosophische und theologische Erkenntnis des Menschen aufeinanderbauen (die theologische Erkenntnis des Menschen muß zur philosophischen Erkenntnis des Menschen hinzukommen), während Luther philosophische und theologische Erkenntnis des Menschen in der Dialektik von Gesetz und Evangelium sieht. Die philosophische Erkenntnis ist nicht partielle Erkenntnis, sondern geht bis zum Wissen um das Liebesgebot, aber bleibt gesetzlich und führt in die Anfechtung, während allein die heilsgeschichtliche Erkenntnis des Menschen aus der Anfechtung herausführt. Wichtig ist, daß H. es auch für heute notwendig hält, daß

die lutherische Kirche sich auf eine auf moderner Erfahrung beruhende philosophische Anthropologie und Psychologie bezieht. Sie kann in ihr nicht Vorstufe sehen, sie darf sie vollends nicht einfach von sich tun, sondern muß ihre Evangeliumspredigt auf sie hin ausrichten und zu ihr in dialektischen Bezug setzen.

Das II. Kapitel heißt „Glaube und Leben“. Für Luther gehören Glaube und Werke ganz eng zusammen; der Glaube ist immer in Werken tätig, und ein tatenloser Glaube ist für Luther undenkbar. Für die Orthodoxie besteht das Problem des toten Glaubens, und dieses Phänomen des toten Glaubens bringt sie immer wieder in die Gefahr des Synergismus: Zum Glauben muß eben noch etwas anderes hinzukommen, daß er lebendig werde. Daß Luther der Gedanke eines eventuell toten Glaubens gar nicht bewegt, rührt daher, daß er immer nur den Gegensatz zwischen Glaube und Glaube sieht, nur Arten von Glauben mit entgegengesetzten Willensinhalten kennt, also den toten Glauben nur als eine Art Unglauben oder Götzenglauben verstehen kann. Es fehlen bei ihm alle Voraussetzungen für eine psychologische Spaltung zwischen einem theoretisch richtigen Wissen (*fides historica*) und gleichgültigen Affekten, wie sie in der lutherischen Orthodoxie vorgenommen wird.

Im III. Kapitel „Die Verdorbenheit der Natur und die Schuld“ geht es um die Frage nach der Relation zwischen Erbsünde als völliger Verderbnis des Menschen und persönlicher Verantwortung des Einzelnen. Im Gefolge Melancthons haben die orthodoxen Lutheraner die Schuld und Verantwortung des Menschen immer wieder aus dem freien Willen abgeleitet. Und das Gesetz war im Urstand dazu bestimmt, in all seinen Einzelbestimmungen vom Menschen kraft seines freien Willens erfüllt zu werden. Da die orthodoxen Lutheraner eine Verantwortung des Menschen für seine Sünden aber glaubten behaupten zu müssen (genauso wie Luther), konnten sie

kaum anders, als auf irgendwelche Weise dem freien Willen in ihrer Theologie Raum zu schaffen (er war dem Menschen im Urstand natürlich eigen, aber ist wohl auch heute nicht völlig dahin), während Luther insbesondere in seiner großen Kampfschrift „*De servo arbitrio*“ ihn kompromißlos bekämpft hatte. Daß hier ein solcher Dissensus aufbrechen konnte, liegt nach H. daran, daß den Lutheranern nicht deutlich geworden ist, daß Luther die Schuld des Menschen vor Gott überhaupt niemals aus dem freien Willen abgeleitet hat. Nach Luther hat der Mensch Verantwortung, weil er ein geschaffenes Wesen ist und keinen freien Willen besitzt (frei ist lediglich der alles schaffende Wille des Schöpfers), sondern mit seinem Willen an das Gebot des Schöpfers gebunden ist. Auch Adam vor dem Fall hatte keinen freien Willen im Sinne der Wahlfreiheit zwischen Gutem und Bösem. Nun weiß Luther sehr gut, daß die natürlich vererbte Sündhaftigkeit und Korruption nicht als Schuld angerechnet werden können; aber die Schuld besteht auch nicht in psycho-physischer Korruption, sondern in der Verkehrung des Willens, in willensmäßiger, bewußter Aktivität gegen Gott. Die Schuld des Menschen liegt darin, daß er nicht glauben will, obwohl Gott ihm ständig befiehlt, das zu tun. Befreit werden und zum verantwortlichen Tun kommen kann der Mensch nur durch den Glauben an Christus. Dabei muß man beachten, daß auch der Glaube nicht die Sache des freien Willens ist. Das ergibt für Luther keine weiteren Probleme, da sein Gesetzesverständnis ein ganz anderes ist als das seiner Schüler. Nach seiner Sicht der Dinge war das Gesetz nie dazu bestimmt, durch den Menschen erfüllt zu werden, sondern setzt es von allem Anfang voraus, daß der Mensch durch Gottes Tat erlöst und im Glauben bewahrt werden soll.

Das IV. Kapitel ist überschrieben „Die Gesetzeserfüllung Christi“. In ihrer Stellung zum Problem Gesetz und Evangelium sieht H. viel Gemeinsames zwischen Luther und seinen

Schülern. Aber durch die unterschiedliche Auffassung des Gesetzes ist es bedingt, daß die Orthodoxen, nach deren Meinung das Gesetz Summe aller Gesetzesleistungen ist, zu einer Spaltung kommen müssen zwischen einer objektiven Versöhnung, die sich jenseits des Menschen, zwischen dem Sohn und dem Vater also, abspielt, auf eine Art sachlichen Schadenersatz hinausläuft und zur Wiederaufnahme der anselmischen Satisfaktionslehre führt, und einer Erlösung des Menschen von den ihn bedrängenden Verderbensmächten. Luther hingegen braucht das einheitliche Versöhnungshandeln nicht in zwei Teile zu zerlegen. Bei ihm fehlt überhaupt die Vorstellung einer objektiven, ruhenden, überhistorischen Zornesmacht, die versöhnt und überwunden werden muß. Überwunden wird das im Augenblick anfechtende Gesetz und der im Augenblick wirkende Zorn; im übrigen gibt Christi Kreuzesleiden nicht der berechnenden Gerechtigkeit Gottes Ausdruck, sondern Gottes unmotivierter Liebe.

Schließlich handelt H. in einem V. Kapitel noch von „Buße, Glaube und Rechtfertigung“. Es geht, genau gesagt, um Luthers Bußverständnis. H. wehrt sich mit allen Kräften, Luthers Aussagen zeitlich aufzuteilen so, daß sich der junge Luther zu einer evangelischen Buße bekannt, der alte Luther aber dann doch sich zu einem gesetzlichen Bußverständnis zurückgewandt habe. So lassen sich die Äußerungen Luthers einfach nicht verteilen. Es geht aber nach H. auch nicht an, die orthodoxe Unterscheidung zwischen einer Erweckungsbuße und einer Buße des Christen in Luther hineinzu lesen. Der „sentimentale Gedanke Agricolas“ an Christi Wunden als Motiv zur Buße ist Luther überhaupt völlig fremd. Das Evangelium hat nichts mit der Buße zu tun, denn es ist Trostbotschaft. Gegen die Katholiken stellt Luther den Glauben an Christus und die Liebe zur Gerechtigkeit in den Vordergrund, weil er jedes meritum ausschließen will. Diese Buße aber ist nie ohne

passive Vorbereitung der Gnade, die durch das Gesetz geschieht; Furcht und Vertrauen sind in der wahren Christenbuße nebeneinander vorhanden. Die Christenbuße oder evangelische Buße bezieht sich also in Wahrheit auf das Gesetz, aber im Unterschied zur papistischen Buße nicht auf die äußeren Handlungen des Gesetzes und nicht in der Fehleinsicht, daß das Gesetz ein wahres Vertrauen zu Gott hervorrufen könne, sondern so, daß wirklich nichts anderes übrigbleibt als die Verzweiflung oder der Glaube an das Evangelium.

Damit ist der Inhalt der H.schen Arbeit kurz wiedergegeben. Da sich H. selbst schon kurz faßt, ist es nicht ganz leicht, den Gedankengängen, die wirklich nicht immer einfach sind, einen noch kürzeren Ausdruck zu geben. Die Stellungnahme zu der Arbeit ist dadurch erschwert, daß H. stets zwei Partner gegeneinander auftreten läßt, einerseits Luther, andererseits die lutherische Orthodoxie. Daß er für Luther sorgfältig ausgewählte und bezeichnende Belege bringt, ist offenkundig. Die Orthodoxie ist ein umfassendes Gebilde, über die Zeit von mehr als einem Jahrhundert sich hinstreckend, durch viele Theologen repräsentiert. Belege, die der Nachprüfung dienen könnten, ob nun die Orthodoxen in ihrer Meinung richtig erfaßt sind, sind so gut wie gar nicht gegeben. Man wird sich also darauf verlassen müssen, daß H. ein ausgewiesener Kenner des Luthertums der orthodoxen Zeit ist — bekanntlich sind die Theologen, die sich gründlich mit der protestantischen Orthodoxie beschäftigen, heute nicht sehr zahlreich.

