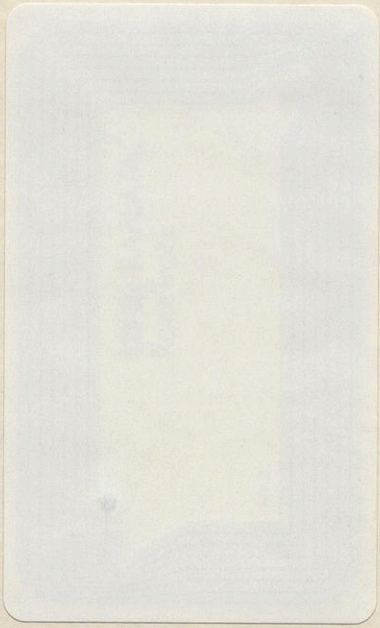


N12<522857740 021
ubTÜBINGEN

Luther-Jahrbuch

Jahrgang XXVIII 1961

Luther-Jahrbuch

1961

Jahrbuch der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben

von

Professor D. Franz Lau

Markkleeberg bei Leipzig

Jahrgang XXVIII 1961

Lutherisches Verlagshaus Berlin



Gh 5225 b

Verlag: Lutherisches Verlagshaus Herbert Renner, Berlin-Grunewald
Druck: Pergamos-Druck, Heidrich & Bender, Hamburg 1
Ladstetter Verlagsbuchbinderei G. m. b. H., Hamburg

VORWORT

Was im Vorwort des Luther-Jahrbuches 1960 angekündigt war, ist jetzt durchgeführt worden: Die Luther-Bibliographie ist umgestaltet. Es ist nicht, wie es nach alter Ordnung zu erwarten gewesen wäre, die Luther-Literatur des Jahres 1958 aufgeführt, sondern die, die bis Mitte 1960 bei der Schriftleitung bekannt geworden ist. Sicherlich ist noch nicht alles so, wie es erstrebt war. Es ist möglich, daß der eine oder der andere Titel noch fehlt, den ein Leser doch erwartet. Einige Unterlagen konnten noch nicht verwertet werden, weil noch irgendeine wichtige Angabe fehlte. Die Titel werden dann in der nächsten Luther-Bibliographie erscheinen. Es wird alles getan werden, um künftig jegliche Verzögerung zu vermeiden. Sofern ausländische Mitarbeiter für einzelne Länder noch fehlen, sind schon Schritte getan, um solche zu gewinnen. Aus der Erweiterung des Mitarbeiterverzeichnisses wird erkenntlich, daß wichtige Lücken bereits gefüllt sind. Diesmal konnte schon ziemlich viel Literatur aus Brasilien, z. T. portugiesische, auch aus vergangenen Jahren nachgetragen werden. Von den Titeln aus Norwegen ließen sich gerade noch die für die letzten Jahre in den Satz einbringen. Ich erhoffe das Einverständnis der Benutzer, wenn für in Deutschland schwer erfaßbare Bücher und Aufsätze Titelnachträge auch gebracht werden, wenn sie die Jahre 1940—53 betreffen, über die (LJb 1957) nur auszugsweise berichtet werden konnte.

So vielen Benutzern der Luther-Bibliographie ich für Nachrichten über einzelne Neuerscheinungen oder für Berichtigungen zu danken habe, so sehr hat es mich überrascht, daß keine Vorschläge für eine Neugliederung der Titel gemacht worden sind. Ich bin fast geneigt anzunehmen, daß ein Bedürfnis nach Änderung des Schemas überhaupt nicht besteht. In mancher Hinsicht war Änderung tatsächlich unvermeidlich. Es ist aber nur behutsam umgestaltet worden.

Der ziemlich große Umfang der Bibliographie machte es nötig, mit dem Raum für den Besprechungsteil zu geizen. Ich hoffe, einen wenigstens befriedigenden Weg gefunden zu haben, die vorliegenden Besprechungsstücke ungefähr aufzuarbeiten.

An Aufsätzen für das Jahrbuch habe ich bislang noch nie Mangel gehabt. Aufsätze aus der Feder von Nichttheologen sind freilich seit längerem nicht angeboten worden. Ich empfinde das Desiderium als Herausgeber besonders stark und bin bemüht, möglichst bald einmal wieder einen Juristen, Mediziner, Philologen usw. zu Worte kommen zu lassen. Das Anliegen der Luther-Gesellschaft, Luther über den Kirchenraum hinaus ausstrahlen zu lassen, soll auch im Jahrbuch mit den wissenschaftlichen Aufsätzen zur Geltung kommen. Lutherforschung ist wahrlich nicht ausschließlich Angelegenheit der *theologischen* Wissenschaft.

Markkleeberg/Leipzig, Herbst 1960 Franz Lau

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V

Inhaltsverzeichnis VII

Erich Beyreuther, Dozent Dr. habil., München:
Zinzendorf und Luther. Zum 200. Todestag des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf am 9. Mai 1960 1

Paul Althaus, Professor D. Dr., Erlangen:
Die Bedeutung der Theologie Luthers für die theologische Arbeit 13

Die Rechtfertigung allein aus dem Glauben in Thesen Martin Luthers 30

Horst Beintker, Dozent Dr. habil., Greifswald:
Glaube und Handeln nach Luthers Verständnis des Römerbriefes .. 52

Hermann Dörries, Professor D., Göttingen:
Neuheit und Zusammenhang.
Zu Luthers Geschichtsverständnis 86

Alfred Adam, Professor D., Bethel bei Bielefeld:
Der Teufel als Gottes Affe.
Vorgeschichte eines Lutherwortes 104

Franz Lau, Professor D., Markkleeberg bei Leipzig:
Luthers Worttheologie in katholischer Sicht 110

Buchbesprechungen 117

Luther-Biographie 1961 (1958—1960) 136

Zinzendorf und Luther

Zum 200. Todestag des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf am 9. Mai 1960

Von Erich Beyreuther

Die Luther-Renaissance, die seit einer Generation der modernen Theologie ein bestimmtes Gepräge verleiht, hat auch die neuere Zinzendorf-Forschung stark beeinflußt. Anerkannte Zinzendorf-Forscher wie Otto *Uttendörfer,* Wilhelm *Bettermann,* Heinz *Renkewitz,* Samuel *Eberhard,* Gerhard *Reichel* und Heinz *Motel* gelangten von verschiedenen Ausgangspunkten und unter Verwendung unterschiedlicher Methoden bei der Erschließung des reichen Quellenmaterials aus dem Archiv der Brüder-Universität zu Herrnhut zu einem weitgehend übereinstimmenden Resultat[1]. Nach ihrer Auffassung wurzelt die gräfliche Theologie und Frömmigkeit in der lutherischen Rechtfertigungsbotschaft. Hier besitzt sie zweifelsohne ihre Mitte. Diese Forschungsergebnisse sind auf breiter Basis auch akzeptiert worden. Widerspruch regte sich nur vereinzelt[2].

Je kritischer sich die Theologie — durch Karl *Barth* angeregt — mit dem Pietismus auseinandersetzte, um so stärker kam auch in der Zinzendorf-Forschung zum Ausdruck, daß der Graf als der lutherische Überwinder des halleschen Pietismus in seiner epigonenhaften Erstarrung der zweiten Generation mit den Mitteln des Pietismus anzusehen sei[3]. Schließlich betonte man geflissentlich die Nähe Zinzendorfs zu Karl Barth[4].

Jedenfalls habe, so konstatiert man hier, Zinzendorf das Luthertum im 18. Jahrhundert wirksam erneuert. Deshalb stieß er mit wachsendem Erfolg die spiritualistisch-philadelphischen Elemente in seinem theologischen Denken ab. Zinzendorf erscheint dann als einer der wirksamsten Erneuerer der reformatorischen Kreuzestheologie in seinem Jahrhundert. Der Erfolg blieb ihm freilich, wenn man auf das

1 *Uttendörfer,* Otto: *Zinzendorfs Weltbetrachtung,* 1929; *Zinzendorfs religiöse Grundgedanken,* 1935; *Zinzendorfs christliches Lebensideal,* 1940 u. a.; *Bettermann,* Wilhelm: *Theologie und Sprache bei Zinzendorf,* 1935; *Eberhard,* Samuel: *Kreuzes-Theologie.* Das reformatorische Anliegen in Zinzendorfs Verkündigung, 1937; *Renkewitz,* Heinz: *Zinzendorf,* ²1948; *Gloege,* Gerhard: *Zinzendorf und das Luthertum,* 1950; *Zinzendorf-Gedenkbuch,* hrsg. von Ernst *Benz* und Heinz *Renkewitz,* 1951; *Blanke,* Fritz: *Zinzendorf und die Einheit der Kinder Gottes,* 1950.

2 *Pfister,* Oskar: Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf, 1910, ²1925; *Reichel,* Gerhard: *Zinzendorfs Frömmigkeit im Lichte der Psychoanalyse,* 1911.

3 *Schmidt,* Martin: *Das Bild Zinzendorfs in der neuern Forschung,* ELKZ 1953, 340 ff; auch sein Beitrag „Zinzendorf" im Ev. Kirchenlexikon.

4 *Gärtner,* Friedrich: *Karl Barth und Zinzendorf,* 1953 (Theol. Existenz heute, N. F., Nr. 40).

theologische Denken im 18. und 19. Jahrhundert blickt, weithin versagt. Denn nicht seine Kreuzestheologie, sondern einerseits der Rationalismus wie der Supranaturalismus, andererseits die pietistische Erfahrungstheologie beherrschten das Feld.

Auch biographische Daten aus dem Leben Zinzendorfs lieferten reichlich Beweismaterial, um die These vom lutherischen Kern der Frömmigkeit und Theologie Zinzendorfs eindrucksvoll zu belegen. Denn die zeitgenössische Bezeugung von Zinzendorfs Luthernähe ist doch auffällig[5]. Wenn auch *Bengel, Oetinger* und *Tersteegen* Zinzendorf hart ablehnten, standen für den Grafen gewichtige Zeugen seiner lutherischen Grundhaltung auf. Das Gutachten der Tübinger Theologischen Fakultät von 1733 und das Stralsunder Rechtgläubigkeitsexamen von 1734 rechtfertigten ihn. Nicht zuletzt kam es über der Rechtfertigungslehre Luthers zu einem für beide Seiten schmerzlichen Bruch mit dem englischen Methodismus. Schwer wog dann auch das Urteil des „sächsischen Elias", des Dresdner Superintendenten Valentin Ernst *Löscher,* der mit Zinzendorf manchen Streit ausgefochten hatte, bei einer erneuten Visitation der Herrnhuter Gemeinde aber unumwunden aussprach: „Stoßt euch nicht an gottlosen lutherischen Lehrern. Ihr habt eben die reine Lehre, die wir haben. Nur eure Verfassung haben wir nicht." Löscher scheute sich nicht, in einer öffentlichen Predigt dieses Untersuchungsergebnis freimütig zu bekennen. Er stellte also das Herrnhuter Gemeindeleben als ein exemplarisch christliches dar[6].

Dieses Material läßt sich nach verschiedenen Seiten noch vermehren. Auf Zinzendorfs *Staatslehre* ist bisher noch nicht geachtet worden. In den Regierungsentwürfen, die Zinzendorf nach Bayreuth und Saalfeld lieferte, wurde im Prinzip die lutherische Staatsauffassung voll gewahrt. Sehr eindrucksam wurde sie auf die Situation des 18. Jahrhunderts bezogen, die nicht mehr die des 17. Jahrhunderts war und die Fürsten samt ihren Länderregierungen vor viele neue und schwerwiegende Grundsatzentscheidungen stellte wie die der notwendigen Tolerierung der verschiedenen Konfessionen in ihren Territorien. Die Grundkonzeption der Zwei-Reiche-Lehre ist bei Zinzendorf dabei voll gewahrt. Neu, aber diese Grundhaltung nicht sprengend, ist dabei die starke Betonung der Gewissensfreiheit, der Toleranz. Gegenüber ähnlichen Entwürfen aus der Feder August Hermann *Franckes* ist diese Rückwendung in der Staatslehre zu *Luther* fast demonstrativ zu nennen[7].

5 *Jung: Der in dem Grafen lebende und redende Luther,* 1752 u. a.

6 *Blanckmeister,* Franz: *Der Prophet von Kursachsen. Valentin Ernst Löscher und seine Zeit,* 1920, 176 ff.

7 *Spangenberg, Theol. Bedenken,* 1742, 1 ff; auch *Beyreuther,* E.: *August Hermann Francke,* 1956, 182; Derselbe: *Zinzendorf-Biographie,* Bd. II, 1959, 259 ff; auch *Hinrichs,* C.: *Friedrich Wilhelm I.,* 1941.

Viel zu wenig ist bisher auch die *Soziallehre* Zinzendorfs beachtet worden, die sich im Aufbau Herrnhuts widerspiegelte. Unverkennbar sind hier philadelphische Zielsetzungen eingeflossen. Wenn man aber das Grundgefüge dieser von Zinzendorf gestalteten Sozialauffassung untersucht, die zur Sozialordnung Altherrnhuts führte, stößt man auf Grundgedanken, die Luthers Sozialethik kennzeichnete. Wir vermögen hier nur kurz darauf hinzuweisen[8]. Auf alle Fälle waren die Statuten von 1727, die den Aufbau Herrnhuts zu einem christlich-sozialen Gemeinwesen einleiteten und jene beispiellose religiöse Entfaltung des Herrnhutertums zu einer einzigartigen Erscheinung in der neuzeitlichen Kirchengeschichte schützend begleiteten, Auswirkungen sozialkritischer Grundgedanken und Leitziele Luthers. Nicht zuletzt vermag man in diesem Zusammenhang auf die Lostheorie und Lospraxis Zinzendorfs hinzuweisen. Diese eigenwillige Schöpfung des Grafen entfernt sich tatsächlich nicht von seiner Kreuzestheologie, deren Grundanliegen hier voll gewahrt bleibt[9]. Die Wiederbringungslehre, die durch *Petersen* die Zeitgenossen so stark bewegt und aufregt, weist Zinzendorf mit Hilfe seiner Kreuzestheologie ab. Es genügt für ihn das Kreuz als höchstes Dokument der Liebe Gottes. In dem Kreuz Christi liegt alles beschlossen, was der Christenmensch über den Sieg der Liebe Gottes zu wissen sucht. Nicht anders ergeht es uns, wenn wir Zinzendorfs Stellung zur Verbalinspiration untersuchen. Er lehnt sie von seiner theologia crucis aus ab. In seiner Schriftkritik steht er ganz dicht bei Luther[10]. Selbst in seiner Ehe-Religion, der eigenwilligsten Lehrausprägung Zinzendorfs, gründet er sich auf die lutherische unio-mystica-Lehre, deren lutherische Grundkonzeption von ihm nicht gesprengt wird[11]. Es würde in diesem Zusammenhang nur ermüden, noch mehr Belege für die lutherische Grundhaltung Zinzendorfs anzuführen.

2.

Und doch behält man bei einer einlinigen Betonung der Luthernähe Zinzendorfs ein gewisses Unbehagen. Vor allem zwei Beobachtungen müssen bedenklich stimmen. Die Zinzendorf-Forschung hat in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Fülle wertvoller Einzeluntersuchungen über Leben, Frömmigkeit und Theologie des Grafen vorwiegend in der Zeitschrift für Brüdergeschichte vorgelegt, die das Bild Zinzendorfs ungemein bereicherten. Dabei aber wurde deutlich, daß die beiden großen ersten Biographien über Zinzendorf, auf welchen die

8 *Renkewitz*, Heinz: Ev. Soziallexikon; *Beyreuther: Zinzendorf* II, Kap. IV, Anm. 65. Abdruck der Statuten bei *Müller*, J. Th.: *Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche*, 1900, 110 ff.

9 *Beyreuther*, E.: Lostheorie und Lospraxis bei Zinzendorf, ZKG XXI (1960), 262—286.

10 *Beyreuther*, E.: *Ehe-Religion und Eschaton bei Zinzendorf*, KD 6 (1960), 276—305.

11 S. o.

nachfolgenden Lebensbeschreibungen fußten, nach jeder Richtung hin als wissenschaftliche Grundlagen nicht zureichen. *Spangenberg,* der Nachfolger Zinzendorfs, hatte es nicht verschwiegen, daß ihn bei der Abfassung der Biographie des Grafen apologetische Anliegen lenkten. Er konnte nach der Sichtungszeit einfach nicht anders. Die Reinigung des Herrnhuter Archivs von bedenklichen Akten und Schriftstücken der Sichtungszeit war für seine Zeit typisch. Auch das Urteil über den zweiten Biographen Ludwig von *Schrautenbach,* daß seine Lebensbeschreibung eine intime und tiefgehende Würdigung Zinzendorfs enthalte, die durchaus kritische Züge aufweise, läßt sich so uneingeschränkt nicht mehr aufrecht erhalten. Vieles aus dem Leben des Grafen blieb ihm unbekannt. Zudem führte eine leise Resignation seine Feder. Er kritisierte freimütig, er verteidigte, er verschwieg, wie er es gewissensmäßig für nötig erachtete[12]. Die wissenschaftliche Biographie, die das neue Material verarbeitet und aus bisher unbenutzten Quellen schöpft, wird jetzt vorgelegt. Wir sind einfach mit systematischen Darstellungen über den Grafen übersättigt. Zinzendorfs Theologie war im guten Sinne eben Gelegenheitstheologie. Vor Systemgebäuden hatte der Graf ein elementares Mißtrauen[13]. Es muß erst ein biographisches Gegengewicht geschaffen werden, denn Lehre und Leben lassen sich bei Zinzendorf nicht trennen, wenn nicht alles verschwimmen soll.

Einen ersten und bedeutsamen Schritt in dieser Richtung vollzog bereits Otto *Uttendörfer* in seinem großen Alterswerk über Zinzendorf und die Mystik[14]. Hier wurde mit Hilfe eines fast unübersehbaren Materials, mit dessen Fülle selbst Uttendörfer noch und oft vergeblich rang, deutlich gemacht, daß die Luthernähe des Grafen nicht so gesichert, jedenfalls nicht so glatt abgelesen werden kann, wie es bei anderen Zinzendorf-Forschern bisher erschien. Den theologischen Wandlungen und Wendungen des Grafen war, das zeigte Uttendörfer deutlich, nur beizukommen, wenn man sie biographisch durchleuchtete. Zinzendorf hat sich in den gewaltigen geistigen Gärungsprozeß seiner Zeit so intensiv eingeschaltet, er nahm von allen Seiten die mannigfaltigsten Anregungen begierig auf, daß nach Uttendörfer des Grafen Hinwendung zu Luther bzw. dessen Festhalten an der lutherischen Grundkonzeption nicht ohne wesentliche Gewichtsverlagerung der Akzente gelang. Zinzendorfs Abkehr von spiritualistisch-mystischen Elementen erfolgte nach Uttendörfers Ansicht nicht durch eine reinliche Scheidung, sondern in einer fruchtbaren Synthese von Luthertum und Mystik, bei der

12 *Spangenberg,* A. G.: *Leben des Grafen N. L. von Zinzendorf und Pottendorf,* 8 Teile, 1772—75; *Schrautenbach,* L. v.: *Der Graf von Zinzendorf und die Brüdergemeinde seiner Zeit,* 1782, hrsg. von Kölbing, 1851, 2. Aufl. 1871.

13 *Bettermann:* Theologie und Sprache bei Zinzendorf 1935.

14 *Uttendörfer,* Otto: *Zinzendorf und die Mystik,* 1951.

das lutherische Element eindeutig die Führung übernahm und Zinzendorfs Mystik entsprechend färbte. Für Uttendörfer erschien beides wichtig, daß der Graf mit steigendem Erfolg vor allem in der Begegnung mit dem alternden Radikalpietisten Johann Konrad *Dippel* in Berleburg 1731 sich vom mystischen Heilsweg zur existentiellen Aneignung der Rechtfertigungsgewißheit befreite und scharf die lutherische Rechtfertigungslehre in der Betonung der bleibenden Sünderschaft (Sünderheiligkeit) gegenüber einem pietistischen Perfektionismus entwickelte. Anderseits gestand Uttendörfer unumwunden zu, daß der Graf nach seiner Auffassung über die lutherische Linie hier und da hinausgegangen sei. Uttendörfer als Neuprotestant, wie ihn der „harte" Lutheraner Leiv *Aalen* bezeichnete, erblickte darin einen Vorzug Zinzendorfs, der damit der modernen Theologie des 19. Jahrhunderts die fruchtbarsten Anstöße lieferte[15].

Es war vorauszusehen, daß auch von anderer Seite in die gleiche Richtung vorgestoßen wurde. Gösta *Hök* legte 1948 seine Untersuchung über Zinzendorfs Begriff der Religion vor[16]. Im Blick auf *Schleiermacher* und die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts meinte er gewisse theologische Grundkonzeptionen bereits bei Zinzendorf zu erkennen. Zinzendorf erschien auf einmal, weit stärker als in Uttendörfers Alterswerk, als Ahnherr der Theologie des 19. Jahrhundert. Hök versuchte den Gesamtcharakter von Schleiermachers Theologie unmittelbar von Zinzendorf abzuleiten, verkannte dabei aber, daß Schleiermacher eben nicht nur ein „Neuprotestant" zinzendorfischer Prägung, sondern eben ein selbständiger Christ, Theologe, Philosoph und Kirchenmann gewesen war und man, um ihn zu verstehen, eben nicht viel gewinnt, wenn man finale Ableitungen versucht. Die merkwürdige Ähnlichkeit zwischen Zinzendorfs Religionsbegriff und der von Schleiermacher ausgehenden Religionsphilosophie des 19. Jahrhunderts bleibt dabei unbestritten, wenn auch im gleichen Atemzug die Lutherferne Schleiermachers und die Luthernähe Zinzendorfs deutlich wird.

Nachdem die These vom lutherischen Grundcharakter der gräflichen Theologie und Frömmigkeit überspannt worden war, geschah hier das gleiche in der entgegengesetzten Richtung eines diamentralen Gegensatzes zum Luthertum. Unglücklicherweise versuchte Hök die gräfliche Gedankenwelt unmittelbar aus dem katholischen Spiritualismus der böhmischen Brüder, besonders an *Lukas von Prag* demonstriert, abzuleiten. Das erwies sich als historisch unhaltbar. Unzweifelhaft ist es ein Verdienst Höks, eine Frage ins Rollen gebracht zu haben, die Uttendörfer auch angeschnitten hatte, ihr aber beim Fehlen einer wirklichen Strukturanalyse nicht das erforderliche Gewicht verleihen konnte. So sieghaft auch Höks überspitzte Thesen abgewehrt werden konnten, ein Wendepunkt in der Zinzendorf-Forschung deutete sich an und war nicht mehr aufzuhalten[17].

15 S. o.

16 *Hök*, Gösta: *Zinzendorfs Begriff der Religion*, 1948.

3.

Es blieb dem Osloer Theologen *Leiv Aalen* vorbehalten, in seiner schwerwiegenden Untersuchung von 1952 „Den junge Zinzendorfs teologi" die Zinzendorf-Forschung vor eine Situation zu stellen, der nicht mehr ausgewichen werden konnte. An den von Hök so unglücklich vertretenen Ansatz anknüpfend versuchte Aalen eine dogmengeschichtliche Einordnung Zinzendorfs, die zu einem Frontalangriff auf die bisher behauptete Luthernähe des Grafen führte. Seine Ausgangsbasis nahm Aalen beim jungen Zinzendorf aus der Zeit von 1722—1735 und benutzte dazu alle die ihm erreichbaren Zeugnisse dieser Zeit. Unerbittlich suchte er alle spiritualistisch-mystischen Einflüsse beim jungen Zinzendorf.

Bei dem neuralgischen Punkt der bisherigen Zinzendorf-Forschung, bei der Bewertung der merkwürdigen vierziger Jahre, der sogenannten „Sichtungszeit", kulminierte sein schärfster Gegensatz zum bisherigen Zinzendorf-Verständnis. Hatte *Plitt*, ein Zeitgenosse Albrecht *Ritschls*, in den Lehren der Sichtungszeit „krankhafte Verbildungen" einer „ursprünglich gesunden (erg. lutherischen) Lehre" Zinzendorfs gesehen, wandte *Bettermann* bekanntlich dieses negative Urteil in ein positives. Bettermann glaubte in der Sichtungszeit den Höhpunkt der gräflichen Theologie zu erkennen, in jener extremsten Ausgestaltung die charakteristischsten Elemente seines theologischen Denkens zu erblicken. In der Sichtungszeit sprach sich nach Bettermanns Auffassung nicht eine peinliche Entgleisung, sondern die geniale Überwindung eines perfektionistischen Pietismus wie eines Mystizismus und die Hinwendung zur lutherischen Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre, zur lutherischen Leiblichkeit, besonders in der Hochschätzung des Abendmahls, aus[18].

Uttendörfer plädierte für Bettermann. Formal behielt der Graf in der Sichtungszeit (1743—49) wohl alle mystischen Elemente bei, übersteigerte sie fast ins Unerträgliche, doch stellte er sie zugleich souverän in den Dienst der Inkarnationstheologie. Die erotisierende Bildersprache sollte einen biblischen Realismus ausdrücken, der abstrakten Gottesidee der aufklärerischen Philosophie wollte der Graf bewußt ins Gesicht schlagen. So kurvenreich die innere Entwicklung Zinzendorfs verlief, hier in der Sichtungszeit war er sich wohl am treuesten[19].

Aalen setzte sich zu diesen Deutungsversuchen bewußt in den schärfsten Gegensatz. Für ihn bedeutete die Sichtungszeit keine Verzerrung bzw. Übersteigerung des gräflichen Luthertums, sondern den konsequentesten Durchbruch eines spiritualistisch-mystischen Erbes beim Grafen, die seine Abweichung vom Altprotestantismus, von der Lehre des „simul justus et peccator" enthüllte.

17 *Renkewitz*, Heinz: *War Zinzendorf ein Spiritualist?* Zur neueren Zinzendorf-Forschung, Ev. Th. 1950, 529 ff. 18 S. o. Anm. 1. 19 S. o. Anm. 14.

Scheinbar mühelos stellt nunmehr Aalen genug „Unevangelisches" bei Zinzendorf fest, zeigt seine Verwandtschaft mit dem schwärmerischen Pietismus und dessen philadelphischer Ökumenik. Ja, er zieht einen radikalen Schlußstrich und fordert, von Zinzendorf weg „zur Tagesordnung einer wahrhaft evangelischen Theologie" überzugehen[20]. Damit steht Aalen im diametralen Gegensatz zur bisherigen Zinzendorf-Forschung. Nach Aalen hat Zinzendorf die augustinische Metaphysik zur Christentumsdeutung verwendet.

In der Analyse, wie sie Aalen vorlegt, erscheint Zinzendorf unrettbar in dieser Beleuchtung. Die christliche Offenbarung besitze, wie sie Zinzendorf auffasse, den Sinn, den menschlichen Glückseligkeitsdrang zu erfüllen, der als Grundbedürfnis der menschlichen Natur vorbehaltlos anerkannt wird. So ergebe sich bei Zinzendorf wie bei *Augustin* eine strukturelle Kontinuität zwischen Natur und Gnade. Nach lutherischer Lehrauffassung aber stehe die menschliche Natur vollständig unter dem Gericht des Gesetzes und biete darum auch in der feinsten Sublimierung keinerlei „Ansatzpunkte" für das „Evangelium". Nicht der Gegensatz von Natur und Gnade, sondern die Entsprechung von Natur und Gnade diktiere Zinzendorfs Christentumsverständnis.

Bereits in den Erstlingsschriften Zinzendorfs sei das zu erkennen. Es schließe sich hier einfach der Kreis vom jungen zum alten Zinzendorf, der Graf sei sich merkwürdig treu gewesen. Der junge Zinzendorf habe also bereits Luther verlassen. Aalen ist historisch geschult und vorsichtig genug, um ein Direktstudium Augustins durch den Grafen zu behaupten. Aalen weiß, daß in der ganzen Breite des damaligen religiösen Lebens aller Konfessionen dieses augustinische Geistesgut eindrang. Im konservativen Pietismus, in der beginnenden Aufklärung, bei Jakob *Boehme* bereits, in der philadelphischen Bewegung, im katholischen Mystizismus der romanischen Länder, im kirchen- und sozialkritischen Spiritualismus, überall ist dieses augustinische Gut wirksam, und mit all diesen Geistesbewegungen hatte Zinzendorf nachweislich engen Kontakt besessen.

Wenn man auch dieser behutsamen Zeitdiagnose Aalens zustimmen wird, muß doch bereits hier die Kritik einsetzen. Wir meinen Aalen nicht falsch zu verstehen, wenn wir den Hauptfehler in seinen Thesen darin zu erblicken meinen, daß er die dialektische Grundposition im Theologisieren Zinzendorfs außer acht läßt. Der Graf wird immer falsch interpretiert, wenn man übersieht, daß er bei dem glänzendsten Dialektiker seiner Zeit, bei Pierre *Bayle,* in die Schule gegangen ist[21]. Zinzendorf sagt immer Ja und Nein zur gleichen Zeit, erst beide Aussagen zusam-

20 *Aalen,* Leiv: *Die Theologie des Grafen von Zinzendorf.* Ein Beitrag zur „Dogmengeschichte des Protestantismus", in: Elert-Gedenkschrift, 1955, 220 ff.

21 *Beyreuther:* Zinzendorf und Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Frage des Verhältnisses Zinzendorfs zur Aufklärung, 1955.

mengehalten ergeben seine wirkliche Position. Es wird nicht immer leicht sein, bei dem ungeschützten Theologisieren Zinzendorfs — er dachte bekanntlich laut — diese Dialektik in den Griff zu bekommen.

Wir sind hier nicht in der Lage, uns mit dem ganzen Material, welches Aalen vorlegt, auseinanderzusetzen. Es genügt das, was wir gegenüber Aalen geltend machen müssen, an ein oder zwei Stellen sichtbar zu machen. Wenn Zinzendorf z. B. im missionarischen Bemühen um den Menschen, der der Aufklärung zu verfallen drohte, an der tiefsten Sehnsucht seiner Zeit nach Glückseligkeit anknüpfte und augustinische Gedanken scheinbar annahm, verband sich doch in der gleichen Schrift, dem Dresdnischen Sokrates von 1725, den Aalen so stark heranzog, dieses Ja mit einem harten Nein. Dieses Nein sprach sich in seinem Christozentrismus, anderseits in seiner Religionskritik, in der er von Pierre Bayle abhängig war und gerade durch sie ganz in die Nähe Luthers zu stehen kam, eindrucksvoll aus. Aber das wird bei Aalen merkwürdigerweise übersehen[22]. Die ganze Zeit rief damals nach Erneuerung, nach Umwandlungsgnade. Nicht von ungefähr entstand in jener Zeit der Chassidismus, so stark wirkt sich hier eine Zeitstimmung aus, daß sie sogar das Judentum mit gleicher Inbrunst und Stärke ergriff! Zinzendorf spannte freilich die zeitgeschichtlichen Sehnsüchte nicht nur in den Bogen „simul justus et peccator" ein, so stark er darin lebte.

Martin *Schmidt* hat in seiner Untersuchung über Spener und Luther sichtbar werden lassen, was in der „Wiedergeburtslehre" neutestamentlich ist und in der Reformationszeit nicht zu einer gültigen Formulierung gelangte[23]. Aber zu einem articulus stantis et cadentis ecclesiae ist sie bei ihm nicht geworden. Im harten dialektischen Gegensatz grenzte sich Zinzendorf, der dem Glückseligkeitsverlangen der Zeit zu weit entgegenzukommen schien, nach Aalen so weit, daß er darüber Luther verlor, durch seinen wesentlichen Begriff der *„Sünderseligkeit"* davon ab.

Und wenn Zinzendorf in seinem missionarischen Angriff auf einen erstarrten Orthodoxismus, der das Evangelium in eine Lehre verrationalisierte, seinen existentiellen Sinn in einer Herzens-Relgion vordemonstrierte, um seinen Entscheidungscharakter unerbittlich vorzuhalten, war er einfach im Recht und hat er einen prophetischen Auftrag erfüllt.

So nimmt Zinzendorf scheinbar die Kadenz Natur und Gnade auf, um sie aber blitzschnell durch die harte Tatsächlichkeit der „Sünderseligkeit" in Frage zu stellen. Daß Zinzendorf vor allem in seiner „Ehe-Religion" Lieblingsgedanken entwickelt hat, die tatsächlich augustinisch gefärbt erscheinen, ist nicht in Abrede zu stellen. Aber auch diese richtigen Beobachtungen stützen nicht Aalens Thesen, sondern widerstreiten ihnen, wenn man ihnen in allen Verästelungen nachspürt

22 S. o.

23 *Schmidt*, Martin: *Spener und Luther*, LJb 1959, 102 ff.

und dabei den Grund erkennt, in dem die gräfliche Ehe-Religion wurzelt: in der lutherischen unio-mystica-Lehre[24].

Wenn dann Aalen auch auf eine Relativierung des lutherischen Bekenntnisses durch Zinzendorf zu sprechen kommt und als stärksten Beweis dafür dessen philadelphische Ökumenik ins Feld führt, „wonach die Brüdergemeine den nunmehr unvermeidlich gewordenen Sturz der Konfessionen, einschließlich der lutherischen, bloß mit Geduld abzuwarten hatte", so stehen dieser Beweisführung gewichtige Äußerungen des Grafen gegenüber, die einfach nicht übergangen werden dürfen[25]. So stark der Graf von der Sendung Herrnhuts innerhalb der Ökonomien Gottes überzeugt ist, so steht sie innerhalb dieser Reihe der mancherlei Ökonomien, die gekommen und nach Erfüllung ihres Auftrages vergangen sind. Sie haben Fehlentwicklungen in der Christenheitsgeschichte korrigieren sollen. Wenn Zinzendorf tief von der Vorläufigkeit aller Konfessionskirchen überzeugt war und sich hier mit Recht auf Luther berufen konnte, so führt Christus, das Haupt seines Leibes, dieses Ende herauf, keine menschliche Veranstaltung! Anderseits hat angesichts einer weiten philadelphischen Stimmung, in der man die Kirchen mit dem Worte „Sekten" negativ akzentuierte, der Graf durch seine Tropenlehre ein Gegengewicht entwickeln wollen. Die getrennte Christenheit ist für ihn nicht nur Zeichen ihrer Schuld, die dahin führte, sondern ihre Trennung steht unter der Erziehungsweisheit Gottes, ist ein Zeichen göttlicher Geduld. Außerdem vergehen die Ökonomien, wenn ihr Auftrag erfüllt ist, die Tropoi bleiben!

Wenn Zinzendorf im Luthertum, vor allem in der Confessio Augustana, die einigende Mitte der Konfessionen erblickte, hat er das nicht unionistisch verstanden. Das ist doch wohl erst eine Tendenz der Zinzendorf-Forschung um 1900. Vielmehr ist dies Ausdruck dafür, daß der Graf auch in seiner Tropenlehre die Wahrheitsfrage nicht beseitigen, sondern ihr das Gewicht zukommen lassen wollte, das ihr gebührt.

Damit sind keineswegs alle die differenziellen Fragen, die Aalen mit Scharfsinn aufgeworfen hat, hier beantwortet. Sie gehören jedoch in eine geschlossene Darstellung der Theologie Zinzendorfs, die wir an anderer Stelle zu geben hoffen. Doch handelt es sich bei Aalen um die jüngste und gewichtigste Untersuchung zur Theologie Zinzendorfs. Ihre Mängel deuten wir bereits nach der formalen Seite hin an. Es ist viel Material eben nicht verarbeitet worden, was gegen Aalen spricht. Das Belegmaterial reicht einfach nicht aus.

Wesentlicher ist aber eins: Erst dann stehen wir wirklich vor dem g a n z e n Z i n z e n d o r f, wenn mit der gleichen Umsicht in der Strukturanalyse auch die

24 S. o. Anm. 10.

25 *Beyreuther: Mission und Kirche in der Theologie Zinzendorfs*, Ev. Missionszeitschrift 1960, 65 ff.

großen Themen Zinzendorfs von der Inkarnation, der Kreuzestheologie, des Christozentrismus, des biblischen Realismus, der Sündergerechtigkeit (d. h. des soteriologischen Themas von Sünde und Gnade) aufgegriffen und in ihrem dialektischen Bezug erhellt werden. Bei der denkerischen Kraft Zinzendorfs, der vor keinem Problem zurückschreckte, ist dieses Bemühen kein leichtes Unterfangen. Die Frage verdichtet sich darauf, ob das Kreuz wirklich der sachliche Inhalt wie das methodische Prinzip seiner Theologie, das kritische und gestaltende Prinzip seines Schriftbeweises, seines Gottesgedankens und des menschlichen Selbstverständnisses gewesen ist oder ob die mystisch-spiritualistisch-philadelphischen Elemente, ihr Vokabular die lutherische Grundkonzeption von Grund auf verwüstet haben.

4.

Hat nicht Valentin Ernst Löscher doch richtig gesehen, der bei dem Grafen eine originelle, gewiß hier und dort wildwüchsige Luthertreue statuierte? Ihm war der Graf ein Schüler Luthers in den besonderen Versuchungen und Bindungen seiner Zeit. Wir werden dann ohne weiteres Aalen zugestehen können, daß Zinzendorf in seinen Lehrmeinungen verschiedentlich über den lutherischen Ansatz hinausging. Für den Grafen trat z. B. die verborgene Kirche, der Leib Christi, nicht nur durch Wort und Sakrament, sondern eben auch durch „verbundene Glieder" in die Sichtbarkeit, besser Wirksamkeit. Doch will diese Lieblingsaussage des Grafen in ihrer dialektischen Spannung verstanden sein, die keineswegs das konstitutive Element von Wort und Sakrament bestreitet. Es soll nur zum Ausdruck kommen, daß der Herr der Kirchen, wenn in ihnen seine Stimme verdunkelt ist, nicht anders zu Worte kommen kann, als daß er aus ihnen die zusammenruft, die ihn noch recht hören, um so nicht die Kirchen zu zerstören, sondern zurückzurufen. Zinzendorf erkannte prophetisch, daß in seiner Zeit in allen Kirchen bald die Kreuzespredigt mit der fortschreitenden Aufklärung zur Rarität werden sollte. Er meinte dem nur begegnen zu können, indem er die verborgene Kirche „durch verbundene Glieder" aus allen Kirchen proklamierte.