Daß Luther auf dem Hintergrund der den seinigen gegenüber veränderten Lehrmeinungen seiner Schüler und Nachfahren dargestellt ist, verdient Anerkennung und Dank. Es wird durch die Kontrastwirkung manches deutlicher, als es bisher sein konnte. Fragen sind m. E. einige zu stellen, zum Teil an H., zum Teil auch an Luther. 1. Haikola dürfte recht

haben mit der Meinung, daß Luther an die Möglichkeit einer Erfüllung des Gesetzes viel weniger gedacht hat als seine Schüler und Nachfahren. Es ist nicht schwer, eine Fülle von Stellen beizubringen, nach denen der *usus elenchthicus legis* anscheinend der *solus usus legis* ist (neben dem dann natürlich noch der *usus politicus* gilt, der aber gar keiner zu großen Beachtung wert ist). Aber hebt diese Monomanie des *usus elenchthicus legis* zuletzt nicht überhaupt den Gesetzesbegriff auf? Der Gebrauch des Imperatives erscheint dann überhaupt nur noch als eine tückische List Gottes und als in Wahrheit unwesentlich. Läßt sich im Ernst daran denken, daß die Heilige Schrift das Gesetz so versteht? 2. Gewiß ist in Luthers „*De servo arbitrio*“ kaum etwas so sehr zu beachten wie die Unterscheidung zwischen *coactus* und *voluntarius*. Luther denkt nicht daran, den Willen zugunsten der Gnade auszuschalten, sondern er läßt den Willen durch die Gnade bestimmt werden. Denkt man dies zu Ende, so sind alle synergistischen Ausweichversuche tatsächlich restlos verbaut, und verantwortliches Handeln kann nur so zustandekommen, daß der Glaube an Christus geschenkt wird. Aber das Geheimnis, das darin besteht, daß der eine (unter, soweit feststellbar, gleichen Voraussetzungen) glaubt und der andere im Unglauben verharret, bleibt; und die Frage nach der Verantwortung des Menschen für den Glaubensgehorsam ist doch wieder die Frage nach der Entscheidungsfreiheit zwischen Glauben und Unglauben. Hat die Orthodoxie also wirklich lediglich Luther mißverstanden und Prämissen, die bei ihm im Spiele sind, übersehen; oder ist sie nicht doch durch Fragen, die Luther offen gelassen hatte, zu ihren abweichenden Lehrmeinungen gekommen? 3. Die biblische Grundstelle für die Evangeliumsbusse so verstanden, daß die Fülle der Barmherzigkeit, mit der uns Christus beschenkt, zur Buße führt, ist bekanntlich Röm 2,4. Davon ist ein Mann wie Albrecht Ritschl gefesselt gewesen. Sollte

Luthers evangelische Buße damit gar nichts zu tun haben, sondern wirklich nur eine Buße sein, die richtig mit dem Gesetz umgeht und dadurch zum Evangelium kommt? Wenn Luthers evangelische Buße etwas mit Röm 2,4 zu tun hätte, dürfte es doch schwierig sein, den Luther der antinomistischen Auseinandersetzung ganz von dem Vorwurf einer Abweichung von seiner ursprünglichen Meinung zu entlasten.

Die Lektüre des Buches ist auf alle Fälle gewinnreich. Erheblich steigert sich der Gewinn dann, wenn man sich vorher mit H.s Flaciusbuch vertraut macht und im Anschluß die andere Studie liest, die H. gleichzeitig mit der vorliegenden Arbeit veröffentlicht hat (*Usus legis*, 1958).

Einige Einzelheiten: 22: Statt *intelligare* *intelligere*. — 69: Statt *peccatam* *peccatum*. — 81: Statt *inventur* *inventus*.

Markkleeberg/Leipzig

Franz Lau

Lutero, Martino: *Scritti Religiosi*. A cura de Valdo Vinay in collaborazione con Giovanni Miegge. Bari: Editori Laterza 1958. XXIV, 468 S.

Eine italienische Lutherausgabe, und nicht so, daß die Schriften Luthers von deutschen Theologen ins Italienische übertragen worden wären, um sie den italienischen Protestanten in die Hand zu geben! Die Lutherausgabe ist aus dem bodenständigen italienischen Protestantismus selbst herausgewachsen und von zwei Professoren der evangelischen Waldenser-Fakultät in Rom betreut, die als sorgfältige Lutherforscher längst ausgewiesen und wohlbekannt sind. Man spürt der Ausgabe an, daß sie für ein katholisches Land hergestellt ist, an der Einleitung, natürlich vor allem an der Auswahl der Schriften. Die Sammlung heißt nicht umsonst *Scritti Religiosi*. Polemische und in zu starkem Sinn gelehrt Schriften Luthers sind nicht mit aufgenommen, sondern lediglich solche, die als Erbauungsbücher, als sie entstanden, sehr stark einschlugen und die heute dem inneren Men-

schen noch Wesentliches geben. Es soll gleichsam im Land des Papsttums und im Zentrum der katholischen Welt anschaulich gemacht werden, was Joseph Lortz in seiner Reformationsgeschichte den deutschen Katholiken gesagt hat, daß es Luther um die Religion ging und daß Luther als religiöse Persönlichkeit verstanden werden muß. Aufgenommen in die Sammlung sind die 95 Thesen, dann zwei Frühsermone von 1519 (Taufe und Leichnam Christi), der Sermon von den guten Werken (1520), das Magnificat (1520) und bezeichnenderweise „Eine treue Vermahnung an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung“ (1522). Allerdings ist auch „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Macht und Recht habe, alle Lehre zu beurteilen und Lehrer zu bestellen“ (1523) mit abgedruckt. Den Schluß bildet Luthers Kleiner Katechismus. Sehr wertvoll ist, daß die Ausgabe einige Predigten über Evangelientexte enthält. Mag eine Lutherausgabe sich noch so knapp halten müssen, der Prediger Luther muß in ihr auf alle Fälle zu Worte kommen. Jeder Schrift ist eine kurze Einführung mit den wichtigsten Daten vorangeschickt. Die Bibliographie am Anfang wählt geschickt die wichtigste Lutherliteratur aus. Die äußere Aufmachung des Buches ist vorzüglich. Man kann die italienischen evangelischen Kirchengemeinschaften nur herzlich dazu beglückwünschen, daß ihre Glieder diese schöne Möglichkeit bekommen haben, mit Luther vertraut zu werden; und vielleicht wird die italienische Lutherauswahl auch über die Grenzen der evangelischen Welt in Italien hinaus ihren Dienst tun dürfen.

Markkleeberg/Leipzig

Franz Lau

Söhngen, Oskar: Theologische Grundlagen der Kirchenmusik, Sonderdruck aus *Leiturgia*, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes. Kassel: Johs. Stauda-Verlag 1958. 267 S.

Der um die Kirchenmusik und ihre Diener hochverdiente Theologe, der mehrmals lebensvolle Berichte über die jüngste Entwicklung

unserer *Musica sacra* hat ausgehen lassen, legt hier zum weitesten Umfang dieses Gebietes eine Bekundung vor, die man als dessen „Grundlagenforschung“ bezeichnen könnte — nicht bloß eine Ästhetik noch nur eine Musikgeschichte der reformatorischen Gottesdienste, sondern über beides hinaus eine Aufgrabung der Urwurzeln, aus deren Kraft die 450jährige Entwicklung kirchlicher Tonkunst (nach den Blütezeiten unter Johs. Walter, Mich. Prätorius, Heinrich Schütz, Buxtehude, Seb. Bach zeitweilig fast abgestorben) im 20. Jahrhundert wieder kräftig aufgesproßt ist.

Nächst den biblischen Kernstellen, die die *Magna charta* der Klangwelt in der Kirche der Evangelischen aller Richtungen bilden, ist es vor allem *Luther* selbst, auf dessen Musikverständnis, ja aktiver Musizierfreude die Lebensfähigkeit dieses Zweiges christlicher Kunst (nie selbstzwecklich, sondern stets als *donum dei*, mit dem zu „wuchern“ sei) beruht. Söhngen beschreibt auch eingehend die Musikbeziehungen bzw. -fähigkeiten von Calvin und Zwingli, die aber bewußt außerhalb der Kirchenschwelle bleiben — daß so Luthers Musikauffassung zum Kernstück des Bandes aufrückt, rechtfertigt nicht zuletzt seine freudig zustimmende Anzeige just hier. Seit dem Musikeil von Hans Preußens Buch „*Luther der Künstler*“ (1931) und dem Lutherkapitel meiner „*Musikgeschichte in hundert Lebensbildern*“ (Reclam 1953 u. ö.) ist es die umfänglichste und am tiefsten schürfende Behandlung dieses wichtigen Themas, die mit beispielhafter Belesenheit, Gelehrsamkeit und Schaukraft durchgeführt worden ist. Wie frischfarbig dieses Lutherbild *in musicis* geraten ist, läßt schon als Leitspruch des Ganzen ein Wort des Reformators vorausschmecken, das m. W. kaum zuvor in seiner Tragweite erkannt war: *Ocularia miracula longe minora sunt quam auricularia* — „die Augenwunder sind weit geringer als diejenigen des Ohres“ (aus den Genesisvorlesungen 1535–45, WA 44 S. 352). Es liegt nahe, diesen Ausspruch eines geborenen Ohrenmenschen mit jenem des aus-

geprägten Augenmenschen Goethe zu konfrontieren: „Wär nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken“ oder mit Gottfried Kellers dankerfühltem „Trinkt, o Augen, was die Wimper hält / von dem goldnen Überfluß der Welt!“ So wenig Goethe oder Keller darüber musikauf zu nennen sind, so wenig war Luther der Dichter blind für Gottes Wundergarten; aber wenn er durch Feld und Wald fuhr, so zeichnete er nicht wie der Weimarer, sondern er jauchzte Melodien, und so steht der klingende Bereich bei ihm vor den anderen Sinnesbeglückungen, die uns der Vater gegeben hat. Ein ähnlich bislang vernachlässigter Fund Söhngens steht WA 30 II, 696: die Skizze von 1530 *Peri tes musikes*, die in die Antithese ausläuft: „Ich lobe die Fürsten Bayerns deshalb, weil sie die Musik pflegen. Bei uns Sachsen werden die Waffen und Bombarden gepredigt.“ Das zielt einerseits auf die Münchner Ehrenstellung Ludwig Senfls, zum andern auf die „Schnarrhansen“, die dem Kurfürsten zur Auflösung der altherwürdigen ernestinischen Hofsingerei geraten hatten, weshalb auf Luthers Betreiben Torgauer Bürger für Johs. Walter die dortige Urkantorei folgenreich schufen. Zu einem dritten Söhngenschen Zuwachs an Lutherworten über die Musik gehört die Gleichsetzung der *consolatio fratrum* mit der *viva vox evangelii* (Söhngen, 79) in den Schmalkaldischen Artikeln von 1537. Zur musikalischen Herkunft ersteren Begriffs sei auf eine weit ältere Quelle verwiesen: Abt Weintrud von Sagan (1345) *organizabat pro solutione fratrum* (L. Burgemeister: Der Orgelbau in Schlesien, 1925). Diese 18½ Seiten Lutherkunde bedeuten kostbare Kenntnisbereicherung auf zentralem Gebiet.

Eine erstaunliche Belesenheit in allen Sparten der Geisteswissenschaften macht die Lektüre von Söhngens Darstellung ungemein belehrend — sie bietet zugleich schönen Ausgleich zwischen kritisch wegräumendem Scharfsinn ohne pole-

mische Härten und helllichtiger Aufbaugabe. Als Musikforscher, somit theologischer Laie, darf ich mir nicht anmaßen, Zensuren wie richtig und falsch an ernst bemühte Arbeiter im Weinberg auszuteilen, zumal sich große Namen moderner Theologen unter denen finden, die der Wiener Klassik oder noch anderen Tonsetzerguppen Vorzugsgeltung im protestantischen Gottesdienst einräumen wollen, wobei wohl mehr privates Angesprochensein mitspielt. Söhngen hat hier m. E. den zwar schmalen, doch eindeutigen Heilsweg eingeschlagen; trotz Liberalität für die Meister verschiedenster Länder, Zeiten, Typen läßt er sich nicht durch die *sensus* beeinflussen, sondern geht unablenkbar der Kernfrage nach: Ist das Wesen solcher Tonwerke mit der Haltung unserer Liturgie vereinbar, und worauf beruht derartige Beschaffenheit? Er beweist sicheres Gefühl auch für die Ausklammerung des nur Privatreligiösen. Dabei zeigt er (ob für die Schützzeit oder für heut und morgen) keine doktrinaire Enge. Eher könnte unsereinen die leise Sorge beschleichen, ob der Reger-, Diestler- und Peppingkenner nicht von der eignen Hörfähigkeit aus die Resonanzfähigkeit normaler Gemeinden zu optimistisch ansetzt. Das ist ja die Crux aller kirchlichen Kunsterziehung, ob es um Barlach und Nolde oder um Burkhart, Driessler, Wenzel, Bornefeld geht. Vielleicht nimmt man als Musikerzieher die Frage des „Verstehensollens“ zu fachtechnisch, während der Geistliche in glücklicherem Abstand von den Objekten deren Wirkensmöglichkeit großzügiger einschätzt. Man sieht: Söhngens Werk verharret nicht in kühler Abstraktion, sondern wird zu eminent „praktischer“ Theologie, indem sie jedem Leser brennend aufs Gewissen legt, was zu tun sei — so wölben seine Ausführungen zur Leiturgia die gegebene Eingangspforte, durch die recht viele schreiten mögen in berechtigter Hoffnung auf einen Trunk vom „Wasser des Lebens“.

Hans Joachim Moser

Luther-Bibliographie 1956

Bearbeitet im Kirchengeschichtlichen Institut der Karl-Marx-Universität Leipzig. Direktor: Prof. D. Franz Lau. Assistent und Sachbearbeiter für die Luther-Bibliographie: Pfarrer *Gottfried Petzold*. Auswärtige Mitarbeiter an der Luther-Bibliographie: Dozent Dr. Waldemar Gastpary, Lodz/Warszawa; Dr. Gottfried Hornig, Lund; Prof. Dr. Willem Jan Kooiman, Amsterdam; Prof. Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki; Prof. Dr. Hermann Rehner, Sibiu (Hermannstadt); Prof. Dr. Gordon E. Rupp, Manchester; Doz. Dr. Jan Střba, Bratislava; Prof. Dr. Theobald Süß, St. Ouen/Seine; Prof. Dr. Theodore G. Tappert, Philadelphia, USA; Prof. D. Valdo Vinay, Rom; Prof. Dr. Deszö Wiczian, Budapest.

Abkürzungsverzeichnis

ARG	=	Archiv für Reformationgeschichte, Gütersloh
DPfbl	=	Deutsches Pfarrerblatt, Essen
ELKZ	=	Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, Berlin
EvTheol	=	Evangelische Theologie, München
JK	=	Junge Kirche, Oldenburg
LuBi	=	Luther-Bibliographie
Luther	=	Luther. Mitteilungen der Luthergesellschaft, Berlin
LuthJB	=	Luther-Jahrbuch, Berlin
MPTh	=	Monatsschrift für Pastoraltheologie, Göttingen
ThLZ	=	Theologische Literaturzeitung, Berlin
ThZ	=	Theologische Zeitschrift, Basel
VuF	=	Verkündigung und Forschung, München
WZ Ges. R.	=	Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität . . . Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe
ZbayrKG	=	Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte, Nürnberg
ZKG	=	Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart
ZsystTh	=	Zeitschrift für systematische Theologie, Berlin
Zw/DNF	=	Zeitwende. Die neue Furche, Hamburg

Das Abkürzungsverzeichnis stellt keine vollständige Liste der berücksichtigten Zeitschriften dar. Nur die häufig vorkommenden Zeitschriften und Sammelwerke werden abgekürzt. Erweiterung des Abkürzungsverzeichnisses in künftigen Bänden bleibt vorbehalten.

A. Quellen

1. Quellenkunde

1. *Rebbach, August*: *Unbekanntes von Luther*. Hochland, 49 ('56-'57), 140—49.
2. *Saint-Blancat, Louis*: *La théologie de Luther et un nouveau plagiat de Pierre d'Ailly*. Positions luthériennes, 4 ('56), N. 2, 61—81.
3. *Volz, Hans*: *Luthers angebliches Handexemplar einer Ausgabe der „Wormser Propheten“ als Besitz eines Nürnberger Geistlichen*. ZbayrKG 25 ('56), 166—74.

2. Wissenschaftliche Ausgaben und Übersetzungen der Werke Luthers sowie der biographischen Quellen

4. *Luther, Martin*: *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel. Bd. 11. Hälfte 1. (Die Übersetzung des 3. Teils des Alten Testaments. [Buch Hiob u. Psalter.]) Weimar: Böhlau '56. VX, 590 S. 4°. 55,—; Subskr. 44,—.
5. *Luther Deutsch*. Die Werke *Martin Luthers*. In neuer Auswahl für die Gegenwart. Hrsg. v. *Kurt Aland*. Erg. Bd. III. *Luther-Lexikon*. Berlin: Evang. Verl.-Anst. '56, 472 S. Kl. 8°. Hlw. 9,80.
6. *Luther, Martin*: *Works*. Edited by *Jaroslav Pelikan*. V. 13. *Selected Psalms II*. (Transl. by *Martin H. Bertram* and others.) St. Louis: Concordia '56, 463 S. \$ 5,—.
7. *Luther, Martin*: *Works*. Edited by *Jaroslav Pelikan*. V. 21. *The Sermon on the Mount and the Magnificat*. St. Louis: Concordia '56, 383 S. \$ 4,50.
8. *Luther, Martin*: *Reformation Writings*. Transl. with introduction and notes from the definitive Weimar edition by *Bertram Lee Woolf*. V. 2. *The Spirit of the Protestant Reformation*. London: Lutterworth Press '56, 340 S. 31 s. 6 d. Dass. Amerik. Ausg.: New York: Philosophical Lib. '56. \$ 7,50.
9. *Luther, Martin*: *Sermons on the Passion of Christ*. Transl. from the German by *E. Schmid* and *J. T. Isensee*. (English text, ed. by *Victor E. Beck*.) Rock Island, Ill.: Augustana '56, VII, 223 S. \$ 2,50 — — Bespr.: *Foelsch, Charles B.*, ARG 47 ('56), 273.

3. Volkstümliche Ausgaben, Übersetzungen usw.

a) Auswahlen aus dem Gesamtwerk

10. *So spricht Martin Luther*. (Von *Fritz Kraus* bearb.) München-Planegg: O. W. Barth '56, 224 S. Kl. 8°. Lw. 4,50 = *Lebendige Quellen zum Wissen um die Ganzheit des Menschen*.
11. *Unseres Herrn Gottes Amt*. Lutherworte über das Predigtamt. Für seine Diener und die Gemeinde gesagt. Zsgest. v. *Käthe Petzold-Trommer*. Hrsg. im Einvernehmen mit d. Ev.-luth. Freikirche. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('56), 58 S. mit Abb. u. Titelb. 8°. Pp. 1,80.
12. *Kutzleb, Hjalmar*: *Martin Luther und seine Zeit*. Stuttgart: Klett ['56], 16 S. Gr. 8°. —,50 = *Aus der Vergangenheit. Lese- u. Arbeitsstoffe f. d. Geschichtsunterricht*. Bearb. u. hrsg. v. *Hjalmar Kutzleb* u. *Fritz Klenk*. Bebilderung v. *Klaus Gelbhaar*.
13. *Luther, Martin*: *Devotions and Prayers*. Sel. and transl. by *Andrew Kosten*. Grand Rapids, Mich.: Baker '56, 111 S. \$ 1,50.

b) Neudrucke und Übersetzungen von Einzelschriften und Auszüge von ihnen

14. *Luthers Briefe*. Ausw., Übers. u. Erl. v. *Reinhard Buchwald*. Stuttgart: Kröner ('56). XV, 274 S., 1 Titelb. Kl. 8°. Lw. 8,— = *Kröners Taschenausg.* Bd. 239. — — Bespr. *Helbig, Georg*, ELKZ 11 ('57'), 303—304.
15. *Luther, Martin*: *Reformatiorische Schriften*. Bearb. u. eingel. v. *Karl Kleinschmidt*. (Seit 1945: 1.—10. Tsd.) Leipzig: Reclam ('56), 153 S. Kl. 8°. —,80 = *Reclams Universalbibl.* 1578/78a.
16. *Das Lutherwort zum Psalter*. Eine Ausw. aus *D. Martin Luthers* Psalmen-Auslegung. (Zsgest. v. *Th[eodor] Brandt*). 3. erw. Aufl. Bad Salzungen: MBK-Verl. ('56), 319 S. 8°. Lw. 7,80.
17. *Luthers Brief an sein Söhnlein Hänschen*. Mit Holzschnitten und Originalzeichnung. von *Ludwig Richter*. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('56). 4 Bl. 12×16,5 cm. —,30.
18. *Klageschrift aller frommen und ehrbaren Vögel an Dr. Martinus Luther gegen seinen Diener*

Wolfgang Sieberger. Mit vielen farb. Bildern geschmückt von Rudolf Niess. (München: Lucas Cranach-Verl. ['56].) 30 S. Kl. 8°. Pp. 3,20.