Aalen isoliert die Verkündigung Zinzendorf immer wieder von ihrem Gegenüber. Der Graf hat sich unaufhörlich mit drei Gegnern auseinandergesetzt: mit dem Mystizismus, mit dem Deismus bzw. Rationalismus und mit dem Orthodoxismus. Für den Grafen war es unerträglich, daß die Orthodoxie die Aussagen über Gott in die ontologischen Schemen des aristotelischen Denkens gepreßt hatte.

Aus diesem Gefängnis suchte Zinzendorf das Gottesbild zu lösen. Er entdeckte wieder das lutherische Bild vom Deus absconditus in seiner ganzen Gewalt und Furchtbarkeit, gewiß anders als Luther, aus einer anderen Zeitnot und Anfechtung heraus. Aber auch er riß wieder die schaurigen Abgründe auf, die Gott und

Mensch trennen. „Über die Gottheit zu räsonieren, Schlüsse davon zu machen, sie in Konzepte zu bringen, ist schon ein Attentat, das entweder einer Blasphemie ähnlich ist oder einer absolut vollstreckten Narrheit. Denn Gott ist weder Zeit noch Ewigkeit noch Natur, noch etwas, was der Kopf denken und der Mund aussprechen kann[26]."

Zinzendorf warf der ganzen frommen deutschen Aufklärung immer das gleiche vor: Mangel an Ehrfurcht. „Der große Leibnitz, der Gott fürchtete, schrieb eine Theodicee, eine Verteidigung des lieben Gottes. Wenn Propheten, die sagen können, sie hätten es von Gott, so etwas tun, läßt sich's hören. Wenn's aber Philosophen tun, die Gott für die rechten Vermittler, seine Erkenntnis fortzubringen, nicht hält, so ist's verwunderlich. Denn wenn eine Kreatur über Gott räsoniert, so liegt schon eine Art Blasphemie und Gotteslästerung darin[27]." Ähnlich radikal sind des Grafen Äußerungen über den Mystizismus, der freventlich die uns gesetzten Grenzen überschreitet[28].

Man wird darum der Behauptung Aaalens, daß Zinzendorf die Lehre und Praxis des Luthertums in v i e l e r Hinsicht hinter sich gelassen habe, mit sehr viel Vorsicht begegnen müssen, auch seiner Hauptthese: „Wir können nicht zugeben, daß Zinzendorfs Theologie evangelisch im Sinne der lutherischen Bekenntnisse gewesen sei[29]." Zinzendorf macht es uns nicht leicht, ihn zu verstehen, er war zu genial, zu schöpferisch, zu sehr auf eigene Faust Christ und Theologe und, wie Leonhard Fendt formulierte, „anders als der genuine Luther und das orthodoxe Luthertum damaliger Zeit, anders als Spener, Francke, die Württemberger, Arnold und als Dippel, Thomasius und die Aufklärung[30]."

Das Luthertum hat in seiner Geschichte wahrlich nicht einen solchen Überfluß an missionarischen, ökumenischen und an orginellen Gedanken überquellenden Gestalten vorzuweisen, daß es an Zinzendorf vorbei „zur Tagesordnung übergehen" könnte. Der Graf hat in seinem Jahrhundert, in dem die lutherische Orthodoxie weithin das Prophetische und die ganze Unmittelbarkeit zu den Zeitgenossen eingebüßt hatte, stellvertretend zu leisten gesucht, was ein genuines Luthertum, wenn es noch stärker vorhanden gewesen wäre, hätte leisten müssen. Gewiß ist er, der dankbare Sohn seiner lutherischen Kirche — so hat er sich gefühlt und von ihr bekannt, das Beste empfangen zu haben —, nicht zum Reformator des Luthertums des 18. Jahrhunderts geworden. Aber er hat an seinem Teil mitgeholfen, das Luthertum aus einer tiefen Selbstentfremdung in der Orthodoxie mit ihrer Intellektualisierung der Botschaft herauszuführen, denn unter den Gestalten des 19. Jahrhunderts, die von Zinzendorf Entscheidendes empfangen haben,

26 *Zinzendorf*, 2. Litaneirede vom 3. 11. 1756.
27 Jüngerhaus-Diarium Herrnhut, 8. 5. 1757.
28 S. o. Anm. 25.
29 *Aalen*, 239.
30 *Fendt*, Leonhard: ThLZ 1954, 593 ff.

stehen neben Kierkegaard auch Wilhelm Löhe und andere. Daß der Graf ebenso stark auf Schleiermacher, *Novalis* und später die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts, aber auch auf die Erweckungsbewegung, man denke nur an Baron von *Kottwitz,* gewirkt hat, beweist die Weite seiner Gedanken und die denkerische Fruchtbarkeit.

Wenn Aalen, der sich durchaus einen freien Blick für die Größe Zinzendorfs bewahrt hat, ihn zu den ganz großen Namen der neueren Kirchengeschichte durch seine bahnbrechende Tätigkeit in der Mission und in dem Pioniergepräge seiner Brüder-Unität zählt, dessen geschichtliche Wirkungen von fast unübersehbarem Ausmaße sind, ihn auch zu einem Zeichen der Zeit werden läßt, das uns wie sonst wenig zum Nachdenken zwingt, ist uns das doch zu wenig. Zinzendorf und Luther sind keine Gegensätze, sie sind auch nicht Partner, wo jedem ein gewisses Recht auf Selbständigkeit zugestanden wird. Das Verhältnis zwischen Zinzendorf und Luther wird wohl am besten umschrieben, wenn man den Grafen einen der eigenwilligsten Schüler des Reformators heißt, dem wir ebenso wenig in allen Stücken folgen können wie *Melanchthon,* wie der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts, dem Neuluthertum des 19. Jahrhunderts oder der in der heutigen Lutherforschung betriebenen Motivforschung mit ihren theologischen Pressungen, wie sie auch wieder Aalen verdeutlicht. Jedenfalls die Tatsache, wie sich Zinzendorf ganz in die Sehnsüchte und Fragen seiner Zeit hineinbegeben hat und doch nur eins kannte und wollte, seine Zeitgenossen zu Christus zu führen und auf den Boden der Rechtfertigung, der „Sünderseligkeit" zu stellen, bleibt vorbildlich. Wo er zeitgebunden war und irrte, war er Kind seines Jahrhunderts, und wir haben keinen Grund, das zu vertuschen.

Jedenfalls hat Zinzendorf das, was er war, nur werden können, weil er von Kindheit auf im Luthertum lebte und daheim war und blieb. Die Frage seines persönliches Urteils über die Persönlichkeit Luthers, in dem sich die Auffassungen seiner Zeit, vor allem des Pietismus, widerspiegeln, können wir uns hier ersparen, weil sie nichts Wesentliches zu den grundsätzlichen Untersuchungen über unser Thema beizubringen vermag[31]. Nur vom Luthertum aus ist der Graf wirklich zu verstehen, niemals von dem spiritualistisch, mystisch-philadelphischen Gedankengut aus, dem er gewiß b l e i b e n d verhaftet blieb in gewollter dialektischer Spannung zur reformatorischen Botschaft. Wenn wir also Zinzendorf und Luther verbinden, dann meinen wir, daß der Graf wohl einer seiner originellsten und eigenwilligsten Schüler gewesen ist, aber doch eben sein Schüler war.

31 *Renkewitz,* Heinz: *Luther und Zinzendorf,* Neue Kirchl. Zeitschrift 1932, 156 ff.

Die Bedeutung der Theologie Luthers für die theologische Arbeit [1]

Von Paul Althaus

Wenn wir von der Bedeutung der Theologie Luthers für die theologische Arbeit sprechen, so soll das zuerst ein knapper, skizzenhafter *Bericht* sein über die Wirkung, die von Luther auf die Theologie bis in die Gegenwart hinein schon ausgegangen ist[2], sodann ein *Hinweis* darauf, was wir heute von Luther für unsere theologische Arbeit lernen können.

I.

Allezeit, von den Anfängen an, hat die evangelische Theologie ihren Luther gelesen und unter seiner Wirkung gestanden. Davon zeugen schon die verschiedenen großen Ausgaben seiner Werke vom 16. Jahrhundert an. Aber die altlutherische Orthodoxie liest und verwertet Luther in der Hauptsache melanchthonisch, mit den Maßstäben der Theologie Melanchthons, in deren Grenzen. Der Pietismus und die Aufklärung sind im ganzen von Luthers Theologie wenig beeinflußt. Das gilt auch von *Schleiermacher* — was würde es für die theologische Entwicklung bedeutet haben, wenn Schleiermacher ein näheres Verhältnis zur Theologie des Reformators gehabt hätte!

Das 19. Jahrhundert bringt einen neuen Ansatz. Seit 1826 erscheint die Erlanger Ausgabe der Werke Luthers — eine große Leistung, die alle früheren Ausgaben überholte. Mit dem Namen Erlangens ist auch der erste neue Zugang zu Luthers Theologie verbunden. Hier schreibt Theodosius *Harnack* den ersten Band seines Buches „Luthers Theologie", erschienen 1862. Er will über den bloß praktischen und erbaulichen Gebrauch der Schriften Luthers hinaus deren *Theologie* für die Gegenwart neu fruchtbar machen. „Nur zu lange" — so sagt er im Vorwort — „hat man sich damit begnügt, seine Schriften mehr in praktischem und asketischem Interesse zu verwerten oder sie vereinzelt nach beliebigen Standpunkten auszubeuten und Aussprüche aus ihnen nach verschiedenen Gesichtspunkten zusammenzustellen. Zwar lebt in der lutherischen Kirche und Theologie Luthers Lehre fort; sie ist ihrem wesentlichen Gehalt nach kirchliches Bekenntnisgut geworden, ist in die kirchliche Dogmatik übergegangen und hat hier auch

1 Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät der Philipps - Universität zu Marburg am 11. Januar 1960.

2 Vgl. die ausführlichen Darstellungen von Horst *Stephan: Luther in den Wandlungen seiner Kirche*, 2. Aufl. 1941; Otto *Wolff: Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung*, 1938.

ein genuineres Verständnis gefunden, als manche heutzutage zuzugestehen gewillt sind. Aber ebenso gewiß ist es auch, daß sie eine Fülle schriftgeborener, tiefer und originaler Ideen enthält, die teils bei ihrem Urheber selbst nur angedeutet sind, bald schwächer, bald stärker, teils in der Kirchenlehre noch nicht die verdiente Beachtung oder Verarbeitung erfahren haben". Bei Luther „ist noch ein Schatz echt theologischer, fruchtbarer Gedanken zu heben, der unserem Kirchenvater noch eine Zukunft auch in der Theologie sichert"[3]. Luthers Theologie wird hier also als ein z. T. noch ungehobener Schatz gewertet. Es war zum ersten Male in der Geschichte der evangelischen Kirche, daß ein Buch über Luthers Theologie geschrieben wurde, das sie im ganzen darstellen wollte. Ähnlich wie Th. Harnack bekannte sein Fakultätskollege Gottfried *Thomasius,* der Erlanger Dogmenhistoriker und Dogmatiker: „Aus Luther ist noch unendlich viel für die Neubelebung und Erfrischung unserer Dogmatik zu gewinnen[4]." Johann Christian Konrad von *Hofmann,* der große Meister der „Erlanger Theologie" des 19. Jahrhunderts, beruft sich für seine umstrittene Lehre von der Versöhnung auf Luther, gegen G. Thomasius, Th. Harnack und andere. Ob und wieweit er es mit Recht tat, ob er Luther nicht einseitig heranzog, muß hier auf sich beruhen. Es kommt darauf an, daß Hofmann Luther und die altlutherische Orthodoxie zum Teil unterschied (in seiner Weise hatte auch *Lessing* es schon getan) und sich dieser gegenüber auf Luther berief[5]. Aber diese Unterscheidung und Entgegensetzung blieb begrenzt, damit auch die Wirkung der Theologie Luthers. Zu einer wirklichen Bewegung der Theologie, nämlich vor allem der Dogmatik durch Luthers Theologie im ganzen kam es noch nicht.

Eine zweite Wendung zu Luthers Theologie geschieht wenig später in Göttingen und von Göttingen aus, durch Albrecht *Ritschl,* seine Freunde und Schüler. Auch hier betont man den Unterschied zwischen Luther und der Orthodoxie, und zwar umfassender und stärker als in Erlangen. Noch mehr: man unterscheidet zwischen Luthers reformatorischem Ansatz und dessen Durchführung, die von ihm selbst noch nicht vollzogen sei; zwischen dem Reformator Luther, auch in der Theologie, und dem Scholastiker Luther. „Die reformatorischen Ideen sind in den theologischen Büchern Luthers und Melanchthons selbst mehr verdeckt als offenbar[6]." Ritschl will endlich *die* Theologie schaffen, die den eigensten Grundsätzen Luthers entspricht, und dazu an die ursprünglichen Ansätze Luthers an-

3 *Harnack,* Th.: *Luthers Theologie,* I, 1862, III.

4 *Thomasius,* G.: *Christi Person und Werk,* I, 1853, VI.

5 *Hofmann,* J. Ch. K. v.: *Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren,* 1856 ff, 2. Stück, 23—83. Am Schlusse der dritten Schutzschrift (64 f) druckt Hofmann einen Teil von Luthers Lied „Nun freut euch . . ." ab, um die Übereinstimmung seiner eigenen Versöhnungslehre mit Luther vor Augen zu führen.

6 *Ritschl,* A.: *Drei akademische Reden,* 1887, 17.

knüpfen[7]. Man bekommt jetzt ein Auge dafür, daß Luthers Theologie sich seit seinem reformatorischen Durchbruch noch entwickelt hat, und interessiert sich für den „jungen Luther" (wie es in seiner Weise schon der Pietismus getan hatte), in Unterscheidung von dem späteren „volkskirchlichen". Ohne Frage hat Luthers Theologie auf A. Ritschl stark eingewirkt: die Rechtfertigung tritt, wie schon der Titel von Ritschls Hauptwerk zeigt, in den Mittelpunkt, und zwar in ihrem klaren Sinne als Vergebung der Sünden; Ritschl versteht Luthers ganzes Christentum von der Schrift über die Freiheit eines Christenmenschen aus: die königliche Herrschaft über die Welt ist ihm Luthers Zentralgedanke — und zugleich sein eigener[8]. Methodisch gesehen findet er bei Luther die Unterscheidung der Theologie von aller Metaphysik: Gott wird nur im praktischen Vertrauen erkannt (Ritschl erinnert an die Erklärung des ersten Gebotes im Großen Katechismus), die religiösen Urteile sind „Werturteile" usw. Aber Ritschls Verständnis Luthers und sein Anschluß an ihn wird durch seine, Ritschls, eigene theologische Voraussetzung in enge Grenzen gebannt und Luther von jenem her kritisiert. Wir hören: Luther habe es nicht zu einem einheitlichen Gottesbegriff gebracht, sein Gottesbild zeige einen Bruch, die Schrift *„De servo arbitrio"* kennzeichnet Ritschl als ein „unglückseliges Machwerk", Luther bleibe hier in der Gefangenschaft seiner nominalistischen Bildung, dieser Luther gehöre ins Mittelalter. Ritschl lehnt die Lehre vom Zorne Gottes, wie Luther sie bietet, ab, damit überhaupt die innere Spannung in Luthers Theologie, zugunsten eines eindeutigen humanistischen Gottesbildes der Liebe. Das Paradox in Luthers Theologie bleibt draußen.

A. Ritschls Wendung zu Luther setzt sich fort bei seinen Freunden und Schülern. Ritschl hat zweifellos den Anstoß gegeben zu einer vorher so nicht gekannten Beschäftigung mit Luthers Theologie: man denke an die Arbeiten von Theodor *Brieger,* Johannes *Gottschick,* Ferdinand *Kattenbusch,* Friedrich *Loofs,* Adolf von *Harnack,* Hermann *Scholz,* Karl *Thieme* und anderen. Luthers Theologie wird auch hier nicht aus rein historischem Interesse studiert, sondern zugleich mit dogmatischer Absicht: man sucht und findet bei ihm wichtige Momente zur Erneuerung der Theologie. Das ist bei keinem so deutlich wie bei dem Marburger Meister Wilhelm *Herrmann.* Der Titel seiner Hauptschrift lautet: „Der Verkehr des Christen mit Gott, im Anschluß an Luther dargestellt" (zuerst 1886). Dabei kehrt die Unterscheidung innerhalb Luthers wieder, wie A. Ritschl sie vorgenommen hatte. So auch bei A. Harnack: er erklärt, daß er mit seiner Darstellung Luthers in seiner Dogmengeschichte Luther mit sich selbst in Streit gebracht habe, den Re-

7 Rechtfertigung und Versöhnung, III[3], 7: „Melanchthon hat die Aufgabe der nach Luthers Grundsatz zu gestaltenden Theologie liegen lassen. Ich ergreife dieselbe in dem vollen Bewußtsein, dazu durch die Lehrurkunden der Reformation berechtigt und verpflichtet zu sein."

8 Reden, 11. 15. 17.

formator und den Restaurator des alten Dogmas[9]. Nicht anders *Loofs*[10]. Ebenso bei W. Herrmann, dem Dogmatiker. Er unterscheidet das Christentum Luthers von der Theologie Luthers; diese ist zeitgebunden („Luther hat in einer Zeit gelebt, wo die Autorität der Heiligen Schrift und das Dogma der alten Kirche in ungeschwächter Geltung standen"), daher können wir Heutigen sie nicht im Ganzen übernehmen, vor allem weder die Auffassung der Heiligen Schrift als des unfehlbaren Lehrgesetzes noch die naive Verehrung und Übernahme des altkirchlichen Dogmas. Dagegen ist „Luthers Zeugnis von demjenigen, was einen Christen zum Christen macht, ein „noch nicht genügend verwerteter Schatz"[11].

Es ist unbedingt positiv zu werten, daß Ritschl und sein Kreis den Anschluß an Luther mit bewußter Distanzierung von vielem in seiner Theologie verbanden. Wir können in der Tat Luthers Theologie nicht im ganzen wiederholen und übernehmen. Zwischen ihm und uns steht die Aufklärung, die historische Betrachtung der Bibel und des Dogmas. So können wir Luthers Theologie für unsere eigene Arbeit nur auf die Weise fruchtbar machen, daß wir zugleich kritisch von ihr Abstand nehmen, wo unsere heutige Geisteslage, vor allem unser Verständnis der Schrift es gebietet. Das wird freilich konkret z. T. anders geschehen als bei A. Ritschl und seinen Schülern.

Im 20. Jahrhundert wurde das Studium Luthers über das bisherige Maß hinaus erweitert und neu belebt. Dahin wirkten mehrere Momente: seit 1883 begann die kritische Gesamtausgabe der Schriften Luthers, die Weimarer, zu erscheinen; die Quellen für das Studium der Theologie Luthers wurden ungeahnt vermehrt durch wichtige Entdeckungen, vor allem der Frühschriften, der Vorlesungen über den Römerbrief und den Hebräerbrief, sodann der Nachschriften von Predigten und nicht zuletzt der späteren Disputationen Luthers. Die Luther-Philologie und Luther-Historie nehmen einen außerordentlichen Aufschwung, aber auch die theologische Beschäftigung mit dem Reformator bekommt neue Anstöße. Luthers Theologie bringt die Systematische Theologie aufs neue stark in Bewegung. Hier sind in erster Linie zwei Namen zu nennen: Carl *Stange* und Karl *Holl*. Stange rief seit 1903 durch eine Reihe kleinerer Arbeiten zu Luther: „Die Heilsbedeutung des Gesetzes" und eine Ausgabe der „ältesten ethischen Disputationen Luthers" (1904) und anderes; durch Anders *Nygren* wirkte Stanges Einsatz bei dem frühen Luther auch stark nach Schweden hinüber, wo schon unabhängig von der deutschen Theologie eine eigene neue Wendung zu Luther mit einer bedeutenden Interpretation im Gange war. Karl Holl trat 1907 mit einer kleinen Schrift hervor:

9 *Harnack*, A.: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III[4], 863—896: „Die von Luther neben und in seinem Christentum festgehaltenen katholischen Elemente". Vgl. 808, Anm. 1.

10 *Loofs*, F.: *Dogmengeschichte*, § 79: „Die von Luther beibehaltenen altkatholischen Voraussetzungen und Dogmen . . ." 11 AaO 38 ff.

„Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen?" Ihr war 1906 schon die andere voraufgegangen: „Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus[12]." Das war eine Sensation. In der „religionsgeschichtlichen Schule" verkündete man damals, die Rechtfertigungslehre des Paulus sei nur eine zeitbedingte polemische Auseinandersetzung mit dem jüdischen Moralismus und daher nur von vorübergehender Bedeutung gewesen. Dem setzte Karl Holl den Satz entgegen: „Sie ist nicht eine Doktrin, die ihre Zeit hätte, sie ist das *evangelium aeternum.*" Es ist Holls Begegnung mit Luther, vor allem auch mit der Römerbriefvorlesung, die sich hier auswirkt. Von ihr zeugen weiter die Aufsätze über Luther, die im nächsten Jahrzehnt herauskommen, vor allem die große Festrede von 1917 „Was verstand Luther unter Religion?" Die Aufsätze erschienen dann gesammelt 1921 als erster Band der „Aufsätze zur Kirchengeschichte" (eine vermehrte Auflage kam 1923 heraus und wurde seither mehrfach wieder abgedruckt). Die Wirkung des Buches war eine außerordentliche. Martin Luther trat durch Holl mit neuer Mächtigkeit in die Kirche und die Theologie, in die chaotische geistige Lage nach dem ersten Weltkriege. Was an dem Buche so stark wirkte, war, daß sich in ihm eine umfassende Darbietung der Gedanken Luthers verband mit einer starken inneren Beteiligung, dem auf jeder Seite spürbaren Bekenntnis zu dem Reformator als Helfer für die Gegenwart. Das Werk bedeutete einen mächtigen Gegenschlag gegen das ganz unzulängliche Verständnis Luthers bei Ernst *Troeltsch,* das damals in der Geisteswissenschaft herrschend zu werden anfing. Der große Erfolg von Holls Lutherbuch gerade bei der jungen, aus dem Kriege heimgekehrten Generation wandelte die ganze theologische Lage: das bisherige starre Gegenüber der theologischen Hauptfronten, der „positiven" und der „liberalen", wurde gutenteils überwunden: man traf und fand sich von beiden Seiten im Zeichen Martin Luthers. In jenen Jahren gewann das Lesen und Studieren Luthers in der theologischen Jugend eine Breite wie wohl nie zuvor in der Geschichte unserer Kirche. Und zwar war es jetzt gerade auch der „lateinische" Luther, mit den großen Kommentaren und *De servo arbitrio,* den man, weit über die Kreise der Fachleute und Forscher hinaus, studierte. Wir, die damals Jungen, hatten Luther gewiß längst in seinen deutschen, den erbaulichen und volkstümlichen Schriften kennen gelernt. Aber an den lateinischen Luther kamen wir erst jetzt heran.

Fragt man, welche Wirkungen von der Arbeit Holls und Stanges zur Vergegenwärtigung und Erhellung der Theologie Luthers auf das allgemeine theologische Bewußtsein, insonderheit auf die Systematische Theologie, ausgingen, so wäre zu sagen: beide Theologen halfen dazu, daß die Rechtfertigung in der vollen radikalen Strenge ihres ursprünglichen Sinnes wieder in das Zentrum der Theologie trat.

12 Wieder abgedruckt in *Holl,* K.: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte,* III: Der Westen, 1928, 525 ff; 558 ff.

Stange zeigte scharf ihren Gegensatz gegen den sittlichen Idealismus auf und machte überhaupt Luthers Gottesbild geltend gegen den Humanismus in der Gotteslehre und der Auffassung des Evangeliums. Holl schärfte im Anschluß an Luther gegenüber dem das 19. Jahrhundert weithin beherrschenden anthropozentrischen Verständnis der Religion ein: Religion ist Gottesdienst. Nicht ist Gott für den Menschen, sondern der Mensch für Gott da. In der Religion handelt es sich nicht darum, ob der Mensch von Gott, sondern ob Gott von diesem Menschen, diesem einzelnen Menschen etwas wissen will[13]. Während Troeltsch Luthers Frage als mittelalterlich hinstellte, wird sie bei Holl wieder in ihrer bedrängenden Aktualität gesehen und geltend gemacht.

Auf die Schranken in der Luther-Deutung der beiden Theologen können wir hier nicht eingehen.

Neben Carl Stange und Karl Holl muß vor allem *Reinhold Seeberg* genannt werden: in der zweiten Auflage seiner Dogmengeschichte (Band IV, 1) 1917 bot er eine mehr als 300 Seiten umfassende Darstellung der Theologie Luthers. Jeder der drei Theologen gab die Anregung zum Studium Luthers und dessen theologische Abzielung auf einen großen Kreis von Schülern weiter.

Hinzu kam dann die Begegnung der *Dialektischen Theologie* mit Luther. Die dialektische Theologie ist ursprünglich nicht unter der Wirkung der Reformatoren entstanden. Aber sie entdeckte sich dann bald in der Nähe der Reformatoren (ein ähnlicher Vorgang wie bei der aus der Erweckung geborenen lutherischen Theologie im 19. Jahrhundert[14]). So kam es auch hier zu einem lebendigen Studieren Luthers, das dann wiederum auf die eigene theologische Arbeit zurückwirkte. Hier sind aus der älteren Generation vor allem Georg *Merz* und Friedrich *Gogarten* zu nennen.

Blickt man auf diese ganze Bewegung zu Luther und von Luther her in dem letzten halben Jahrhundert, so wird man sagen müssen, daß in der wissenschaftlichen Theologie das Studium Luthers noch nie so intensiv und von so vielen getrieben worden ist wie in dieser Zeit. Sehe ich recht, so gab es an den Fakultäten vorher noch keine Vorlesungen über Luthers Theologie — diese wurde in der Dogmen- und Theologiegeschichte mit behandelt, aber nicht für sich. Jetzt aber begann man eigene Vorlesungen über sie, bis zu vier Wochenstunden, sie fanden einen besonders starken Zuspruch der Studenten. Eine vollständige Bibliographie der Arbeiten über Luther würde erweisen, in welcher Fülle während der letzten Jahrzehnte Luther-Themata für Doktor- und Habilitationsarbeiten gestellt und bearbeitet wurden. Fast jedes Thema innerhalb der Theologie Luthers hat

13 Luther, 55. 109.

14 Vgl. *Thomasius*, G.: *Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns*, 1867, 244 f: „Wir waren Lutheraner noch bevor wir es wußten . . .“

eine monographische Bearbeitung gefunden. Dabei stehen neben den deutschen Arbeiten die der skandinavischen, neuerdings auch der amerikanischen, englischen, französischen Theologie. Das alles ist noch nicht Vergangenheit, über die wir historisch berichten könnten, sondern lebendige Gegenwart, in der wir mitten drinstehen. Daher empfiehlt es sich auch nicht, die Namen der Forscher, die Gegenstände ihrer Arbeiten, deren Bedeutung und Wirkung in unserem Zusammenhange zu verzeichnen. Wir müßten dann in der Hauptsache von Lebenden reden, die noch an der Arbeit sind. Wir haben es ja auch nicht mit einem Berichte über die Lutherforschung als solche zu tun, sondern mit ihrer Bedeutung für die theologische Arbeit heute. Mit Bezug hierauf wird, wenn man auf das halbe Jahrhundert zurückblickt, im ganzen sicher das Wort von *Erich Seeberg* gelten — der ja selber eindrucksvoll, wenn auch z. T. eigenwillig über Luthers Theologie gearbeitet hat —: „Die historischen Arbeiten über Luther haben auch für die Entwicklung der systematischen Theologie, besonders in Deutschland, oft mehr bedeutet als die Lehrbücher der Dogmatiker[15]." Im Besonderen ist noch festzustellen: soweit man von einer Erneuerung der Theologie seit dem ersten Weltkriege sprechen kann, hat zu ihr der neue Einfluß Luthers nicht minder stark mitgewirkt als die Dialektische Theologie, und zwar nicht allein durch diese hindurch, sondern auch neben ihr, unabhängig von ihr.

II.

Wir kommen von dem geschichtlichen Rückblick zu der sachlichen Erwägung: Inwiefern ist Luther auch heute eine Macht der Erneuerung für unsere theologische Arbeit, kann und soll er es sein? In welchem Sinn, mit welchem Recht können wir junge und alte Theologen nicht genug aufrufen: Geht bei Luther in die Schule!? Wir suchen das zu begründen, indem wir Luthers Theologie nach ihrer methodischen Eigenart kennzeichnen und ihren, wie mir scheint, beherrschenden Grundgedanken herausheben.

Stellen wir voran: Luther war kein „Systematiker" im Schulsinne, kein Dogmatiker, weder im Stile der großen mittelalterlichen Systeme noch in dem der neueren Theologie. Er hat keine „Dogmatik" oder „Ethik" verfaßt, keine Summa, nicht einmal *Loci theologici* oder eine *Institutio religionis christianae* wie *Melanchthon* und *Calvin*. Luther lehrte in Wittenberg als Professor der Exegese, und zwar vor allem des Alten Testamentes. Das Entscheidende seines literarischen Werkes sind dementsprechend seine von ihm selbst oder anderen herausgegebenen exegetischen Vorlesungen zum Alten und Neuen Testamente, daneben freilich höchst gewichtige Gelegenheitsschriften. Dazu kommen die Predigten, von ihm herausgegeben oder von anderen nachgeschrieben und zum Druck bearbeitet

15 *Seeberg*, E.: *Luthers Theologie in ihren Grundzügen*, 1940, 1.

(etwa 2000 sind überliefert). Es ist bemerkenswert, daß — trotz des wissenschaftlichen Apparates in der Auslegung vor den Studenten — die Grenze zwischen den Vorlesungen und den Predigten Luthers fließend bleibt. Auch die Predigten sind voll von „Lehre". Daher bilden neben den Kommentaren und den theologischen Gelegenheitsschriften auch die Predigten eine unerläßliche, höchst ergiebige, vollwertige Quelle seiner Theologie.

Das bedeutet: Luther denkt theologisch in ständigem Umgang mit der Schrift, als Exeget und Prediger. Je länger ich ihn studiert habe, desto stärker mein Eindruck, daß Luther kaum einen theologischen Schritt tut ohne Begründung und Führung durch eine Aussage der Schrift. Damit sollen weder die philosophischen Einflüsse aus der Schule Occams geleugnet werden noch die Tatsache, daß Luther, z. B. in *De servo arbitrio,* wohl auch die natürliche Vernunft als Eideshelferin bei theologischen Themen aufrufen kann. Aufs Ganze seines theologischen Denkens gesehen bleibt das doch am Rande und sekundär, zusätzlich. Schon dieses ständige Sich-beziehen auf die Schrift bedeutet Durchbruch durch die Tradition, die Schullehre. Der Vergleich etwa von Luthers Gottesanschauung und der des *Thomas* zeigt überwältigend-eindrücklich: Luther kennt grundsätzlich nicht mehr den Gott der Philosophen, sondern kennt und will kennen nur den Gott der Erzväter, des Mose und der Propheten, Hiobs, Jesu, der Apostel. Bei aller Anknüpfung an Väter der Kirche, bei aller vielfachen Berufung auf sie bedeutet Luthers Theologie doch einen Rückgang und Durchbruch zur Bibel, wie er seit der urchristlichen Zeit von keinem Theologen so entschlossen vollzogen ist. Durch die ständige Beziehung auf die Schrift in der ganzen Konkretheit ihres Redens bleibt auch Luthers theologisches Reden so durchaus konkret.

Wir können gewiß Luthers Exegese im einzelnen nicht wiederholen. Wir vermögen das Alte Testament nicht mehr so christologisch zu lesen wie er[16]. Uns ist es zur Frage geworden, ob er den Römerbrief, vor allem das Kapitel 7, ganz im Sinne des Apostels Paulus verstanden hat[17] oder ob er den johanneischen Schriften ganz gerecht geworden ist[18]. Seine Exegese ebnet Unterschiede und Distanzen in der Schrift weithin ein, schmilzt alles in seinen Paulinismus hinein und vergewaltigt die Texte dadurch im einzelnen. Und doch, wenn er das tut, dann legt er die Texte eben von dem her aus, was auch nach unserem Urteil die wahre Mitte und Dominante der Schrift ist — diese Mitte leuchtet ihm nun überall in dem ganzen Buche mehr oder weniger hell wider. Dabei dringt er in Tiefen wie kein Ausleger seit der Zeit des Neuen Testamentes selbst. Das wird ihm heute auch von römisch-katholischen Theologen (wenn auch naturgemäß noch nicht

16 Vgl. *Bornkamm,* Heinrich: *Luther und das Alte Testament,* 1948, 222 f.
17 Vgl. meine Schrift: *Paulus und Luther über den Menschen,* 1938, 3. Aufl. 1958.
18 Vgl. *Loewenich,* Walter von: *Luther und das johanneische Christentum,* 1935.

öffentlich) bezeugt, die bei dem Exegeten Luther mit heißer Freude zu Gaste gehen.

Seine Auslegung der Schrift hat ihre Eigenart darin, daß sie überall geleitet wird von der einen entscheidenden Frage: *quid Deus nobiscum agat,* wie Gott sich zu uns stelle, also der Wurzelfrage alles menschlichen Daseins. Luther sucht und findet in der Schrift weder ein ontologisch-metaphysisches noch ein heilsgeschichtliches System; die Schrift ist ihm auch nicht, wie später der Orthodoxie, primär ein Arsenal von *dicta probantia* für die Dogmatik (obgleich es derlei bei ihm auch gibt), sondern ganz ursprünglich und elementar das Wort Gottes, in dem Gott selbst mit dem Menschen heute handelt in Zorn und Gnade, mit seinem Gesetz und mit seiner Verheißung, dem Evangelium. So gehören für Luther die Schrift und die Existenz des Menschen vor Gott überall unmittelbar zusammen. Er liest die Schrift nicht primär als der zünftige Theologe, sondern als der Mensch vor Gott, der danach fragt mit brennendem Herzen, wie Gott gegen ihn gesinnt sei.

Die Antwort auf diese Frage findet er in Christus, und das Zeugnis von Christus hört er in der ganzen Schrift, in allen ihren Teilen. *Tolle Christum e scripturis, quid aliud in illis invenies*[19]*?* In seinem Lichte ist die ganze Schrift zu verstehen: er ist der Herr der Schrift[20]. Christus — man muß es nun entfalten, was das für Luther heißt. Er steht bei Christus, weil in ihm die *Gottheit Gottes* erscheint, an und für uns Menschen wirklich wird. Luthers Theologie, noetisch angesehen ganz christozentrisch, ist in der Sache durch und durch theozentrisch. Gottes Gottheit ist ihr durchfahrendes Thema. „Laß Gott Gott sein" ist Luthers theologisches ceterum censeo[21].

Es kann nun kein Zweifel sein, worin Luther Gottes Gottheit sieht. Es ist seine Wirklichkeit als der alleinige *Schöpfer*[22]. Gott sein und Schöpfer sein ist für ihn das Gleiche. Und zwar gehört zur Göttlichkeit des Schaffens eine zwiefache nähere Bestimmung (eng zusammengehörig, ja in der Tiefe identisch): das Schaffen *ex nihilo* und *sub contraria specie,* unter dem Anschein, der Hülle des Gegenteils[23].

Ex nihilo[24] — das ist für Luther mehr als eine Aussage über die Entstehung dieser unserer Welt — als eine solche wird sie von der ganzen theologischen Tra-

19 WA 18, 606, 29. 20 WA 39 I 47, 1. 5.

21 Vgl. *Watson,* Philip S.: *Um Gottes Gottheit* (Deutsch durch G. *Gloege),* 1952, 87: „Laß Gott Gott sein! In diesem Wort läßt sich Luthers reformatorisches Werk inhaltlich kurz zusammenfassen". Dort auch die Belege für die Redewendung bei Luther, 218, A. 80.

22 Zu Luthers Theologie der Schöpfung vgl. meine Skizze: *Der Schöpfungsgedanke bei Luther* (SBer. der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Philos. Histor. Klasse, 1959, Heft 7) und vor allem die große Arbeit von David *Löfgren: Die Theologie der Schöpfung bei Luther,* 1960, 21 ff.

23 WA 56, 376, 31.

24 40 III, 154, 11: Ejus natura, ex nihilo omnia creare. Et propriissima ejus natura: vocat, quae non sunt, ut sint (Röm 4, 17). — Ejus officium proprium, quia est deus: ex nihilo omnia. Oder von Christus 40 III, 90, 10: Et ejus officium proprium, quia est Deus: ex nihilo omnia.

dition der Kirche vertreten; sondern eine *umfassende* Aussage über Gottes Wesen und Wirken — es geschieht *immer* ex nihilo —. Das gilt für Luther nicht nur mit Bezug auf Gottes Schaffen des Kosmos und der natürlichen biologischen Existenz des Menschen, sondern in der gleichen Strenge auch für die theologische Existenz des Menschen, für seinen Stand und Wert vor Gott. Daher kann Luther sagen: wer den ersten Artikel, den Glauben an den Schöpfer richtig bekennen und glauben will, „ein solcher Mensch muß allen Dingen gestorben sein ... und von Herzen bekennen, daß er aus eigenen Kräften nichts vermag"[25]. Der Glaube an den Schöpfer ist also von höchster Aktualität für das Selbstbewußtsein des Menschen, sein Verständnis seiner selbst, nicht allein seines natürlichen Seins, sondern auch seiner Würde, seiner Geltung vor Gott.

Das heißt: auch für Luthers Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben ist die Wahrung der Ehre Gottes als alleiniger Schöpfer das tiefste Motiv[26]. Gottes den Menschen rechtfertigendes Urteil ist ein souveräner Schöpfungsakt Gottes ex nihilo: er gibt dem, der *nichts* ist und nichts sein kann vor Gott, den Stand des Sohnes, die Ehre und Würde des Gerechten. Gottes Urteil hat nicht den Sinn, den Menschen in seinem gerechten Sein anzuerkennen, sondern es setzt ihn, den Nicht-Gerechten, als gerecht. Diese Gründung und Verankerung der Rechtfertigung war gegenüber der theologischen Tradition ein durchaus Neues und hebt sich auch von der dogmatischen Lehrbildung seither klar ab. Denn gewöhnlich sagte man und vertritt es bis heute: daß Gott den Sünder gerechtsprechen muß und daß der Mensch dieses Urteil Gottes nur *sola fide* an sich geschehen lassen kann, das hängt an der Sündigkeit des Menschen: als Sünder kann er von sich aus vor Gott nicht gerecht werden, er hat nicht Gehorsam, nicht gute Werke genug, und sie sind nicht rein — daher führt der Versuch der Rechtfertigung *ex operibus* nicht zum Ziel. Daher muß Gott den anderen Weg mit uns gehen. Das alles ist im Sinne Luthers natürlich *auch* richtig, aber es bezeichnet nicht den entscheidenden Punkt, den letzten Grund dafür, daß Gott den Menschen nicht *ex operibus,* sondern *sola fide* gerechtmachen will. Luther erklärt (und setzt sich damit gegen einen Satz des von ihm sonst so hoch verehrten *Augustinus* ab): Auch wenn der Mensch nicht nur die Gerechtigkeit, zu der er mit Anspannung seiner natürlichen sittlichen Kräfte fähig wäre, vor Gott brächte, sondern mit Hilfe der übernatürlichen Kraft des Heiligen Geistes die volle Gesetzeserfüllung, so wird er doch auf diese Weise niemals gerecht vor Gott. Denn Gott hat beschlossen, nicht auf dem Wege des Gesetzes, sondern allein durch die Vergebung der Sünden um Christi willen gerecht zu

25 WA 24, 18, 31.

26 Vgl. meinen Aufsatz: *Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers,* Luther-Jahrbuch XIII, 1931, 1 ff; abgedruckt (etwas erweitert) in: Theologische Aufsätze, II, 1935, 1 ff. Dort auch die Belegstellen. Ebenso in der S. 21, Anm. 22 genannten Schrift.

machen. Warum nur auf diese Weise? Luther antwortet: Gott will hier seine Ehre als Schöpfer behalten[27]. Psalm 100, 3: „Er hat uns gemacht und nicht wir selbst", gilt nicht allein für die natürliche Existenz, sondern auch für die Möglichkeit, vor Gott zu bestehen, die Geltung bei ihm[28]. Oder Luther beruft sich auf Psalm 130, 4: „Bei dir ist die Vergebung, daß man dich fürchte" *(Apud te propitiatio est, ut timearis)*, er legt die letzten Worte so aus: „ . . . daß du Gott bleibest" und erklärt: „Wo nicht Vergebung ist, da ist kein Gott," d. h.: da kommt Gott nicht zu seinem eigensten Werke, das seine Gottheit ausmacht. „Ich will Gott bleiben, ich will geliebet, geehrt, gefürchtet sein[29]." Weil Gott Gott bleiben und in seiner Gottheit gefürchtet und geehrt und geliebt sein will, nimmt er den Menschen rein durch freies souveränes Vergeben und Gerechtsprechen an, nicht auf Grund einer Würdigkeit, die der Mensch mitbrächte.

So ist der Weg der Werke nicht nur eine Illusion, sondern auch und vor allem Anmaßung, Überhebung, Blasphemie[30], Angriff auf Gottes Ehre als des alleinigen Schöpfers. Das spricht Luther in aller Schärfe aus. Das *sola fide* gilt nicht erst deshalb, weil der Mensch Sünder ist, sondern schon, weil Gott Gott und der Mensch Mensch ist. Es ist nicht ein nachträglich gebotener Notweg um der Sünde willen, sondern der ursprünglich von Gott gegebene und gewiesene Weg, den zu verkennen und zu verfehlen die eigentliche Grundsünde des Menschen ausmacht.

Gottes Gottheit, Gottes Ehre — dieser theozentrische Charakter geht bei Luther durch alles hindurch. So versteht er den Glauben, das Gebet. Der Glaube ist die einzig-mögliche Weise, Gott in seinem Schöpfertum zu ehren. Auch hier folgt Luther dem Apostel Paulus, Röm. 4, 20 („gab Gott die Ehre"). Das Glauben ist die Erfüllung des Grundgebotes Gottes, des ersten. So versteht Luther den Glauben primär theozentrisch, nicht anthropozentrisch als die einzige Lebensmöglichkeit für den Menschen vor Gott. Natürlich ist er das auch, ist Weg zum Heil, denn Gottes Gloria ist des Menschen Heil.

Neben dem *ex nihilo* steht bei Luther das *sub contraria specie* — und auch das führt uns noch einmal zur Rechtfertigung zurück. Es besagt nämlich, daß Gott sozusagen gebrochen, auf einem Umwege, indirekt mit uns handelt. Sein Heilshandeln beginnt als Unheilshandeln; zum Himmel geht es durch die Hölle, zur Gnade durch den Zorn, zum Evangelium durch das Gesetz, zum Aufbauen durch das Abbauen, zur Fülle durch das Nichts. Das bedeutet zugleich: das Heil ist unter dem Nicht-Heil verborgen, das Ja unter dem Nein, die Gnade unter dem Zorn, ja sogar: Gott unter der Maske des Satans[31]. Das alles hat Luther nicht postuliert und

27 WA Ti I, Nr. 85. 28 WA 39 I, 48, 22 ff.
29 WA 40 III, 357, 13; 359, 6; 360, 7. 30 WA 39 I, 48, 28.
31 Vgl. vor allem die gewaltigen Sätze WA 31 I, 249, 16 ff: „Die Gnade scheinet äußerlich, als sei es eitel Zorn, so tief liegt sie verborgen mit den zwei dicken Fellen oder Häuten zugedeckt:

konstruiert von einem eigenen theologischen Ansatze, einer selbsterdachten Dialektik her, sondern er ist auch an dieser Stelle nichts als Hörer und Schüler der Schrift — freilich so, daß ihm bestimmte Schriftstellen entscheidend und beherrschend werden. So zum Beispiel die Worte aus dem Gebet der Hanna 1 Sam 2, 6 f: *Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit* usw. Damit begründet er seine Sätze: *Natura Dei est, prius destruere et annibilare, quicquid in nobis est, antequam nos donet. Et enim consilio suo piissimo facit nos capaces donorum suorum*[32]. Oder, am mächtigsten ausgesprochen: *Deum delectat ex tenebris lucem, ex nihilo facere etc. Sic creavit omnia, sic juvat desertos, justificat peccatores* (die Rechtfertigung also ein Sonderfall dieser Weise Gottes!), *vivificat mortuos, salvat damnatos*[33].

Also auch hier hängt alles an Gottes Gottheit (s. die Worte: *natura Dei)* und an seinem Willen, seiner Freude, Gott zu sein *(delectat)*. Luther kann den Sinn dessen, daß Gott so handelt, außer mit seiner Schöpfermajestät und seinem Willen, Schöpfer zu sein, auch anthropologisch begründen, und zwar in doppelter Weise. Zuerst: Gott handelt so mit uns, weil er durch das Wirken unter dem Gegenteil, durch die Verborgenheit seines Handelns zum Heile Raum schaffen will für den *Glauben,* der es ja, nach Hebr 11, 1, immer nur mit dem zu tun hat, was unsichtbar ist. Aber auch diese Begründung ist zuletzt theozentrisch, denn Gott will unser Glauben, weil wir ihn allein damit ganz als Gott ehren. Zweitens: Gott handelt auf diese indirekte, gebrochene Weise mit uns, weil er uns von Natur Selbstsichere nur auf diese Weise für sein Heil öffnen kann: er muß uns in unserer Selbstsicherheit zunächst zerschlagen und zunichte machen[34]. Daher gilt — und wieder folgt Luther einer Schriftstelle, nämlich Jes 28, 21 —: Gott tut zunächst ein fremdes Werk *(opus alienum),* auf daß er zu seinem eigenen, eigentlichen *(opus suum* oder *proprium)* komme.

Wir kehren noch einmal zu ersterem Gedanken zurück, der Korrelation von Gottes Handeln *sub contraria specie* und dem Glauben. In *De servo arbitrio* steht der Satz: „Der Glaube richtet sich auf die unsichtbaren Dinge. Damit also

---

nämlich, daß sie unser Widerteil und die Welt verdammen und meiden als eine Plage und Zorn Gottes, und wir selbst auch nicht anders fühlen als uns, daß wohl Petrus sagt: Allein das Wort leuchte uns wie in einem finstern Ort. Ja freilich, ein finster Ort. Also muß Gottes Treu und Wahrheit auch immerdar zuvor eine große Lügen werden, ehe sie zur Wahrheit wird. Denn vor der Welt heißt sie eine Ketzerei. So dünkt uns auch selbst immerdar, Gott wolle uns lassen und sein Wort nicht halten und fähet an, in unserm Herzen ein Lügner zu werden. Und Summa: Gott kann nicht Gott sein, er muß zuvor ein Teufel werden, und wir können nicht in den Himmel kommen, wir müssen vorhin in die Hölle fahren, können nicht Gottes Kinder werden, wir werden denn zuvor des Teufels Kinder . . .“

32 56, 375, 18. — 18, 633, 9 ff. 33 40 II 154, 15.

34 Vgl. die letzten Worte in dem in Anm. 1 gegebenen Zitate.

Gelegenheit sei für den Glauben, muß alles, was geglaubt wird, verborgen sein. Es wird aber am tiefsten verborgen, wenn es dem Augenschein, den Sinnen und der Erfahrung gerade entgegengesetzt ist[35]. Der Glaubende muß also glauben an Gottes Verheißung *contra rationem,* denn die Vernunft hält sich allein an das Sichtbare und Erlebbare[36], also auch *contra experientiam,* ja sogar *contra conscientiam,* gegen das nur von der Lex, von Gottes Gesetz bestimmte, gesetzlich denkende Gewissen, das das Wunder der vergebenden Gnade, die das Gesetz durchbricht, nicht denken und fassen kann. Die Gewißheit des Glaubens ist also paradox, Gewißheit gegen den Augenschein.

So steht der Glaube in einer unerhörten Spannung. Er steht immer im Kampfe mit der sich aufdrängenden Wirklichkeit der Welt und des Menschen, welche die Vernunft und die Welterfahrung vor Augen hat. Der Glaube muß die Augen zumachen und rein auf das Wort der Verheißung hören, das über alle erfahrbare Wirklichkeit hinausfährt und im Widerspruch zu ihr steht. Das heißt: Der Glaube lebt innerhalb dieser Welt unentrinnbar im Stande der *Anfechtung.* Er muß ständig den Widerspruch der Vernunft und der Erfahrung aushalten. Er muß durch die Wirklichkeit der Welt und des Menschen selbst im Blicke auf das Wort der Verheißung Gottes durchbrechen. Das heißt: der Glaube ist bei Luther nicht ein Standpunkt, sondern ein Gehen, ein Gang, eine immer neue Bewegung, ein Fliehen fort von dem Augenschein, von der innerweltlichen Erfahrung. So bleibt es bis zum Tode und bis Gott die neue Welt heraufführt. Denn bis dahin bleibt es bei der empirischen Wirklichkeit, bei der Verborgenheit Gottes unter der Maske der Welt und des Satans, der Not, des Todes. Das alles kann der Glaubende nicht wegzaubern, nicht überspringen, nicht vergessen, sondern nur immer neu überwinden, durchbrechen, indem er sich an das Wort hält. Der Glaube kommt also wesenhaft aus der Anfechtung. Das muß der Mensch, psychologisch angesehen, nicht jederzeit bewußt so *erleben.* Aber es ist dafür gesorgt, daß er den paradoxen Charakter des Glaubens immer wieder notvoll erfährt.

Die Anfechtung des Glaubens entspringt nicht nur aus der empirischen Wirklichkeit als solcher, sondern zuhöchst daher, daß Gott dem Menschen nicht mit *einem* Worte, sondern mit dem Doppel-Worte, nämlich *Gesetz und Evangelium* begegnet und demgemäß mit Zorn und Gnade, mit seinem Nein und Ja. Der Glaubende muß den Widerstreit von Zorn und Gnade Gottes durchleben. Er wird also nicht nur durch ein Stück Weltwirklichkeit, hinter dem Gott sich verbirgt, angefochten, sondern durch Gottes Wort selbst, nämlich sofern es in der Gestalt des Gesetzes zu ihm kommt. Der Zorn Gottes gegen den Sünder ist Realität, die das Gewissen, wenn Gott es wach macht, furchtbar erfährt. Luther hat das den Naiven und

35 WA 18, 633, 7 (verdeutscht; im Lateinischen lauten die letzten Worte: sub contrario objectu, sensu, experientia). 36 Vgl. etwa WA 40 III, 51 ff. — 27, 275, 5 ff.

Sicheren mit schwerem Ernste bezeugt. Durch diese Wirklichkeit göttlicher Abweisung soll und darf der Glaube, im Vertrauen auf das Wort der „Verheißung", das Evangelium, durchbrechen. Indem der Mensch sich unter dieses Nein Gottes beugt, darf er das „tiefe heimliche Ja" unter dem Nein ergreifen und das Gericht des Zornes Gottes neu erkennen als väterliche Züchtigung zum Heil. Das Verwerfungsgericht wird ihm zum Berufungsgericht, der Zorn der Strenge zum Zorn der Güte[37]. Er darf nun die Wirklichkeit des Zornesgerichtes als Gottes fremdes Werk erkennen, das auf sein eigenes Heils-Wirken hinzielt. So lange der Mensch noch nicht an das Evangelium glaubt, ahnt er noch nicht, daß der Zorn Gottes fremdes Werk ist. Erst von hintennach geht ihm das auf. Luther nennt das alles: Durchbrechen „durch Gottes Zorn zu Gott selber", „von Gott dem Richter zu Gott dem Vater"[38].

Dieser Charakter des Glaubens als Durchbruch kommt theologisch darin zum Ausdruck, daß das Denken und Reden des Glaubens sowohl die Anfechtung wie auch ihre Überwindung aussagt. Das bedeutet aber — und das ist der eigentliche Sinn der Lehre von Gesetz und Evangelium —: es gibt nicht den „einheitlichen Gottesbegriff", den Albrecht *Ritschl* wollte und bei Luther vermißte. Es gibt nur das *lebendig bewegte Verhältnis Gottes zum Menschen,* des Menschen zu Gott — die Bewegung besteht eben darin, daß der Glaube von dem Gott des Gesetzes flieht zu Gott in Jesus Christus. Die Paradoxie des Handelns Gottes mit uns, durch das fremde Werk hindurch zu seinem eigentlichen, drückt sich aus in der Dialektik theologischen Redens von der Wirklichkeit, vor der der Glaube steht.

Luthers Theologie ist in diesem Sinne durch und durch dialektisch. Er kann über die Existenz des Christen jeweils nur in zwei antinomischen Sätzen reden, derart, daß der zweite nur im Zusammenhange mit dem ersten seine Stelle hat und gilt. Nicht nur die Sicht des Glaubens, sondern auch die der Anfechtung kommt zur Sprache, der Anfechtung, aus der er herkommt und auf die er immer bezogen ist. In dem dialektischen Reden erscheint der Durchbruchscharakter des Glaubens.

Solange man von dieser in der Sache begründeten Dialektik nichts weiß, muß man in Luthers Aussagen unerträgliche Widersprüche finden. So etwa in dem, was er über den *Zorn Gottes* sagt. Er kann einerseits, wie schon erwähnt, die furchtbare Realität des Zornes Gottes mit starken Worten betonen: „Dieser Zorn ist nicht ein schlecht gering Ding, sondern ein solcher Ernst, den kein Mensch ertragen kann[39]." Und dann wieder kommt die Rede von Gottes Zorn als ein falsches Denken zu stehen: Gottes Zorn, das ist eine Einbildung meines Herzens, es sind nur Wolken vor der Sonne der Barmherzigkeit Gottes, und zwar Wolken in meinem Herzen[40]. Diesen scheinbaren Widerspruch verstehen wir nur dann, wenn wir bedenken, daß jeder der beiden Sätze an seinem Orte gilt. Den ersten sagt Luther dem

37 WA 56, 196, 8 ff. 38 WA 19, 224, 21; 229, 30.
39 WA 22, 285, 12. 40 WA 32, 328, 37; 40 II, 417, 11.

sicheren Menschen, der von dem Zorn nicht weiß und nicht wissen will und daher auch das Evangelium nicht verstehen kann oder mißverstehen muß. Den zweiten sagt er im Namen Christi dem, der unter dem Gesetz und seinem Drohen, unter dem Zorne Gottes gefangen ist und nicht den Mut findet, von Gott dem Richter um der Verheißung willen zu Gott dem Vater zu fliehen.

Oder man denke an Luthers Wort vom *Tode.* Es ist verkörpert in seinen beiden Todesliedern „Mitten wir im Leben sind . . ." und „Mit Fried und Freud ich fahr dahin . . .". Auf der einen Seite sieht und zeigt er im Tode „der Hölle Rachen", Gottes Zorn; auf der anderen Seite: durch Christus ist der Tod „mein Schlaf worden". Das christliche Denken über den Tod weiß beides und muß beides aussagen, die Sicht des Todes unter dem Gesetz und die unter dem Evangelium. In dem Nebeneinander der beiden Bilder des Todes drückt sich aus, daß der Glaube angesicht des Todesloses Gottes eigentliches Werk, das *opus proprium,* nicht anders als unter dem fremden Werke, dem *opus alienum,* ergreifen kann, daß er echter Glaube nur in dieser Bewegung durch die Erfahrung des fremden Werkes hindurch zum Sich-Wagen auf das eigentliche Werk Gottes ist.

So vollzieht sich Luthers theologisches Denken und Reden, wenn es um die Geschichte Gottes mit dem Menschen geht, in einer durchgehenden Dialektik. Diese theologische Dialektik hat ihren Grund in der realen Dialektik des Handelns Gottes, des fremden und des eigentlichen Werkes. Die beiden Weisen sind nämlich für den Menschen Wirklichkeit von Gott her. Die Erfahrung des fremden Werkes ist nicht ein subjektiver Trug — der Glaube läßt nicht eine irrige Vorstellung von Gott hinter sich. Vielmehr: der Mensch als Sünder kann von sich aus gar nichts anderes erwarten als den Zorn Gottes — und das ist von Gottes wegen so. Allein im Wagen auf das Wort des Evangeliums kann er durch das fremde Werk durchstoßen in seine Tiefe als eigentliches Werk Gottes. Da kommt dann freilich der Zorn der Abweisung zu stehen als Einbildung des Menschen, aber nicht kraft einer Aufklärung des falschen Denkens, nicht durch Besinnung, sondern nur im Durchbruch, im wagenden Dennoch um des Christus-Wortes Gottes willen.

Dieses alles aber — so können wir im Rückblick noch einmal aussprechen — hängt an Luthers Verständnis der Gottheit Gottes. Sie erweist sich eben auch darin, daß Gott den Umweg des „fremden Werkes" geht und sein Heil *sub contrario* bereitet. Hier liegt die Mitte von Luthers Theologie.

Was die Vertiefung in sie hinein für unsere eigene theologische Aufgabe heute bedeuten kann, das mag an unserem Versuche, den Grundzug der Theologie Luthers aufzuzeigen, schon von selbst klar geworden sein. Es sei daher nur noch in einigen Andeutungen ausgesprochen.

1. Die Theologie verjüngt sich nur so, daß sie immer wieder hinter alle überlieferten Worte und Begriffe und durch sie hindurch auf den *Grund* geht, in dem

sie ihren Ursprung haben, die Begegnung Gottes mit uns in Jesus Christus. Dafür empfängt sie bei Luther eine großartige Anleitung. Denn da, wo er ganz er selber ist, geht er auf den Grund des Dogmas, und die Begriffe füllen sich ihm von der Begegnung her mit dem Gott des *opus alienum* und *opus suum,* zwischen Zorn und Gnade, zwischen Gesetz und Evangelium. So ist Luthers Theologie eine solche im Zustande der Existentialität, der Feuerflüssigkeit, noch nicht zur Lava des Systems erstarrt.

2. Wir wiesen schon darauf hin: Luthers theologische Arbeiten haben eine fließende Grenze gegen sein Predigen. In der Verkündigung kommt alles darauf an, das Wort „recht zu teilen" (2 Tim 2, 15), das „Fürchtet euch" und das „Fürchtet euch nicht" je in der rechten Ordnung und an der rechten Stelle zu verkündigen. Dahin ist die Theologie Luthers ausgerichtet. Sie hat durch und durch Beziehung auf die Seelsorge und daher selber seelsorgerlichen Charakter. Sie ist Begründung des „rechten Teilens des Wortes der Wahrheit". Auch darin kann Luther uns zum Vorbild und Helfer werden. Wie fern ist er — hierin weit anders als *Calvin* — von einem objektiven System! Seine Theologie hat es ganz und gar zu tun mit der jetzt geschehenden Anrede Gottes an den Menschen in Zorn und Gnade und entfaltet, was darin beschlossen liegt.

3. Die Theologie, die der Christenheit in unserer Zeit dienen will, muß eine solche sein, welche mit ihren Sätzen nicht in einen Raum jenseits der Anfechtung führt, sondern die Anfechtung in sich aufnimmt, sie ausdrückt zugleich mit der Überwindung. Sie muß „Theologie des Glaubens" sein in dem Sinne, daß sie den Glauben als Bewegung sehen läßt[41]. Vor einem halben Jahrhundert hat Wilhelm *Herrmann* in Marburg die Aufgabe der Dogmatik dahin bestimmt, daß die Dogmatik es mit dem „Lebensvorgang des Glaubens" zu tun habe und mit den Gedanken, die in ihm entstehen. Er kann konkret sagen: „Der Gedanke von Gott, den der Glaube faßt, wenn er das Bewußtsein der Sünde in uns klärt, trägt besondere Züge, die sich nicht in dem Gedanken von Gott finden, der mit der Erkenntnis der Vergebung entsteht, die die Macht der Sünde überwindet." Oder: „Der Gedanke der Liebe Gottes ... ist nur dann ernsthaft religiös, wenn er ein Überwinden in einem inneren Kampfe ausdrückt[42]." Herrmann sagt das gerade auch gegen A. *Ritschl.* Wie viel näher als dieser steht er damit bei Luther! Vielleicht hat er es von Luther selbst gelernt. Er wendet sich gegen das System in der Theologie, das dadurch entsteht (z. B. bei Schleiermacher, Hofmann, Ritschl), daß *ein* religiöser Gedanke zum beherrschenden gemacht und in seine Folgerun-

41 Ich darf auf meine Arbeit von 1924 verweisen: *Theologie des Glaubens,* Zeitschr. f. syst. Theologie II, 1924, 281 ff; abgedruckt in: Theol. Aufsätze I 1929, 74 ff.

42 Die Quellennachweise s. in meinem in der vorigen Anm. genannten Aufsatz (Theol. Aufsätze I, 92 ff).

gen entfaltet wird, und er betont die Bedeutung des „Widerspruchs im religiösen Denken" als Ausdruck der Lebensbewegung des Glaubens. Das gilt auch heute noch — und eben auf diesen Weg weist uns Luthers Theologie, kraft ihrer Dialektik des fremden und des eigenen Werkes Gottes, des Schaffens unter der Hülle des Gegenteils.

Die Rechtfertigung allein aus dem Glauben in Thesen Martin Luthers

Von Paul Althaus

Die Thesen, die Luther für die Doktor-Disputationen seiner Schüler verfaßte (Weimarer Ausgabe, Band 39 I und II), sind eine überaus wichtige Quelle für seine Theologie. Das gilt nicht zuletzt für seine Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Luther hat der Paulus-Stelle Röm 3, 28 nicht weniger als fünf Disputationen und demgemäß Thesen-Reihen gewidmet. Im Folgenden geben wir die erste und die dritte wieder. Gewiß kann man sagen, daß es für fast alle Gedanken, welche die Thesen bieten, Entsprechungen auch in den großen Kommentaren und anderen Lehrschriften Luthers gibt. Aber die Thesen haben einen besonderen Rang erstens dadurch, daß wir hier bei jedem Worte gewiß sind, daß es von Luther selber so verfaßt ist. Die ausgeführten Disputationen haben wir nur in der Nachschrift seiner Schüler, ebenso wie die großen Kommentare. Aber die Thesen hat er selber so formuliert. Zweitens unterscheiden sich die Thesen von den inhaltlich entsprechenden Stellen in den anderen Schriften Luthers durch die große Sorgfalt und Präzision des Ausdrucks. So lernt man in ihnen den Theologen Luther in der strengsten Gestalt seines Denkens kennen. Das macht ihren hohen Reiz und Wert für das Eindringen in seine Theologie aus.

Wir bieten im Folgenden auch den lateinischen Text der beiden Thesen-Reihen nach der Weimarer Ausgabe (39 I, 44 ff; 82 ff) noch einmal. Das erwies sich als notwendig, weil der Abdruck in der Weimarer Ausgabe nur einen kleinen Teil der Bibelstellen, auf die Luther sich bezieht, erwähnt hat. Luthers Thesen sind in einem viel größeren Maße, als die Weimarana erkennen läßt, von biblischen Zitaten und Anspielungen durchzogen. Das ist für den Theologen Luther höchst bezeichnend. Man kann diese Bezüge aber nur am lateinischen Texte sichtbar machen, weil sie die Bibelstellen in Gestalt des Vulgata-Textes betreffen. Auch hier wird deutlich: wer Luthers Theologie nach ihrer methodischen Eigenart ganz verstehen will, der muß auch in der Vulgata zu Hause sein[1].

1 Wohin es führen kann, wenn man bei der Herausgabe von Luther-Texten nicht ständig die Vulgata im Ohr hat, dafür bietet die Weimarana in Band 2, 502, Anm. 1 ein beinahe lustiges Beispiel. Im Texte des Galaterkommentars von 1519 heißt es S. 502 bei der Auslegung von Gal. 2, 20, Zeile 30: Paulus sage „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir", *ne existimetis aut haereticis futuris occasio data videatur, quod vita christiana sit extra carnem, in religione angelorum, in mirabilibus supra se ambulando . . .* Zu *religione angelorum* macht der Herausgeber die Anmerkung: „So zwar alle Ausgaben, ob aber nicht in regione?". Er hat nicht bemerkt, daß Luther hier aus Col 2, 18 Vulgata *(religione angelorum* = Verehrung der Engel) zitiert.

Die Ziffern vor den einzelnen Bibelstellen im Apparat bezeichnen die Thesen.

Für die Übersetzung der Thesen habe ich teilweise die Wiedergabe durch Emanuel *Hirsch* in seinem „Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik", 1937, 2. Aufl. 1951, 120 ff dankbar benutzt.

Die vorliegende Wiedergabe und kurze Kommentierung der Thesen ist, soweit es sich um die Disputation vom 11. September 1535 handelt, eine neue Auflage dessen, was ich in der Zeitschrift „Luther. Mitteilungen der Luther-Gesellschaft", 1941, 2/3, 83—91 geboten habe. Die Hinweise auf Bibelstellen sind vermehrt, die Übersetzung durchgesehen, die kommentierenden Bemerkungen erweitert.

Erste Disputation über Röm. 3,28

11. September 1535

Thema: Arbitramur hominem justificari fide absque operibus legis.

De fide

1. Fides hic vera et donum illud spiritus Sancti intelligi debet.

2. Si Paulus de fide acquisita seu historica loqui intelligitur, in vanum totus laborat.

3. Nam et Sophistae, etsi rerum istarum nihil intelligunt, tamen fatentur fidem istam non justificare.

4. Imo docent, neque infusam spiritu Sancto fidem justificare, nisi formata sit Caritate.

5. Hoc enim palam asserunt, fidem infusam posse stare cum peccato mortali et damnari.

6. Sequitur hinc: Si Paulum de hac fide intelligas, ipsum de ocioso aut fabuloso Christo praedicare.

7. Nam Christus nihilo plus adest vel prodest talibus credentibus, quam ipsis daemonibus et damnatis.

8. Cum vero Paulus prolixe tribuit justificationem fidei, necesse est, ipsum de istis fidebus (ut sic dicam) acquisita, infusa, informi, formata, explicita, implicita, generali, speciali nihil dicere.

9. Quin et daemonibus et pessimis hominibus concedunt hanc fidem acquisitam.

10. Oportet igitur de alia fide quadam eum loqui, quae faciat Christum in nobis efficacem contra mortem, peccatum et legem.

---

1 1. Kor 12, 3. 7 Jac 2, 19.

11. Et quae nos non sinat similes esse daemonibus et hominibus descendentibus in infernum, sed similes faciat sanctis Angelis et filiis Dei ascendentibus in coelum.

12. Haec est autem fides apprehensiva (ut dicimus) Christi, pro peccatis nostris morientis, et pro justitia nostra resurgentis.

13. Hoc est, quae non tantum audiat res a Judaeis et Pilato in Christo crucifigendo gestas vel de resurgente narratas.

14. Sed quae intelligat caritatem Dei patris, per Christum, pro tuis peccatis traditum, te redimere et salvare volentem.

15. Hanc fidem Paulus praedicat, quam spiritus Sanctus ad vocem Evangelii in cordibus audientium donat et servat.

16. Haec est illa fides, quae vere infusa dici debet, nec viribus nostris acquiri (sicut illa acquisita) potest.

17. Fides acquisita seu Sophistarum infusa de Christo dicit: Credo filium Dei passum et resuscitatum, atque hic desinit.

18. Sed vera fides dicit: Credo quidem filium Dei passum et resuscitatum, sed hoc totum pro me, pro peccatis meis, de quo certus sum.

19. Est enim pro totius mundi peccatis mortuus. At certissimum est, me esse partem aliquam mundi, ergo certissimum est, pro meis quoque peccatis mortuum esse.

20. Fides acquisita habet finem seu usum passionis Christi nudam speculationem. Fides vera habet finem et usum passionis Christi vitam et salutem.

21. Fides acquisita stat velut piger manum sub ascella abscondens, et dicit: Ista nihil ad me.

22. Fides vera extensis brachiis amplectitur laeta filium Dei pro sese traditum et dicit: Dilectus meus mihi et ego illi.

23. Exemplum hujus Paulus ad Galatas de se ipso praestat, dicens: Qui dilexit me et tradidit semetipsum pro me.

24. Igitur illud „pro me“ seu „pro nobis“, si creditur, facit istam veram fidem et secernit ab omni alia fide, quae res tantum gestas audit.

25. Haec est fides, quae sola nos justificat sine lege et operibus per misericordiam Dei, in Christo exhibitam.

26. Pugnant enim ista duo, Christum pro nostris peccatis traditum satisfacere, et nos ipsos per legem a peccatis justificari.

27. Aut enim ille non est traditus pro peccatis nostris, aut nos non justificamur per legem a peccatis nostris.

---

12 Röm 4, 25. 19 1 Joh 2, 2. 22 Cantic 2, 16. 23 Gal 2, 20. 26 Röm 6, 7.

28. Scriptura autem clamat, omnium nostrum peccata in ipsum esse posita, et pro peccatis populi Dei est percussus, et livore ejus sanati sumus.

29. Justificati autem sic gratis, tum facimus opera, imo Christus ipse in nobis facit omnia.

30. Quod si opera non sequuntur, certum est, fidem hanc Christi in corde nostro non habitare, sed mortuam illam, scilicet acquisitam fidem.

31. Omnium quidem est auditus verbi, sicut scriptum est: In omnem terram exivit sonus eorum.

32. Sed non omnium est fides ista, sicut scriptum est: Quis credidit auditui nostro?

33. Et omnes qui jactant opera coram Deo justificare, ostendunt sese nihil de Christo aut fide intelligere.

34. Fatemur opera bona fidem sequi debere, imo non debere, sed sponte sequi, sicut arbor bona non debet bonos fructus facere, sed sponte facit.

35. Et sicut boni fructus non faciunt arborem bonam, ita bona opera non justificant personam.

36. Sed bona opera fiunt a persona jam ante justificata per fidem, sicut fructus boni fiunt ab arbore jam ante bona per naturam.

37. Tamen et in Philosophia ita habet, quod sine et ante omne opus bonum necesse est, rationem rectam et voluntatem bonam esse.

38. Nec fit ratio recta aut voluntas bona ab opere, sed opus fit a recta ratione et voluntate.

39. Et artificis idea non fit a domo vel fabrica, sed fabrica fit ab idea, quae sine et ante fabricam est in corde artificis.

40. Summa: Christus est dominus, non servus, Dominus Sabbati, legis et omnium.

41. Et Scriptura est non contra, sed pro Christo intelligenda, ideo vel ad eum referenda, vel pro vera Scriptura non habenda.

42. Ut: „serva mandata" sic dominante Christo intelligendum est: serva in Christo scilicet vel in fide Christi.

43. „Diliges dominum Deum tuum" etc. Scilicet in Christo seu fide ejus, „quia sine me nihil potestis facere".

44. „Fac hoc et vives", fac scilicet in me, alioqui non facies, sed contrarium facies.

---

28 Jes 53, 6. 8. 5. 30 Jac 2, 17. 31 Ps 19, 5; Röm 10, 18.
32 2 Thess 3, 2; Jes 53, 1; Joh 12, 38; Röm 10, 16. 34 Mt 7, 18.
40 Mt 12, 8. 42 Mt 19, 17. 43 Mt 22, 37; Mk 12, 20; Luk 10, 27. — Joh. 15, 5.
44 Luk 10, 28.

45. „Redime peccata tua eleemosynis", scilicet in Christo et fide ejus, alioqui peccatum erit Eleemosyna tua.

46. Quamobrem eruditissime Epistola ad Ebraeos omnibus omnium sanctorum operibus praefigit: Fide.

47. Quia necesse est, omnes sanctos in promisso Christo omnia vivere et facere, sicut nos in exhibito.

48. Ipse enim est caput et dux justitiae et vitae a Deo constitutus, per et in quo nos vivimus et salvamur.

49. Quod si adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam.

50. Nos dominum habemus, illi servos, nos caput, illi pedes seu membra, quibus caput oportet dominari et praeferri.

51. Si utrum sit amittendum, Christus vel Lex, Lex est amittenda, non Christus.

52. Habito enim Christo facile condemus leges, et omnia recte judicabimus.

53. Imo novos Decalogos faciemus, sicut Paulus facit per omnes Epistolas, et Petrus, maxime Christus in Euangelio.

54. Et hi Decalogi clariores sunt quam Mosi decalogus, sicut facies Christi clarior est quam facies Mosi.

55. Si enim gentes in natura corrupta potuerunt de Deo statuere et lex esse sibi ipsis, Ro 2.

56. Quanto magis Paulus aut perfectus Christianus plenus spiritu potest decalogum quendam ordinare et de omnibus rectissime judicare.

57. Sicut omnes Prophetae et patres eodem spiritu Christi omnia sunt locuti, quae habentur in scripturis.

58. Tamen quia interim sumus inaequali spiritu, et caro adversatur spiritui, necesse est etiam propter vagos spiritus, certis mandatis et scriptis apostolorum adhaerere, ne laceretur ecclesia.

59. Non enim sumus omnes Apostoli, qui certo Dei decreto nobis sunt infallibiles Doctores missi.

60. Ideo non illi, sed nos, cum sine decreto tali simus, errare possumus et labi in fide.

61. Quare non est arrogandum ulli post apostolos hoc nomen, quod non possit errare in fide, nisi soli ecclesiae universali.

62. Summa: Conclusit Deus omnia sub incredulitate, ut omnium misereatur. Igitur miserentis Dei est, quod justi sumus, non currentis hominis.

---

45 Dan 4, 24. 46 Hebr 11. 48 Hebr 2, 10; 12, 2 (revidierte Vulgata von 1529).
52 1 Kor 2, 15. 54 2 Kor 3, 9. 55 Röm 2, 14.
56 Luk 4, 1; Act 6, 3. 5; 7, 55; 11, 24; 13, 9. 57 1 Petr 1, 11; 2 Petr 1, 21.
58 Gal 5, 17. 59 1 Kor 12, 29; Luc 10, 16. 62 Röm 11, 32; 9, 16.

63. Operator sit sanctus, sit sapiens, sit justus, sit quidquid volet, si fides desit, sub ira manet et damnatur.

64. Quia stat sententia: „Non aliquorum, sed omnium miseretur"; et sola misericordia Dei est justitia nostra, non opera propria.

65. Justificatio est revera regeneratio quaedam in novitatem, sicut Joannes dicit: Qui credunt in nomine ejus et ex Deo nati sunt.

66. Inde et Paulus Baptismum vocat lavacrum regenerationis et renovationis, et Christus ipse: Nisi denuo quis renatus fuerit, non potest videre regnum Dei.

67. Ideo impossibile est per opera justificari, quia impossibile est nos nasci ex operibus nostris, sed potius opera nascuntur (sic loquendo) ex nobis.

68. Eodem spiritu appellantur justi nova creatura Dei et initium creaturae Dei, qui nos verbo suo volens genuit.

69. Quis autem ferat hanc blasphemiam, ut opera nostra nos creent vel ut simus operum nostrorum creaturae.

70. Tunc liceret dicere contra Prophetam: Nos ipsi fecimus nos, et non Deus fecit nos.

71. Quam blaphemum igitur est dicere, se ipsum esse sui ipsius Deum, creatorem seu generantem, tam blasphemum est suis operibus justificari.