19. *Luther, Martin: Kleiner Katechismus.* [Rostocker Fassung. 3. Aufl.] (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '56) 15 S. 8°. —,20.
20. *Unterweisung im Glauben* (5. Aufl.) (Berlin: Evang. Verl.-Anst. '56. 108 S. Kl. 8° [Umschlagt.] —,40 [Enth.: *Luther, Martin: Kleiner Katechismus.*] Dass. Ausg. v. d. Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens [Mit] Anh. 108, 8 S.

21. *Luther, Martin: Der kleine Katechismus.* Ausg. A. Anh. Die Augsburgische Konfession v. 25. Juni 1530 (4. Aufl.). Gladbeck: Schriftenmissionsverl. ('56). 63 S. Kl. 8°. —,50.

22. *Müller, Karl Friedrich: Der kleine Katechismus D. Martin Luthers.* Mit 200 Sprüchen, 38 Kirchenliedern u. kleiner Bibelkunde. Zsgest. von ... Hrsg. im Einvernehmen mit d. Evang.-Luth. Freikirche. [Neudruck]. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('56). 46 S. 8°. —,45.

4. Textkritisches, Chronologisches, Einleitungsfragen

23. *Aland, Kurt: Der neue Text des Kleinen Katechismus.* Ein Bericht über die Revisionsarbeit der letzten Jahre. MPTh 45 ('56), 95—117, und Zeichen der Zeit, 10 ('56), 41—55.
24. *Eckstein, Richard: Dummes Gerede über Luther.* ELKZ 10 ('56), 141. Betr.: Herkunft v.: „Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang ...“
25. *Ernauld, René-H.: Le „De votis monasticis“ de Martin Luther.* Etudes théologiques et religieuses, '56, N. 1, 19—56; N. 3, 58—91.

26. *Hauser, Oswald: Zeitalter der Glaubenskämpfe.* Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, 7 ('56), 437—440.

27. *Heinze, Rudolf: Zum Katechismustext.* Zeichen der Zeit, 10 ('56), 349—350.

28. *Zeeden, Ernst Walter: Zur Periodisierung und Terminologie der Reformation und Gegenreformation.* Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, 7 ('56), 433—437.

5. Denkmäler, Bilder, Beschreibungen

29. [Anonym:] *Lutherhaus zu Eisenach.* ([Eisenach:] Evang. Pfarrhausarchiv im Lutherhaus '56.) 2 Bl. mit Abb.
30. *Asche, Siegfried: Martin Luther auf der Wartburg.* Glaube und Gewissen 2 ('56), 183—86.
31. *Das Bildnis des evangelischen Menschen.* Von Martin Luther bis zur Gegenwart. (Hrsg. v. Friedrich Bartsch in Verb. mit Renate Trautmann u. Helmut Burgert unter Mitarbeit von ... 2. Aufl.) Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('56). 267 S. mit zahlr. Abb. 4°. In Lw.-Karton 25,—. Luther betr. 6—11.

32. *Pohl, Kurt: Lutherstadt Erfurt.* (M. e. Schaubild). Luther, 27 ('56), 91.

33. *Thulin, Oskar: Bilder der Reformation.* Aus den Sammlungen der Lutherhalle in Wittenberg. (2. Aufl.) Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('56). 84 S. mit Abb. 8°. 3,—.

34. *Thulin, Oskar: Die Wittenberger Lutherstätten.* (2. Aufl.) (Berlin: Evang. Verl.-Anst. '56). 15 S. mit Abb. Kl. 8°. —,75.

B. Darstellungen

1. Würdigung der gesamten Persönlichkeit und ihres Werkes

35. *Althaus, Paul: Die Reformation als Bekenntnis zu Jesus Christus.* Luther 27 ('56), 97—105. (= Predigt z. Reformationsfest 1956.)
36. *Anagnine, E.: Lutero.* Nuova Rivista storica, Roma, 40 ('56), N. 1, 138—44.
37. *Bainton, Roland H(erbert): The Reformation of the Sixteenth Century.* London: Hodder & Stoughton '56. XI, 276 S. Ill. = Ausg. f. England v. LuBi '40/'53, Nr. 84. — — Bespr. Hillerdal, Gunnar, Luth. Rundschau 7 ('57/'58), 95—96.

38. *Bainton, Roland H(erbert): The Age of the Reformation.* New York: Van Norstrand '56. 192 S. \$ 1,25.

Dass. Ausg. f. Kanada: Toronto: Van Norstrand '56. \$ 1,35.

Dass. Ausg. f. England: London: Macmillan '56. 8 s. 6 d.

39. *Bihlmeyer, Karl: Kirchengeschichte.* Neubes. v. Hermann Tüchle. T. 3. Die Neuzeit und die neueste Zeit. 13. u. 14. Aufl. Paderborn: Schöningh

- '56. XV, 583 S. Gr. 8°. Theol. Ausg. 24,—; Lw. 28,—.
40. **Bock, Theodor:** Ein Gang durch die Kirchengeschichte. Bearb. v. Siegfried Frh. von Scheuerl. Mit 39 Abb. u. 13 Taf. 17. Aufl. München/Düsseldorf: Oldenbourg '56. 208 S. Gr. 8°. Hlw. 5,60. Luther betr. 68—116.
 41. **Dieck, Alfred:** Luthers Schaffenskraft. Luther 27 ('56), 35—39.
 42. **Duhr, Joseph:** Der Ursprung der Reformation. In: Gott, Mensch, Universum. Die Antwort des Christen auf den Materialismus der Zeit. Hrsg. v. Jacques de Bivort de la Saudée. Graz, Wien, Köln: Styria ('56), 447—473.
 43. **Fosdick, Harry Emerson:** Martin Luther. Ill. by Stale Savage. New York: World Landmark '56. 184 S. \$ 1,50. Dass. Ausg. f. Kanada: Toronto: Random House '56.
 44. **Greiner, Albert:** Luther. Essai biographique. Ill. par Etienne Lavy. Genève: Labor et Fides '56. 208 S. — — Bespr.: Suess, Theobald: Remarques sur les problèmes de la biographie de Martin Luther, Positions luthériennes 5 ('57), N. 1, 62—73. Vinay, Valdo, Protestantismo 12 ('57), 176—177.
 45. **Grossmann, Eberhard:** Beitrag zur psychologischen Analyse der Persönlichkeit Dr. Martin Luthers. Monatsschrift f. Psychiatrie u. Neurologie, Basel, 132 ('56), 274—290.
 46. **Hutchinson, Paul:** Christianity. Life, New York, 1. Febr. '56 [Sondernummer] Luther betr.: Chap. V [: Reformation u. Gegenreformation]. Vgl.: Luther, 27, '56, 39—41.
 47. **Kleinbans, Theodore John:** Martin Luther, saint and sinner. St. Louis: Concordia '56. 144 S. \$ 1,65. Dass. Ausg. f. England: London: Marshall, Morgan & Scott. 8s. 6 d.
 48. **Moreau, E. de:** Luther et le luthéranisme. In: Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours. Bd. 16. La crise religieuse du XVI^e siècle. [Paris:] Blond et Gay '56.
 49. **Pirenne, Henri:** Geschichte Europas. Von der Völkerwanderung bis zur Reformation. (Ins Dt. übertr. v. Wolfgang Hirsch.) (Berlin, Frankfurt a. M.): S. Fischer '56. 574 S. Gr. 8°. Lw. 28,50. Luther betr.: 9. Buch. 2. Kapitel: Die Reformation, 489 bis 523.
 50. **Pol, W[illelm] H[endrik] van de:** Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung. (Aus d. Holl. übers. v. Otto Karrer.) Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger ('56). 450 S. 8°. Lw. sfr. 19,80. — — Bespr. Schott, E(rdmann), ThLZ 82 ('57), 779—780. Kimme; LJb 26 ('59), ThLZ 82 ('57), 779—780. Kimme; LJb. 26 ('59), 145—147.
 51. **Rössler, Hellmuth:** Europa im Zeitalter von Renaissance, Reformation und Gegenreformation. 1450—1650. Mit 3 Kt. München: Bruckmann ('56). XV, 719 S. 8°. Lw. 28,—. = Weltgeschichte in Einzeldarstellungen. Bd. 4.
 52. **Schmidt, Kurt Dietrich:** Grundriß der Kirchengeschichte. 2. durchges. Aufl. 3. Geschichte der Kirche im Zeitalter der Reformation und der Gegenreformation. S. 373—404. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '56. 8°. 6,80.
 53. **Schmidt, Martin:** Evangelische Kirchengeschichte Deutschlands von der Reformation bis zur Gegenwart. Berlin, Bielefeld, München: E. Schmidt ['56]. 116 Sp. 4°. Aus: Deutsche Philologie im Aufriß.
 54. **Schubert, August:** Kirchengeschichte. Bd. 2. Vom Hochmittelalter bis zur Gegenwart. Bonn: Verein vom hl. Karl Borromäus ('56). XII, S. 385—846 mit Abb., 8 Bl. Abb., 1 Titelb. Gr. 8°. Lw. 5,80.
 55. **Seebaß, Friedrich:** Martin Luther. Der Mensch und der Reformator. Gießen, Basel: Brunnen-Verl. ('56). 93 S. Kl. 8°. 2,—. = Zeugen des gegenwärtigen Gottes. Bd. 105/106.