Thema: So halten wir es nun, daß der Mensch gerecht werde durch den Glauben, ohne des Gesetzes Werke

Vom Glauben

1. Unter Glauben ist hier (Röm 3, 28) der wahre Glaube, das Geschenk des Heiligen Geistes zu verstehen.

2. Wenn man Paulus so versteht, daß er vom „erworbenen" oder „historischen" Glauben rede, dann ist seine ganze Mühe eitel.

3. Denn auch die Sophisten, wiewohl sie von solchen Dingen nichts verstehen, geben doch zu, daß solcher Glaube nicht gerecht mache.

4. Ja, sie lehren: auch der durch den Heiligen Geist eingegossene Glaube macht nicht gerecht, er sei denn „geformt" durch die Liebe.

5. Sie erklären nämlich rundheraus, der eingegossene Glaube könne bestehen bei einer Todsünde und verdammt werden.

6. Hieraus folgt: wenn du Paulus von solchem Glauben verstehst, so predigt er von einem müßigen oder Fabel-Christus.

---

63 Joh 3, 36. 65 Joh 1, 12. 13. 66 Tit 3, 5; Joh 3, 5.
68 2 Kor 5, 17; Jac 1, 18. 70 Ps 100, 3.

7. Denn Christus ist solchen Gläubigen um nichts mehr nahe oder nütze denn selbst den Teufeln und den Verdammten.

8. Da Paulus aber lang und breit die Rechtfertigung dem Glauben zuschreibt, so folgt notwendig, daß er von solchen „Glaubens-Arten" (sozusagen), von dem erworbenen, dem eingegossenen, dem ungeformten, dem geformten, dem eingeschlossenen (Autoritäts-Glauben), dem ausdrücklichen, dem allgemeinen, dem besonderen überhaupt nicht spricht.

9. Denn auch den Teufeln und den allerbösesten Menschen gestehen sie solchen erworbenen Glauben zu.

10. Er muß also von irgend einem anderen Glauben sprechen, der Christus in uns wirksam macht wider Tod, Sünde und Gesetz,

11. und uns nicht gleich sein läßt den Teufeln und den Menschen, die zur Hölle hinunterfahren, sondern uns gleich macht den heiligen Engeln und den Kindern Gottes, die gen Himmel fahren.

12. Das ist aber — wie wir sagen — der Glaube, welcher Christus ergreift, der für unsere Sünden stirbt und für unsere Gerechtigkeit aufersteht.

13. Das heißt: der Glaube, der nicht nur zur Kenntnis nimmt, was von den Juden und Pilatus bei der Kreuzigung Christi geschehen ist oder von dem Auferstandenen erzählt wird,

14. sondern der die Liebe Gottes des Vaters erkennt, welche durch Christus, für deine Sünden dahingegeben, dich erlösen und seligmachen will.

15. Diesen Glauben predigt Paulus, den der Heilige Geist zu der Stimme des Evangeliums in den Herzen derer, die es hören, schenkt und erhält.

16. Das ist der Glaube, der in Wahrheit „eingegossen" heißen muß: er kann nicht mit unseren Kräften, wie jener „erworbene", erworben werden.

17. Der „erworbene" Glaube oder der „eingegossene" der Sophisten sagt von Christus: Ich glaube, daß Gottes Sohn gelitten hat und auferweckt ist — und hier hört er auf.

18. Aber der wahre Glaube sagt: Ja, ich glaube, daß der Sohn Gottes gelitten hat und auferweckt ist — aber das alles *für mich,* für *meine Sünden,* des bin ich gewiß.

19. Ist er doch für die Sünden der ganzen Welt gestorben. Nun bin ich aber gewißlich ein Teil der Welt. Also ist er gewißlich auch für meine Sünden gestorben.

20. Der „erworbene" Glaube hat von Christi Leiden eine bloße Theorie. Der wahre Glaube hat von Christi Leiden Leben und Seligkeit.

21. Der „erworbene" Glaube steht wie ein Fauler mit verschränkten Armen da und spricht: „Das geht mich nichts an."

22. Der wahre Glaube umfaßt mit ausgebreiteten Armen freudevoll Gottes Sohn, für ihn dahingegeben, und spricht: „Mein Freund ist mein und ich bin sein."

23. Ein Beispiel dessen bietet Paulus (im Briefe) an die Galater mit sich selbst, wenn er sagt: „Der mich geliebet hat und sich selbst für mich gegeben."

24. Also jenes „für mich" oder „für uns", so man es glaubt, macht solchen wahren Glauben und sondert ihn von allem anderen Glauben, der nur das Geschehene zur Kenntnis nimmt.

25. Das ist der Glaube, der *allein* uns gerecht macht ohne Gesetz und Werke, durch die Barmherzigkeit Gottes, die in Christus erwiesen ist.

26. Es streitet nämlich das beides widereinander: daß Christus, für unsere Sünden dahingegeben, genugtue, und daß wir selbst durchs Gesetz von den Sünden gerecht werden.

27. Entweder nämlich ist er nicht dahingegeben für unsere Sünden, oder wir werden nicht durchs Gesetz gerecht von unseren Sünden.

28. Die Schrift aber ruft aus, daß unser aller Sünden auf ihn gelegt sind, und für die Sünden des Volkes Gottes ist er geplagt, und durch seine Wunden sind wir geheilt.

29. Sind wir aber so umsonst gerecht worden, dann tun wir Werke, vielmehr Christus selber tut in uns alles.

30. Wenn also die Werke nicht folgen, dann ist gewiß, daß solcher Glaube an Christus nicht in unseren Herzen wohnt, sondern jener tote, das ist: der „erworbene" Glaube.

31. Die Predigt des Wortes erreicht wohl jedermann, wie geschrieben steht: „Es ist in alle Lande ausgegangen ihr Schall";

32. Aber solcher Glaube ist nicht jedermanns Ding; wie geschrieben steht: „Wer glaubt unserer Predigt?"

33. Und alle, die sich rühmen, daß die Werke vor Gott gerecht machen, zeigen, daß sie nichts von Christus oder vom Glauben verstehen.

34. Wir gestehen, daß die guten Werke dem Glauben folgen sollen, vielmehr, nicht „sollen", sondern von selber folgen, gleichwie ein guter Baum gute Früchte nicht bringen soll, sondern von selber bringt.

35. Und gleichwie gute Früchte nicht einen guten Baum machen, ebenso machen die guten Werke die Person nicht gerecht.

36. Sondern die guten Werke werden getan von einer Person, die schon zuvor gerecht worden ist durch den Glauben, gleichwie die guten Früchte von einem Baum kommen, der schon zuvor gut ist von Natur.

37. Ist es doch auch in der Philosophie so, daß ohne und vor allen guten Werken die Vernunft richtig und der Wille gut sein muß.

38. Auch wird nicht die Vernunft richtig noch der Wille gut von dem Werke, sondern das Werk wird getan von richtiger Vernunft und Willen.

39. Und die Idee des Baumeisters kommt nicht von dem Hause oder Bau, sondern der Bau kommt von der Idee, die ohne und vor dem Bau im Herzen des Baumeisters da ist.

40. Alles in allem: Christus ist ein Herr, nicht ein Knecht, ein Herr des Sabbaths, des Gesetzes und aller Dinge.

41. Und die Schrift ist nicht gegen, sondern für Christus zu verstehen, daher entweder auf ihn zu beziehen oder nicht für wahre Schrift zu halten.

42. Zum Beispiel: „Halte die Gebote" ist so von Christus her (in Unterordnung unter Christus) zu verstehen: „Halte . . .", das heißt: in Christus oder im Glauben an Christus.

43. „Du sollst lieben Gott deinen Herrn" usw. — das heißt: in Christus oder im Glauben an ihn, „denn ohne mich könnt ihr nichts tun."

44. „Tue das, so wirst du leben", „tue es", das heißt: in mir, anders wirst du es nicht tun, sondern das Gegenteil.

45. „Mache dich ledig von deiner Missetat durch Almosen", das heißt: in Christus und im Glauben an ihn, anders wird dein Almosen Sünde sein.

46. Daher gibt meisterlich der Brief an die Hebräer allen Werken aller Heiligen das Vorzeichen „durch den Glauben".

47. Denn es ist not, daß alle Heiligen in dem verheißenen Christus alles leben und tun, gleichwie wir in dem erschienenen.

48. Er ist ja zum Haupt und Herzog der Gerechtigkeit und des Lebens von Gott bestellt, durch und in welchem wir leben und selig werden.

49. Wenn also die Gegner die Schrift gegen Christus ausspielen sollten, so spielen wir Christus gegen die Schrift aus.

50. Wir haben den Herrn, sie die Knechte; wir das Haupt, sie die Füße oder Glieder, über die das Haupt Herr sein und den Vorrang haben muß.

51. Muß man eins von beiden fahren lassen, Christus oder das Gesetz, so lasse man das Gesetz fahren, nicht Christus.

52. Haben wir nämlich Christus, so werden wir leicht Gesetze aufstellen und alles recht richten.

53. Ja, wir werden neue Zehn-Gebote machen, gleichwie Paulus das tut durch alle Briefe, und Petrus, vor allem Christus im Evangelium.

54. Und diese Zehn-Gebote sind klarer als Moses Zehn-Gebote, gleichwie das Angesicht Christi klarer ist als Moses Angesicht.

55. Wenn nämlich die Heiden trotz der verderbten Natur von Gott zu sagen wußten und sich selbst ein Gesetz sein konnten, Röm 2,

56. wieviel mehr kann Paulus oder ein vollkommener Christenmensch voll Geistes eine Art Zehn-Gebote aufstellen und über alles ganz richtig urteilen.

57. Gleichwie alle Propheten und Väter in demselben Geiste Christi alles das geredet haben, was in der Schrift steht.

58. Dennoch, dieweil wir indessen nicht alle gleich viel Geist haben und das Fleisch streitet wider den Geist, ist es not, auch wegen der Schwarmgeister, sich an die bestimmten Gebote und Schriften der Apostel zu halten, auf daß die Kirche nicht zerrissen werde.

59. Wir sind ja nicht alle Apostel, die durch Gottes bestimmte Verordnung uns als unfehlbare Lehrer gesandt sind.

60. Daher können zwar nicht sie, wohl aber wir, da wir ohne solche Verordnung sind, irren und im Glauben straucheln.

61. Daher darf niemand nach den Aposteln diesen Titel in Anspruch nehmen, daß er nicht irren könne im Glauben, außer allein die Gesamtkirche.

62. Alles in allem: „Gott hat alles beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme." Also liegt es an Gottes Erbarmen, daß wir gerecht sind, nicht an des Menschen Laufen.

63. Der da Werke tut, mag er heilig sein, weise, gerecht oder was er sonst will: wenn der Glaube nicht da ist, bleibt er unter dem Zorn und wird verdammt.

64. Denn der Satz steht: nicht einiger, sondern „aller erbarmt er sich"; und: allein die Barmherzigkeit Gottes ist unsere Gerechtigkeit, nicht die eigenen Werke.

65. Die Rechtfertigung ist recht eigentlich eine Wiedergeburt zu neuem Sein, wie Johannes sagt: „Die an seinen Namen glauben und von Gott geboren sind."

66. Daher nennt auch Paulus die Taufe „ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung", und Christus selber sagt: „Es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde, kann er das Reich Gottes nicht sehen."

67. Darum ist es unmöglich, durch die Werke gerecht zu werden, denn es ist unmöglich, daß wir aus unseren Werken geboren werden, sondern die Werke werden vielmehr, sozusagen, aus uns geboren.

68. Durch denselben Geist werden die Gerechten eine „neue Kreatur" Gottes genannt und „ein Anfang der Kreatur Gottes", der uns „nach seinem Willen gezeugt hat durch sein Wort".

69. Wer aber möchte diese Lästerung ertragen, daß unsere Werke uns erschaffen oder daß wir Kreaturen unserer Werke seien!

70. Dann dürfte man auch entgegen dem Propheten sagen: Wir selbst haben uns gemacht und nicht Gott hat uns gemacht.

71. Also: wie lästerlich es ist, zu sagen, man sei selber sein eigener Gott, sein Schöpfer oder Erzeuger, so lästerlich ist es, man werde gerecht durch seine Werke.

Gliederung

1. These 1-29: Vom Glauben in Röm. 3, 28.
   a) 2- 9: Welchen Glauben Paulus *nicht* meinen kann (Ablehnung der scholastischen Glaubensbegriffe).
   b) 10-16: Welchen Glauben Paulus meint.
   c) 17-24: Gegenüberstellung des falsch verstandenen und des wahren Glaubens.
2. These 25-39: „*Allein* durch den Glauben".
   a) 26-28: Der Glaube macht allein gerecht.
   b) 29-39: Der Glaube bleibt nicht allein, sondern tut Werke.
3. These 40-50: *Christus* als der Herr der Schrift.
4. These 51-61: Der Christ und das *Gesetz* in der Schrift.
   a) 51-57: Die *Freiheit* des Christen gegenüber dem alten Gesetze: er macht „neue Dekaloge".
   b) 58-61: Notwendigkeit und Autorität der *apostolischen Gebote* für den Christen.
5. These 62-71: *Rechtfertigung durch eigene Werke* wird von der Hl. Schrift ausgeschlossen.

Erläuterungen

These 2. 4. 8 f: Diese Glaubens-Begriffe finden sich in der Theologie *Occams,* aus dessen Schule Luther herkommt, aber auch schon bei *Thomas.* „Erworbener Glaube": ein Habitus, durch Akte der Zustimmung zu den einzelnen Glaubenswahrheiten entstanden, auch den Heiden in christlicher Umgebung möglich — eine natürliche Zustimmung. „Eingegossener Glaube": der Glaube, daß die Offenbarung in ihrer konkreten Gestalt die Wahrheit ist. Als *habituelle Neigung,* die Offenbarung anzunehmen, in der Taufe begründet. Soll es aber zu *Akten* des Glaubens kommen, so muß der „erworbene Glaube" mitwirken. Es ist für alle diese Glaubensbegriffe bezeichnend, daß sie rein anthropologisch sind, also nur den menschlichen Zustand oder Akt und sein Zustandekommen aussagen, ohne von dem *Gegenstande* des Glaubens zu reden. Luthers Begriff des Glaubens in These 12 (fides apprehensiva Christi) enthält den Gegenstand, den Inhalt des Glaubens, nämlich Christus, in sich: was Glaube ist, läßt sich ohne ihn gar nicht aussagen. Glaube ist in sich Relation auf Christus; es ist unmöglich, ihn als subjektive Haltung zu beschreiben, ohne zugleich sein „Objekt" auszusagen. — Vgl. weiter Luthers Urteil über jene Arten von Glauben in den Thesen (1543) 39 II, 237, 28 ff.

These 12: die Beziehung des Glaubens auf seinen Gegenstand, Christus, ist mehr als auf Einsicht gegründete Zustimmung, nämlich „Ergreifen" Christi, also ein Akt der persönlichen *Aneignung,* Zueignung Christi. Worin sie besteht, sagen die *Thesen 22—24* aus. Den Ausdruck „ergreifen" verwendet Luther auch sonst, um das Wesen des Glaubens zu bezeichnen; siehe im Großen Katechismus beim Ersten Gebote: „Das heißt ihn aber gefasset, wenn ihn das Herz ergreifet und an ihm hanget."

In *These 12* fällt auf, daß Luther Christi Tod und Auferweckung nicht (wie etwa Paulus Röm 4, 25) im Präteritum, sondern mit präsentischen Partizipien aussagt. Vielleicht ist das nur zufällig, zumal Luther in anderen Thesen gleich nachher Perfecta bringt. Oder soll man hier jene Vergegenwärtigung der Geschichte Jesu für den Glauben finden, wie Luther sie in seinem Liede „Nun freut euch, lieben Christen gmein" bietet: Christi Tod und Auferstehung sind dem Christen im Glauben gleichzeitig geworden?

These 14: Der wahre Glaube ist also dadurch gekennzeichnet, daß er 1) in Jesu Christi Geschichte die *Liebe Gottes* (bzw. Christi) erkennt, und zwar 2) als eine *mir persönlich zugewandte („für deine* Sünden . . ."; „der *dich* erlösen . . . will") ergreift. Immer ist für Luther an den „Heilstatsachen" das Entscheidende der Erweis der Liebe Gottes, also das ganz Personale. So schließt sein Weihnachtslied „Gelobet seist du, Jesu Christ" nach der Aussage des großen Wunders der Inkarnation mit der Strophe: „Das hat er alles uns getan/Sein groß Lieb zu zeigen an." Für Luther ist die schlechterdings entscheidende Frage, wie Gott über uns denkt, wie er gegen den Menschen gesinnt ist — also die Frage nach der Rechtfertigung. Daher findet er die heilvolle Antwort nicht schon in den Heilstatsachen als solchen, sondern in ihnen als Werk und Ausdruck der Liebe Gottes.

These 26 und 27: Auch die scholastischen Gegner Luthers leugnen nicht, daß Christus für unsere Sünden genug tut. Wenn Luther das Entweder/Oder der These 27 aufstellt, so liegt dem zugrunde, daß er Christi Genugtun streng als total versteht. Daher ist neben ihm kein Platz für ein Mitwirken des Menschen durch Gesetzeswerke zur Rechtfertigung.

These 29: Auf zweierlei liegt hier der Ton: 1) auf der rechten Ordnung von Rechtfertigung und Werken: jene geht voraus (*tum*); 2) das Subjekt der Werke ist nicht der Mensch ohne Christus, sondern Christus im Menschen. Vgl. schon *These 10: Christum in nobis efficacem.* Durch den Glauben, der Christus als für uns dahingegeben ergreift, kommt Christus in das Herz hinein, lebt und wirkt in uns. Vgl. 2, 502, 12.

These 30: Hier nimmt Luther, so kritisch er sonst dem Jakobus-Briefe gegenübersteht, dessen Gedanken auf, daß der Glaube, der keine Werke hat, „tot" ist. Jac. 2, 17.

These 40: „Christus der Herr" — das ist die Summa vor allem aus These 25 ff. Es gilt die Alternative: Christus *oder* das Gesetz. So kann man das Gesetz nicht Christus nebenordnen, sondern es ist ihm als dem „Herrn" (Dominus legis) unterzuordnen.

These 41 ff: Es handelt sich hier um die Imperative der Schrift. Luthers Gegner, z. B. auch *Erasmus,* spielten sie gegen Luthers „allein durch den Glauben" aus. Luther macht geltend, daß wir die Imperative von uns aus ohne Christus nicht erfüllen können (vgl. in De servo arbitrio WA 18, 676 ff; 690, 31 ff). Sie sind daher nicht absolut, sondern relativ gemeint: „in Christus" oder „durch den Glauben" ist ihr Vorzeichen. Vgl. WA 18, 691, 17. — Zu Th. 45 vgl. WA 39 II, 270, 26.

These 47: Die „Heiligen" sind die Frommen des Alten Testamentes, die Hebr. 11 aufzählt. Die These begründet, daß auch sie, obgleich Christus noch nicht erschienen war, schon an ihn glauben und daher alles „durch den Glauben" oder „in Christus" tun können. In der alttestamentlichen Verheißung Christi ist Christus für sie schon so gegeben, daß sie an ihn glauben können. Vgl. 10 I 2, 5, 16 ff; 6, 18: „Denn die Väter haben denselbigen Glauben gehabt und eben denselbigen Christum, er ist ihnen ebenso nahe gewesen als uns . . ."

These 49: Die Gegner, z. B. *Erasmus* geben den Imperativen der Schrift einen moralistischen Sinn, nämlich als könne der Mensch sie von sich aus erfüllen und dadurch zu seiner Rechtfertigung vor Gott beitragen. Sie lassen das geheime Vorzeichen aller biblischen Imperative, das „in Christus" oder „durch den Glauben" außer Acht — das nennt Luther: die Schrift gegen Christus ausspielen.

These 50: „Knechte", „Füße", „Glieder" sind die Schriftaussagen als solche, insbesondere die Imperative, das Gesetz. Christus ist das Haupt und darum der Herr, d. h.: von ihm her erst, als dem Christus für uns, erhalten die Schriftstellen ihren gültigen Sinn. Nur er kann sie erfüllen, dadurch daß er in uns wohnt. Vgl. Th. 29.

Die *Thesen 52 ff* wollen zeigen: auch wenn man um Christi willen das Gesetz fahren lassen muß (Th. 51), ist man doch nicht ohne Gesetz. Denn in der Gemeinschaft mit Christus erwachsen von selber Normen für das Leben, „neue Zehngebote", wie schon Jesus und die Apostel im Neuen Testamente solche geben. Das Mose-Gesetz bleibt als überholt zurück. Daß die „neuen Dekaloge" „klarer" sind als der mosaische, hat nicht etwa den Sinn formaler Klarheit, sondern, wie die Beziehung auf 2 Kor 3, 9 (das Angesicht Christi klarer als das des Mose) zeigt, den tieferen Sinn, daß in den neuen, aus der Gemeinschaft mit Christus erwachsenen Geboten mehr von der Herrlichkeit Gottes und seines Willens erscheint als in dem alten Mose-Gesetze. Das Evangelium hat mehr Herrlichkeit als das Gesetz, weil es Gottes eigentlicher Wille ist. Die Gebote des Neuen Testamentes aber fließen ganz aus dem Evangelium, ihre Erfüllung ist nichts anderes als konkret gelebtes Evangelium, *usus practicus Evangelii.*

These 55/56: Es ist kühn, wie Luther die schöpferische Vollmacht eines Christenmenschen, den Willen Gottes neu zu erkennen und auszusprechen, in Vergleich setzt mit den Heiden, die nach Röm 2, 14 „sich selbst Gesetz" sind. Die in der Gemeinschaft mit Christus vom Hl. Geist (Th. 56) geleiteten Christen stehen also darin den Heiden, die das mosaische Gesetz nicht haben, näher als Mose und dem Volke Israel, daß sie über das geschriebene Gesetz hinausgeführt sind. Wie die Heiden ohne formuliertes Gesetz — so will Luther sagen — von dem natürlichen inneren Wissen um das Gebotene geleitet werden, so die Christen, auch ihrerseits frei von dem formulierten Mose-Dekalog, durch das innerliche Lehren des Geistes in der Gemeinschaft mit Christus. Die neutestamentliche Erkenntnis des Willens Gottes bedarf also keiner „Vor-Schrift", sie ist vielmehr ihr gegenüber selbständig, unmittelbar, schöpferisch.

These 58: Luther hat das soeben (zu These 55/56) Ausgeführte grundsätzlich ganz allgemein, für jeden Christenmenschen behauptet; vgl. Th. 53: „wir". Aber schon Th. 56 gibt eine Einschränkung, denn sie spricht nicht von jedem Christen, sondern nur von „Paulus oder einem vollkommenen Christen voll Geistes". Damit ist die Kehre der Gedankenführung von These 58 an vorbereitet. Dem *„sicut"* von These 53 tritt nun das *„tamen"* (58) und *„non omnes"* (59) entgegen. Ist nach Th. 56 die schöpferische Vollmacht zu neuen Dekalogen an die Fülle des Geistes *(plenus spiritu)* gebunden, so macht Luther nunmehr geltend, daß diese Fülle nicht jedermanns Ding ist. Ein Christ wird normalerweise nicht, wie die Apostel, nur durch den Geist geleitet, sondern er ist immer auch noch Fleisch. Daher besteht die Gefahr, daß er bei seiner sittlichen Erkenntnis auch das, was sein alter Mensch wünscht und begehrt, als Gottes Willen ausgibt, also Fleisch und Geist verwechselt oder vermengt. Angesichts dessen ist es doch notwendig, sich an die neutestamentlichen, die apostolischen Weisungen zu halten. Sonst steht auch die Einheit der Kirche in Gefahr. Das zeigt das Beispiel der Schwärmer. Wenn jeder Christ die ihm persönlich angeblich zuteilgewordenen Eingebungen des Geistes ungeprüft als Gebote Gottes ausgibt, dann gibt es keine gemeinsame Erkenntnis mehr, dann zerfällt die Gemeinde.

These 59—60: Die Apostel haben also eine Sonderstellung in der Kirche. Als Lehrer der Kirche sind sie unfehlbar. Das bedeutet nun nicht, daß Luther alle kanonischen Bücher des Neuen Testamentes, die den Namen eines Apostels tragen, als irrtumslose Lehre gelten läßt. Umgekehrt: er macht ein inhaltliches Kriterium für die echte Apostolizität geltend: „Was Christum treibet." Wo er dieses Merkmal nicht findet, da bestreitet er den apostolischen Charakter der betr. Schrift; so z. B. bei Jakobus („... acht ich sie für keines Apostels Schrift", WA DB 7, 384, 7). So schließt die These, daß die Apostel unfehlbare Lehrer der Christenheit sind, bei Luther die Kritik des Kanons nicht aus, sondern gerade ein.

These 61: Luther kennt eine Unfehlbarkeit der Kirche, nämlich der *Gesamtkirche.* Sie ist nicht gebunden an ein Amt oder eine Institution wie ein Konzil. Luther urteilt vielmehr: mögen viele in der Kirche irren, auch die Träger der höchsten Ämter — *irgendwo* wird in ihr immer die Wahrheit lebendig sein und sich geltend machen wider allen Irrtum und alle Entstellung. — Vgl. auch 6, 561, 25: Id enim solum est fideliter probatum, quod ab universali Ecclesia . . . approbatur.

These 62—71: Daß bei der Rechtfertigung menschliche Leistungen nicht in Frage kommen, begründet Luther a) mit Röm 11, 32 und 9, 16 (in Röm 11, 32 liegt der Ton auf dem *omnium,* siehe Th. 64: alle ausnahmslos werden allein durch Gottes Barmherzigkeit gerecht, nicht durch eigene Werke); b) mit dem durch die Schrift bezeugten Charakter der Rechtfertigung als „Wiedergeburt" (Th. 65—67) oder „neue Schöpfung" (Th. 68—71). Es ist sinnlos, unsere Geburt auf unsere Aktivität zurückzuführen. Es ist lästerlich, sich als Schöpfer seiner selbst auszugeben. Beides liegt in der Konsequenz der moralistischen Lehre der Gegner. Man sieht: Luther lehnt die Werke als Heilsweg nicht erst deswegen ab, weil wir alle *Sünder* sind und als solche mit unserem immer gebrochenen und befleckten Tun nicht gerecht vor Gott werden können; sondern schon, weil dieses Unternehmen, aus eigener Kraft gerecht werden zu wollen, *als solches Sünde* ist, nämlich ein blasphemischer Angriff auf die Gottheit Gottes, Verleugnen dessen, daß er allein Schöpfer ist, nicht nur unserer biologischen Existenz, sondern auch der „theologischen", der Geltung vor Gott. — *These 70* bezieht sich auf Ps 100, 3. Luther nennt die Psalmisten oft „Propheten".

Dritte Disputation über Röm. 3,28

14. Januar 1536 (?)

Alia ratio justificandi hominis coram Deo, alia coram hominibus etc.

1. Satis claret hoc loco, aliam esse rationem justificandi hominis coram Deo a ratione justificandi ejus coram hominibus.

2. Nam Paulus aperte fidem operibus opponit, et justificationem coram Deo detrahit operibus tribuitque fidei.

3. Justificatur quidem homo ex operibus, sed gloriam habet coram hominibus, non coram Deo.

4. Justificatur quidem homo fide coram Deo, etiamsi apud homines et in se ipso ignominiam tantum inveniat.

5. Hoc est mysterium Dei sanctos suos mirificantis, quod non solum est impiis impossibile intellectu, sed etiam ipsis piis mirabile et difficile creditu.

3 Röm 4, 1. 5 Ps 4, 4.

6. Natura enim vitio originalis peccati corrupta et excaecata non potest ultra et supra opera ullam justificationem imaginari aut concipere.

7. Hinc illa pugna hypocritarum contra fideles de justificatione, nullius nisi Dei solius judicio dirimenda.

8. Concedimus itaque hypocritis seu Philosophis opera et justificationem legis, modo retineamus eam justitiam esse hominum, non Dei.

9. Justitia vero hominis, ut eam Deus temporaliter honoret donis optimis hujus vitae, tamen coram Deo larva est et hypocrisis impia.

10. Et mirum est problema, quod Deus remuneret justitiam, quam ipse reputet iniquitatem et malitiam.

11. Aperte enim in Prophetis malum manuum nostrarum appellat opera secundum legem et nostram rationem pulcherrima.

12. Simile videtur, ac si quis Princeps malum servum toleret, quem sine majore periculo regni non possit occidere.

13. Igitur non est respiciendum neque ad personam impii, qui justitiam operatur, neque ad pulchritudinem talis operis.

14. Sed ad incomprehensibilem tolerantiam et sapientiam Dei, minus malum ferentis, ne majore malo omnia subvertantur.

15. Sicut vomica, claudicatio aut alius morbus in corpore insanabilis toleratur, necessitate vitae corporalis fovendae.

16. Est enim legis justitia morbosa valde et adeo imbecillis, ut saepe suam legem optimam non impleat, sed levissimo etiam motu prorsus obliviscatur.

17. Sed quia alia non potest haberi, toleratur et fovetur summis hujus mundi bonis.

18. Deus enim pro magnitudine suae bonitatis parum reputat, tam indignis et malis justis seu sanctis tot et tanta donare.

19. Sicut sapiens magistratus civi malo et improbo interdum connivet, et frui sinit civitate pro bono pacis publicae.

20. Deus enim alio spectat, scilicet ad futuri regni gloriam, in quo non pertransibit incircumcisus aut immundus, ut Scriptura loquitur etc.

21. Quin et cum Ecclesia et Sanctis suis in terra non dissimili tolerantia et bonitate agit.

22. Ut quos et tolerat et fovet propter initium creaturae suae in nobis, deinde et justos esse et filios regni decernit.

23. Justificari enim hominem sentimus, hominem nondum esse justum, sed esse in ipso motu seu cursu ad justitiam.

24. Ideo et peccator est adhuc, quisquis justificatur, et tamen velut plene et perfecte justus reputatur, ignoscente et miserente Deo.

---

11 Ps 9, 17? 20 Jes 52, 1. 22 Jac 1, 18.

25. Ignoscit autem et miseretur nostri Deus, intercedente et sanctificante nostrum initium justitiae Christo advocato et sacerdote nostro.

26. Cujus justitia, cum sit sine vitio et nobis umbraculum contra aestum irae Dei factum, non sinit nostram inceptam justitiam damnari.

27. Jam certum est, Christum seu justitiam Christi, cum sit extra nos et aliena nobis, non posse nostris operibus comprehendi.

28. Sed fides, quae ex auditu Christi nobis per spiritum sanctum infunditur, ipsa comprehendit Christum.

29. Quare et sola fides justificat sine operibus nostris; non enim possum dicere: Ego facio Christum, seu justitiam Christi,

30. Sicut tamen possum dicere: Ego facio opera sive justitiae coelestis per spiritum, sive terrenae per naturam.

31. Sed sic dicendum: Ego credo in Christum, et post facio opera bona in Christo vere.

32. Recte igitur dicitur, justificari nos ex fide, sine operibus legis.

33. Quod justificari ista includit, fide scilicet propter Christum reputari nos justos;

34. Nec peccatum ullum, sive praeteritum sive reliquum in carne manens imputari, sed velut nullum sit, remissione interim tolli.

35. Hanc fidem comitatur initium creaturae novae, et pugna contra carnis peccatum, quod eadem fide Christi et ignoscitur et vincitur.

Auf eine Weise wird der Mensch gerecht vor Gott, auf eine andere vor den Menschen

1. Aus dieser Stelle (Röm 3, 28) erhellt genugsam, daß die Weise, wie der Mensch vor Gott gerecht wird, eine andere ist als die, wie er vor Menschen gerecht wird.

2. Denn Paulus setzt geradezu den Glauben den Werken entgegen, er nimmt die Rechtfertigung vor Gott den Werken fort und schreibt sie dem Glauben zu.

3. Gerecht wird der Mensch wohl aus Werken, aber Ruhm hat er dann vor den Menschen, nicht vor Gott.

4. Gerecht wird der Mensch durch den Glauben vor Gott, obgleich er bei den Menschen und in sich selbst nur Schande findet.

5. Das ist das Geheimnis Gottes, der „seine Heiligen wunderbar führt". Es ist nicht nur den Gottlosen unmöglich zu verstehen, sondern auch den Frommen selbst wunderlich und schwer zu glauben.

---

25 Röm 8, 34; 1 Joh 2, 1; Hebr 2, 17; 5, 1 ff; 6, 20; 7, 26. 35 Jac 1, 18.

6. Denn die Natur, durch den Schaden der Erbsünde verderbt und erblindet, ist außerstande, über die Werke hinaus irgendeine Rechtfertigung auszudenken oder zu fassen.

7. Daher kommt jener Streit der Heuchler wider die Gläubigen über die Rechtfertigung, der durch keines anderen als durch Gottes Urteil zu schlichten ist.

8. Wir gestehen also den Heuchlern oder Philosophen die Werke und die Rechtfertigung des Gesetzes zu, wenn wir nur festhalten, daß diese Gerechtigkeit eine der Menschen sei, nicht Gottes.

9. Die Menschen-Gerechtigkeit aber, mag Gott sie auch ehren mit den besten Gaben dieses Lebens, ist dennoch vor Gott eine Maske und gottlose Heuchelei.

10. Und es ist ein wunderliches Rätsel, daß Gott eine Gerechtigkeit belohnt, die er selber für Ungerechtigkeit und Bosheit achtet.

11. Rundheraus nämlich nennt er bei den Propheten Werke, die nach dem Gesetz und unserer Vernunft trefflich sind, „das Böse unserer Hände".

12. Das ist offenbar ähnlich, wie wenn ein Fürst einen bösen Diener erträgt, den er ohne größere Gefahr für das Reich nicht töten kann.

13. Also soll man nicht schauen auf die Person des Gottlosen, der Gerechtigkeit wirkt, noch auf die Schönheit solchen Werkes,

14. sondern auf die unbegreifliche Geduld und Weisheit Gottes, der das geringere Übel erträgt, damit nicht durch das größere alles zugrunde gerichtet werde.

15. Gleichwie man ein Geschwür, das Hinken oder eine andere unheilbare Krankheit des Leibes erträgt, weil man doch weiterleben muß.

16. Es ist nämlich die Gesetzes-Gerechtigkeit sehr anfällig und so schwach, daß sie oft ihre beste Norm nicht allein nicht erfüllt, sondern selbst bei dem leisesten Anstoß völlig vergißt.

17. Aber weil eine andere nicht zu haben ist, wird sie getragen und begünstigt mit den höchsten Gütern dieser Welt.

18. Gott achtet es nämlich nach der Größe seiner Güte für ein Geringes, daß er so unwürdigen und bösen „Gerechten" oder „Heiligen" so viel und so Großes schenkt.

19. Gleichwie eine kluge Obrigkeit einem bösen und unredlichen Bürger gegenüber mitunter durch die Finger sieht und ihn seines Bürgerrechtes genießen läßt zugunsten des öffentlichen Friedens.

20. Gott schaut nämlich auf etwas anderes, nämlich auf die Herrlichkeit des zukünftigen Reiches, in das „nicht hineingehen wird ein Unbeschnittener oder Unreiner", wie die Schrift sagt usw.

21. Ja auch mit der Kirche und seinen Heiligen auf Erden handelt Gott in einer ähnlichen Geduld und Güte.

22. Auch sie trägt und pflegt er wegen des Anfangs seiner Schöpfung in uns, dazu erklärt er sie auch für gerecht und Kinder des Reiches.

23. Denn daß der Mensch gerecht gemacht werde, verstehen wir so: der Mensch ist noch nicht gerecht, sondern in der Bewegung oder im Laufe nach der Gerechtigkeit.

24. Daher ist noch Sünder ein jeglicher, der gerecht gemacht wird, und wird dennoch wie einer, der ganz und vollkommen gerecht ist, gerechnet, durch Gottes Verzeihen und Erbarmen.

25. Gott aber verzeiht und erbarmt sich unser, weil Christus als unser Fürsprecher und Priester für uns eintritt und unseren Anfang in der Gerechtigkeit heiligt.

26. Dessen Gerechtigkeit, dieweil sie ohne Fehl und uns zum Schirm wider die Hitze des Zornes Gottes gemacht ist, läßt nicht zu, daß unsere angefangene Gerechtigkeit verdammt werde.

27. Nun ist gewiß, daß Christus oder die Gerechtigkeit Christi, da sie außer uns ist und uns fremd, mit unseren Werken nicht kann ergriffen werden.

28. Sondern der Glaube, der aus der Predigt von Christus uns durch den Heiligen Geist eingegossen wird, der ergreift Christus.

29. Darum macht auch der Glaube allein gerecht ohne unsere Werke; denn ich kann nicht sagen: Ich tue Christus oder die Gerechtigkeit Christi,

30. wie ich doch sagen kann: Ich tue Werke, sei es der himmlischen Gerechtigkeit durch den Geist, sei es der irdischen durch die Natur.

31. Sondern also muß man sagen: Ich glaube an Christus, und danach tue ich wahrhaftig gute Werke in Christus.

32. Mit Recht wird also gesagt, daß wir gerecht werden aus Glauben, ohne des Gesetzes Werke.

33. Dieses Gerechtwerden schließt Folgendes ein: daß wir durch den Glauben um Christi willen für gerecht geachtet werden;

34. Und daß da keine Sünde, sie sei vergangen oder bleibe übrig im Fleische, uns zugerechnet wird, sondern gleich als sei sie nichts, einstweilen weggenommen wird.

35. Diesen Glauben begleitet der Anfang der neuen Kreatur und der Kampf wider die Sünde im Fleische, welche durch denselben Glauben an Christus sowohl verziehen als überwunden wird.

Gliederung

1. These 1—9: Gerechtigkeit vor den *Menschen* (Menschen-Gerechtigkeit, Gesetzes-Gerechtigkeit) und Gerechtigkeit vor *Gott* (Gottes-Gerechtigkeit, Glaubens-Gerechtigkeit).
2. These 10—20: Gottes Toleranz und Begünstigung gegenüber der Menschen-Gerechtigkeit.
3. These 21—26: Gottes Toleranz und Gunst gegenüber den Christen, um Christi und seiner Gerechtigkeit willen.
4. These 27—32: Christus und seine Gerechtigkeit wird nicht durch Werke, sondern allein durch den Glauben empfangen.
5. These 33—35: Was Gerechtwerden (justificari) bedeutet.

Erläuterungen

These 1 ff: Im Anschluß an Paulus (Röm 4, 1 ff) stellt Luther die Gerechtigkeit aus den Werken, vor Menschen, und die Gerechtigkeit durch den Glauben, vor Gott, einander gegenüber.

These 3 f: Die Ehre bei den Menschen und die Ehre bei Gott sind zweierlei. Die Ehre bei den Menschen gilt nicht auch vor Gott, und die Ehre bei Gott tritt in Gegensatz zu der Schande, die man bei den Menschen und nach dem Urteil des eigenen Gewissens hat.

These 4: Die Stelle Ps 4, 4 führt Luther öfter an für Gottes wunderliches, der Vernunft anstößiges Walten, vor allem bei der Rechtfertigung des Sünders.

These 9: Die Menschengerechtigkeit der „Werke" gilt vor Gott nicht, ja sie kommt vor ihm als Maske und Heuchelei zu stehen, weil bei allem äußeren „Werke" der Mensch doch im Innersten sich selbst sucht. Die verschiedene, ja gegensätzliche Bewertung des menschlichen Tuns entspricht den *beiden Regimenten* Gottes. Gott läßt das menschliche Tun in den irdischen Berufen in seiner Weise gelten und belohnt es mit irdischen Gütern, weil er es für die Erhaltung von Zucht, Ordnung und Frieden, also für die Bewahrung dieser Welt vor dem Chaos braucht (Th. 14). Vgl. auch 39 I, 202, 12 ff; 212, 11 ff. Est vera et recta voluntas humana in hac vita civili quoad conservationem disciplinae, quantumvis semper quaerat, quae sua sunt. Sed coram Deo vocatur et est mendacium . . .

These 16 f: Die „bürgerliche" Gerechtigkeit ist nicht nur immer von Selbstsucht befleckt und daher vor Gott Lüge, sondern sie wird nicht einmal ihren eigenen Normen gerecht, sondern „kränkelt". Aber Gott muß, wenn es um die Erhaltung von Ordnung und Frieden geht, die Menschen nehmen und brauchen, wie sie sind.

These 20: Gott toleriert und begünstigt (fovere, 17) die bürgerliche Gerechtigkeit, die doch vor ihm lauter Ungerechtigkeit ist, nur vorläufig, für diese Weltzeit und mit ihren Gütern. Gott kann sich das leisten, weil er am Ende aller Dinge die bürgerliche Gerechtigkeit nicht mehr gelten läßt, sondern wie alles Böse ausstößt — es hat in der Herrlichkeit seines Reiches keinen Platz. Gottes Toleranz ist eschatologisch-begrenzt.

These 21 ff: Luther stellt Gottes Toleranz und Gunst gegenüber der bürgerlichen Gerechtigkeit und die gegenüber den Christen nebeneinander; siehe die gleichen Ausdrücke *tolerare* und *fovere* in Th. 17 und 20. In beiden Fällen handelt es sich um das Tragen von Sündern und einer mit Sünde befleckten „Gerechtigkeit". Ebenso geschieht in beiden Fällen Gottes Toleranz *sub specie aeterni,* ist also vorläufig (vgl. auch das *interim* in Th. 34). Neben dem Rätsel (*problema,* Th. 10), daß Gott die bürgerliche Gerechtigkeit, obgleich sie vor ihm Lüge ist, doch toleriert und irdisch belohnt, steht das Wunder, daß Gott die Christen, die noch nicht gerecht, sondern erst unterwegs zur Gerechtigkeit, also noch Sünder sind, toleriert, beschenkt, ja trotz ihrer Sünde für völlig gerecht erklärt und zu Kindern des Reiches einsetzt (22.24). Daß Gott das zu tun vermag, wird doppelt begründet:

1. *(Th. 22):* Gott hat in ihnen, indem er ihnen den Glauben schenkte, schon sein Werk der Neuschöpfung begonnen; die Seins-Gerechtigkeit hat in ihnen schon angefangen. Vgl. dazu auch die These 39 I, 204, Nr. 31. So ist auch die Toleranz Gottes gegenüber den Christen eschatologisch begründet und begrenzt, vgl. *„initium"* in 22. Ein Anfang ist von Gott gemacht; was Gott angefangen hat, führt er auch ans Ziel. So verbürgt der jetzige Anfang der neuen Schöpfung, der Seinsgerechtigkeit, ihre Vollendung. Diese steht in Gottes Blick, wenn er die Christen, die noch Sünder sind, jetzt mit Geduld trägt und gerechtspricht, d. h. (24) wie solche ansieht, die völlig gerecht sind.

Dieses Moment in Luthers Begründung für Gottes Geduld und die Rechtfertigung hat Karl *Holl* in seiner Auffassung von Luthers Rechtfertigungslehre betont. Damit, daß er es stark ans Licht rückt, hat er recht. Sein Fehler ist, daß er es als einzigen und entscheidenden Gedanken bei Luther ausgibt und das, was jetzt unter 2. zu bringen ist, beiseite läßt. Vgl. *Holl,* K.: Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, 1922 (abgedr. in: Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte III, 525 ff); Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief . . . Zuerst in ZThK 1910 (abgedr. in Ges. Aufs. zur Kirchengeschichte I, Luther, 111 ff).

2. *(Th. 25.26):* Gott kann mit seinem vergebenden Erbarmen den Anfang der Gerechtigkeit bei den Christen schon für voll nehmen, weil Christus mit seiner vollkommenen Gerechtigkeit für sie bei Gott eintritt und ihre erst anfangende, die an sich, weil nur Bruchstück und mit Sünde verwoben, verdammenswert ist, aufwertet.

Vgl. zu dieser zwiefachen Begründung die genau entsprechende Stelle in der Schrift von 1521 „Grund und Ursach aller Artikel . . .“ WA 7, 343, 35 ff. „Das ist die reiche Gnade des Neuen Testaments und übergütige Barmherzigkeit des himmlischen Vaters, daß wir durch Tauf und Buß anheben, fromm und rein zu werden. Was aber noch vor uns ist von Sünden, die auszutreiben sein, hält er uns zu gut um der angefangen Frommkeit und stetigen Übens Streit und Austreiben der Sünd, und will uns dieselben nicht zurechnen, wie er wohl möchte von Recht, bis daß wir vollkommen rein werden. Darum hat er uns einen Bischof geben, Christum, der ohn Sünd ist und dieweil für uns stehen soll, solang bis wir auch ihm gleich ganz rein werden. Indes muß Christus Frommkeit vor Gottes Augen unser Schanddeckel sein und seine volle Frommkeit lassen ein Schutz und Schirm sein, daß um seinetwillen nicht werde gerechnet die übrige Sünde derer, die an ihn glauben . . .“ Vgl. auch weiter 345, 13 ff.

Es ist ein *zwiefach-einheitliches „Um Christi willen“, propter Christum,* mit dem Luther die Rechtfertigung des Sünders begründet. Christus, der mit dem Glauben ins Herz kommt, wirkt und fördert im Christen den Anfang der neuen Schöpfung, und: Christus deckt mit seiner Gerechtigkeit den Mangel der Christen an Gerechtigkeit.

Es war der Fehler bei *Holl,* daß er das *propter Christum* nur im ersteren Sinne (des in uns wirkenden und uns erneuernden Christus) bei Luther sah und den zweiten Sinn außer acht ließ. Dadurch ist er dem Ganzen der Rechtfertigungslehre Luthers nicht gerecht geworden.

These 27: Zu dem „außer uns“, *extra nos* und „uns fremd“, *aliena nobis* vgl. die Erläuterung in der Disputation selbst 39 I, 109, 1: *Extra nos esse est ex nostris viribus non esse. Est quidem justitia possessio nostra, quia nobis donata est ex misericordia, tamen est aliena a nobis, quia non meruimus eam.*

These 33 ff: Justificari, gerecht gemacht werden bezeichnet also primär ein *Urteil* Gottes über den Menschen *(reputari),* also neue *Geltung* des Sünders bei Gott. Die Sünde ist in Wirklichkeit noch da, sie ist real noch nicht beseitigt, aber durch Vergebung der Sünden, d. h. durch Nichtanrechnung, und zwar einstweilen *(interim),* d. h. hin auf den Tag ihrer auch realen Beseitigung.

Aber der Glaube, durch den das an uns geschieht, bringt zugleich mit der neuen *Geltung* dann auch den Anfang des neuen *Seins;* er stellt in den Kampf wider die Sünde (35). So empfangen wir mit einem und dem selben Glauben an Christus beides: die Vergebung der Sünde und den Anfang ihrer Überwindung.

Luther bezeichnet an unserer Stelle ausdrücklich nur das Erstere, das *reputari,* als *justificari* (an anderen Stellen kann der Begriff bei ihm auch beides einschließen). Auf alle Fälle aber: die neue Geltung und der Anfang des neuen Seins hängen unlöslich aneinander (*comitatur*).

Glaube und Handeln nach Luthers Verständnis des Römerbriefes

Von Horst Beintker

Peccata statuere, augere er magnificare: Die Sünden festzustellen, zu mehren und großzumachen, und zwar zusammen mit der Zerstörung aller eigenen Gerechtigkeit! Nach Luthers berühmten Worten bei der Eröffnung seines Römerbriefkollegs am 16. April 1515 in Wittenberg sei das die Summa und Absicht des Apostels Paulus in diesem Brief[1]. Noch ärgerlicher heißt es zu Beginn der als Scholien wie damals üblich folgenden Sacherklärung: „Die Summe dieses Briefes ist: zu zerstören, auszurotten und zu vernichten alle Weisheit und Gerechtigkeit des Fleisches . . ., wie sehr sie auch von Herzen und aufrichtigen Sinnes geübt werden mag, und einzupflanzen, aufzurichten und großzumachen die Sünde (plantare ac constituere et magnificare peccatum), so wenig sie auch vorhanden sein mag[2]."

Meldet sich bei diesen äußerst radikalen Formulierungen nicht sofort die Frage, ob das, was Luther hier aus Paulus hört und fordert, vielleicht bloß seiner Ordenstheologie gemäß sei? Der Augustiner-Eremitenorden ist ja einer der strengsten gewesen. Ferner: Kann eine derartige Betonung der Sünde — und zwar auch der nach der Rechtfertigung bleibenden Sünde — mit einer Grundlegung der Ethik verbunden werden? Vernichtet dieser religiös begründete Radikalismus nicht auch allen persönlichen sittlichen Einsatz des Menschen? Wie ist sittliches Handeln denkbar, wenn die Sünde zur total über den Menschen herrschenden und auch trotz der im Glauben geschenkten neuen Gerechtigkeit nach der Rechtfertigung noch beachtlichen Macht postuliert wird?

Andererseits: So überzeugt die radikale Forderung, Sünde aufzuzeigen, von Luther durch seinen ganzen Kommentar durchgehalten wird: stimmt das denn mit seiner bekannten These von der bewegenden Kraft des Glaubens überein? In der noch berühmter als die einleitenden Worte der Vorlesung gewordenen *Vorrede zum Römerbrief,* die er im Herbst 1522 erst bei Beendigung der Übersetzung des Neuen Testaments schrieb[3], spricht er nämlich aus, daß der Glaube nicht feiere[4], daß er vielmehr ohne Unterlaß Gutes wirke[5]. Sollte darin die Einsicht zum Ausdruck kommen, daß Luthers Verständnis des Paulus und auch sein Beitrag für die Begründung der Ethik problematisch sei, daß Luther zwar einerseits zur Befestigung seiner Anschauung von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden durch den Glauben an Christus theoretisch so radikal vorgehen

1 WA 56, 3, 6 ff. 2 WA 56, 157, 2 ff. 3 Zum Zeitpunkt: WA DB 7, XXXI.
4 WA DB 7, 24, 17. 5 WA DB 7, 10, 10.

kann, aber praktisch dann doch Zugeständnisse gegenüber den sittlichen Weisungen und Paränesen des Paulus zu machen genötigt gewesen sei? Lähmt aber ein solches unausgeglichenes Paulusverständnis nicht sowohl den Glauben wie das Handeln des Christen?

I.

Luthers umstrittene Paulusdeutung bei der Grundlegung der Ethik

Wir formulierten die vorstehenden Fragen, weil Luthers Bedeutung für die Ethik und damit zusammenhängend sein Paulusverständnis in der Tat fraglich gemacht werden. Erich *Seeberg* zufolge war die lutherische Ethik von jeher nach zwei Seiten hin umstritten. Man habe schon zu Luthers Zeiten gegen seine Rechtfertigungslehre den leidenschaftlichsten Vorwurf erhoben und im Laufe der Geschichte ihn immer wieder wiederholt, daß sie das Heiligungsstreben lähme und die ethische Haltung erschlaffen ließe[6]. In dem Vorwurf, die Rechtfertigungslehre Luthers bewirke „ein Zechen auf Christi Kreide" und führe zu Sicherheit und Leichtsinn, sind sich Spiritualisten, Täufer und auch Humanisten einig gewesen. Sie haben alle die Religion mehr und mehr auf das sittliche Streben konzentriert, aber schließlich Religion und Moral weithin gleichgesetzt. Freilich geschah das nicht zum Segen von beiden! Bekanntlich hat erst ein Schleiermacher die grundlegende und selbständige Bedeutung des Glaubens gegenüber dieser Entwicklung von der Reformation weg wieder geltend machen müssen.

Als die andere Seite der Kritik nennt Seeberg die römisch-katholische Gnadentheorie mit dem Schema von Natur und Übernatur. Luthers Anschauung wird darin als in ethischer Hinsicht höchst fragwürdig angegriffen, weil durch sie die urtümlich bedingte Harmonie zerstört werde, die im Bewußtsein des Frommen und analog in der Ordnung des Kosmos zwischen der schenkenden Gnade Gottes und dem strebenden Handeln des Menschen bestehe.

Daß solche Angriffe, obwohl nicht treffend, inzwischen erneuert worden sind, nimmt kaum wunder. Katholischerseits will man sogar Karl Barth ganz in die Front gegen Luther einreihen. Bei allen Bedenken gegen die Übertreibung des „eschatologischen Charakters der Rechtfertigung (die Gerechtigkeit als Verheißung)" meint Hans Küng mit Berufung auf Barths Ausführungen in § 14 der Kirchlichen Dogmatik die neue protestantische Linie als mit Rom zusammen gegen Luther verbunden sehen zu können. In Küngs Buch mit dem Titel: „Rechtfertigung — Die Lehre Karl Bahrts und eine katholische Besinnung", 1957, das hier

6 *Seeberg*, E.: *Luthers Theologie in ihren Grundzügen*, 2. Auflage, Stuttgart 1950, 183.

durch Erdmann Schott kritisch untersucht worden ist[7], heißt es zur Darlegung der behaupteten Gemeinsamkeit: „Vorauszusetzen ist: Der gerechtfertigte Mensch ist *wirklich* gerecht, er ist es innerlich, in seinem Herzen. Barth wendet sich hier mit dem Tridentinum gemeinsam gegen die Reformatoren ... Die Rechtfertigung ist nicht nur ein aufgeklebtes Als-ob, der Mensch *heißt* nicht nur gerecht, er *ist* es (231)."

Nachdenklich stimmt dabei auch die mitabgedruckte Bescheinigung Barths an Küng, der als „unerschrockener Eidgenosse (13)" seine Bücher studiert und richtig interpretiert habe (11 ff). — Barth kann freilich auch als Kritiker Luthers gelten; ob er aber in der Frage der Bedeutung der Rechtfertigung für die Ethik römischerseits so strapaziert werden durfte, um als Kronzeuge gegen Luther aufzutreten, das bezweifeln wir. Ganz so stark wie Fritz Buri, den wir nun gleich hören, geht er mit Luther ja nicht ins Gericht.

Als Hauptzeuge für Roms Kritik an der für die Ethik ungeeigneten Begründung läßt sich Buri zweimal vernehmen, in dem Buch: „Kreuz und Ring — Die Kreuzestheologie des jungen Luther und die Lehre von der ewigen Wiederkunft in Nietzsches „Zarathustra", 1947, und in dem Abriß der christlichen Lehre: „Christlicher Glaube in dieser Zeit", 1952[8]. Es verrät allerdings eine fast hoffnungslose Art von Unverständnis für Luther, wenn Buri im Vergleich Luther-Nietzsche die Theologie Luthers in bezug auf Paulus und den Römerbrief „alles andere als schriftgemäß, auf jeden Fall nicht paulinisch" (117) nennt. Das Neue Testament unterscheide Gerechte und Ungerechte, und „beides durchaus nicht bloß im fiktiven Sinn — aliena iustitia Christi — gemeint" (120). Noch mehr Anerkennung erhält die römisch-katholische Kritik an Luther in Buris zweitgenanntem Buch. Von den Reformatoren sei die magisch-sakramentale Erlösungslehre deshalb „aufs heftigste bekämpft und verworfen worden ..., weil sie die Grundlage der katholischen Heiligen- und Verdienstlehre darstellt. Wenn die Reformation aber an die Stelle der letzteren die Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke stellte, so kehrte sie damit nicht, wie sie meinte, zu der biblischen, speziell paulinischen Erlösungsvorstellung zurück. Mit guten Gründen hat deshalb die katholische Kirche, von den Tagen der Reformation bis heute, immer wieder betont, daß diese altprotestantische Zentrallehre von der Rechtfertigung sowohl unschriftgemäß als auch in ethischer Hinsicht höchst fragwürdig sei[9]." Auf die Frage: Was soll ich tun? könne die reformatorische Rechtferti-

7 Einig in der Rechtfertigungslehre? Luther-Jahrbuch XXVI, 1959, 1 ff.

8 Zur Auseinandersetzung mit Buris Lutherbild vgl.: *Beintker*, H.: *Die Überwindung der Anfechtung bei Luther*, Berlin 1954, 35 ff, 54 ff; *ders.: Luthers Offenbarungsverständnis und die gegenwärtige Theologie*, ZsystTh 24 (1957), 247—260.

9 *Buri*, H.: *Christlicher Glaube in dieser Zeit*, Bern 1952, 81. — Anschließend führt Buri zu Paulus aus: „Wohl bestreitet der Apostel in seiner Auseinandersetzung mit den Juden die Gül-

gungslehre dem Menschen immer nur sagen: „Es ist doch unser Tun umsonst, auch in dem besten Leben". Die Verkündigung der „stellvertretenden Gerechtigkeit" führe im Anschluß an Luther nur „zur Aufhebung jeder Ethik, zum Nihilismus" (82).

Buris Lutherverständnis unterscheidet sich auf der einen Seite wenig von der neuprotestantischen These Troeltschs; auf der anderen Seite gehört es in die Debatte um das Paulusverständnis Luthers hinein. Troeltschs These: „Die religiöse Zentralidee des Protestantismus, also auch Luthers, ist die Aufhebung des katholischen Sakramentsbegriffes[10]", ist wie die Lutherkritik Buris von dem fast ausschließlichen Interesse an der weltlichen Kultur als Kennzeichen der Neuzeit und damit an der Ethik im Sinne eines Motors für diese Kultur interessiert. Aufschlußreich ist dafür Buris Bewertung des neuprotestantischen Fortschrittsenthusiasmus. „So erwies sich denn insbesondere der neuzeitliche Entwicklungsoptimismus als ein gewaltiger ethischer Motor[11]." Er ist zwar durch die Geschichte völlig desillusioniert, aber „in diesem Kulturenthusiasmus war ohne Zweifel etwas von dem Feuer der urchristlichen Reichsgotteshoffnung lebendig[12]." „Christliche Kultur als möglicher Sinn der Geschichte — auf diese Möglichkeit richtet sich unsere Hoffnung für die Zukunft." Es bleibt nach Buri also bei einem angespannten, ethisch äußerst hoch bewerteten menschlichen Heiligungsstreben, um zu erreichen, daß „Sinnverwirklichung und damit Geschichte im eigentlichen Sinne als Kulturgestaltung Tatsache werden könne[13]".

Freilich macht nicht nur diese Konzeption des Wesens des Christentums, die sich nunmehr in einer mehrbändigen Dogmatik niederschlägt[14], einige Bemühung

tigkeit des jüdischen Kultgesetzes und die Möglichkeit einer durch seine Erfüllung vor Gott zu gewinnenden Gerechtigkeit der Werke. Er tut dies deshalb, weil nach ihm dieses jüdische Gesetz zu der von Christus besiegten alten Welt gehört ... Nie aber wäre es ihm eingefallen, auf diese Kampflehre gegen die Juden seine Ethik zu gründen und sich — wie es dann Luther tat — zu getrösten: ‹ob bei uns ist der Sünden viel, bei Gott ist viel mehr Gnade›. Nach Paulus hat Christus durch seinen Tod vielmehr nur für die vor der Taufe geschehenen Sünden Sühne geleistet (Röm. 3, 25). Nach der Taufe aber hat sich der Gläubige als ein Heiliger zu erweisen, weil er darin mit Christus dieser Welt abgestorben ist und fortan die Kräfte der Auferstehungswelt in sich wirken lassen soll, die ihn zu Werken instand setzen, auf Grund derer er im Gericht bei der Ankunft Christi bestehen kann. Davon weiß die katholische Gnaden- und Verdienstlehre noch etwas, wenn sie auch das Himmelreich durch den Kirchenhimmel ersetzt hat. Die reformatorische Rechtfertigungslehre aber gerät hier in die allergrößten Schwierigkeiten."

10 *Troeltsch*, E.: *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*, ²1909. In: *Die Kultur der Gegenwart*. I 4/1 (hrsg. von Hinneberg). — Zu Troeltschs Lutherdeutung vgl. *Boehmer*, H.: *Luther im Lichte der neueren Forschung*, ⁴1917, 230; zum Überblicken der Entwicklung gegen Troeltsch, die von K. *Holl* eingeleitet, dann von W. *Elert*, auch von K. *Barth* fortgeführt wurde, vgl. *Beintker*, H.: *Neuprotestantismus*, in „Evangelisches Kirchenlexikon" II (1958), 1568 f.

11 *Buri*, F.: *Christlicher Glaube*, 99. 12 AaO, 103. 13 AaO, 115.

14 *Buri*, F.: *Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens* I, 1956; II, Bern und

um ein rechtes Lutherverständnis in der Frage des Verhältnisses von Glaube und Handeln nötig. Die Gegenwartstheologie überhaupt scheint für Luthers ethische Grundgedanken, z. T. wegen des *simul iustus et peccator,* wenig Verständnis zu finden. Es möchte sich je länger je mehr aber wohl doch herausstellen, daß Luther mit seinem ganz in die Tiefe gehenden Fragen den evangelischen Grundansatz für eine Lehre vom „neuen Gehorsam" richtig trifft, selbst wenn, was gern zugebilligt wird, die moderne Paulusexegese die religionsgeschichtlichen und theologischen Wurzeln des Römerbriefes genauer kennt und besser als Luther zu beurteilen imstande ist. Als Motiv gilt für unsere Untersuchung die Frage nach dem *freien Gehorsam,* bei der sich dann ja herausstellen möchte, ob „die reformatorische Rechtfertigungslehre" ethisch wertloser ist und weniger weiß als „die katholische Gnaden- und Verdienstlehre" und ob sie wirklich „in die allergrößten Schwierigkeiten" gerät[15].

Damit stehen wir auch bei dem umstrittenen Paulusverständnis Luthers. Hier ist es ausgeschlossen, in die Mannigfaltigkeit der Diskussion Einblick zu geben. Bemerkenswert ist Adolf *Schlatters* Lutherkritik und die Betonung des Dienstgedankens, der bewegenden Seite des Glaubens, die noch immer, auch im Gefolge der Reformation, stark verkürzt sei[16]. Die noch über Schlatter und im Anschluß an ihn hinausgehenden Lutherkritiker hat Paul Althaus, zugleich mit Kritik an der Unhaltbarkeit der Äußerungen Schlatters zur Sünden- und Rechtfertigungslehre Luthers zurückgewiesen[17]. Althaus selbst hat aber ganz speziell das Paulusverständnis Luthers untersucht[18]. Von der theologischen Arbeit seines Tübinger Lehrers Adolf Schlatter und von der engen Verbundenheit mit Luthers Theologie ständig zur sorgfältigen Überprüfung bewegt, ist Althaus hier vielleicht am ehesten befugt, Luthers Paulusdeutung zu beurteilen. Das Zeugnis des Paulus läßt sich nach Althaus allerdings in der wichtigsten Kontroversfrage nicht gegen Luther ausspielen. Das Wort der Reformatoren von der bleibenden Sündigkeit des Christenmenschen bleibt, auf Paulus gegründet, gegen römisch-katholische und gegen pietistische Theologie im Recht[19]. Umstritten bleibt aber das Verständnis von Röm 7. Althaus findet hier keine ungeteilte Zustimmung[20]. Aber auch abgesehen

Tübingen 1960. Vorabdruck aus II in NZsystTh I (1959), 139—164: „Die anthropologische Bedeutung der Lehre von der Person Christi."

15 *Buri,* F.: *Christlicher Glaube,* 81 f, zitiert in Anm. 9.

16 *Schlatter,* A: *Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik.* In: „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie" I, 1897, 4 und 76 ff. — Näheres und zur Berichtigung von Schlatter vgl. *Beintker,* H.: *Die Christenheit und das Recht bei Adolf Schlatter,* Berlin 1957, 104—108; ferner *Althaus,* P.: *Adolf Schlatters Verhältnis zur Theologie Luthers,* ZsystTh 22 (1953), 245—256.

17 *Althaus,* P.: *Die lutherische Rechtfertigungslehre und ihre heutigen Kritiker,* Berlin 1951.

18 *Althaus,* P.: *Paulus und Luther über den Menschen,* Gütersloh 1938, 3. erweiterte Aufl. 1958.

19 AaO (1958), 6. 8. 68 ff. — Bei Althaus weitere Literaturangaben.

von Differenzierungen in der Frage nach der bleibenden Sünde: es zeigt sich im heutigen Paulusverständnis selbst keine Einheitlichkeit. Das Auseinanderstreben in der Paulusexegese gibt jedenfalls keine rechte Handhabe, einen Maßstab für Luthers Paulusauslegung zu gewinnen. Wir müssen also von inneren Kriterien des Lutherischen Paulusverständnisses als des Schlüssels zu seinem gesamten Schriftvertändnis auszugehen versuchen. Nur dabei kann ein Urteil über den Wert seiner Römerbriefauslegung gewonnen werden.

Meines Wissens ist auch der oben wichtig gemachte Zusammenhang zwischen Luthers Römerbriefvorlesung von 1515/16 und der Vorrede zum Römerbrief in der deutschen Übersetzung des Neuen Testaments von September 1522 noch nicht näher untersucht, auf den wir im folgenden besonders einzugehen beabsichtigen. Die Ergebnisse der Untersuchung mögen dann ein Beitrag in der Debatte um Luthers Paulusverständnis und um die ethische Grundfrage nach dem Gesetz sein, auch wenn wir uns auf die Auseinandersetzung mit Kritikern von Luthers Theologie hier im einzelnen nicht einlassen können. Der Gang der Überprüfung von Luthers exegetischer und theologischer Position erfolgt nach den für unser Thema *Glaube und Handeln* sich ergebenden Hauptgedanken, zunächst in der *Vorrede* zum Römerbrief, dann zurückgreifend in den frühen *Kommentar*. Damit werden wir zwar nicht dem ganzen Paulusverständnis Luthers, aber doch einem sehr wesentlichen Aspekt darin nahekommen können.

II.

Der Befund nach der Römerbriefvorrede von 1522

Unter Luthers Vorreden zu den Büchern der Heiligen Schrift nimmt die Vorrede zum Römerbrief eine ganz besondere Stellung ein. Alle biblischen Bücher, auch die Apokryphen, soweit sie in der Vollbibel Aufnahme fanden, sind mit einer Vor-

20 Althaus antwortet 1958 F. *Büchsel* und A. *Nygren*, die beide unterschiedlich zu Althaus votieren; er notiert ferner R. *Bultmanns*, G. *Bornkamms* und W. *Joests* abweichendes Paulusverständnis zur Synteresis, ob die Begierde als Sünde gelte oder ob nicht. — An dieser Stelle ist Gelegenheit, die wichtigsten Arbeiten zum Thema Paulus und Luther im Blick auf die Ethik zu nennen. Noch vor Schlatter hat P. *Wernle:* Der Christ und die Sünde bei Paulus, 1897, ausführlichere Bemerkungen gegen das lutherische Verständnis von Röm 7 gemacht (vgl. Althaus, aaO 17 f). Wernles Hinweis auf das „Katholische des Paulus" ist eine Vorwegnahme der Ausführungen Buris oben. A. Schlatters Lutherkritik von Paulus her findet sich außer in der in Anm. 16 angeführten Schrift speziell in der Arbeit „Luthers Deutung des Römerbriefs", 1917, und in seinem wissenschaftlichen Kommentar zum Römerbrief „Gottes Gerechtigkeit", 1935, ^{3}1959. Am ausführlichsten erörtert das Problem außer Althaus, bei dem sich wie dort eingehendere Überblicke über die Gesamtdiskussion finden, W. Joest: Paulus und das Lutherische Iustus et Peccator, in: Kerygma und Dogma I (1955), 269—320.

rede eingeleitet. Fast alle Vorreden sind als kurze Inhaltsangaben gemeint. Einige aber ragen unter ihnen hervor, weil theologische Hauptbegriffe zum Gesamtverständnis der Heiligen Schrift und eine Wertung einzelner Bücher in bezug auf das Evangelium darin erörtert werden. Nicht nur die längste aller Vorreden, sondern auch die theologisch gewichtigste ist die Römerbriefvorrede. Sie nimmt die Durchleuchtung der Grundgedanken des Römerbriefes so vor, daß er als ein Eingang in die ganze Bibel verstanden wird[21]: „Diese Epistel ist das rechte Heubtstück des newen Testaments, und das allerlauterste Euangelium, Welche wol wirdig und werd ist, das sie ein Christen mensch nicht allein von wort zu wort auswendig wisse, sondern teglich damit umbgehe, als mit teglichem brot der Seelen, Denn sie niemer kann zu viel und zu wol gelesen oder betrachtet werden, und je mehr sie gehandelt wird, je köstlicher sie wird, und bas schmecket", ein helles Licht, „fast genugsam" d. h. sehr ausreichend, die „gantze Schrifft" zu erleuchten.[22] So leitet Luther ein, und im Schlußabschnitt heißt es: „Also finden wir in dieser Epistel auffs allerreichlichste, was ein Christen wissen sol, nemlich was Gesetz, Euangelium, Sünde, Straffe, Gnade, Glaube, Gerechtigkeit, Christus, Gott, gute Werke, Liebe, Hoffnung, Creutz sey. Und wie wir uns gegen jederman, er sey from oder sünder, starck oder schwach, Freund oder Feind, und gegen uns selber halten sollen[23]."

Mit den letzten Bemerkungen Luthers zum sittlichen Handeln des Christen ist die Bedeutung des Römerbriefverständnisses für unser Thema bereits deutlich ausgesprochen. Bevor wir Luthers Ansichten dazu hören, lohnt es sich, noch einen Blick auf den Aufbau der Vorrede zu werfen.

a) Fragen des Aufbaues

Der Aufbau der Vorrede zum Römerbrief hat nicht etwa formalen Charakter, sondern ein erstaunliches sachliches Gewicht. Außer der eingangs gegebenen Einstufung dieses Paulusbriefes, die am Schluß noch einmal in anderer Richtung

21 WA DB 7, 27, 15 ff führt Luther zusammenfassend die Grundbegriffe an und schließt, daß Paulus einmal in Kürze die ganze christliche und evangelische Lehre behandeln und damit gleichzeitig „einen Eingang bereiten" wollte in das ganze Alte Testament. „Denn on zweivel, wer diese Epistel wol im hertzen hat, der hat des alten Testaments liecht und krafft bey sich" (24 f).

22 WA DB 7, 3, 1—11. — Wir zitieren in der Schreibweise von 1546, setzen aber für u im Anfang des Wortes statt v (vnd, vns) immer u (und, uns). Beachtenswert ist die im Unterschied zu verschiedenen anderen Vorreden bis auf eine kleine Umgliederung am Schluß von 1522 an im Wortlaut aufs Ganze gesehen fast Wort für Wort gleichbleibende Vorrede.

23 WA DB 7, 27, 15—19. — Vgl. auch das Lob Luthers zum Schluß: „Dazu das alles mit Schrifften trefflich gegründet, mit Exempeln sein selbs und der Propheten beweiset, das nichts mehr hie zu wundschen ist. ... Darumb lasse sie ein jglicher Christen jm gemein und stetig in ubung sein. Da gebe Gott seine Gnade zu, Amen" (19—21, 26 f).

Ausdruck findet, lassen sich zwei große Teile unterscheiden: die Darlegung der Hauptgedanken des Briefes an Hand der Schlüsselbegriffe und der darauf ständig bezugnehmende, die organische Gliederung des Briefes in der Reihenfolge der Kapitel behandelnde Interpretationsteil zum Inhalt.

Die Interpretation der Schlüsselbegriffe leitet Luther so ein: „Auffs erste, müssen wir der sprache kündig werden, und wissen was S. Paulus meinet, durch diese wort, Gesetz, Sünde, Gnade, Glaube, Gerechtigkeit, Fleisch, Geist, und der gleichen, sonst ist kein lesen nütz daran[24]," und schließt diesen Teil so: „On solchen Verstand dieser Wörter, wirstu diese Epistel S. Pauli, noch kein Buch der heiligen Schrifft nimmermehr verstehen. Darumb hüte dich fur allen Lerern, die anders diese wort brauchen, sie seien auch, wer sie wöllen, obs gleich Origenes, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, und jrs gleichen, und noch höher weren." Mit den Worten „Nu wöllen wir zur Epistel greiffen" geht Luther dann zur inhaltlichen Erörterung über[25].

Luther verfährt hier nach Grundsätzen, wie sie freilich mit dem Prinzip, die Durchleuchtung der Grundgedanken einer Schrift voranzustellen, bis auf Aristoteles zurückgehen und ihm nicht ungeläufig waren, die er hier aber so meisterlich handhabt und gleichzeitig über den paulinischen Wortbestand hinaus zur kraftvollen Darlegung seiner eigenen evangelischen Lehre befolgt[26], daß man nicht zu hoch greift, die Vorrede einen Kommentar, eine Auslegung, „ein Herausstellen des Kerns des Wortes Gottes" zu nennen[27]. Besonders erinnert aber der Aufbau dieser Vorrede an die in der „Dialektik" des Rudolf *Agricola* vertretene Methode, erst die Grundbegriffe festzustellen und dann die Hauptgesichtspunkte aus ihnen abzuleiten, die Melanchthon so beeindruckte[28]. Melanchthon hat 1519 in seiner „Rhetorik" das dann so ausgeführt: „Von der Dialektik hängt alles ab. Sie lehrt die genaue und kunstreiche Durchforschung eines jeden Gegenstandes, und ihre Anwendung bringt überall Licht und Ordnung hinein. Von ihr hängt nicht nur die Übersichtlichkeit eines Werkes ab, sondern sie ermöglicht es, sich seiner erst voll zu bemächtigen[29]." Berücksichtigt man, daß zwischen Luther

24 WA DB, 7, 3, 17. 25 WA DB 7, 13, 22 ff.

26 Vgl. *Köstlin-Kawerau: Martin Luther*, 5. Aufl. 1903, I, 565 f. — Daß Luthers Vorrede als eines seiner gewaltigsten zusammenfassenden Zeugnisse des Evangeliums nachgewirkt hat und z. B. John Wesleys Bekehrung bewirkte, ist allgemein bekannt. Vgl. *Loofs*, F.: *Methodismus*, in RE 12, 758, und *Schmidt*, M.: *John Wesleys Bekehrung*, 1938.

27 Vgl. O. *Albrecht* in WA DB 7. XXXIV.

28 Vgl. RE 12, 541, 31 ff und *Stupperich*, R.: *Melanchthon* (Sammlung Göschen Bd. 1190), Berlin 1960, 21, ferner W. *Maurer: Melanchthons Loci communes von 1521* als wissenschaftliche Programmschrift, Luther-Jahrbuch XXVII, 1960, 1 ff.

29 Zitiert nach Stupperich, aaO, 33; vgl. RE 12, 515, 53 f; 539, 13 ff. — Stupperich äußert zu diesem hermeneutischen Prinzip: „Rhetorik und Dialektik berühren sich bei ihm, weil sie beide

und Melanchthon gerade nach Beginn von Melanchthons Wirken in Wittenberg ein reger geistiger Austausch stattfand, so kann man einen Zusammenhang zwischen der Gestalt der Römerbriefvorrede, Luthers Absichten darin und diesen erkenntnistheoretischen Prinzipien feststellen. Bei anderen Vorreden klingt ähnliches durch, am stärksten vielleicht in der ja verwandten Vorrede zum Neuen Testament und der Erfassung des Wortes Evangelium oder auch in der Vorrede zum alten Testament zu Gesetz, aber nirgends sind die zentralen Worte begrifflich so herausgearbeitet wie hier.

b) Das rechte Verständnis des Gesetzes

Mittels dieser methodischen Konzentration holt Luther auch schnell das Wesentliche am Gesetzesverständnis des Paulus heraus. Die Frage nach dem Gesetz steht bei unserer Thematik ja zunächst voran. Darin besteht nach Luthers Erkenntnis in der Vorrede 1522 der Hauptirrtum, daß man das Gesetz nicht „geistlich", wie es in der Schrift gemeint ist, sondern als Festsetzung einer Ordnung versteht, der mit äußerer Einhaltung und Erfüllung Genüge getan wird: „Das wörtlin, Gesetz, mustu hie nicht verstehen menschlicher weise, das eine Lere sey, was fur werck zu thun oder zulassen sind, Wie es mit Menschen gesetzen zugehet, da man dem gesetz mit wercken gnug thut, obs hertz schon nicht da ist[30]."