2. Biographische Einzelschilderungen

a) Einzelne Lebensdaten und -phasen

56. **Gahl, Lois:** Luther, young man of God. Ill. Minneapolis: Augustana '56. 96 S. \$ 1,—.
57. **Hofmann, Friedrich:** Luthers Brief vom 15. April 1518, ein Beitrag zur Heimatgeschichte des Sonneberger Kreises. Sonneberger Kulturspiegel, Dez. '56, 5—10.
58. **Law, Franz:** Luthers Eintritt ins Erfurter Augustinerkloster. Luther 27 ('56), 49—70.
59. **Loewenich, Walther von:** Von Gott oder Satan „besessen“. Zu Martin Luthers Todestag am 18. Februar. Christ und Welt 9 ('56), N. 7, 6.
60. **Soden, Hans von:** Der Luthertag in Worms in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. In: Soden, Hans: Urchristentum und Geschichte, Bd. 2. Tübingen: Mohr '56, 140—59. 303.
61. **Weijenborg, Reinoldus:** Miraculum a Martino Luthero conflictum explicatne eius reformationem? Antonianum, 31 ('56), 247—300. — — Bespr.: Suess, Theobald, Positions luthériennes 5 ('57), N. 4, 284—295.

b) Luthers Familie

62. *Ilgenstein, Anna* [fr. Katterfeld]: **The Morning star of Wittenberg**. Tr. by Lydia Regehr. Cover design by Charles Cook. Washington: Review & H. '56. 191 S. \$ 3,50 = Übers. v. LuBi '40/53, N. 131.

63. *Krokerf, Ernst*: **Katharina von Bora, Martin Luthers Frau**. Ein Lebens- u. Charakterbild. Mit 9 Bildbeil. [3. Aufl.] Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('56). 281 S. 8°. Lw. 5,50.

64. *Theek, Br[un]o*: **Luther als Familienvater**. Glaube und Gewissen 2 ('56), 24.

3. Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Allgemeines. Gesamtdarstellungen seiner Theologie

65. *Echternach, Helmut*: **Die ontologischen Wurzeln der Reformation**. ELKZ 10 ('56), 405—409.
66. *Casalis, Georges*: **Die Kirche der Reformation, Hort der Freiheit**. In: Antwort. Karl Barth z. 70. Geburtstag, Zollikon, Zürich: ('56), 445—455.
Saint, Blancat, Louis: **La théologie de Luther et un nouveau plagiat de Pierre d'Ailly**. S. Nr. 2.
67. *Soden, Hans von*: **Luthers Gottesbotschaft an das deutsche Volk**. In: Soden, Hans von: **Urchristentum und Geschichte**, Bd. 2, Tübingen, Mohr '56, 160—176. 303.

b) Gottesbegriff, Christusglaube usw.

68. *Bodenstein, Walter*: **Schriftautorität und evangelische Freiheit bei Luther und den Schwärmern**. Freies Christentum 8 ('56), 126—28.
69. *Burba, Klaus*: **Die Christologie in Luthers Liedern**. Gütersloh: Bertelsmann '56. 72 S. Gr. 8°. 5,80. = Schriften des Vereins für Reformationgeschichte Nr. 175 = Jg. 63, H. 1.
70. *Ebner, A.*: **Martin Luthers Marienbild**. Orientierung 20 ('56), N. 7, 77—80; N. 8, 85—87.
71. *Flückiger, Felix*: **Vorsehung und Erwählung in der reformierten und in der lutherischen Theologie**. In: Antwort, Karl Barth zum 70. Geburtstag, Zollikon, Zürich: Evang. Verl. ('56), 509—526.
72. *Gogarten, Friedrich*: **Gesetz und Evangelium bei Paulus und Luther**. In: Glaube und Handeln. Grundprobleme evang. Ethik, ausgew. v. Heinz-Horst Schrey, Bremen: '56, 128—141.
73. *Gollwitzer, Helmut*: **Zur Einheit von Gesetz und Evangelium**. In: Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag, Zollikon, Zürich: Evang. Verl. ('56), 287—309.
74. *Hünnerbein, Kurt*: **Das Kreuz ist der Prüfstein für alles**. Potsdamer Kirche '56, 92—93.
75. *Huggenvik, Theodore*: **God who likes me**. Martin Luther's search for a gracious God. Minneapolis: Augsburg '56. 97 S. \$ 1,50.
76. *Joest, Wilfried*: **Gesetz und Freiheit**. Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die testamentliche Parainese. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '56. 242 S. Gr. 8°. 18,50.

- (1. Aufl. s. LuBi '40/53, Nr. 160.) — Bespr. Lau, Franz; LuthJb 25 ('58), 190—191.

77. *Müller, Hans Martin*: **Die Heilsgeschichte in der Theologie des jungen Luther**. O. O. ['56]. 176 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = Erlangen. Theol. F. Diss. v. 14. Dez. '56. — — Selbstanz. ThLZ 82 ('57), 309—310.
78. *Oesch, W. M.*: **Luther on faith**. Concordia Theological Monthly 27 ('56), 184—196.
79. *Schlink, Edmund*: **Gesetz und Paraklese**. In: Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag, Zollikon, Zürich: Evang. Verlag ('56), 323—335.
- 80a. *Schumann, Friedrich Karl*: **Bemerkungen zur Lehre vom Gesetz**. In: Schumann, Friedrich Karl: **Wort und Gestalt, Witten: Lutherverl. '56** (Glaube und Forschung, Bd. 13), 141—165.
- 80b. *Schumann, Friedrich Karl*: **Gottesglaube und Anfechtung bei Luther**. In: Schumann, Karl Friedrich: **Wort und Gestalt, Witten: Lutherverl. '56**, 126—41.
81. *Schumann, Friedrich Karl*: **Luthers Trostgedanken wider den Tod**. In: Schumann, Friedrich Karl: **Wort und Gestalt, Witten: Lutherverl. '56**, 115 bis 126.
82. *Siirala, Aarne*: **Gottes Gebot bei Martin Luther**. Eine Untersuchung der Theologie Luthers unter besonderer Berücksichtigung des ersten Hauptstücks im Großen Katechismus. Helsinki '56 (in Komm. Stuttgart: Evang. Verlagswerk.) 364 S. 8°. 16,80. = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft. Bd. 11. — — Bespr.: Reichert, E(rnst) O(tto), ThLZ 83 ('58), 446—448.
83. *Skydsgaard, K. E.*: **La signification luthérienne du Credo**. Positions luthériennes 4 ('56), 10—29.
84. *Sólyom, Jenő*: **A törvény haszna**. Luther tanításá Dévai tanításának tükrében. [= Der Gebrauch des Gesetzes. Die Lehre Luthers im Spiegel von Dévai's Lehre.] Lelkipásztor 31 ('56), 442—449.
85. *Suess, Theobald*: **Y-a-t-il un fondement naturel de la vie chrétienne?** Positions luthériennes 4 ('56), N. 3, 134—151.
86. *Suess, Theobald*: **Warum noch lutherische Kirche?** In: Amt und Gemeinde, Sondernummer über Mindesterkeitskirchenkonferenz d. Luth. Weltbundes, Juni '56, 76—84 und [Zusammenfassung in französ. Sprache:] Positions luthériennes 4, '56, 234—244.

87. *Wachler, Gottfried*: Das Verhältnis des Schriftprinzips zum Inhalt der Schrift mit besonderem Hinweis auf Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium. Luth. Rundblick 4 ('56), 2—12.
88. *Wingren, Gustaf*: Evangelium und Gesetz. In: Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag, Zollikon, Zürich: Evang. Verl. ('56), 310—321.
89. *Wingren, Gustaf*: Justification of Faith in Protestant Thought. Scottish Journal of theology 9 ('56), 374—383.

c) Kirchenbegriff und Sakramentslehre

- Bizer, Ernst*: Die Wittenberger Theologen und das Konzil 1537. S. Nr. 137.
90. *Brinkel, Karl*: Die Lehre Luthers von der Fides infantium bei der Kindertaufe. O. O. ['56]. 130 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = Jena, Theol. F. Diss. v. 29. Febr. '56. — — Selbstanz. ThLZ 82 ('57), 151—152.
 91. *Heckel, Johannes*: „Die zwei Kirchen“. Eine juristische Betrachtung über Luthers Schrift „Vom Papsttum zu Rom“. ELKZ 10 ('56), 221—226.
 92. *Heidler, (Fritz)*: Das Proprium Lutheranum. ELKZ 10 ('56), 427—429.
 93. *Josefson, Ruben*: Wort und Zeichen. Luther und Barth über die Taufe. Kerygma und Dogma 2 ('56), 218—227.
 94. *Locher, Gottfried*: Das Problem der Landeskirche. EvTheol. 16 ('56), 33—48.
 95. *Mausner, Ulrich*: Der Häresiebegriff des jungen Luther. O. O. '56. 206 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = Tübingen, Ev. theol. F. Diss. v. 21. März '57.
 - Peschke, Erhard*: Der Kirchenbegriff des Bruders Lukas von Prag. S. Nr. 148.
 96. *Pfister, Rudolf*: Der Streit über das Abendmahl zwischen Luther und Zwingli. Kirchenbl. f. d. reformierte Schweiz 112 ('56), 21—24.
 97. *Rupp, Gordon*: Luther and the Doctrine of the Church. Scottish Journal of theology 9 ('56), 384—392.
 98. *Seeger, Ulrich*: Luthers Kampf für die wahre Kirche in seiner Schrift „Wider Hans Worst“. Luther 27 ('56), 106—121.
 99. *Torrance, Thomas F[orsyth]*: Kingdom and Church. A study in the theology of the reformation. London: Oliver & Boyd '56. 168 S. 16 s. — — Bespr.: Hillerdal, Gunnar; Luth. Rundschau 7 ('57/'58), 96—97.
 - Dass. Ausg. f. USA: New York: Essentialbooks '56. \$ 2,60.
 - Dass. Ausg. f. Kanada: Toronto: Clarke & Irwin '56. \$ 3,35.
 100. *Werhahn, Herbert*: Kirchenrecht und Kirchengewalt. Studien zur Theorie des Kirchenrechts der Protestanten auf lutherischer Lehrgrundlage. Tübingen: Mohr '56. 160 S. 8°. Brosch. 17,80 — — Bespr.: Pirson, Dietrich, ELKZ 12 ('58), 11.

d) Die Arbeit an der Bibel und die Stellung zu ihr. Sprache

101. *Althaus, Paul*: Luther und die Bergpredigt. Luther 27 ('56), 1—16.
102. *Gerdes, Hayo*: Ueberraschende Freiheiten in Luthers Bibelübersetzung. Luther 27 ('56), 71—80.
103. *Hermann (Rudolf)*: Luthers Lehre von der Klarheit der Heiligen Schrift im Rahmen hermeneutischer Problematik. In: Nachrichten der Luther-Akademie. (Sondershausen): '56, 29—32.
104. *Jannasch, Wilhelm*: Randbemerkungen zum Problem der Kirchenbibel. In: Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag, Zollikon, Zürich: Evang. Verl. ('56), 571—581.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm*: Person und Sprache bei Martin Luther und Ernst Moritz Arndt. S. Nr. 145.
105. *Kraus, Hans Joachim*: Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart. Neukirchen: Erziehungsverein ['56]. XI, 478 S. Gr. 8°. 24,—; Lw. 27,50. — — Bespr.: Fohrer, Georg, ThLZ 82 ('57), 682.
106. *Lange, Heinrich*: Das Fremdwort in Luthers Bibelübersetzung. Pädagogischer Wegweiser, Stade, 9 ('56), N. 17, 3—9.
107. *Schumann, Friedrich Karl*: Gedanken Luthers zur Frage der „Entmythologisierung“. In: Schumann, Friedrich Karl: Wort und Gestalt. Witten: Luther-verl. '56, 165—178.

e) Gottesdienst und Kirchenlied

108. *Bethke*: Über Luthers Stellung zu einer neuen Liturgie. Glaube und Gewissen 2 ('56), 157—158.
109. *Gabriel, Paul*: Das deutsche evangelische Kirchenlied von Martin Luther bis zur Gegenwart. Mit 29 Bildern. 3. durchges. Aufl. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('56). 156 S. 4 Bl. Abb. 8°. Lw. 8,—.
110. *Mennie, D. M.*: The first reception of Luther's hymns in England. Durham University Journal 49 ('56—'57), 10—16.
111. *Niesel, Wilhelm*: Wie verhielten sich die Reformatoren zur biblischen Lehre vom Gottesdienst? EvTheol. 16 ('56), 534—54.
112. *Wingren, Gustav*: Die Predigt. (Berecht. Übersetzung aus dem Schwedischen v. Egon Franz.) Berlin: Evang. Verl.-Anst. '56. 286 S. Gr. 8°. 13,80. Lizenzausg. f. DDR von LuBi '55, Nr. 105.

f) Die Katechismen. Die Schule

113. *Hahn, Fritz*: Luther und die „Christliche Unterweisung“. Der evang. Erzieher 8 ('56), 173—83.
114. *Mühlhaupt, Erwin*: Reformatoren als Erzieher. Luther, Melancthon, Calvin. Neukirchen: Erziehungsverein ('56). 95 S. 8°. 3,—. = Zeugen und Zeugnisse. Bd. 4. — — Bespr.: Hauschildt, Karl, Luther 28 ('57), 94—95.

g) Staat, Volk, Wirtschaft, Bauernkrieg

115. *Althaus, Paul*: Die beiden Regimente bei Luther. Bemerkungen zu Johannes Heckels „Lex charitatis“. ThLZ 81 ('56), 129—136. (Vgl. LuBi '40/'53; Nr. 236.)
116. *Buchanan, Harvey*: Luther and the Turks 1519 to 1529. ARG 47 ('56), 145—160.
117. *Carlson, Edgar Magnus*: The Church and the Public Conscience. '56. Philadelphia: Muhlenberg '56. 104 S. \$ 1,75.
118. *Forde, Gottfried*: Die Königsherrschaft Christi und das Handeln des Christen in den weltlichen Ordnungen nach Luther. Kerygma und Dogma 3 ('56), 23—52.
119. *Gerstenkorn, Hans Robert*: Weltlich Regiment zwischen Gottesreich und Teufelsmacht. Die staatsrechtlichen Auffassungen Martin Luthers und ihre politische Bedeutung. Mit e. Vorw. v. Eugen Gerstenmeier. Bonn: Bouvier '56. LIX, 544 S. 1 Taf. 8°. 20,—. = Schriften zur Rechtslehre und Politik. Bd. 7. — — Bespr.: Rost, Gerhard: Weltlich Regiment, ELKZ 11 ('57), 299—300. Lau, Franz; Ljb 26 ('59), 141—145.
120. *Hamer, Jérôme*: Le chrétien et la société selon le protestantisme contemporain. Istina '56, N. 1, 99—124. Luther betr.: 103—105.
121. *Heckel, Johannes*: Der Ansatz einer evangelischen Sozialethik bei Martin Luther. In: Die evangelische Kirche in der modernen Gesellschaft, hrsg. v. Theodor Heckel. München: Kaiser '56, 25—51.
122. *Heckel, Johannes*: Stellungnahme der Kirche der Reformation [zum Staat]. In: Widerstandsrecht und Grenzen der Staatsgewalt, hrsg. v. Bernhard Pfister u. Gerhard Hillmann. München: Duncker & Humblot '56, 32—44.
123. *Kahlert, Helmut*: Luthers und Melancthons Stellung zu den Wirtschaftsfragen ihrer Zeit. Luther 27 ('56), 122—133.
- 124a. *Lau, Franz*: Leges charitatis. Drei Fragen an Johannes Heckel. Kerygma und Dogma 2 ('56), 76—89. (Betr. LuBi '40/'53, Nr. 236.)
- 124b. *Lau, Franz*: Die Reformation in den norddeutschen Städten. Informationsblatt für die Gemeinden in den niederdeutschen lutherischen Landeskirchen, 5. Jhg., Nr. 8, 30. April '56, 113—118.
125. *Nagy, Gyula*: A lutheri hivatás-etika — aktuális kérdése. [= Aktuelle Fragen der lutherischen Berufsethik.] Lelkipásztor 31 ('56), 6—16.
- Pfister, Rudolf*: Reformation, Türken und Islam. S. Nr. 149.
126. *Schrey, H(einz) H(orst)*: Luthers Lehre von den zwei Reichen und ihre Bedeutung für die Weltanschauungssituation der Gegenwart. ThLZ 81 ('56), 369—372.
127. *Schulze, Fr(itz)*: Martin Luthers politische Sendung. Süddeutsche Schulzeitung, Ludwigsburg, 10 ('56), 180—181.
128. *Schulze, Wilhelm August*: Römer 13 und das Widerstandsrecht. Archiv f. Rechts- u. Sozialphilosophie 42/4 ('56), 555—566.
129. *Wolin, Sh. S.*: Politics and religion: Luther's simplistic imperative. American political science review, Menasha, Wisc. 50 ('56), N. 1, 24—42.

4. Gleichzeitige Polemik gegen Luther

- 130a. *Erasmus [Desiderius] von Rotterdam*: Vom freien Willen. Verdeutsch v. Otto Schumacher. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '56. 93 S. Gr. 8°. 4,80.
- 130b. *Thieme, Hans*: Die Ehescheidung Heinrichs VIII. als europäischer Rechtsfall. Syntagma Friburgense. Historische Studien Hermann Aubin dargebracht. Lindau: Jan Thorbecke '56, 257—278. Vgl. Franz, ARG 48 (1957), 121 f.
131. *Matanic, Athanasius*: Francisci de Castrocorco O.F.M. oratio seu in Martinum Lutherum invec-tiva in Capitulo Ordinis anno 1521 habita. Antonianum 31 ('56), 409—418.
132. *Politus, Ambrosius Catharinus*: Apologia pro veritate catholicae fidei ac doctrinae adversus impia ac valde pestifera Martini Lutheri dogmata (1520) Hrsg. v. Joseph Schweizer. Münster: Aschendorff '56. = Corpus Catholicorum 27.

5. Luthers Reformation im Verhältnis zu früheren, gleichzeitigen und späteren außer- und innerkirchlichen Strömungen

133. *Arnold, Wolfgang*: Luther und Ignatius. Zeichen der Zeit 10 ('56), 324—329.
134. *Asmussen, Hans*: Rom, Wittenberg, Moskau. Zur großen Kirchenpolitik. Stuttgart: Schwabenverlag ['56]. 161 S. 8°. 3,50. = Peter u. Paul-Bücherei.
135. *Barnikol, Ernst*: Luther als der Urheber der Apostolikums-Auffassung als Werk des heiligen Geistes und als Bibel-Auszug. In: Theologische Jahrbücher, Halle, '56, 66—71.