Im üblichen Sinn und im allgemeinen Verständnis eines Gesetzes wäre es wohl schon erfüllt, wenn es mit dem Tun und mit dem zum Gesetz im einzelnen dazugehörigen „Werk" befolgt würde. Das Gesetz, von dem die Schrift als von Gottes Gesetz spricht, ist es aber ganz etwas anderes. Es ist *Gottes* Gesetz und erhebt, was es als einziges beanspruchen kann, einen Anspruch, der sich auf *das Herz* richtet. Es fordert nicht bloße Werke, es fordert das Herz: „Gott richtet nach des hertzen grund, Darumb foddert auch sein Gesetz des hertzen grund, und lesset jm an wercken nicht benügen, Sondern straffet viel mehr die werck on hertzen grund gethan, als heuchley und lügen. Da her alle Menschen lügner heissen, Psal. 116. darumb, das keiner aus hertzen grund Gottes gesetz helt noch halten kan, Denn jedermann findet bey sich selbs unlust zum guten, und lust zum bösen. Wo nu nicht ist freie lust zum guten, da ist des hertzen grund nicht am gesetz Gottes, Da ist denn gewislich auch sünde und zorn verdienet bey Gott, ob gleich auswendig viel guter werck und erbars leben scheinen[31]."

---

die praktische Abzweckung haben. ... Melanchthon hat in der Dialektik [1520] die Findung des Stoffes (inventio) besonders betont. Seine Ansicht faßt er im Abschnitt über die Grundbegriffe zusammen (de locis communibus). Ein Grundbegriff ist für ihn nichts anderes als ein allgemeines Kennzeichen, mit dessen Hilfe man feststellen kann, was bei jedem Gegenstand hervorgehoben zu werden verdient" (aaO, 34). 30 WA DB 7, 3, 20 ff. 31 WA DB 7, 3, 23 ff.

An diesem dem zuvorgegebenen Zitat anschließenden Abschnitt ist schon sprachlich auffällig: einmal das Beschreiben des bei rechtem Verständnis des Willens Gottes mit dem Herzen „am Gesetz Gottes" sein als *„freie Lust zum Guten"*, sodann die fünfmalige Verwendung der fast formelhaft wiederkehrenden Redewendung *„des hertzen grund"*, *„von hertzen grund"* tun, nicht *„aus hertzen grund"* Gottes Gesetz halten usw. für Redewendungen mit dem einfachen Wort „Herz". Beides wollen wir im Auge behalten, denn es wird uns noch näher beschäftigen. Wichtig ist die sachliche Aussage des Abschnittes, von dem aus übrigens alles weitere bei Luther entfaltet wird, daß der Mensch das Herz Gott gar nicht geben *kann* und damit auch Gottes Gesetz nicht halten, nicht tun, geschweige denn erfüllen kann, weil eine andere Macht in seinem Herzen regiert. Luther bezeichnet diese Macht nach Paulus mit dem Sammelbegriff *Sünde,* wenn er auch hier schon nähere Interpretationen dazu gibt, ja mit ihnen vor der Nennung des Begriffes einsetzt: „Werke ohne Herzensgrund getan"; „Heuchelei und Lügen"; „Gottes Gesetz nicht halten"; „Unlust zum Guten, Lust zum Bösen". — Luthers Zeitgenosse *Emser* hat die grundlegenden Ausführungen der Vorrede als „eyn nawe rotwelsche sprach" getadelt. Das wurde bisher auf Luthers Hinweis auf die besondere theologische Terminologie des Paulus bezogen[32]. Es mag aber auch die sich ferner von der üblichen theologischen Begrifflichkeit ausdrükkende Interpretationsweise Luthers gemeint gewesen sein, die uns ja besonders wertvoll und zur schärferen Erfassung seiner Auslegung unentbehrlich ist. Gerade Luthers Paulus gegenüber sprachlich originale Formulierungen werden uns weiterhelfen.

Die näheren Kennzeichnungen der Sünde stellen wir einen Augenblick noch zurück. Das rechte Verständnis des Gesetzes gewinnen, heißt erstens erkennen, daß es geistlich ist, zweitens erkennen, wieviel das Gesetz fordert; und drittens, daß wir lernen, was das eigentliche Werk in bezug auf das Gesetz ist, nämlich „die sünde in uns selbs zu tödten"[33]. Genauer müssen wir zum dritten Punkt sagen: „uns selbst" zu töten; nicht „darumb ist das Gesetz" unser Tod und unsere „Marter", weil „das Gesetz böse sey, sondern das die böse Natur nicht leiden kan das gute, das es gutes von jm foddere. Gleich wie ein Krancker nicht leiden kan, das man von jm foddere lauffen und springen, und andere wercke eines Gesunden"[34]. Die Grundlage solcher Beurteilung des Menschen ist also auch hier wieder die grundsätzliche Behinderung des ganzen Menschen durch seine „böse Natur". *Allem Fragen nach dem Tun und Handeln geht also die Frage nach dem Grund der Person voran. Dieser Grund wird aber beim rechten Verständnis des Gesetzes deutlich.*

---

32 Vgl. WA DB 7, 556. 33 WA DB 7, 23, 5. 34 WA DB 7, 21, 33. 27—30.

1. Die Erkenntnis des *geistlichen* Wesens des Gesetzes Gottes bezieht Luther auf den lapidaren Spruch des Paulus im siebenten Kapitel, Vers 14: „Das Gesetz ist geistlich", und legt von da den Gegensatz „geistlich-leiblich", „leiblich auch gleich fleischlich", dem ganzen weiteren Verständnis zugrunde: „Das Gesetz ist geistlich. Was ist das? Wenn das Gesetz leiblich were, so geschehe jm mit wercken genug, Nu es aber Geistlich ist, thut jm niemand genug, es gehe denn von hertzen grund, alles was du thust. Aber ein solches Hertz gibt niemand, denn Gottes geist, der machet den Menschen dem Gesetz gleich, das er lust zum Gesetz gewinnet von hertzen, und hinfurt nicht aus furcht noch zwang, sondern aus freiem Herzen alles thut. Also ist das Gesetz geistlich, das mit solchen geistlichen Hertzen wil geliebet und erfüllet sein, und foddert einen solchen geist. Wo der nicht im hertzen ist, da bleibet sünde, unlust, feindschafft wider das Gesetz, das doch gut, gerecht und heilig ist"[35].

Bei dem ersten Kennzeichen des rechten Verständnisses des Gesetzes Gottes, daß es *geistlich* ist, gipfeln Luthers Aussagen also darin, daß ihm niemand genug tue, er sei denn von Gottes Geist selbst „geistlich" gemacht, der den Menschen dem Gesetz *gleich* macht. Das allein führt zum *freien Gehorsam.* Er geschieht nur, wenn alles von des *Herzen Grund* geht, was getan wird. „Von hertzen grund, alles was du thust" — das wäre mit geistlichen Herzen das Gesetz lieben und erfüllen. Wo es fehlt, bleibt die Sünde, die hier wieder näher interpretiert wird, und zwar als „Unlust" und „Feinschaft wider das Gesetz".

2. Von hier ist nur ein kleiner Schritt zum zweiten Kennzeichen für das rechte Verständnis des Gesetzes, daß wir nämlich erkennen lernen, *wieviel* es fordert. Der alte Mensch, dem, wie wir oben sagten, das Gesetz den Tod bringt, „wird dem Gesetz nur deste feinder", je mehr er hört, was und wieviel es fordert, „weil er nicht kan bezahlen, das vom Gesetz gefoddert wird"[36]. Hierin wird die paradoxe Formulierung des Apostels Paulus Röm 7, 7—11 bestätigt und verständlich, daß durch das Gesetz die Sünde sich erst „recht reget und gewaltig wird"[37]. Gerade weil es geistlich ist! „Darumb schleußt S. Paulus hie, das, wo das Gesetz recht erkennet und auffs beste gefasset wird, da thut es nicht mehr, denn es erinnert uns unser Sünde und tötet uns durch dieselbige" — was Luther bekanntlich als *usus evangelicus* der lex vertreten hat. „Welche aber" — heißt es im nächsten Satz — „das Gesetz nicht recht erkennen, die sind blind, gehen mit vermessenheit da hin, meinen jm mit wercken gnug zu thun, denn sie wissen nicht wie viel das Gesetz foddert, nemlich eyn frey, willig, lustig hertz. Darumb sehen sie Mosi nicht recht unter augen, das Tuch ist jnen dafur gelegt und zugedeckt"[38]. — Das Gesetz fordert ein *freies,* ein *williges,* ein *lustig Herz!* In deutlichem Anklang an Psalm 1 ist

35 WA DB 7, 5, 29 ff. 36 WA DB 7, 21, 25 f. 37 WA DB 7, 21, 24.
38 WA DB 7, 21, 31 ff; 23, 1 ff.

„lustig" hier ein Herz, das mit „Lust und Liebe"[39] von „hertzen grund" am Gesetz Gottes ist und „freie Lust zum Guten" hat[40].

Es ist kennzeichnend, daß hier wie oben sich Luther nur im Negativ darüber ausspricht, was das Gesetz fordert: „Wo *nicht* freie Lust ist zum Guten, da ist des Herzen Grund *nicht* am Gesetz Gottes"; „es tut ihm *niemand* genug, es gehe denn von des Herzens Grund, *nicht* aus Furcht noch Zwang, sondern alles aus *freiem* Herzen"; „sie wissen *nicht,* wieviel das Gesetz fordert" usw., d. h. also, es gibt keinen Menschen, der aus sich heraus das Gesetz Gottes erfüllen kann.

Luther kommt zu der für ihn sehr wichtigen Unterscheidung, daß es von daher zweierlei ist, nämlich einmal „des Gesetzes *Werke tun",* wohlgemerkt auch *tun,* was im Gesetz Gottes geboten ist, und zum andern „das *Gesetz erfüllen",* wobei eben schon im sprachlichen Ausdruck nicht einzelnes von Gottes Gebot, sondern das Gesetz absolut, als ganzes betrachtet ist: „So gewehne dich nu der rede, Das viel ein ander ding ist, des Gesetzes werck thun und das Gesetz erfüllen. Des Gesetzes werck ist alles, das der Mensch thut oder thun kan am Gesetze, aus seinem freien willen und eigen krefften *[facere quod in se est!].* Weil aber unter und neben solchen wercken bleibet im hertzen unlust und zwang zum Gesetz, sind solche werck alle verloren, und kein nütze. Das meinet S. Paulus am iij. Capit. da er spricht, Durch gesetzes werck wird fur Gott kein Mensch gerecht"[41]. Es kommt eben *nicht* zum freien Gehorsam zu Gott, d. h. nicht zu einem Hören auf Gott allein; es bleibt „unter und neben" dem Befolgen seiner Gebote „Unlust" dazu im Herzen.

Luther beweist das unter Einbeziehung der Erfahrung durch die Ausführungen, die Paulus in Röm. 1 bis 3,20 macht: Paulus will sagen, „das niemand mit wercken des Gesetzes theter ist", wenn er „spricht, Das alleine die theter des Gesetzes gerecht sind bey Gott"[42]. Denn Paulus sage zu allen Menschen, ob sie Gottes Gesetz kennen und sich darum zu bemühen meinen oder nicht, Juden und Heiden: „Du lerest, man solle nicht ehebrechen, und du brichest die ehe. Item worinnen du einen andern richtest, darinnen verdammes du sich selbs, weil du eben dasselbige thust, das du richtest. Als solt er sagen, Du lebest eusserlich fein in des Gesetzes wercken, und richtest die nicht also leben, und weissest jederman zu leren, Den Splitter sihestu in der andern auge, Aber des Balken in deinem auge wirstu nicht gewar. Denn" — fährt Luther hieraus folgernd fort — „ob du wol auswendig das Gesetz mit wercken heltest, aus furcht der straffe, oder liebe des lohns, So thustu doch alles, on freie lust und liebe zum Gesetz, sondern mit unlust und zwang, woltest lieber anders thun, wenn das Gesetze nicht were. Daraus

39 WA DB 7, 7, 12; vgl. 5,19: „on freie lust und liebe zum Gesetz."
40 WA DB 7, 5,5 f: „Wo nu nicht ist freie lust zum guten . . ."
41 WA DB 7, 7,1—7. 42 WA DB 7, 5, 10 f (1522): „rechtfertig sind" statt: „gerecht sind".

denn sichs schleust, das du von hertzen grund dem Gesetze feind bist. Was ist denn, das du andere lerest nicht stelen, so du im hertzen selbs ein Dieb bist und eusserlich gerne werest, wenn du dürftest? Wiewohl", fügt Luther der wiederaufgenommenen Interpretation von Röm 2 hinzu, „auch das eusserliche werck [auf] die lenge nicht nachbleibet, bey solchen heuchlern. Also lerestu andere, Aber dich selbs nicht, weissest auch selbs nicht, was du lerest, hast auch das Gesetz noch nie recht verstanden"[43].

Sollte hier gegen Luther gemeint werden, daß doch die *Taten entscheiden und* eben Gott gefällt, was nach seinem Gebot *getan* wird, so liegt der Irrtum gegen Luther darin, daß das bloß ein „auswendig", d. h. äußeres Halten des Gesetzes wäre, solange nicht die durch Gottes Wort kommende Selbsterkenntnis ganz in die Tiefe geht und die Sünde des unwilligen Herzens aufdeckt. In diesem Sinne fragt Luther: „Wie kann sich mit wercken zum guten bereiten, der kein gut werck on unlust und unwillen im hertzen thut? Wie sol das werck Gott gelüsten, das aus einem unlustigen und widerwilligen Hertzen gehet[44]?"

Der üblichen Anschauung vom Gesetz muß in der Tat damit begegnet werden, die Sünde „groß" zu machen und aufzudecken, wo man sie nicht vermeint!

In der Römerbriefvorrede 1522 ist *dieses* lutherische Verständnis vom Hauptanliegen des Apostels im Römerbrief also keinesfalls gegenüber 1515 verkürzt worden, um das als Ergebnis der Analyse schon zu nennen. Aber das Gesetz und seine Forderung ist auch keinesfalls erweicht, sondern geradezu radikalisiert im Vergleich mit jeder Zweck-Ehtik, Ethik „um-zu". Ich denke nicht nur an Epikurs ethische Grundgedanken oder den Utilitarismus, sondern besonders auch an die Werkethik, die letztlich mit einer Wert-Ethik gar nicht so kontrovers ist.

Aber wir verlassen Luthers Gedankengang vorerst nicht, Die vielleicht übertrieben, womöglich auch Paulus gegenüber übertrieben[45] empfundene Beurteilung des Menschen und seines Tuns hängt zusammen mit Luthers Sündenverständnis, dem wir an dieser Stelle ein grundsätzliches Moment entnehmen müssen. Es ist, entsprechend seiner tiefgehenden Beurteilung des bloßen Handelns, nicht nur Sünde *in actu,* sondern ein Hineinfahren des ganzen Menschen in die Sünde, wie Luther sagt: „SUnde heisset in der Schrifft, nicht allein das eusserliche werck am

43 WA DB 7, 5, 12—26. 44 WA DB 7, 7, 8—11.

45 So urteilen P. Althaus und W. Joest. Althaus konzediert, daß Schlatter darin gegen Luther zu hören sei, wenn er mit Paulus bei allen Menschen „nicht nur Verwerfliches, sondern auch Gutes" sieht. Paulus werde von Schlatter auch darin richtig verstanden, daß er im Unterschied zu Luther die „Begierde noch nicht als Sünde ansieht" (Paulus und Luther über den Menschen, 3. Aufl., 1958, 22, 7). — Luthers Hinausgehen über Paulus wertet Althaus positiv. W. Joest dagegen findet die „auch im guten Werk noch anwesende Sünde", von der Luther redet, gegen Paulus stehend und hält sie für dogmatisch nicht haltbar (Paulus und das Luthersche Simul Iustus et Peccator, KD 1 (1955), 303. 319).

Leibe, Sondern alle das Gescheffte das sich mit reget und weget zu dem eusserlichen werck, nemlich des hertzen grund mit allen krefften. Also, das das wörtlein, Thun, sol heissen, wenn der Mensch gantz dahin felt und feret in die sünde. Den es geschieht auch kein eusserlich werck der sünde, der Mensch fare denn gantz mit leib und seele hin an[46]."

Auf die Bestimmung, die des Herzen Grund erfährt, kommt also alles an. Aber wir wollen nicht vorgreifen. Feststellen ließ sich, daß das Gesetz in voller Schärfe gilt. *Gerecht ist nur der Täter des Gesetzes.* Täter des Gesetzes ist vor Gott aber nur der, der das Gesetz *erfüllt.* Die imperative Ethik kommt dennoch gegenüber dieser Radikalität wie alle andere Ethik zu Fall. Denn die Motive des Menschen beweisen seine im Grunde liegende Feindschaft gegen das Gesetz. Es kommt nur zum „Gesetzes-Werke-tun", nicht zum „das Gesetz-erfüllen", weil das auch kein Mensch aus sich kann. Der in bezug auf die Nebenmotive geführte Beweis für die Nichterfüllung des Gesetzes, läßt aufs Ganze blickend das Handeln des Menschen nur als ein unfreies Handeln, als *gezwungenen* Gehorsam, jedenfalls nicht als freien und erst recht nicht als ganzen Gehorsam verstehen. Damit erhält nun das Gesetz, außer daß es Gottes Willen mitteilt, ein besonderes Amt.

3. Gehen wir auf die Formulierung zurück, die uns oben den Einstieg zum letzten Punkt gab. Luther sagt: Im siebenten Kapitel streiche Paulus „weiter aus die art ... des Gesetzes, wie durch das Gesetz die sünde sich nu recht reget und gewaltig wird. Denn der alte Mensch wird dem Gesetz nur deste feinder, ... Denn sünde ist seine natur, und kann von jm selbs nicht anders, darumb ist das Gesetz sein tod, und alle seine marter. Nicht das das Gesetz böse sey ..." — im Gegenteil! — , „wo das Gesetz recht erkennet und auffs beste gefasset wird, da thut es nicht mehr, denn es erinnert uns unser sünde, und tötet uns durch dieselbige, und machet uns schuldig des ewigen zorns. Wie das alles fein sich leret und erferet im Gewissen, wens mit dem Gesetz recht troffen wird"[47]. Hier schließt Luther eine Folgerung an, die wir besonders hervorheben und die uns dann auch zu der Frage der wirklichen Erfüllung überleiten wird: „Also, das man mus etwas anders haben, und mehr denn das Gesetz, den Menschen frum und selig zu machen[48]", d. h. ja ihm „ein frey, willig, lustig hertz[49]" zu geben, was doch die ganze Forderung des Gesetzes ist, wenn man ihm recht unter die Augen sieht[50]. „Darnach zeygt er, wie geyst und fleysch mit eynander streytten ynn eynem menschen, vnd setzt sich selbs zum exempel, das wyr lernen, das werck, die sund ynn vns selbs zutodten, recht erkennen[51]."

46 WA DB 7, 7, 27—32. 47 WA DB 7, 21, 23 ff. 48 WA DB 7, 21, 35 ff.
49 WA DB 7, 23, 1. 50 WA DB 7, 23, 2.
51 WA DB 7, 22, 3—5. Wir zitieren nach Fassung und Schreibweise von 1522, weil der Satzzusammenhang 1546 durch ein Klammer undeutlicher ist.

Der Gedankengang Luthers ist ja klar. Wenn das Gesetz geistlich verstanden wird und begriffen ist, wieviel es von uns fordert, dann ist deutlich geworden, daß es von dem Menschen aus sich, der er darin immer der alte bleibt, nicht erfüllt werden kann. Aber gerade das Gesetz gibt durch seine radikale Forderung auch die Erkenntnis der Sünde. Es trifft als Gottes Wort das Gewissen[52]. Es fordert, aber es gibt nicht die Erfüllung. „Man muß etwas anderes haben und mehr als das Gesetz!" Dennoch hilft es dazu entscheidend mit[53]. Es tötet den alten Menschen, und es bleibt auch nach der neuen Gerechtigkeit durch den Glauben bei dem neuen Menschen, auf den wir alsbald eingehen, der fortbestehenden Sünde gegenüber in der Kraft wirksam, die Reste des alten Menschen zu töten. Es deckt die Sünde auf; und es hilft bei dem eigentlichen Werk des Glaubens mit, wo der Geist im neuen Menschen wider das Fleisch streitet[54]. Das letzte führt uns aber in einen Zusammenhang, auf den wir erst im nächsten Abschnitt näher eingehen können.

c) Die Erfüllung des Gesetzes durch den Glauben

Aus Luthers Worten ließ sich wohl stellenweise heraushören, daß die Erfüllung des Gesetzes vor allem damit verbunden ist, den alten Menschen zu töten. Paradoxerweise ergeht das gebietende Gesetz, um die Unmöglichkeit seiner Erfüllung zu beweisen und im *Hinfallen* der menschlichen Zuversicht auf die Erfüllbarkeit des Gesetzes aus angespannten Willenskräften oder unablässigem Bemühen die Voraussetzung zu einer wirklichen Befolgung von Gottes Willen und Erfüllung des Gesetzes zu schaffen. Und in der Tat: wir selbst als „alter" Mensch, wir selber von Natur aus ganz Sünder, sollen getötet werden, damit der neue Mensch, der Mensch Gottes durch den Glauben geboren wird, der, zu allem guten Werk geschickt (1 Tim 3, 17), der Gerechtigkeit, der Liebe, der Geduld, der Sanftmut usw. nachfolgt (1 Tim 6, 11 ff).

Aber nun ist das Hervorkommen des neuen Menschen, der Gottes Willen tut, gerade das Werk des Geistes Gottes, des Glaubens, den *Gott* durch sein Wort, bei

52 Für diesen Gedanken Luthers verweise ich auf Kap. V: „Gottes Wort als Quelle der Anfechtung" in meiner Arbeit: „Die Überwindung der Anfechtung bei Luther", Berlin 1954, 106 ff.

53 Vgl. aaO, 107: „Gottes Wort leitet beim Menschen einen Prozeß ein, der mit der tentatio beginnt und mit der fides endet."; aaO, 111: „... abgesehen von unserem Fühlen ist das Wort Gottes freilich ein *einheitliches* Wort, und zwar das Wort der Gnade. ... aber die Gnade kommt nicht, ohne daß wegen der Sünde Gottes Wort, als Wort des Gesetzes, hart und brennend ist" (WA 5, 318, 5 ff; vgl. 510, 34 f; 511, 11 ff).

54 Hier wäre der Ort, Luthers Lehre vom Menschen näher zu entfalten. Es darf in Hauptzügen jedoch als bekannt vorausgesetzt werden, daß Luther die menschliche Natur durch die Sünde als ganz verderbt bezeichnet, daß er die trichotomische Teilung in Geist, Seele und Leib verwirft und die theologisch begründete Teilung des Menschen in caro und spiritus vornimmt.

denen, die es *hören,* die ihm damit gehorsam werden, *wirkt:* „... das Gesetz erfüllen ist, mit lust und liebe seine werck thun, und frey on des Gesetzes zwang göttlich und wol leben, als were kein Gesetze oder straffe. Solche lust aber freier liebe, gibt der heilige Geist ins hertz, wie er spricht im V. Capit. [5, 5] Der Geist aber wird nicht denn allein, in, mit und durch den glauben an Jhesum Christ, gegeben ... So kompt der glaube nicht, on alleine durch Gottes wort oder Euangelium, das Christum prediget, wie er ist Gottes Son und Mensch, gestorben und aufferstanden umb unsern willen[55] ... DAher kompts, das allein der Glaube gerecht machet, und das Gesetz erfüllet, Denn er bringet den Geist aus Christus verdienst. Der Geist aber machet ein lüstig und frey hertz, wie das Gesetz foddert, so gehen denn die guten werck aus dem glauben selber. Das meinet er am iij. Cap. [3, 31] nach dem er des Gesetzes werck verworffen hatte, das es lautet, als wolt er das Gesetz auffheben durch den Glauben, Nein (spricht er) wir richten das Gesetz an, durch den Glauben, das ist, wir erfullens durch den glauben"[56].

So ist also und bringt der Glaube die Erfüllung des Gesetzes! Dieser abschließende Abschnitt zur Erklärung des sich nach Luther bei Paulus mit dem Wort Gesetz verbindenden Verständnisses enthält fast alle Momente, die hier in Betracht kommen. Später führt er diese Grundgedanken nur weiter und noch eindrucksvoller aus, etwa mit den bekannten Worten zum *Glauben an dessen Bedeutung für unser Handeln*[57] oder über die *von Gott kommende Gerechtigkeit,* die

55 „Unsertwillen". — In den Auslassungen führt Luther seine Begründung aus Paulus, hier mit Röm 3, 25; 4, 25; 10, 9 und zuvor mit Röm 1, 16 f. Das dürfte für die stets um Paulus bemühte Methode Luthers erhellend sein. 56 WA DB 7, 7, 12—26.

57 WA DB 7, 9, 30: „GLaube ist nicht der menschliche wahn und trawm, den etliche fur glauben halten. Und wenn sie sehen, das keine besserung des Lebens noch gute werck folgen, und doch vom glauben viel hören und reden können, fallen sie in den jrthumb, und sprechen, Der glaube sey nicht gnug, Man müsse werck thun, sol man frum und selig werden. Das macht wenn sie das Euangelium hören, so fallen sie daher, und machen jnen aus eigen krefften einen gedancken, im hertzen, der spricht, Ich gleube, das halten sie denn fur einen rechten glauben. Aber wie es ein menschlich geticht und gedancken ist, den des hertzen grund nimer erferet, Also thut er auch nichts, und folget keine besserung her nach. ABer Glaube ist ein göttlich werck in uns, das uns wandelt und new gebirt aus Gott, Johan. j. [1, 13] Und tödtet den alten Adam, machet uns gantz ander Menschen von hertzen, mut, sinn, und allen krefften, und bringet den heiligen Geist mit sich. O es ist ein lebendig, schefftig, thettig, mechtig ding umb den glauben, das unmüglich ist, das er nicht on unterlas solte gutes wircken. Er fraget auch nicht, ob gute werck zu thun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie gethan, und ist jmer im thun. Wer aber nicht solche werck thut, der ist ein glaubloser Mensch, tappet und sihet umb sich nach dem glauben und guten wercken, und weis weder was glaube oder gute werck sind, weschet und schwatzet doch viel wort vom glauben und guten wercken. GLaube ist ein lebendige, erwegene zuuersicht auff Gottes Gnade, so gewis, das er tausent mal drüber stürbe. Und solch zuuersicht und erkentnis göttlicher gnade, machet frölich, trotzig und lüstig gegen Gott und alle Creaturn, welchs der heilige Geist thut im glauben. Da her der Mensch on zwang willig und lüstig wird jederman guts zu

solcher Glaube *ist* und die Natur, freier Wille und unsere Kräfte nicht zuwege bringen kann[58]. Ergänzendes bringen die Ausführungen über *Gnade und Sünde,* bei denen die Begriffe *Geist und Fleisch* korrespondieren, und vor allem die Gedanken über die *Früchte des Glaubens,* über die noch *fortbestehende Sünde* und den *Kampf des Geistes mit dem Fleisch,* „das sonderliche werck des glaubens", wie Luther sagt[59]. — Wir können nun im Rahmen dieses Beitrages zur Analyse von Luthers Gedanken in der Vorrede 1522 nicht allzuviel ausführen und beschränken uns jetzt auf eine erste Zusammenfassung:

1. Das Problem von Glaube und Handeln löst sich nach Luther also derart, daß Gott mit dem Glauben den Geist ins Herz gibt und den Zwang des Gesetzes aufhebt, nicht das Gesetz selbst. Vielmehr macht Gottes Geist „den Menschen dem Gesetz gleich, das er lust zum Gesetz gewinnet von hertzen, und hinfurt nicht aus furcht noch zwang, sondern aus freiem hertzen alles tut"[60].

2. Dabei ist ein Zusammenwirken von Gesetz und Glaube, die beide aus Gott sind, festzuhalten. Das Amt des Gesetzes und das Werk des Glaubens wirken bei der Tötung des alten und der geistlichen Geburt des neuen Menschen korrelativ zusammen[61]. Der Glaube richtet das Gesetz auf[62].

---

thun, jedermann zu dienen, allerley zu leiden, Gott zu liebe und zu lob, der jm solche gnade erzeigt hat. Also, das unmüglich ist, werck vom glauben scheiden, Ja so unmüglich, als brennen und leuchten, vom fewr mag gescheiden werden. Darumb sihe dich fur, fur deinen eigen falschen gedancken, und unnützen Schwetzern, die vom glauben und guten wercken klug sein wöllen zu urteilen, und sind die grösten Narren. Bitte Gott, das er den Glauben in dir wircke, sonst bleibestu wol ewiglich on Glauben, du tichtest und thust, was du wilt oder kanst."

58 WA DB 7, 11, 28: „GErechtigkeit ist nu solcher Glaube, Und heisset Gottes gerechtigkeit, oder die fur Gott gilt, darumb, das sie Gott gibt, und rechent für gerechtigkeit, umb Christus willen unsers Mittlers, und macht den Menschen, das er jederman gibt was er schüldig ist. Denn durch den glauben wird der Mensch on Sünde, und gewinnet lust zu Gottes gebotten. Damit gibt er Gott seine Ehre, und bezalet jn, was er jm schüldig ist. Aber den Menschen dienet er williglich, wo mit er kan, und bezalet damit auch jederman. Solche gerechtigkeit kan Natur, Freier wille, und unsere Kreffte nicht zu wegen bringen, Denn wie niemand jm selber kan den glauben geben, So kan er auch den unglauben nicht wegnemen, Wie wil er denn eine einige kleineste sünde wegnemen? Darumb ists alles falsch, heucheley und sünde, was außer dem glauben oder in unglauben geschicht, Rom. xiiij. [14,23] es gleisse wie gut es mag."

59 WA DB 7, 19, 17 f; vgl. 13, 5—26; 23, 3—25.

60 WA DB 7, 5, 32—34; vgl. 15, 25—33; 19, 35: „Die Gnade machet uns aber das Gesetze lieblich, So ist denn keine sünde mehr da, und das Gesetz nicht mehr wider uns, sondern eines mit uns."

61 Vgl. WA DB 7, 13, 27: Paulus verfahre, wie es einem Euangelischen Prediger gebührt zuerst „durch offenbarung des Gesetzes und der Sünden, alles zu straffen, und zu sünden machen, das nicht aus dem Geist und glauben an Christus gelebt wird, da mit die Menschen zu jrem eigen erkentnis und jamer gefüret werden, das sie demütig werden, und hülffe begeren"; ... 15, 25: danach fange er an „und leret den rechten weg, wie man müsse frum und selig werden, und spricht, Sie sind alle Sünder und on Gottes rhum, Müssen aber on verdienst gerecht werden,

3. Gott, der dabei durch seinen Christus und das Evangelium (die frohe Botschaft von ihm) den Glauben begründet und selber gibt, hat die Führung in allem. Darum genügt das Gesetz an sich auch nicht — „man muß etwas anders haben, und mehr denn das Gesetz“[63]! —, es macht „Christum noch nötiger“ und fordert mehr Gnade, „die der Natur helffe“[64], nämlich Christus selbst: im Glauben an ihn.

4. So gibt allein der Glaube an Christus die Gerechtigkeit, die das Gesetz erfüllt. „Also wird das Gesetz durch den Glauben auffgerichtet, ob wol des Gesetzes werck da mit werden nidergelegt, sampt jrem rhum[65].“ Ebenso hört nur der Glaube auf Gottes Wort und versteht nur der Glaube das Gesetz richtig. Also ist der Glaube die Wurzel und der Grund für alles rechte Leben aus Gottes Willen.

5. Erst recht zeigt sich das aus den Früchten und Werken des Glaubens „als da sind Friede, Freude, Liebe gegen Gott und jederman, dazu sicherheit, trotz, freidigkeit, mut und hoffnung in trübsal und leiden. Denn solches alles folget, wo der glaube recht ist, und umb des uberschwenglichen gutes willen, das uns Got in Christo erzeiget“[66]. Wenn auch alle guten Werke „nur eusserliche zeichen, die aus dem glauben folgen“ sind, so „beweisen“ sie aber doch „als die guten Früchte, das der Mensch schon fur Gott inwendig gerecht sey“[67].

6. Neben die Erkenntnis, „das der Mensch on werck gerecht werde, wiewol er nicht on werck bleibet, wenn er gerecht worden ist“[68], tritt der andere Gedanke, der den Menschen unter das Simul justus et peccator und den Kampf des Geistes mit dem Fleich rückt, daß nämlich neben den Früchten des Glaubens doch die Sünde bleibt. Die bleibende Sünde wiederum, so gänzlich sie doch vergeben ist und nicht angerechnet wird, ist Anlaß für den Streit des Glaubens und des Geistes mit ihr. Der Glaube macht gewiß, aber nicht sicher. Wir sind durch den Glauben „nicht also gefreiet“ von Sünden, daß „wir müssig, faul und sicher sein solten, als were keine sünde mehr da. Es ist sünde da, Aber sie wird nicht zur verdamnis

---

durch den Glauben an Christum, der uns solchs verdienet hat, durch sein Blut, und uns ein Gnadenstuel worden von Gott, der uns alle vorige sünde vergibt.“

62 WA DB 7, 7, 25; 15, 32; 21,3. 63 WA DB 7, 21, 35. 64 WA DB 7, 19, 15 f.

65 WA DB 7, 15, 32 f; zuvor heißt es: *wie* man müsse fromm werden, d. h. Gott im Leben recht gefalle, lehre Paulus durch den Glauben an Christus, womit er „beweise, das seine Gerechtigkeit, die er gibt im glauben, allein uns helffe, die zu der zeit durchs Euangelium offenbaret, und zuvor durchs Gesetz und die Propheten bezeuget ist“ (27—32). Vgl. 17, 26: „Darumb mus allein der glaube die gnade Abrahe verheissen, erlangen.“

66 WA DB 7, 17, 30—34. Luther fährt fort: „das er jn fur uns hat sterben lassen, ehe wir jn darumb bitten kundten, ja da wir noch Feinde waren. Also haben wir denn, das der glaube on alle werck gerecht machet, Und doch nicht daraus folget, das man darumb kein gute werck thun solle, sondern das die rechtschaffene werck nicht aussen bleiben, Von welchen die werckheiligen nichts wissen, und tichten jnen selbs eigene werck, darin weder friede, freude, sicherheit, liebe, hoffnung, trotz, noch keines rechten Christlichen wercks und glaubens art ist.“

67 WA DB 7, 17, 12—14. 68 WA DB 7, 17, 17 f.

gerechnet, umbs glaubens willen, der mit jr streitet“[69]. Glaube und Geist, wiewohl „die Gaben und der Geist in uns teglich zunemen“[70], haben „zu schaffen unser leben lang ... vollend zu tödten die ubrige sünde und lüste, die nach der Gerechtigkeit [Rechtfertigung] uberbleiben“[71]. Das ist das „sonderliche“[72], ja das „einige werck des glaubens“[73], den alten Adam zu töten, unsere Taufe zu vollbringen und damit der Auferstehung Christi gleichzuwerden[74].

7. Wenn die Sünde im Leben auch bleibt, so gibt Gottes Gnade in Christus doch die rechte Freiheit gegenüber der nach der Taufe und nach dem Eintreten der neuen Gerechtigkeit bleibenden Sündigkeit des Menschen. Der freie Gehorsam zu Gottes Gesetz mit Lust und Liebe aus „der Gnade und Gabe in Christo“[75] wird dadurch nicht gehemmt. Der Glaube erlangt die Gnade[76]; die Gnade aber ist ganz, ob schon die „Gaben und der Geist ... noch nicht volkomen sind“[77]. Die Gnade macht uns das Gesetz lieblich[78], auch trotz unserer Unvollkommenheit an uns selber.