136. *Beintker, Horst*: Von den Grenzen der Vernunft. Beziehungen und Unterschiede im Menschenbild bei Lessing und bei Luther. ELKZ 10 ('56), 93—96.
137. *Bizer, Ernst*: Die Wittenberger Theologen und das Konzil 1537. Ein ungedrucktes Gutachten. ARG 47 ('56), 77—101.
Bodenstein, Walter: Schriftautorität und evangelische Freiheit bei Luther und den Schwärmern. S. Nr. 68.
138. *Fast, Heinold*: The Dependence of the first Anabaptists on Luther, Erasmus, and Zwingli. Mennonite Quarterly Review 30 ('56), 104—119.
139. *Feliu, Ricardo V.*: Lutero en España y en la América Española. Fisonomia moral da fundador del Protestantismo. Fundadores Protestantes. Santander, New York etc. Librería S. T. '56. XXIII, 809 S. 90 pta. — Bespr.: Longhurst, John E.; ARG 48, '57, 275—276.
140. *Günther, Joachim*: Martin Luther und Pius XII. Neue deutsche Hefte, Gütersloh, '56, H. 25, 75.
141. *Guíérrez-Marín, Manuel*: Martin Luther und Ignatius von Loyola. Die evang. Diaspora 27 ('56), 62—65. — Vgl. LuBi '54, Nr. 126.
142. *Harbison, Harris*: The Christian Scholar in the Age of the Reformation. New York: Scribners '56. 177 S. § 3,—. Betr.: Erasmus, Luther, Calvin.
143. *Iserloh, Erwin*: Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation. Wiesbaden: Steiner '56. 283 S. 28,—. = Veröffentlichungen des Instituts für Europ. Geschichte, Mainz. Bd. 8. Abt. f. Abendl. Religionsgesch. — Bespr.: Krodol, Gottfried, ARG 48 ('57), 257—261.
144. *Ivarsson, Henrik*: Predikans uppgift. En typologisk undersökning med särskild hänsyn till reformatorisk och pietistisk predikan. [= Die Aufgabe der Predigt. Eine typologische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung der reformatorischen und pietistischen Predigt.] Mit Zusammenfassung in deutscher Sprache. Lund: Gleerup '56. 357 S. Gr 8°. skr 17,50. = Zugl. Lund Theol. F., Diss.
Josefson, Ruben: Luther und Zeichen. Luther und Barth über die Taufe. S. Nr. 93.
Kahlert, Helmut: Luthers und Melancthons Stellung zu den Wirtschaftsfragen ihrer Zeit. S. Nr. 123.
145. *Kantzenbach, Friedrich Wilhelm*: Person und Sprache bei Martin Luther und Ernst Moritz Arndt. Luther 27 ('56), 17—27.
146. *Lortz, Joseph*: Luthers Bedeutung für die katholische Kirche. Begegnung, Köln, 11 ('56), N. 9—10, Sondern. 1, 42—46.
147. *Lovy, René-J.*: L'influence des écrits luthériens sur les débuts de la Réforme en France. Positions luthériennes 4 ('56), N. 3, 172—193.
148. *Peschke, Erhard*: Der Kirchenbegriff des Bruders Lukas von Prag. WZ Rostock, Ges. R. 5 ('56), 273—288.
149. *Pfister, Rudolf*: Reformation, Türken und Islam. Zwingliana 10 ('56), 345—375.
Pfister, Rudolf: Der Streit über das Abendmahl zwischen Luther und Zwingli. S. Nr. 96.
150. *Radojicic, Djordje Sp.*: Luther im altserbischen Schrifttum seiner Zeit. Südostforschungen 15 ('56), 278—290.
151. *Richter, Friedrich*: Martin Lutero e Ignazio de Loyola. Traduzione de Piero Brancoli. Roma: Ed. Paoline '56. 8°. 255 S. L. 800,— = Tempi e figure. Collana universale storica diretta da G. Gastone e R. F. Esposito. 7. = Ital. Übers. v. LuBi '54, Nr. 126.
152. *Richter, Friedrich*: Martin Lutro e Ignacio de Loyola. Representantes de dos mundos espirituales. Trad. de l'allm. par R. Garrido. '56. 8°. XXXII, 352 S. = Span. Übers. v. LuBi '54, Nr. 126.
153. *Rubtenberg, Ralph*: Die Beziehungen Luthers und der anderen Wittenberger Reformatoren zu Livland. In: Baltische Kirchengeschichte, hrsg. v. Reinhard Wittram, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '56, 56—77. (Auch als Sonderdruck ersch.)
154. *Schmauch, Hans Peter*: Christoph von Stadion (1478—1543), Bischof von Augsburg (1517—1543) und seine Stellung zur Reformation. O. O. ['56]. 241 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = München, Phil. F., Diss. v. 13. Febr. '56.
155. *Schulz, Klaus-Peter*: Luther und Marx im Spannungsfeld unserer Zeit. Stuttgart, Düsseldorf: Ring-Verl. ('56). 54 S. 8°. 2,50 = Sozialwissenschaftl. Schriftenreihe.
156. *Smirin, M. M.*: Die Volksreformation des Thomas Münzer und der große Bauernkrieg. (Übers. v. Hans Nichtweiss). Mit 2 Bildern u. 3 Faks. 2. verb. Aufl. Berlin: Dietz '56. 669 S., 2 gef. Bl., 1 Titelbl. 8°. Lw 10,50.
157. *Stupperich, Robert*: Die Reformation und das Tridentinum. ARG 47 ('56), 20—63.
158. *Wolf, Ernst*: Das Naturrecht bei Augustin und bei Luther. In: Glaube und Handeln, Grundprobleme evgl. Ethik, ausgew. v. Heinz Horst Schrey, Bremen, '56, 318—364.

6. Luthers Gestalt und Lehre im kirchlichen Leben der Gegenwart

- Aland, Kurt*: Der neue Text des Kleinen Katechismus. S. Nr. 23.
159. [Anonym:] *Luthertum in der Weltkrise*. Lutherische Nachrichten 5 ('56), 22—23.
160. [Anonym:] *Lutheran self-examination*. United Lutheran Church's conference. Time, Atlantic edition, New York 68 ('56), N. 18, 40.
- Bethke*: Über Luthers Stellung zu einer neuen Liturgie. S. Nr. 108.
161. *Bluth, Gottbard*: Probedruck von Luthers kleinem Katechismus für die E.K.U. ELKZ 10 ('56), 111—113.
162. *Bock, Hartmut*: Ein negatives Lutherdrama. Zeichen der Zeit 10 ('56), 65—69. Betr.: Sartre, Jean-Paul: Der Teufel und der liebe Gott.
- Carlson, Edgar Magnus*: The Church and the Public Conscience. S. Nr. 117.
- Casalis, Georges*: Die Kirche der Reformation, Hort der Freiheit. S. Nr. 66.
163. *Eckstein, Richard*: Luthers oekumenische Wirkung. ELKZ 10 ('56), 76—78.
164. *Galle, Georg, Erwin Kuhnert und Rudolf Heinze*: Noch einmal: Heilige Schrift oder Luthers Katechismus. Zeichen der Zeit 10 ('56), 155—157.
165. *Gollwitzer, Hellmuth*: Begegnung mit Luther. In: Der mündige Christ, hrsg. v. Heinrich Giesen u. a., Stuttgart: '56, 49—56.
166. *Hermann, R(udolf)*: Luthers geschichtliche und theologische Bedeutung als Gegenwartsproblem. WZ Greifswald, Ges. R. 5 ('56), 135—141.
167. *Kerr, H. T.*: Luther translation. Theology to-day. Lancaster, 12 ('56), 511.
168. *Langenfass, Friedrich*: In den Fußstapfen Martin Luthers. Zum Gedächtnis an D. Hans Meiser. ELKZ 10 ('56), 312—313.
169. *Nachrichten der Luther-Akademie in der DDR*. (Sondershausen). (Hrsg. durch *Rudolf Hermann*. '56) (Sondershausen: Luther-Akademie '56). 44 S. 8° [Umschlagt.] Einzelaufsatz s. Nr. 103.
170. *Mehl, Oskar Johannes*: Die Bibel, der Katechismus, das Kirchenlied. Zeichen der Zeit 10 ('56), 473.
171. *Meyer-Roscher, Hans*: Lutherisches Bekenntnis und Mission. ELKZ 10 ('56), 90—93.
172. *Mülhaupt, Erwin*: Lortz, Luther und der Papst. Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 7 ('56), 101—110.
173. *Müller, Friedrich*: Geschichtswirksamkeit des Evangeliums in seinem lutherischen Verständnis. 2 Aufsätze. Stuttgart: Evang. Verlagswerk ('56). 104 S. 8°. 4,80.
174. *Reinhard Paul*: Was heißt lutherische Abendmahlslehre? ELKZ 10 ('56), 389—393. (Betr.: Auseinandersetzung Peter Brunner u. Ernst Bizer.)
175. *Rost, Leonhard*: Erwägungen zur Revision der Lutherbibel. MPTH 45 ('56), 262—266.
176. *Sasse, Hermann*: Das Bekenntnisproblem im heutigen Weltluthertum. Lutherische Blätter 8 ('56), 149—172.
- Schrey, H(einz) H(orst)*: Luthers Lehre von den zwei Reichen und ihre Bedeutung für die Weltanschauungssituation der Gegenwart. S. Nr. 126.
177. *Seebaß, Friedrich*: Zum neuen deutschen Lutherbild. Eckart 25 ('56), 444—448.
- Suess, Theobald*: Y-a-t-il un fondement naturel de la vie chrétienne? S. Nr. 85.
178. *Weithaas, Anselm*: Das katholische Lutherbild heute. Die Anregung, Köln, 8 ('56), Beil., 28—30. 45—47 u. Begegnung, Köln, 11 ('56), 28—30. 45—47.
179. *Wendorf, H[ermann]*: Luther und seine Kirche in der Gegenwart. Umkehr, hrsg. v. Freien Konvent, Okt. '56, Nr. 13, 2—6.
180. *Zabel, Kurt*: Der revidierte Text des Neuen Testaments. Zeichen der Zeit 10 ('56), 88—94.

C. Forschungsberichte, Sammelbesprechungen, Nachträge

181. *Brinkel, Karl*: Lutherforschung der Gegenwart. — Ihre Probleme und Ergebnisse. Amtsbl. d. Evang.-Luth. Kirche in Thüringen 9 ('56), 9—12. 22—24. 46—48. 53—57. 79—80. 86—90. 211—214. 234—236. (= Forts. von LuBi '55, Nr. 175.)
182. *Dillenberger, John*: Literature in Luther studies, 1950—1955. Church History 25 ('56), 160—177.
183. *Forell, George W.*: Lutherforschung in den USA. ThLZ 81 ('56), 756—760.
184. *Fuchs, Walter Peter*: Forschungen und Darstellungen zur Geschichte des Reformationszeitalters. Welt als Geschichte 16 ('56), 218—249.
- 185a. *Lau, Franz*: Internationale Lutherforschung. Informationsblatt für die Gemeinden in den niederdeutschen lutherischen Landeskirchen, 5. Jhg., 1. Oktoberheft '56, Nr. 19, 299—301.
- 185b. *Lau, Franz*: Luther-Jahrbuch 1956. Luther 27 ('56), 91—93.

186. *Léonard, E. G.*: Histoire du Protestantisme 1939—1952. Revue historique 216 ('56), 67—104.
187. *Loewenich, Walther von*: Die Lutherforschung in Deutschland seit dem zweiten Weltkrieg. ThLZ 81 ('56), 705—716.
188. *Maurer, Wilhelm*: Internationaler Kongreß für Lutherforschung in Aarhus. 13.—18. August 1956. ELKZ 10 ('56), 396—397.
189. *Mülhaupt, Erwin*: Wissenswertes von der Weimarer Lutherausgabe. Luther 27 ('56), 28—34.
190. *Rupp, Gordon*: Lutherforschung in England. 1945—1956. ThLZ 81 ('56), 753—756.
191. *St(apel), H(emming)*: Luther, amerikanisch gesehen. Luther 27 ('56), 39—41.
192. *St(apel), H(emming)*: Die Jahresversammlung der Luther-Gesellschaft 1956. Luther 27 ('56), 134—136.
193. *Suess, Theobald*: Lutherforschung in Frankreich. ThLZ 81 ('56), 759—762.
194. *Vinay, Valdo*: Lutero in Italia. Protestantesimo 9 ('56), 165—180.
195. *Vinay, Valdo*: Lutherforschung in Italien. ThLZ 81 ('56), 761—766.
196. *Wiczián, Dezső*: Luther-kutatás Magyarországon. [= Lutherforschung in Ungarn]. Lelkipasztor 31 ('56), 564—567.
197. *Zeeden, Ernst Walter*: Zeitalter der europäischen Glaubenskämpfe, Gegenreformation und katholische Reformation. Ein Forschungsbericht. Saeculum 7 ('56), 321—368.

Nachträge zur Luther-Bibliographie 1954

- B 2a
198. *H., C. H.*: Ein Brief M. Luthers nach Prešov. Evanjelický posol, 44, '54.
- B 3b
199. *Burba, Klaus*: Die Christologie in Luthers Liedern. (Lemgo) (F. L. Wagener) '54. 72 S. 8°. = Münster. Ev.-theol. F. Diss. v. 19. Febr. '55. (Vgl. LuBi '56, Nr. 69.)
200. *V., O.*: Luthers Glaube und Luther über Glaube. Evanjelický posol, 44, '54.
- B 3f
201. *Adamis, J.*: Das Jubiläum des kleinen Katechismus. Cirkevné listy, 67, '54.
- B 5
202. *Weijenborg, Reinoldus*: Doctrina de immaculata conceptione apud Joannem de Paltz, O. E. S. A. Magistrum Lutheri novitii. In: Virgo immaculata. Acta Congressus Mariologici Mariani Romae Anno MCMLIV Celebrati. Vol. XIV., '54, 160—183.
- B 6
203. *Chochol, J.*: Das Vermächtnis der Reformation. Cirkevné listy, 67, '54.
204. *Hünnerbein, Kurt*: Was sagen uns Luthers 95 Thesen heute? Potsdamer Kirche ('54), 346—347.

Nachträgliche Besprechungen

108. Forell, George Wolfgang.
Schmidt, Martin, ARG 48 ('57), 264—266.
111. Hillerdal, Gunnar.
Wolf, Ernst, Deutsche Literaturzeitung 79 ('58), 390—394.

Nachträge zur Luther-Bibliographie 1955

- A 1
205. *Bancroft*: An imperfectly recorded early Czech translation of Luther? Slavonic and East European Review, London 34 ('55), N. 82, 230.
- B 2a
206. *Berger, J.*: Das 450. Jubiläum des Eintritts Luthers ins Kloster. Cirkevné listy, 68, '55.
207. *Hillerdal Gunnar*: Luther och tysk evangelisk politik 1530. Kyrkohistorisk Årsskrift, Uppsala, 55 ('55), 124—140.
- B 2b
208. *Kons, Andrej*: Die Ehe Luthers. Cirkevné listy, 68 '55.
209. *Tomko, Pavel*: Luthers Eheschließung und ihre Bedeutung. Evanjelický posol, 45, '55.
- B 3b
210. *Beintker, H(orst)*: Luthers Offenbarungsverständnis und die gegenwärtige Theologie. ZsystTh 24 ('55) [ersch. '57], 241—264.
211. *Bergmann, Werner*: Das Gesetz im Leben des Christen bei Luther und in der lutherischen Theologie. O. O. ['55]. 179, XVII gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = Erlangen, Theol. F. Diss. v. 16. Juli '55.

212. *Clebsch, William A.: Luther's Conception of God.* Anglican Theological Review, Evanston Ill. 37 ('55), 25—41.
213. *Hano, J.: Der Zusammenhang zwischen der Frömmigkeit und der Theologie bei M. Luther.* Evanjelický posol, 45 ('55).
214. *Nagy, Gyula: Luther tanítása a hit ésúj élet összefüggé-séröl-t, Jakab-levél elleni polémia-jának teologiae háttére.* [= Luthers Lehre vom Zusammenhang des Glaubens und des neuen Lebens. Der theologische Hintergrund seiner Polemik gegen den Jakobusbrief.] Lelkipásztor 30 ('55), 324—329.
B 3c
215. *Wiczián, Dezső: Luther gondolatai az evangélikus egyházzól.* [= Luthers Gedanken über die evangelische Kirche.] Lelkipásztor 30 ('55), 145—150.
B 3d
216. *Brossmann, Luther F(ranklin): Die Matthäusübersetzung von Johannes Lang im Jahre 1521. Eigenart der deutschen Sprache u. d. Stellung dieser Übersetzung gegenüber den fremdsprachlichen Vorlagen einerseits, d. Mittelalterl. Bibel u. d. Luther-schen Übersetzung andererseits.* O. O. '55. XXXIV, 399 gez. Bl. m. eingekl. Druckproben 4°. [Maschinenschr.] = Heidelberg, Phil. F. Diss. v. 30. Juli '55.
B 3e
217. *Simon, Georg: Textrevision der Lutherlieder?* Zeichen der Zeit 9 ('55), 478—479.
- B 5
218. *Auer, Albert: Reformation aus dem Ewigen.* Augustinus, Franz von Assisi, Bonaventura, Luther. Salzburg: O. Müller ('55). 191 S. Kl. 8°. Lw. 9,— = S. 54. = Reihe: Wort und Antwort. Bd. 13.
219. *Kunkle, Howard R.: Some Anglican Theological Misunderstandings of Lutheran Theology.* Anglican Theological Review, Evanston Ill. 37 ('55), 249—260.
220. *Oelrich, Karl-Heinz: Die Reformation in der Sicht und im Urteil des späten Erasmus von Rotterdam (1520—1536).* Freiburg/Breisgau '55. XVIII, 155 gez. Bl. 4° [Maschinenschr.] = Freiburg i. B., Phil. F., Diss. v. 11. Mai '56.
221. *Saarnivaara, Uuras: Die Rechtfertigung nach Augustin und nach Luther.* Luth. Rundblick 3 ('55), 164—172.
B 6
222. *Berger, J.: Zum Reformationsfest. Mit oder ohne Luther?* Kirkevné listy, 68, '55.
C
224. [Anonym:] *Luther in English.* New 55-volume-edition of Luther's works. Time. Atlantic edition, New York, 66 ('55), N. 22, 33.
225. *Savaignac, Jean de: Un nouveau progrès dans la redécouverte de Luther.* Scriptorium 9 (1955), 274 bis 278. Vgl. Franz, ARG 48 (1957), 114.

Nachträgliche Besprechungen

74. Link, Wilhelm.
Stedk, Karl Gerhard, ZKG 68 ('57), 382—383.
84. Gerdes, Hayo.
Bornkamm, Heinrich, ZKG 69 ('58), 168—170.
Fischer, Robert, ARG 48 ('57), 266—267.
93. Kraeling, Emil.
Mengers, Ethan, Theol. Quarterly 9 ('57), 72—73.
117. Bornkamm, Heinrich.
St(apel), H(enning), Luther 28 ('57), 93—94.

Berichtigung

In dem Aufsatz von Heinrich Bornkamm „Erasmus und Luther“ im LjB 1958 ist auf S. 6 ein sinnentstellender Druckfehler zu berichtigen. Das Zitat auf S. 6, Z. 16 f muß in der lateinischen Fassung heißen: „Tota vitae nostrae ratio Epicuraea est.“

1958 < 9598 ✓

10. NOV. 1961

2. JUNI 1962

1. AUG. 1962

27. DEZ. 1962

21. MRZ. 1963

17. FEB. 1964

1. JUNI 1964

14. DEZ. 1964

28. APR. 1967

28. APR. 1967

4. 1. 68

28. SEP. 1968

23. 7. 69

23. MRZ. 1970

20. 6. 70

-2. 7. 70

10. 1. 72

28. NOV. 1974

3. JULI 1975

24. FEB. 1978

14. JUNI 1978

7. DEZ. 1979

14. MAI 1982