Diese beiden letzten unter dem Gesichtspunkt des Simul und der christlichen Freiheit verbundenen Ergebnisse wollen wir im Blick auf das zum Vergleich aus Luthers Römerbriefvorlesung 1515/16 heranzuziehende Material noch etwas vervollständigen. Zunächst ist da die wichtige Unterscheidung zwischen *gratia* bzw. *favor dei* und *donum* bzw. *dona,* wie Luther von den Anfängen des neuen Menschen und seinen Werken in uns als den Gaben des Geistes spricht. *Gnade* und *Gabe* unterscheidet er 1522 genau. Die Gnade Gottes in Christus ist ganz und ungeteilt uns zugute gegeben, die Gaben kommen auch daheraus, aber je und je, „gestückt“, wie Luther sagt. *Gratia* und *donum*[79] sind so zu unterscheiden, daß „Gnade eigentlich heisset, Gottes hulde oder gunst, die er zu uns treget bey sich selbs, aus welcher er geneiget wird, Christum und den Geist mit seinen gaben in uns zu giessen“[80] wie aus Röm. 5, 15 klar hervorgehe. Tägliches Zunehmen und doch nicht Vollkommensein in Geist und Gaben, Übrigsein von böser Lust und Sünde

69 WA DB 7, 19, 19—23. 70 WA DB, 7, 9, 14. 71 WA DB 7, 19, 23. 18 f.
72 WA DB 7, 19, 17. 73 WA DB 7, 23, 24; vgl. 23, 14—25; 9, 10—29.
74 WA DB 7, 19, 26,; vgl. 24—28; 23, 2—13.
75 WA DB 7, 9, 13 in Anlehnung an Röm 5, 15. 76 WA DB 7, 17, 27.
77 WA DB 7, 9, 14 f. 78 WA DB 7, 19, 35.
79 Zu diesem Begriffspaar und der im folgenden behandelten wichtigen Frage, warum Luther die Gnade und nicht das donum für die Rechtfertigung voranstellt, vgl. (gegen Holls Anrechnungstheorie auf Grund von Gottes Allwirksamkeit) *Hermann*, R.: *Beobachtungen zu Luthers Rechtfertigungslehre*, Festschrift für R. Seeberg, 1929, 239 ff; *Ders.: Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich“*, 2. Aufl. 1960; *E. Schott: Fleisch und Geist nach Luthers Lehre*, 1928; M. Schloenbachs Greifswalder Dissertation (masch. schr.) über gratia und donum ist von R. Hermann angeregt, aber behandelt nicht gerade unser Problem.
80 WA DB 7, 9, 12.

„in den Heiligen" nach Röm. 7, 14 f, 23 und Gal. 5, 17: das ist das Simul und der Kampf des Geistes wider das Fleisch. Die Gnade aber tut doch, „so viel, das wir gantz und für vol gerecht fur Gott gerechnet werden. Denn seine gnade teilet und stücket sich nicht, wie die gaben thun, sondern nimpt uns gantz und gar auff in die hulde, umb Christus unsers Fursprechers und Mittlers willen, und umb das in uns die Gaben angefangen sind"[81].

Christus — Geist — Gaben! Das ist die Linie, die Luther mit seinem Zentralbetriff *sola fide* ausdrückt, in seiner Sprache: „allein durch den Glauben an Christus", dadurch wird der Mensch geistlich und Erfüller des Gesetzes. Mit Christus kommt der Geist, was Paulus Röm 8 anzeigt, „wie der Geist kompt aus Christo, der uns seinen heiligen Geist gegeben hat, der uns geistlich machet, und das Fleisch dempffet. Und uns sichert, das wir dennoch Gottes Kinder sind, wie hart auch die Sünde in uns wütet"[82].

In diesem *Dennoch,* welches gilt, „so lange wir dem Geiste folgen und der Sünde widerstreben sie zu tödten"[83], liegt die totale Geltendmachung des *favor dei,* der die bleibende Sünde nicht anrechnet um Christi willen. Dieser Tatbestand verkleinert nicht die Wirkung des Glaubens zu guten Werken; er bezieht vielmehr diese in die Wirkung der Gnade ein, die ja daran erkennbar ist, das „in uns die Gaben angefangen sind", worauf sich Luther als Kennzeichen des Glaubens und der Gewißheit der huldvollen Annahme bei Gott zugleich immer beruft: Seine Gnade nimmt uns ganz und gar auf in die Huld, um Christi willen *und* weil die Gaben in uns angefangen haben (s. o.). „Also verstehestu denn das vij. Cap., da sich S. Paulus noch einen Sünder schilt. Und doch im viij. spricht, Es sey nichts verdamlichs an denen, die in Christo sind, der unvolkomenen Gaben und des Geistes halben [ob sie schon unvollkommen sind]. Um des [noch] ungetödten Fleisches willen, sind wir noch Sünder, Aber weil wir an Christo gleuben, und des Geistes Anfang haben, ist uns Gott so günstig und gnedig, das er solche sünde nicht achten noch richten wil, Sondern nach dem glauben in Christo mit uns fahren, bis die sünde getödtet werde"[84].

Daß dies einst geschehen wird, ist für Luther keine Frage, der solche Zukunft ernst nimmt: „rein von sünden, auch leiblich mit Christo aufferstehen, und ewiglich leben[85]," denn das gilt es und hieß ja unsere Taufe *vollbringen.* Und das können wir tun, fährt Luther nun in Darlegung der christlichen Freiheit fort, „weil wir unter der Gnaden und nicht unter dem Gesetz sind", sondern *in* dem Gesetz, wenn man Luthers Rede richtig interpretieren will, weil uns die Gnade das Gesetz lieblich macht. Das ist aber „die rechte Freiheit von der Sünden und vom Gesetze, von welcher er [Paulus] bis ans ende dieses Cap. schreibet, Das sey eine

81 WA DB 7, 9, 14—22. 82 WA DB 7, 23, 16—18. 83 WA DB 7, 23, 19.
84 WA DB 7, 9, 20—29. 85 WA DB 7, 19, 25—28.

Freiheit nur guts zu thun mit lust, und wol leben on zwang des Gesetzes. Darumb ist die Freiheit ein geistlich freiheit, die nicht das Gesetze auffhebet, sondern darreichet, was vom Gesetz gefoddert wird, nemlich lust und liebe, damit das Gesetz gestillet wird, und nicht mehr zu treiben und zu foddern hat"[86].

Hier schließt Luther ein aufschlußreiches Bild an für die Weise, in der Christus uns vom Gesetz frei gemacht hat: „Gleich als wenn du einem Lehenherrn schüldig werest, und kündest nicht bezalen. Von dem möchtestu zweierley weise los werden. Ein mal, das er nichts von dir neme, und sein Register zurisse, Das andermal, das ein frum Man fur dich bezalete, und gebe dir, da mit du seinem Register gnug thetest." — Wir werden beide Teile des Bildes als ernst gemeint verstehen, weil der Lehnsherr, der das Schuldregister zerreißt, Gott, und Christus, der für uns bezahlt hat und gibt, daß wir die Forderung stillen, in eins gesehen werden dürfen: Gott in Christus! Das erste ist die Gnade und Huld Gottes und das zweite in der ersten Wendung auch noch. Dann aber kommen die Gaben in Sicht, die Gott in Christus stückweise gibt, damit wir uns nicht einbilden können, es sei nun unsere Gabe, mit der wir die Schuld bezahlen. Daß es sich nach Luther um das Tun handelt, wenn auch aus dem geschenkten Kapital, erweist der ganze Zusammenhang von „Nichts nehmen — bezahlen — dir geben"; „Auff diese weise hat uns Christus vom Gesetze frey gemacht", und der dann folgende Satz: „Darumb ists nicht eine wilde fleischliche Freiheit, die nichts thun solle, Sondern die viel und allerley thut, und von des Gesetzes foddern und schuld ledig ist[87]."

Es ließe sich hier noch anschließen, was Luther etwa im einzelnen konkret noch zur Erfüllung des mit „Lust und Liebe" getanenen Willens Gottes in der Vorrede anführt. Aber das ginge einmal über die Erörterung des Grundproblems, das wir uns gestellt haben, hinaus, und zum andern hätte der viel umfangreichere Kommentar sehr viel mehr dazu zu sagen. Wir wollen für diese Zurückstellung auch die nicht unwichtige Gliederung der Vorrede geltend machen, bei der Luther im zweiten, den organischen Aufbau des Römerbriefes selbst interpretierenden Teil ausführt: „DU aber folge dieser Epistel in jrer ordnung, Bekümere dich zuuor mit Christo und dem Euangelio, das du deine Sünde und seine Gnade erkennest. Darnach mit der sünden streitest, wie hie das j. ij. iij. iiij. v. vj. vij. viij. Cap. geleret haben"[88]. Diese Worte stehen bei dem interpretierenden Eingehen auf den Teil des Römerbriefes, in dem die konkreten Anweisungen des christlichen Handelns erfolgen,

86 WA DB 7, 19, 29 ff. 87 WA DB 7, 21, 5—12. 10.

88 WA DB 7, 25, 1—4. — Röm 1—8 nennt Luther hier zunächst in einer Reihe, dann knüpft er an Röm 8 (wenn du unter „Creutz und leiden" gekommen bist) an, um die in Röm 9—11 behandelte Vorsehung von dem Apostel als auch an ihren rechten Ort gestellt zu interpretieren und dabei wieder seine These von der Tötung Adams in uns zu begründen: „Denn on leiden, Creutz und Todesnöten, kan man die versehung nicht on schaden und heimlichen zorn wider Gott handeln" (6 f).

also bei Röm 12 ff. Sie bestätigen nur den Hauptgedanken: *Zuerst muß die Person gutgemacht sein durch den Glauben an Christus, der Sündenerkenntnis und noch viel mehr Gnadenerfahrung gibt, dann gehen alle Werke aus dem Glauben im freien Gehorsam. Dann ist das menschliche Herz bis in seinen Grund bestimmt durch Gott in Christus und gut gemacht im Glauben an Jesus Christus, das eine Wort Gottes für uns.*

Der Glaube an Christus ist also nach Luther die einzige Quelle für „gute Werke" und rechtes Handeln, weil er den Geist gibt, der uns dem geistlichen Gesetz gleichmacht. Wie total er den Menschen wandelt, belegt Luther mit Paulusworten nach Röm 12, 1: Aus dem *Glauben* folgt der rechte Gottesdienst, bei dem *alle* Christen sich als „Priester" verstehen lernen müssen, daß sie nämlich „opffern sollen, Nicht geld noch vieh, wie im Gesetz, sondern jre eigene Leibe, mit tödtung der lüste"[89]. Dem „Erneuern" des Sinnes (Röm 12, 2), das der Glaube als innere Umwandlung vollbringt, entspricht der „eusserliche wandel der Christen, im geistlichen Regiment, wie sie leren, predigen, regieren, dienen, geben, leiden, lieben, leben und thun sollen, gegen Freund, Feind, und jederman"[90]. Von dieser Einsicht über die grundlegende Bedeutung der Lösung des Problems von Glaube und Handeln für die Ethik gehen wir zum Kommentar von 1515/16.

III.

Luthers Anschauungen über Glaube und Handeln in der Römerbriefvorlesung 1515/16

a) Zur Theologie und zur Eigenart von Luthers Römerbriefvorlesung

Luthers Römerbriefvorlesung nimmt unter den Dokumenten seiner Frühentwicklung auf dem Wege zum Reformator deshalb die hervorragendste Stelle ein,

89 WA DB 7, 25, 12 f. — Zu Röm 12, 1 hat Luther seit 1530 folgende Glosse an den Rand gesetzt: „S. Paulus heisset hie alle Opffer, Werck, Gottesdienst, unuernünfftig, wenn sie on glauben und Gottes erkentnis geschehen" (67). Im Kommentar von 1515 f hat Luther in Auseinandersetzung mit Lyra (gegen ihn) die Meinung des Paulus durch Einzelexegese eindrucksvoll dargelegt (WA 56, 445, 1—12; stark verkürzt im Kollegvortrag: WA 57 Röm, 217, 24 ff). Allerdings bezieht sich diese Exegese erst ansatzweise auf die Hingabe an Gott durch den *Glauben*. Diese Erkenntnis Luthers steht schon dahinter, kommt aber noch zu keinem rechten sprachlichen Ausdruck. Dazu unten. — Auf *Bizer*, E.: *Fides ex auditu*, Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, Neukirchen Kreis Moers 1958; Ders.: Demut, Glaube und Rechtfertigung in Luthers Römerbriefvorlesung (2. Internationaler Lutherforscherkongreß 1960); sowie auf *Pohlmann*, Hans: *Hat Luther Paulus entdeckt?* 1959 und die in den drei Arbeiten in etwa vertretene Meinung des vorreformatorischen Charakters der Römerbriefvorlesungen können wir infolge Abschlusses des eigenen Manuskripts im Satz nicht näher eingehen. Wie sich die Unterschiedenheit der Formulierungen Luthers erklärt, muß andernorts noch ausführlicher als hier erfolgt dargelegt werden.

weil in ihr der Durchbruch zur Erkenntnis der Iustitia Dei passiva als der grundlegenden Erkenntnis für sein Glaubensverständnis für die Forschung eindeutig als vollzogen gilt[91]. Die Gerechtigkeit Gottes als die, mit der er uns gerecht mache, rechtfertige und in Christus als gerecht ansehe, ist der Inhalt des Evangeliums, das der Glaube als den Grund des Heils ergreift. In ihren Hauptzügen ist diese Rechtfertigungslehre von Karl Holl[92] und Rudolf Hermann[93] in der Römerbriefvorlesung aufgewiesen worden. Davon unabtrennbar fanden bei beiden Forschern die Gedanken Luthers zum Gesetz, zur Sünde, zur Buße und zur Gnade in dieser Vorlesung gebührend Berücksichtigung. Karl Holl in seinem berühmt gewordenen Akademie-Vortrag vom 23. Oktober 1919 „Der Neubau der Sittlichkeit"[94] und Eduard Ellwein mit seiner Arbeit „Vom neuen Leben. 1932"[95] haben darüber hinaus der Frage der Ermöglichung des „Christlich-Sittlichen"[96] und des Lebens als „neue Kreatur"[97] in sorgfältigen Spezialuntersuchungen auch an Hand des Römerbriefmaterials große Aufmerksamkeit gewidmet[98]. Es würde sich freilich nicht als überflüssig erweisen, dennoch unser Thema an der Römerbriefvorlesung allein zu verfolgen, zumal eine erschöpfende Untersuchung von Luthers Theologie im Römerbrief nicht vorliegt. Aber dazu ist hier nicht der Ort, und überdies hat Ellwein seiner vierten, völlig neu bearbeiteten Herausgabe der deutschen Übersetzung von Luthers Vorlesung über den Römerbrief[99] ein recht ausführliches Sachregister beigefügt, um, „gleichsam in einer punktierten Linie, die Grundzüge der Theologie der Römerbriefvorlesung Luthers deutlich zu machen

90 WA DB 7, 25, 14—16. — Luther beschreibt das als die Werke, „die ein Christen thut, Denn wie gesagt ist, Glaube feiret nicht" (25, 16 f). Der „Wandel im geistlichen Regiment" meint also nicht kirchenleitende Aufgaben, sondern das Leben aus dem Glauben, d. h. unter dem Regiment des Heiligen Geistes.

91 Vgl. den letzten Forschungsbericht von Gerhard *Pfeiffer: Das Ringen des jungen Luther um die Gerechtigkeit Gottes*, Lutherjahrbuch XXVI (1959), 25—55.

92 Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief, ZThK 20 (1910), 245 ff. Neuabdruck in Ges. Aufs. z. KG I, Luther, 7. Aufl. 1948, 111—154.

93 „Gerecht und Sünder zugleich", ZsystTh VI f (1928/30). Der Buchausgabe: Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich", Gütersloh 1930, sind vier umfängliche Kapitel, z. T. mit Material aus anderen Lutherschriften, zugefügt.

94 *Holl*, K.: Ges. Aufs. I, 7. Aufl. 1948, 155—287; zur Würdigung vgl. E. Seeberg, aaO.

95 *Ellwein*, E.: *Vom neuen Leben.* De novitate vitae. Eine systematische und theologiegeschichtliche Untersuchung zur Lehre vom neuen Leben, München 1932.

96 Holl, aaO, 203. 97 Ellwein, aaO, 148.

98 Holl analysiert die Entwicklung von Luthers Anschauung von 1509 bis über 1521 hinaus mit Vergleichung der scholastischen Auffassung (zum Römerbrief: aaO, 203—217); Ellwein konzentriert sich auf das Material des Kommentars zu Röm 6—8 (dazu einiges aus Luthers Hebräer- u. Galater-Auslegung) und vergleicht Luthers Erkenntnisse bei der Paulusexegese mit Faber und Erasmus sowie mit Melanchthon, Bucer und Calvin.

99 Ergänzungsband II der Münchner Lutherausgabe, 1957, 1. Aufl. 1927.

und auf diese Weise eine theologische Einführung in dies Werk Luthers zu geben"[100]. Wir gehen darum nun so vor, daß wir nicht die Einzelfeststellungen unserer Befundaufnahme in der Vorrede von 1522 mit dem Material von 1515/16 vergleichen (um daran etwa Unterschied oder Einhelligkeit zu messen), sondern die reformatorische Grunderkenntnis vom Glauben an Jesus Christus, auf die Frucht des Glaubens im neuen Wandel angewendet, in der Römerbriefvorlesung aufsuchen. Die bloß vergleichende Methode wäre mehr an der Entwicklung Luthers als an der rechten Lösung des Problems und der Klärung seines Paulusverständnisses interessiert. Wir wollen aber nicht so sehr auf Erhellung von Entwicklungsstufen hinaus, obgleich sich nicht vermeiden läßt, den Fortschritt seiner reformatorischen Erkenntnis und ihrer sprachlichen Gestaltungskraft von 1522 gegenüber 1516 zu beachten und sich deshalb mit Luther selbst seinen frühen Quellen kritisch zu nähern. Holl, dessen Verstehen der schon viel früher als 1516, schon in den Randbemerkungen 1509 und erst recht in der ersten Psalmenvorlesung 1513—15 und dann der Paulusexegese ab 1515 sich bei Luther anbahnenden reformatorischen Gedanken außerordentlich weit geht, erinnert mehrfach, daß Luther erst 1519 mit der zweiten Psalmenvorlesung, aber da wirklich mit seiner Erkenntnis des evangelischen Glaubens fertig war[101] und mit seiner Sittlichkeitslehre noch später[102]. Wir tun also gut daran, die Vorrede von 1522, die Luther ja bis 1546 immer wieder als Einleitung für diesen Hauptbrief des Paulus an die Römer druckte, auch als Hauptaussage für unser Problem zu bewerten und nicht noch eine Korrektur unserer Ergebnisse von der früheren Quelle her zu erwarten, wie etwa Buri vom frühen Luther her den späteren kritisierte. Wir möchten den Luther hören, dessen theologische Erkenntnis der christlichen Glaubenslehre so gehören soll, wie er sie selbst für reif befunden hat.

Der Bedeutung des Frühwerkes sei damit nichts abgebrochen. Der Kommentar ist für Luthers Werden zwar in dem Sinne ein persönliches Dokument, als er ihn nicht im Druck veröffentlicht und auch in der Vorlesung weitaus nicht alles vorgetragen hat, was er in der Niederschrift ausführte. Wir wissen das bekanntlich aus dem Vergleich mit den studentischen Nachschriften, die durch ihre vielfach gleichlautende Textform den nahezu an ein Diktat herankommenden Charakter der Vorlesung verraten. Wie privat diese Quelle gesehen werden darf, bezeugt das Auslassen so zentral und zusammenfassend anmutender Sentenzen im Vortrag wie des folgenden Schlußsatzes der Scholie zu 12, 1 gegen die Hoffart: „Größer ist, Gott allein zu gefallen als heilig zu sein. Denn sich selbst mißfallen und das Mißfallen anderer nicht achten, das ist das Allerschwierigste für die, die besitzen,

100 AaO, 479. 101 Holl, aaO, 195 f. 229.
102 Holl, aaO, 242 Anm. 3: „Mit Unrecht hält man den Sermon von den guten Werken bereits für den Höhepunkt von Luthers Sittlichkeitslehre . . .".

darinnen sie sich gefallen müßten, wie es die Heiligkeit ist[103]." Andererseits hat Luthers Manuskript aber auch nach damaliger Gewohnheit seinen engeren Freunden zu deren eigener exegetischer Kollegvorbereitung höchst uneigennützig zur Verfügung gestanden (ist auch abgeschrieben worden), und wie privat der Charakter seiner Ausarbeitungen und von der mittelalterlichen Exegese noch durchsetzt sein mag, sie sind doch die eindeutige Vorarbeit für seine spätere Darlegung der Theologie des Paulus, sei es in der Vorrede 1522, sei es in den Predigten zu Röm 5. 6. 8. 12. 13 und 15[104], sei es überhaupt in seinem Schrifttum, gewesen. Es ist darum auch nicht schwer, den Nachweis zu führen für die unmittelbaren Zusammenhänge von Gedanken in der Vorrede 1522 und dem Kommentar von 1515/16. Die Römerbriefvorlesung ist in vielen Stücken die Basis für die klare und sprachlich viel gewaltigere Kurzgestalt der reformatorisch wirkenden Paulusexegese in der Vorrede.

b) Unmittelbare Zusammenhänge zwischen der Vorlesung 1515/16 und der Vorrede 1522

Wir zeigen das mit ein paar Beispielen, ohne auf irgendeine Vollständigkeit auszugehen.

Bei der Auslegung zu 2, 12 zitiert Luther wörtlich Ps. 1, 2: *„Sondern er hat seine Lust im Gesetz des Herrn"*; und fährt fort: *„die aber schenkt der Herr nur aus Gnaden durch den Heiligen Geist.* Sonst erhält die Sünde durch das Gesetz immer neue Gelegenheit und tötet durchs Gesetz[105]."

---

103 WA 56, 444, 27: Et maius Est, Deo soli placere, quam sanctum esse. Quia sibi displicere et aliorum displicentiam non reputare, difficillimum est iis, Qui habent, vnde placere debeant, sicut est sanctitas. — Die Übersetzung hier u. i. ff nach Ellwein. Eine Arbeit, die den Vergleich zwischen dem Autographon und den Nachschriften in WA 57 vornimmt, liegt nicht vor.

104 Eine ganze Reihe davon, auf Nachschriften gestützt und z. T. von Luther für den Druck in den Postillen autorisiert, liegt vor. Vgl. das Register in WA 22, LXXV f. — Ellwein hat 1932 einige der Predigten zu Röm 6 ausgewertet.

105 WA 56, 201, 3: *„Sed in lege Domini Voluntas eius", Sed hanc non dat nisi gratia per spiritum sanctum.* Alioquin semper peccatum per legem occasionem accipit et per eam occipit (Hervorhebung immer nach Luther). Luther zitiert Ps 1, 2 siebenmal in der Vorlesung, mehrmals in Verbindung von Christus und Geist: zu Röm 2, 12 (s. o.); zu Röm 3, 10: 237, 18; zu Röm 3, 20: 254, 9; zu Röm 7, 8 zweimal: 344, 25 (anschließend zit. er Röm 7, 22; es ist die bedeutende Scholie mit dem Ausspruch vom „ganzen Menschen", dem Gott das Vollbringen des Guten, das das Gesetz gebietet, zuteilt), 345, 7 (hanc voluntatem, quam beato viro tribuit psalmus 1. et solus spiritus donat); zu Röm 7, 22: 72, 27 (. . . per spiritum Christi); zu Röm 9, 16: 398, 19. — Die Beziehung auf das Wirken des Geistes Christi in seinen Gläubigen ist eine durchgehende Linie bei Luther, in den Randbemerkungen zu Tauler (WA 9, 97) wie in der ersten Psalmenvorlesung zu Ps. 1, 2 (WA 3, 17, 5 ff) (beide Stücke aus dem Jahr 1516!), in der Galaterbriefauslegung (WA 57 Gal. 73, 25 ff; WA 2, 500, 3 ff), in der zweiten Psalmenvorlesung (WA 5, 33, 10 f. 25: Venit autem haec

In der Glosse zu 2, 13 heißt es: „Gerecht sein bei Gott" ist dasselbe wie „Gerechtfertigt werden bei Gott". Nicht weil er gerecht ist, wird er von Gott für gerecht angesehen, sondern weil er von Gott für gerecht angesehen wird, darum ist er gerecht, wie unten Röm 4, 5 gesagt wird. Aber keiner wird für gerecht angesehen, der nicht das Gesetz mit der Tat erfüllt. Keiner aber erfüllt es, der nicht an Christus glaubt[106]. Das sind Gedanken, die uns im Abschnitt über die Erfüllung des Gesetzes bereits begegneten. Ebenso kennt Luther bei der Auslegung von Röm 2, 21 f; 3, 10.12; 14, 1 die Kennzeichen solcher Erfüllung: daß man mit einem freiwilligen und reinen Herzen die vom Gesetz gebotenen Werke vollbringen muß[107], mit einem freudigen und reinen Willen[108]; und unter dem Antrieb eines freudigen und völlig freien Willens[109], sollen sie Gott wohlgefallen[110], eines willigen Herzens, wie es keiner von sich hat[111] und es Gott allein dem Glauben gibt[112].

c) Luthers gewissenhafte Exegese

Das alles hat Luther im unmittelbaren Umgang mit Paulus gewonnen. Es wächst seine Erkenntnis und seine Sprache aus den Zentralgedanken des Römerbriefes

---

voluntas ex fide in deum per Jhesum Christum . . . Illa autem liberalis, gratuita, hilaris, unde Christi populus . . . spontanei, voluntarii, liberales vocantur) usw. — Vgl. o. bei Anm. 35 ff.

106 WA 56, 22, 24: Idem enim est „Iustum esse apud Deum" et „Iustificari apud Deum". Non enim, quia Iustus est, ideo reputatur a Deo, Sed quia reputatur a Deo, ideo Iustus est, vt infra c. 4. Nullus autem reputatur Iustus, nisi qui legem opere implet. Nullus autem implet, nisi qui in Christum credit.

107 WA 56, 205, 3 f; 237, 16 f. 108 WA 56, 205, 23: hilari et pura voluntate.

109 WA 56, 501, 20: hilaritate ac Voluntate liberrima excitante; vgl. Holls Zitate aus der Vorlesung, aaO, 206, Anm. 1; vgl. noch WA 56, 482, 10 f.

110 WA 56, 501, 21; 511, 3: „Qui servit in hiis Christo, placet Deo (14, 18) (propter Iustitiam) et placet hominibus (propter pacem), Vbi in spiritu sancto gaudium nouissime ponit. Quia prius Deo, deinde non que sua sunt, Sed que alterius, querere debet.

111 Passim; z. B. zu Röm 2, 21 f (WA 56, 205, 6.10 ff); zu Röm 3, 9 ff (234, 21 ff); alle ff in () gesetzte Zahlen nach WA 56.

112 Zu Röm 3, 4: Per hoc autem „Iustificari Deum" Nos Iustificamur. Et Iustificatio illa Dei passiva, qua a nobis Iustificatur, Est ipsa Iustificatio nostri actiue a Deo. Quia illam fidem, que suos sermones Iustificat, reputat Iustitiam (226, 23) . . . Iustificat, Vincit enim in verbo suo, dum tales facit, quale est verbum suum, hoc est Iustum, verum, Sapiens etc. Et ita nos in verbum suum, non autum verbum suum in nos mutat. facit autem tales tunc, quando nos verbum suum tale credimus esse, sc. Iustum, verum (227, 2 ff); zu Röm 14, 1: Ea enim presumptio [gegen das sola fide] est hodie perniciosissima, Quod ex nobis formamus bonas intentiones, quasi sufficientes simus cogitare aliquid ex nobis, contra Expressam sententiam Apostoli. Inde securi stertimus, freti libero arbitrio (501, 5) . . . Non sic, Impii, non sic! Sed opus est, Vt prostratus in cubiculo tuo totis Viribus Deum ores, vt etiam intentionem, quam presumpsisti, ipse tibi det (501, 15). — Vgl. ferner zu Röm 6, 10 (61, 2 f); zu 8, 3 (75, 21 ff); zu 9, 28 (97, 24 f); zu 10, 10 (418, 22 ff); zu 14, 23 (512, 3 ff); zu 15, 13 (522, 8 ff).

und den gewaltigen Worten des Apostels hervor. Gott selbst hat sich zur Verkündigung seines Wortes des Christuszeugnisses durch Paulus als Werkzeug bedient, um die göttliche Wahrheit in der Reformation hell leuchten zu lassen. Die Frage, ob Luthers Exegese eine völlig zutreffende Interpretation des Paulustextes biete, muß sich also durch die Feststellung beantworten und in ihrer „Wissenschafts-Gründlichkeit" leise kritisieren und zumindest etwas dahin korrigieren lassen, daß seine theologische Erkenntnis und Lehre jedenfalls mehr und mehr in der Bibelexegese und voran in der Auslegung des Römerbriefes gründet und von da ihren ganzen Gehalt hat. Luther schließt beispielsweise an das Pauluswort: „Ich rede aber von solcher Gerechtigkeit Gottes, die da kommt durch den Glauben an Jesus Christus" (Röm 3, 22) mit der Einführung als „Lehre" (Doctrina) folgende Aussage an: *Weil der Glaube an Christus, durch den wir gerechtfertigt werden, nicht allein darin besteht, daß man an Christus oder genauer an die Person Christi, sondern an all das glaubt, was zu Christus gehört, so schmeicheln und gefallen sich die Stolzen und Ketzer umsonst darin, daß sie an Christus glauben, aber das, was sein ist, wollen sie sie nicht glauben*[113]. Das richtet er gegen die, die bloß an Christus *historice* glauben, verbindet es aber mit der Aussage, daß „die Kirche und ein jegliches Wort, aus dem Munde eines Oberen der Kirche . . . das Wort Christi ist"[114] und dann mit dem bereits reformatorisch[115] lautenden Satz „An Christus glauben, das heißt: von ganzem Herzen auf ihn gerichtet sein und alles auf ihn hinordnen[116]," ohne zu wissen, wie bald er selbst sich um dieser seiner exegetisch gewonnenen Erkenntnis vom Wirken Gottes in Christus durch den Glauben als der neuen Gerechtigkeit vor der Anklage sieht, die er hier eben erhebt: „Wie sollen die an Christus glauben, die sich den kirchlichen Oberen entziehen, ihr Wort nicht hören wollen, vielmehr ihrem eigenen Sinn folgen[117]?"

113 WA 56, 251, 11 ff. — Dieser Abschnitt zeigt, wie sehr Luther 1516 die Lehrautorität der Kirche mit Gottes Wort gleichsetzte und es noch nicht zur Erkenntnis der alleinigen Autorität von Gott in Seinem Wort u. U. gegen die Kirchenlehre gekommen ist.

114 WA 56, 251, 22: Igitur heretici confitentur et gloriantur, quod in Christum credant, secundum quod euangelia de ipso loquuntur, nato, passo, mortuo etc. Sed non credunt in ea, que sunt ipsius. Que sunt illa? Ecclesia scil. et omne verbum, quod ex ore prelati Ecclesie procedit Vel boni et sancti viri, Christi verbum est, qui dicit: „Qui vos audit, me audit" (Luk. 10, 16).

115 Wiewohl an dem „Magister Sententiarium" (Petrus Lombardus) exemplifiziert! WA 56, 252, 3—6; Quellenangabe nach Migne im unteren Apparat.

116 WA 56, 252, 5: Credere enim in Christum Est in ipsum toto corde intendere et omnia in ipsum ordinare. — Dieser Satz ist Luthers eigener Schlußgedanke.

117 WA 56, 251, 26: Qui ergo a prelatis se subtrahunt, verbum eorum nolunt audire, suum autem sensum sequuntur, quero, quomodo in Christum credunt? An quod natum esse et passum credunt, docentem vero non credunt? „Diuisus ergo est Christus" [1. Kor. 1, 13], Quia ibi in eum credunt, hic negant? Absit. Sed totum Christum etiam hic negant, qui non potest simul negari et confiteri.

Der Blick auf Luthers Paulusverständnis in der Römerbriefvorlesung (auch wo er sich dem üblichen römischen Anspruch und Kirchenbewußtsein noch ganz einordnet) und des Achtgeben auf seine persönliche Geschichte unter der Führung von Gottes Wort zeigen also, wie ihn bei allem nur die gewissenhafte Verpflichtung auf den Bibeltext leitete[118]. Nur dadurch hat Luther Gottes Wort in der Reformation wirklich zur Sprache bringen können; und man sollte das als Kriterium für sein Paulusverständnis auch berücksichtigen. Als der Herr der Geschichte hat Gott Sein Evangelium durch Paulus in der Welt zum Laufen durch die Völker gebracht. Daran hat Luther angeschlossen, und die heutigen Exegeten werden sich fragen, ob sie Gottes Wort ebenso zu dienen vermögen[119].

Dem Beachten unmittelbarer Zusammenhänge zwischen der Vorlesung und der Vorrede und dem daraus gewonnenen Eindruck von der bis zur späteren Ausschließlichkeit anwachsenden Verpflichtung auf die gewissenhafteste Schriftauslegung[120] lassen sich nun Einblicke in speziellere Teilthemen unseres Problems

118 Vgl. *Beintker*, H.: *Glaube und Bibelverständnis*, Communio Viatorum III, 1960, 14—26. — Wie dort hervorgehoben, ist allerdings die gewissenhafte Verpflichtung auf den Bibeltext mit der über den Worten der Schrift auf Christus bezogenen *Erfahrung* (und zugleich *Kraft*) verbunden, wofür etwa folgende Äußerungen beachtet werden möchten: WA 34 II, 486, 2: Ich habe keinen andern Trost als dies Buch von Papier (in der Predigt über Jes 9, 5 ff am 24. Dez. 1531); WA Ti 1, 340, 29: Das wil ich hinder mir lassen, das ich Christum allein meinen Herrn wil lassen sein, non solum scriptura et fide, sed etiam experientia, denn er hats an mir beweist. Ideo habeo rem et experientiam cum scriptura.

119 Gewiß geschieht das weithin, und auch Buri darf zugestanden werden, daß er wegen eines bei Luther vermeintlich gesetzlich entarteten Biblizismus den frühen vermeintlich in seiner Kreuzestheologie unmittelbarer als es alle Schriftgemäßheit vermöchte, auf die Offenbarung direkt bezogenen Luther vorzieht (Buri: Kreuz und Ring, 1947, 107). War Buri damals bei Luther „illusionslose Existenz bezogen auf die reale Transzendenz ihres Ursprungs, . . . Existieren aus dem letzten Grunde" wichtig, so ist ihm in dieser Linie heute folgendes Offenbarungsverständnis Anleitung zu einem „Neugewinn der Substanz" des christlichen Glaubens: „Offenbarung ist weder eine heilige Schrift noch eine kirchlich sanktionierte Lehre noch ein überwältigendes persönliches Erlebnis. In ihrer Vorhandenheit sind alle diese Größen Gegenstand wissenschaftlichen Erkennens und damit — wenn wir wissenschaftlich bleiben — in jeder Beziehung menschlich, historisch, endlich, relativ. Zu Offenbarung können sie für mich da werden, wo mir an ihnen die Grenze meines Erkennens aufgeht, so daß an meinem Horizont das Unfaßbare, Ganz-Andere aufleuchtet, das wir mit dem Begriff Gott bezeichnen" (Die Substanz des christlichen Glaubens — Ihr Verlust und ihre Neugewinnung, Tübingen 1960, 18, 13). Das läßt sich alles diskutieren, ist aber etwas, was in Luthers auf Christus bezogener EXPERIENTIA mit vorliegt und doch von der bei Buri naheliegenden philosophischen Umprägung frei ist, eben weil er in Christus Gottes Wort in einzigartiger Weise erfahren hat.

120 Vgl. noch WA 10 II, 256, 29: Hier stehe ich, hier trotze ich, hier stolziere ich und sage: Gottes Wort steht mir über alles; WA 15, 42, 22: Wie sehr der Geist alles alleine tut, wäre ich seinem Wehen doch fern gewesen, wenn mir nicht die Sprachen geholfen und mich die Schrift sicher und gewiß gemacht hätten; WA Ti 5, 45, 14: „Diß ist mein letzte vnd beste kunst: Tradere scripturam simplici sensu, denn literalis sensus, der thuts, da ist leben, trost, kraft, lehr vnd kunst

anschließen. Wir beginnen mit der *Frage nach der Ethik selbst,* es folgt das *Problem der bleibenden Sündigkeit* und schließlich der *Hauptgedanke von der christlichen Freiheit,* den er 1520 so kraftvoll ausgesprochen hat.

d) Die Frage nach der Ethik in Röm. 12

Wie wir von der Einteilung in der Vorrede her wissen, versteht Luther Kap. 12 ff als den ethischen Teil des Römerbriefes. In dieser Gliederung folgt Luther dem Aufbau des Briefes, also Paulus selbst, der damit ja dem Grundproblem ebenfalls vor aller Einzelerörterung ethischer Fragen den deutlichen Vorrang gibt. Ist dieses geklärt, dann wird auch das sittliche Handeln im einzelnen, von dem der Kommentar in bezug auf den Nächsten, auf die Obrigkeit usw. weit mehr bietet, als wir hier anführen könnten, seine Lösung finden.

Für die Frage nach dem Grund der Sittlichkeit ist die Auslegung von Kap. 12 besonders aufschlußreich. Der Inhaltsangabe Luthers nach „unterrichtet" der Apostel die Römer sowohl über das, was sich auf Gott, als auch über das, was sich auf den Nächsten bezieht[121], auf Gott, was den rechten Gottesdienst betrifft, der im Opfer seiner selbst besteht — der Sache nach ist es der Glaube[122] —, auf den Nächsten bezogen sind es die Mahnungen des Geistes, die zwar von Gott in Christus als Grund unseres Handelns ausgehen, aber wiederum, wenn auch in der Richtung auf den Nächsten, doch auf ihn gerichtet sind.

Die Kapitel 1—12 legen den wahren Grund „welcher Christus ist" (1 Kor 3, 11), zerstören auch den falschen Grund, nämlich die eigene Gerechtigkeit und die eigenen Verdienste, den Sand, auf den der törichte Mann baut (Matth 7, 26)[123]. Das läßt sich der Apostel, mit Kap. 12 „im Begriff christliche Ethik zu lehren", wie nichts anderes angelegen sein, und zwar bis zum Ende des Briefes, damit die „geistliche Geburt" nicht gerade wieder zerstört werde mit den sog. guten Werken[124]. Das geschieht aber auch nur, um nach Luther die gratia praeveniens, Gottes in Christus zuvorkommende, immer schon vorhandene Gnade nicht zu verlassen. Das ist der Sinn des Peccatum magnificare. Christus ist der „sichere und zu-

---

inen"; WA 28, 76, 15: „Ich weis nicht, wie starck andere im geist sein, aber so heilig kan ich nicht werden, wenn ich noch so geleret und vol geists were, als etliche sich duncken lassen, noch widderferet mirs allezeit, wenn ich on das wort bin, nicht daran dencke noch damit umbgehe, so ist kein Christus daheim, ia auch keine lust und geist. Aber so bald ich ein psalmen odder spruch der schrifft fur mich neme, so leuchtets und brennets ins hertz, das ich ander mut und sinn gewinne. Ich weis auch, es sol ein iglicher teglich bey sich selbs erfaren."

121 WA 56, 116, 11: Casus Summarius. Instruit apostolus Romanos tam in iis quae sunt ad deum: quam in iis quae sunt ad proximum.

122 Luther zieht in den Glauben sogar alles Tun mit hinein, das Gebet, die einzelnen Gaben des Glaubens, die Röm 12, 7 ff genannt werden: fides est hec omnia. Quia fides nihil aliud est quam obedientia spiritus (451, 25). 123 WA 56, 116, 21 ff. 124 WA 56, 440, 20 ff.

verlässige Grund", den das Herz sich vornehmen kann, darauf zu bestehen und zu trauen in Ewigkeit, „daß, auch wenn einer nichts darüber gebaut hätte, doch der Grund für ihn (wie's wirklich der Fall ist) bereit liegt"[125]. „Christus allein ist es, vor allen guten Werken. Umsonst nämlich gibt er das Fundament, das ruhige Gewissen, das zuversichtliche Herz, indem er all unserem Genugtun und Bauen zuvorkommt[126]."

Das *neue Sein,* von dem Luther hier im Anschluß an das *Werden* spricht, ist die neue Geburt[127], auch als „Erleiden" von Luther bezeichnet. Jetzt sollen „Gebäude" auf dem Grund erbaut werden, „Gold, Silber und Edelsteine", wie es in Anführung von 1 Kor 3, 12 heißt. Und nun nimmt Luther recht einprägsame Bilder, mit denen er theologische Erkenntnis ausdrückt. Wir dürfen ihm auch das Theologisieren mit einigen bei Aristoteles vorfindlichen Begriffen „Werden, Sein, Wirken" als eine solche Art Bildsprache dabei abnehmen. Er zeigt jedenfalls, wie man die theologische Erkenntnis versprachlichen kann, ohne ihre Substanz zu verkürzen. Im Gegenteil:

„Wo hat es jemals einen so törichten Baumeister gegeben, der versuchte auch den Grund zu errichten? Suchen sie nicht das Fundament, das bereits in die Erde gelegt ist, oder nehmen sie nicht einen Grund her, der sich ihnen darbietet? Also, so wie die Erde ohne unser Bemühen uns das Fundament darreicht, so bietet sich uns Christus ohne uns selber dar als die Gerechtigkeit, den Frieden, die Sicherheit des Gewissens, damit wir hernach durch unsre guten Taten immer darüber aufbauen[128]." So lehrt Paulus nun „die Werke der neuen Geburt, die sich umsonst anmaßt, wer noch nicht ein neuer Mensch geworden ist. Das Sein geht nämlich dem Wirken voran, das Erleiden aber dem Sein. Also folgen einander das Werden, das Sein und das Wirken"[129].

e) Erneuerung und bleibende Sünde

Die Werke des neuen Menschen oder der „neuen Geburt", wie Luther in Verweis auf Joh 3 sagt[130], verstehen sich in dem berühmten *fieri* Luthers, das sowohl

125 WA 56, 116, 12: Vero fundamento, quod est Christus; 117, 5: Ante omnia enim bona opera, que sunt edificium, oportet habere certum et fidele fundamentum, super quo proponat cor stare ac confidere ineternum, Ita vt, si nihil etiam superedificauerit, tamen area sibi (vt fit) in promptu sit. — Die in Anführung gesetzte Übersetzung nach Ellwein, 4. Aufl. 1957, 367.

126 WA 56, 117, 17: hec solus. si [est] Christus ante omnia opera bona; gratis enim dat fundamentum, requiem conscientie et fiduciam cordis, preueniens omne nostrum satisfacere Vel edeficare. — Deutsche Übersetzung nach Ellwein, aaO.

127 WA 56, 117, 25 ff. — Der ganze Abschnitt 116, 21—117, 29 fehlt übrigens im Kollegvortrag. 128 WA 56, 117, 20—24; Ellwein, aaO.

129 WA 56, 117, 27: Nunc vero Noue natiuitatis opera docet, Que frustra presumit nondum nouus homo factus. Prius est enim esse quam operari, prius autem pati quam esse. Ergo fieri, esse, operari se sequuntur. 130 WA 56, 117, 26.

ein Fortschreiten in der Erneuerung wie ein Bleiben der Sündigkeit ist. Wir greifen dafür die Stelle zur Interpretation von Röm 12, 2 heraus. Sie ist ein Beispiel für Luthers Lehre von der *metanoia,* der evangelischen Buße[131], die ein ständiger Übergang von der Sünde zur Gerechtigkeit ist, und Luthers *simul justus et peccator,* das *semper fieri,* das *partim-partim* und das fortwährende *reformamini* zum Fruchtbringen bei sich hat[132]. Es sei vermerkt, daß Luther hierbei zwar immer vom *Glaubenden* spricht — im Kollegvortrag sagt er im Unterschied vom Manuskript für homo auch fidelis[133] —, aber nicht den Glauben als Schlüsselbegriff in diesen Zusammenhängen anwendet, wie es ja so überaus eindringlich in der Vorrede geschieht unter dem Stichwort „Glaube feiret nicht", „ist immer im Tun"[134]. Insofern ist Luther in der Vorlesung gedanklich und sprachlich noch nicht fertig.

Auch in anderer Hinsicht gilt das. Er theologisiert hier noch stärker als bei 12, 1 mit philosophischen Vorstellungen. Wie es nach Aristoteles in den natürlichen Dingen fünf Stufen gäbe: „Non esse, fieri, Esse, Actio, passio, i. e. priuatio, Materia, forma, operatio, passio[135]", so sei es auch beim Geiste (spiritus). Dem „Nichtsein", einer res sine nomine, entspreche der homo in peccatis; „Werden" ist die iustificato, „Sein" die iustitia, nb. die neue Gerechtigkeit, das Wirken" ist das rechtschaffene Handeln und Leben (iuste agere et vivere) und „Erleiden" das Vollkommen- und Vollendetwerden (perfici et consummari). Diese fünf Stücke sind beim Menschen gleichsam immer in Bewegung, der Mensch gehe vom Nichtsein durchs Werden zum Sein[136], also von der Sünde durch die Rechtfertigung zur Gerechtigkeit (die Luther 1522 den Glauben nennt)[137], und wenn dies erfolgt, wird sein Handeln gerecht (juste)[138]. Doch auch vom neuen Sein, das Luther, wahrscheinlich im Sinne des göttlichen Gebens nicht als ein Haben auf Dauer, wieder ein *Nichtsein* nennt, schreitet der Mensch weiter und geht über in ein anderes neues Sein durch das Leiden, d. h. „durch ein Anderswerden in ein besseres Sein und von hier wiederum in ein anderes"[139]. — Man sieht, wie Luther seiner Ein-

131 Vgl. für diesen ständigen Übergang *Beintker,* H.: *Phase Domini.* Zu Luthers Interpretation der *metanoia,* Festschrift für Rudolf Hermann, Berlin 1957, 30—41.

132 WA 56, 442, 8: per Natiuitatem nouam [homo] transit de peccato ad Iustitiam; 442, 15—22 setzen wir auch zum Einblick beim weiteren Eingehen auf diese Formulierungen hierher: Semper homo Est in Non esse, In fieri, In esse, Semper in priuatione, in potentia, in actu, Semper in peccato, in Iustificatione, In Iustitia, i.e. Semper peccator, semper penitens, semper Iustus. Quod enim penitet, hoc fit de non Iusto Iustus. Ergo penitentia Est medium inter Iniustitiam et Iustitiam. Et sic est in peccato quoad terminum ad quem. Si ergo semper penitemus, semper peccatores sumus, et tamen eoipso et Iusti sumus ac Iustificamur, partim peccatores, partim Iusti i. e. nihil nisi penitentes. 133 WA 56, 442, 15 zu WA 57 (Röm) 216, 16.

134 Vgl. o. bei Anm. 57; die Stichworte stehen WA DB 7, 25, 17; 11, 12.

135 WA 56, 441, 23 ff. — Zum Nachweis der Begriffe: *Ficker,* Joh., in der ausführlichen Anm. z. St. 136 WA 56, 442, 2—9. 137 WA DB 7, 10, 28. 138 WA 56, 442, 9.

139 WA 56, 442, 10 f; Übersetzung nach Ellwein, aaO, 369. — Luther fügt hier hinzu: Quare

sicht vom neuen Leben durch die Rechtfertigung, vom Fortschreiten in der Erneuerung und dem bleibenden Anfangen und Anderswerden in dieser Sache wegen der noch nicht total erstorbenen Sünde, durch diese Begriffsmittel Ausdruck zu verleihen sucht, und dann eben zu dem *semper* und dem *simul* kommt. Aber man merkt wohl auch, wie leicht solche Gedankengänge spekulativ werden können.

Im Kollegvortrag fehlt jeder Bezug auf Aristoteles. Nur wird das „fidelis semper est in iustificatione" als „semper in non esse et in fieri" interpretiert[140]. Dafür ist Luthers Anliegen durch neue Worte gut ausgedrückt. Paulus spreche ja nicht zu denen, die erst angefangen haben Christen zu sein, sondern die schon Christen waren[141]. Die Umwandlung, die transmutatio, transformatio, geschieht als eine Erneuerung des Geistes (renoventur mente) de die in diem magis ac magis. Quia vita Christiana non est in quiescere, sed in moveri de bono in bonum vel in melius, sicut egrotus de egritudine in sanitatem, imo de incerta sanitate ad perfectam[142]. Dieser Gedanke, daß das Leben des Christen kein Ruhen, sondern *ein im Glauben Fortschreiten* vom Guten zum Besseren ist, darf als leitender Gedanke für den ganzen Ansatz der reformatorischen Ethik verstanden werden, aus dem sich das Übrige ergibt.

Selbstverständlich nicht aus diesem Leitgedanken an sich, sondern aus dem Verständnis der Schrift! Daher die Anführung des Beispiels des vom Samariter zur Pflege aufgenommenen Verwundeten, das bei 3, 21; 4, 7 und 7, 17 schon eine Rolle spielt[143], und überhaupt das übrige biblische Material[144]. Luther arbeitet hier auch mit dem bei ihm häufiger vorkommenden Bernhard-Zitat: „Ubi incipis nolle fieri melior, desinis esse bonus", „Sobald du anfängst nicht mehr besser werden zu wollen, hörst du auf gut zu sein"[145], wie mit einer allgemeinen Sentenz, dessen

verissime homo semper est in priuatione, semper in fieri seu potentia et materia et semper in actu. Sic enim de rebus philosophatur Aristoteles et Bene, Sed non ita ipsum intelligunt. Aber auch diese Wendung gegen das anderweitige Mißverstehen der aristotelischen Philosophie retten die gewisse Undeutlichkeit der Begriffe in Luthers Anknüpfen daran nicht.

140 WA 57 Röm, 216, 16 ff. 141 WA 57 (Röm) 216, 3 f; vgl. WA 56, 441, 14 f.

142 WA 57 (Röm) 216, 9 ff; vgl. WA 56, 441, 15 ff. — Ein Problem bleibt hier das Verhältnis zwischen Kollegvortrag und Vorlesungsmanuskript. Es ist hier leider nicht der Ort, die Stücke parallel nebeneinanderzustellen. Es läßt sich gerade hier gut zeigen, wie das Kolleg in seiner Zusammenfassung und Neuprägung ein Fortschritt ist, wie das originale lutherische Gedankengut besser herauskommt, was ihm das Wichtigste ist und wie er mit den Augen über dem Manuskript als Dozent unter dem ja bekanntlich langsamen Vortrag frei und neugestaltend diktiert, dabei eine andere Reihenfolge und auch ganz neu gewonnene Sätze gebrauchend. — Luther als Dozenten läßt uns J. Ficker recht plastisch durch den Vergleich der Nachschriften untereinander sehen (WA 57 [Röm], XXIV ff).

143 WA 56, 258, 21 f; 272, 3 f (!) *(Samaritanus noster Christus; simul peccator et Iustus;* keine totale Hinwegräumung der Sünde; scharf gegen den Ansatz der aristotelischen Ethik); 351, 18 ff.

144 Vor allem 2 Kor. 4, 16 (mit dem *de die in diem);* Eph 4, 23; Kol 3, 10: WA 56, 443, 6 ff.

145 Stellennachweis und Verweisungen nach WA 56, 239, 23 Anm.; 441, 21 Anm.

Sinn ja von dem Sprichwort „Wer rastet, der rostet" noch verallgemeinerter getroffen wird. Aber gerade dieses Beispiel möge uns zeigen, wie schwierig alles Theologisieren mit solchem Material ist, solange nicht das Woher des Wollens, m. a. W. der Grund des Handelns klar herausgestellt und also interpretiert ist. Dem weiteren Zusammenhang nach ist es bei Luther freilich unübersehbar, daß das gute Wollen nur aus dem gut gemachten neuen Menschen kommen, aber auch dann nicht als sein Eigentum, sondern nur als Gabe verstanden werden kann, als *Gabe*, die wie die Gnade die durch Christus umsonst gegebene Gerechtigkeit ist[146].

f) Die christliche Freiheit als der freie Gehorsam

Wir schließen unsere Untersuchung mit dem Einblick in den Stand der Einstellung Luthers zum Freiheitsgedanken in der Römerbriefvorlesung, den er in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" klassisch formuliert hat: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemanden untertan" — nämlich durch den Glauben nach dem innerlichen Menschen. „Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan" — nämlich wieder durch den Glauben, der den äußeren Menschen mit Lust und einem Tun aus freier Liebe erfüllt[147]. In der Vorrede 1522 nannte er das ja die Freiheit „nur Gutes zu tun mit Lust"[148]. Damit nehmen wir unsere These auf, daß allein der Glaube einen freien Gehorsam in der Liebe zum Nächsten im Einswerden mit Gottes Gebot und Willen schenkt.

Dieser Hauptgedanke, der schon in der ersten Psalmenvorlesung in dieser Doppelgestalt eine Vorform hat[149], und an 1 Kor 9, 19: „Wiewohl ich frei bin von jedermann, habe ich mich doch selbst jedermann zum Knecht gemacht", wie an Gal 5, 13: „Ihr seid zur Freiheit berufen", aber: „Durch die Liebe diene einer dem andern" und an 1 Kor 6, 12; 7, 21; 7, 23; Röm 8, 28; 13, 8 seine Quellen findet, wird bei der Auslegung von Röm 13, 1 in der Vorlesung mit Ausführlichkeit und innerer Nähe zur reformatorischen Hauptschrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" entfaltet, so daß sich eine Vergleichung mit ihr allein lohnen würde. Der Kollegvortrag, der unter dem Zeichen außerordentlicher Kürzung steht, hat den Hauptgedanken aber auch unverkürzt[150]. — Paulus wolle sagen, daß der fidelis zugleich und immer (simul et semel) über alles erhöht und dennoch allen untertan ist. Gleichwie Christus trage der Glaubende als ein Doppelwesen zwei Gestalten in sich. Nach dem Geiste ist er über allem; denn alles „muß den Heiligen zum

146 Vgl. WA 56, 318, 11 ff. 147 Vgl. WA 7, 21, 1 ff; 30, 3 ff. 148 WA DB 7, 20, 1 f.
149 Nach Ellwein: WA 4, 227, 19; 256, 18 f.
150 Vgl. WA 57 (Röm), 225, 17—28. — Für das biblische Gedankengut in Luthers Vorlesungsabschnitt vgl. WA 56, 480, 22—481, 28.

Besten dienen" (Röm 8, 28) und: „Alles ist euer, sei es die Welt oder das Leben oder der Tod" (1 Kor 3, 22). Durch den Glauben mache er sich das alles untertan, wenn er sich nicht durch sie bestimmen läßt noch sein Vertrauen auf sie setzt, sondern sie zwingt, das sie ihm zur Herrlichkeit und zum Heil dienen. Das heißt Gott dienen und so königlich herrschen[151]. — Der Geist der Glaubenden (spiritus fidelium) sei also keinem untertan und könne auch keinem untertan sein, sondern er ist mit Christus in Gott erhöht. Aber insofern der Mensch lebt und wirkt und von den Sinnen und den zeitlichen Dingen in Anspruch genommen wird, muß er „auch aller menschlichen Kreatur um Gottes willen untertan sein" (1 Petr 2, 13). Durch diese Unterordnung gehorcht er Gott und will das gleiche wie Gott[152].

Von daher versteht sich die Freudigkeit und Spontaneität des Willens[153]. Es ist ja der durch den Glauben in Gottes Willen und Wirken eingebundene Wille. Der Glaube ist das Geschenk der Freiheit, und es geht nun um das *Bestehen in der Freiheit, d. h. um das Bleiben im Glauben.* Gott nimmt in seinem Wirken in Christus durch den Glauben den Glaubenden zur Erfüllung des Gesetzes mit zur Liebe, die die Erfüllung des Gesetzes ist (Röm 13, 8—10). Das bewirkt, daß der Glaubende nicht mehr auf die Gesetzlichkeit des Gesetzes blickt, sondern allein auf Gott und Seine Liebe zu ihm in Christus.

„Alle, die anders als durch den Glauben an Christus selig werden wollen" — das meint in unserer Sprache auch „ein gutes und freies Gewissen ohne Christus haben wollen" —, die werden ohne Christus nur darauf sehen, wie sie „dem Gesetz mit Werken Genüge tun können".

Das ist eine ganz schlimme Knechtschaft, gegen die der Apostel mit allen Kräften für die Christen kämpfe!

Demgegenüber verkündet Luther die *Freiheit vom und* dabei durch den Glauben zugleich *im Gesetz:* Der Apostel und die im Glauben durch den Geist bestimmten Menschen (Apostolus et Spirituales) hätten freilich „diese Werke vollbracht und tun sie noch, aber nicht, weil sie müssen, sondern weil sie wollen; nicht weil sie notwendig sind, sondern weil man sie tun darf"[154].

---

151 WA 56, 476, 6—12. 152 WA 56, 476, 20—26.

153 Hierfür sei zum Schluß noch einmal mit Nachdruck auf Holl verwiesen (aaO, 159, 179, 206), aber auch *K. Thieme* genannt, der freilich die Römerbriefvorlesung noch nicht heranziehen konnte, aber doch immer noch zu hören ist *(Die sittliche Triebkraft des Glaubens,* Leipzig 1895, speziell: 68 ff) und jetzt *Forell,* G. W.: *Faith Active in Love,* Minneapolis 1954 (Lit.!).

154 WA 56, 482, 4—6; 481, 30 f; 482, 6—8 (diese Stelle nach Ellwein, aaO, 413).

Neuheit und Zusammenhang[1]

Zu Luthers Geschichtsverständnis

Von Hermann Dörries

Was ist groß in der Geschichte? Was ist klein? Die Geschichte eines unbeachteten Menschen kann eine Größe gewinnen, die dem, der ihrer gewahr wird, ehrfürchtiges Staunen abnötigt. Dagegen können Geschehnisse und Parolen, denen die Massen zulaufen, sich als flüchtig und nichtig erweisen. Die Stellung des Einzelnen in der Geschichte ist darum ebenso ernst zu nehmen wie das, was ganze Völker und Zeiten erregt und nach sich zieht. Wo ist der Maßstab der Größe?

Es sind nur zwei kurze Abschnitte aus Schriften Luthers, die uns im folgenden beschäftigen sollen; einer ist jedem Christenleben zugeeignet, der andere bedenkt den Gang des Evangeliums durch die Menschheitsgeschichte. Der erste entstammt der Schrift „De votis monasticis", der noch während der Wartburgzeit vollzogenen Absage an das Mönchtum. Der andere Abschnitt gehört in die Auseinandersetzung der Reformation mit dem Humanismus; er findet sich in dem gegen Erasmus gerichteten gewaltigen Werk „De servo arbitrio".

„Es steht der Satz bei Gott fest, daß alle Heiligen durch denselben Geist und den gleichen Glauben leben, geführt und regiert werden, daß sie aber im äußeren Leben verschiedene Werke tun. Denn wie nicht zur nämlichen Zeit, so wirkt Gott durch sie nicht am gleichen Ort, nicht dasselbe Werk, nicht angesichts derselben Personen. Er geht durch Zeiten, Stätten, Werke, Personen, die einander nicht gleich sind, und regiert sie doch alle mit demselben Geist und Glauben, auf daß seine Wege verborgen und seine Spuren unerkannt seien. So übt er einen jeden Menschen mit anderem Werk, anderem Ort, anderer Zeit, anderen Personen, als er sonst bei Heiligen gesehen und gehört hat. Ein jeder Mensch muß in Werk, Ort, Zeit, Personen, Ereignissen, die ihm früher unbekannt waren, dem regierenden und führenden Gott folgen[2]."

Luther gibt in diesen Sätzen einem Ideal den Abschied, dem er selbst nachgelebt hatte. Ihm wie allen, die mit ihrem Glauben ernst machen wollten, hatte ja das Mönchtum den sichersten Weg gezeigt. Wer zur Vollkommenheit strebte, fand hier Vorbild und Halt. In der festen Gemeinschaft eines Ordens gestaltete er sein eigenes Leben nach dem Bilde des heiligen Stifters. Hatte doch in diesem die Form,

1 Wenn hier die letzte von vier „Reu Memorial Lectures" deutsch vorgelegt wird, ohne die Vortragsform aufzugeben, so wird damit zugleich auf die Auseinandersetzung mit der Literatur verzichtet, nicht auf deren Benutzung. 2 WA 8, 588.

in die hinein man sich bilden sollte, ihre vollste Prägung gewonnen. Noch da aber blieb der Gedanke der imitatio leitend, wo die alten Formen zerbrachen und man es abwies, die Heiligen nachzuahmen. Franz von Assisi, der ausdrücklich darauf verzichtete, in der Art eines Benedikt oder Bernhard von Clairvaux Regeln zu geben, hat doch nun das Vorbild der Apostel aufgerufen, dem man folgen solle. Wenn also Franziskus die alten Sonderformen aufgab und weitere Wirkung anstrebte, so ist doch die Richtung auf ein Ideal nur noch voller aufgenommen, nicht verlassen: das Bild der Apostel, wie sie Christus nachfolgen, tritt mit noch zwingenderer und überzeugenderer Gewalt an die gleiche Stelle, die bisher die Heiligen innehatten. Noch eine letzte Steigerung und zugleich Erweiterung gewann der Gedanke, als man im 15. Jahrhundert begann, allen Frommen die „Nachahmung Christi" zur höchsten Aufgabe zu machen. Jetzt stellte man sich das Urbild, von dem Heilige und Apostel nur Abbilder waren, unmittelbar vor Augen. Überschritt man dabei den Bereich des Mönchtums, war man doch gewiß, auf dem Wege der Apostel und Heiligen zu bleiben. Darum ist es nicht zufällig, daß auch die imitatio Christi ihre vollste Verwirklichung wieder im Kloster fand, ganz wie das „apostolische Leben" der Franziskaner trotz allen Sträubens des heiligen Franz am Ende doch wieder Klostermauern um sich zog. Zum Wesen dieser Glaubens- und Lebensform gehört es, sich einen vom Profanen abgesonderten Raum zu schaffen. So hat die ganze mittelalterliche Kirche gedacht. Es ist ein ungeschichtliches Ideal-Denken, das die Unterschiede der Menschen und Zeiten in die Starrheit des Typus aufgehen läßt.

So zu denken eignet doch nicht nur dem Mittelalter. Auch unser in die Geschichte zurückgehender Blick erwartet dort Vorbilder. Früher gegebene Weisungen sollen der eigenen Unsicherheit abhelfen. Man schaut danach aus, wie sich die Großen der Vorzeit entschieden haben, ihnen will man auf dem von ihnen gebahnten Wege folgen. Darf man sich nicht ihnen anvertrauen und sich warnen lassen, wo sie etwas abwiesen?

Wenn Luther im Gegensatz auch zu solchen Erwartungen die imitatio ablehnt, wird man sich seiner Umprägung des Heiligenbegriffes zu erinnern haben. „Kein Heiliger, der nicht in Hauswesen oder Staat lebte." Wie herausfordernd solch ein Satz war, wird augenfällig an den Beispielen, die Luther aus dem Alten und Neuen Testament gibt. Elias und Johannes der Täufer galten als die biblischen Vorbilder und Patrone der entschlossenen Weltentsagung. Sie waren in die Wüste gegangen, und entsprechend stellten die Heiligenmaler des Mittelalters sie in der Einöde dar. Luther hingegen sucht Elias am Hofe Ahabs und sieht in Johannes dem Täufer den Ratgeber des Herodes. Unter ausdrücklichem Abweisen des weltabgekehrten Lebensideals ergänzt diese Fassung des „Heiligen" das in der Schrift über die Mönchsgelübde Gesagte. Sie zeigt, daß die „Stätten", „Zeiten", „Personen", von

denen Luthers Sätze sprechen, sich mitten in der Welt befinden. In die Welt hinein ergeht der Ruf Gottes. Hier ist der Ort, wo Gott seine Heiligen übt.

Allen Wünschen gegenüber, das Leben einheitlich zu regeln, wahrt Luther das Recht der Mannigfaltigkeit. Die Heiligen haben in ihrem Leben sehr verschiedene Werke getan, ohne daß doch deren Wert durch diese Verschiedenheit beeinträchtigt würde. Die Zeiten wandeln sich, und die Menschen werden andere. Je nach Ort und Gelegenheit ändern sich auch die Werke, die Gott durch die Heiligen vollbringt. Noch das vollkommenste Tun wechselt seine Gestalt. Gott selber stellt vor immer neue Menschen, in andere Lagen, vor ungewohnte Aufgaben, denen es zu entsprechen gilt. In einer nicht nur für das mittelalterliche Denken anstößigen Weise wird hier selbst das frömmste Leben hineingenommen in den geschichtlichen Wandel der Welt.

Das sind Gedanken von großer Tragweite. Luther untersagt, Wege fortzusetzen, die doch einst im Gehorsam gegen Gottes Forderung eingeschlagen wurden. Die wahren Christen, deren Nachfolge er uns verwehrt meint, haben je zu ihrer Zeit das Rechte erwählt, in solchem Gehorsam vorbildlich. Dagegen würde, wer ihre Lebensform nachahmen wollte, ihr Vorbild verfehlen; würde er doch der Forderung, die aus der neuen Lage ergeht, nicht gerecht. Diese Forderung ist nicht minder ein Ruf Gottes als der, dem sie zu ihrer Zeit entsprachen. Wer also meinte, im Nachfolgen der Heiligen den ihm durch Gott vorgezeichneten Weg beschreiten zu dürfen, wird dem ihm selbst geltenden Auftrag untreu. Er fühlt sich des eigenen Suchens und Wagens überhoben.

Doch Luthers Worte besagen noch mehr. Wenn wirklich der neuen Lage eine neue Forderung entspricht oder sie vielmehr aus ihr ersteht, und wenn gerade diese Forderung als die uns treffende Weisung Gottes verstanden werden muß, dann ist das Gebot selber nicht gleichgeblieben. Was einst geboten war, ist es jetzt nicht mehr, was früher untersagt war, kann jetzt zur Pflicht werden. Luther lehnt die Vorstellung ab, als gebe es zeitlose Normen, die unveränderlich wie die Sterne über uns stehen, nicht beirrt durch Not und Wechsel des Irdischen. Gleichzeitig mit den Vorbildern wird eine Denkweise abgewiesen, die dem geschichtlichen Leben nicht gerecht wird[3].

Luther beschreibt und bejaht so das Einmalige der geschichtlichen Wirklichkeit. Er tut es, weil es zugleich dem Wesen des Glaubens entspricht. Es gehört zur Reinheit des Glaubens, daß „Gottes Wege verborgen und seine Spuren unerkannt sind"; der Glaube soll nicht wissen und sich nicht sichern wollen. Darum ist es Gott selber, der den Menschen so ins Unbetretene stellt. Dort kann er sich nicht nach dem richten,

3 Zur Frage des Gestaltwandels des Gesetzes vgl. *Hermann*, Rudolf: Zum Streit um die Überwindung des Gesetzes, Weimar 1958, bes. den Abschnitt über „den Funktionswandel des Gesetzes", 19 ff.

was andere — und seien es die besten — vor ihm getan haben. „Dem führenden und regierenden Gott folgen" heißt nach Luther, sich ihm in den Menschen und der Lage zu stellen, durch die er uns ruft. Es geht darum, sich auf das Neue einzulassen, ihm voll zugewandt, ohne den Umweg über Früheres zu versuchen und es gleichsam mit den Augen der Väter zu sehen. Gewiß gibt es Erfahrungen, die man bewahren muß; man wird nicht neu in der neuen Lage, als könne oder solle man die Vergangenheit einfach beiseite werfen. Aber sie muß vergangen sein, nicht Gegenwart werden oder gar dieser ihre Gestalt aufnötigen. Es ist das Bedeutsame an Luthers Gedanken, daß er, was sich als ein unmittelbares Erfordernis menschlichen Lebens erweist, gerade als eine Glaubensforderung begreift, während das vermeintlich fromme Nachahmen der Heiligen in Wahrheit nicht ein glaubendes Gott-Folgen darstellt, sondern sich als religiöse Selbstsicherung enthüllt.

Luther hat ein Bewußtsein von der Schwere der Aufgabe, die mit solcher Gegenwärtigkeit dem Menschen gestellt ist. In seiner Erklärung des Jonabuches macht er halt bei der Weigerung des Propheten, sich mit einer Unheilsbotschaft nach Ninive senden zu lassen. Jona sträubt sich gegen „solches große, neue, ungehörte Amt", weil „das so gar ein neuer, seltsamer Befehl ist, der kein Exempel für sich hat". Das Erschrecken des Jona gründet darin, daß er „vor allen anderen Propheten allein ausgesandt wird". Ihm fehlt jeder Anhalt an Geschick und Handeln anderer. Sein Ungehorsam kleidet sich darum in den Gehorsam gegen das bisherige Prophetenamt, das nur Israel galt, und scheint überdies der Vernunft zu entsprechen: wie konnte man ein so großes Königreich mit bloßen Worten umstimmen wollen! So ist für Jona „wilde und wunderlich", daß Gott ihm allein solches befiehlt. Neben den sich weigernden Propheten stellt Luther den Apostel Petrus. Als ihn (Joh 21, 19 ff) zugleich mit der Ankündigung des Martyriums der Ruf traf: „Folge du mir", sah er sich nach Johannes um und fragte, was denn dieser tun solle. Doch der zurückgewandte Blick des Petrus, der vergleichen möchte, wird alsbald nach vorn gekehrt. Sein Wunsch wird ihm versagt; er, der ein gemeinsames Schicksal begehrt, erhält ein einzelnes.

Das sind außergewöhnliche Weisungen, besonderen Menschen gegeben; aber solches Schicksal bleibt nicht auf sie beschränkt. Das Außerordentliche erweist sich gleichsam als Regelfall. Jeder Mensch sträubt sich, wenn ihm auferlegt wird, was andere nicht tragen müssen, oder er tun soll, was niemand wünscht und rühmt. „Wie denn natürlich Fleisch und Blut gesinnet ist, daß wir schwerlich hinan wollen, wo Gott etwas Sonderlichs mit uns vor andern vornimmt." Könnte es auch da noch scheinen, als sei an besondere Aufgaben gedacht, für die einzelne Menschen aus den übrigen herausgeholt werden, so ist Luthers Aussage doch nicht zufällig in ein „Wir" übergegangen. Das hier Gesagte trifft alle Menschen. Jeder Mensch kommt in Lagen und vor Entscheidungen, die er mit keinem anderen teilen kann

und wo er in gänzlicher Einsamkeit zu handeln gezwungen ist. „Wir müssen doch zuletzt alleine hinan", und keiner kann dann anders denken, „denn er wäre alleine mit Gott im Himmel und Erden" — wie Jona im Meer. „Oh, das ist ein schwer Ding!"

„Wir müssen zuletzt alleine hinan." Volle Allgemeinheit und Unausweichlichkeit für den einzelnen gewinnt die Aussonderung aus allen übrigen Menschen und das Verlieren allen Haltes an ihnen im Tod. „Wir sind allesamt zu dem Tod gefordert und wird keiner für den andern sterben, sondern ein jeglicher in eigener Person für sich mit dem Tod kämpfen." So beginnt Luther seine Invokavit-Predigten des Jahres 1522. Im Tode, dort wo menschliche Geschichte ihr Ende findet, erreicht sie alle. Was zunächst seltene Ausnahme schien, was dem eindringenderen Blick größere Verbreitung gewann und was jeder Mensch sich hätte sagen können, trifft nun alle unentrinnbar. Aus der Geborgenheit der Kindheit, aus dem Schutz, den Familie und Volk, Sitte und Überlieferung darbieten, ruft früher oder später das Leben jeden Menschen heraus. Vorgefordert muß er aus der Reihe treten zu einem Werk, zu dem er gerufen wird. Es kann die tägliche Pflicht sein, das Besondere einer neuen Aufgabe, die Last schweren Siechtums. Für seinen Platz kann man niemandem die Verantwortung abtreten. Ihren endgültigen Ausdruck findet solche Unvertretbarkeit jedes Menschen in seinem Sterben. „In die Ohren können wir wohl schreien, aber ein jeglicher muß für sich selber geschickt sein in der Zeit des Todes. Ich werde dann nicht bei dir sein noch du bei mir." Der den Menschen aussondernde Ruf führt den einen auf weithin sichtbare Höhen, läßt den anderen sein Leben im Schatten führen. Immer ist es dieser Ruf, der sich als das Bewegende in aller Geschichte enthüllt. Die Neuheit der Gegenwart spricht sich darin aus. Luthers Hinweis auf das, was jeden Menschen einmal erwartet, das Alleinsein mit Gott, will nicht den Blick auf die Zukunft ablenken; die Augen sollen daran sich öffnen für das Erfordernis der Gegenwart. Die mahnende Zukunft läßt nicht die Gegenwart überspringen, als werde sie um ihren Eigenwert gebracht. Es ist gerade die Gegenwart, deren Sinn dieser Vorblick erschließen soll; sie ist der Ort, an dem menschliches Leben seine Stätte hat.

„Neuheit" meint nicht „Originalität". Wohl liegt es Luther fern, die hohen Begabungen und die außergewöhnlichen Leistungen auf eine allen zugängliche Ebene herabzumindern. Für die unbefangene Würdigung des Außerordentlichen ist sein Blick offen. Der Reichtum des Vorhandenen wird bei ihm nirgends durch vorgegebene Muster eingeschränkt. Der Weg zu geschichtlichem Verständnis individuellen Lebens ist hier geöffnet. Dagegen verschließt sich der „Geniekult" romantischen Geschichtsverständnisses, der an den Ausnahmeerscheinungen haftet und dort den Maßstab seines Wertens findet, den Zugang zur Breite und Mannigfaltigkeit des Daseins. Die „Vielzuvielen" bilden dann höchstens den Sockel der Aus-

erlesenen, die allein geschichtlichen Rang besitzen. — Es braucht nicht ausgeführt zu werden, was sich im Durchdenken eines solchen Vergleichs mit Nietzsches „monumentaler Historie" für die eingangs aufgeworfene Frage ergibt, nach dem, was groß oder was klein ist in der Geschichte. Für Luther ist es weder einfach die Sonderbegabung noch die Sonderleistung, an die sich das Beiwort der Größe heftet; es muß etwas anderes sein!

Der Mensch ausgesondert und in die volle Neuheit seiner Gegenwart gestellt — dem entspricht bei Luther der andere Gedanke, daß jeder sich als ein Werkzeug Gottes verstehen dürfe. Die Erfahrung des Neuen, die jede durchdachte Lage dem wachen Sinne bringt, wird dem Glaubenden zum Ruf, der ihn sowohl fordert wie hält. Die Forderung, die ihm zuteil wurde, macht ihn gewiß, Gott wirke durch ihn sein eigenes Werk. Führt das den Menschen auf ausgesetzten Posten, so weiß er doch, daß er sich diesen nicht selbst gesucht hat und nicht von dem verlassen ist, der ihn dorthin stellte. Wie der Auftrag ihn vom Erfolg unabhängig macht, so läßt er die Einsamkeit ertragen, der die Gegenwart den Menschen aussetzt. Luther bringt solche Erfahrung auf einen zugespitzten Ausdruck: „Der Fromme schläft nicht nur in der Nacht, sondern in der ganzen Zeit seines Lebens, läßt gehen, wie Gott es macht, genießt die Gaben, läßt sich Werkzeug sein und gibt Gott die Ehre; er schläft und hat alles in Ruhe und Muße; indem er alles tut, tut er nichts, und indem er nichts tut, tut er alles." — Von Gott auf einen Posten gestellt zu sein, diese Überzeugung ist es, von der sich zugleich Luthers Gedanke des Amts erschließt. Nicht nur König und Prophet haben ein Amt, auch der Vater hat es gegenüber seinen Kindern, der Sohn gegenüber den Eltern. Der aus seiner Welt den Menschen treffende Anspruch ist Gottes Ruf an ihn. Ebenso sind alle nicht selbst gesuchten Beziehungen ein „Amt", das heißt ein Auftrag, den ein Mensch am anderen ausrichten soll. Damit ist das Amt hineingenommen in die geschichtliche Lebendigkeit und darf nicht von der Starrheit zeitüberdauernder Institution her gedeutet werden.

Glaube — das haben Luthers Sätze aus „De votis monasticis" gezeigt — schützt die Gegenwart vor dem Übergriff der Vergangenheit. Aber er liefert sie auch nicht einer Zukunft aus, die sie um ihr Recht brächte: „auf daß seine Wege verborgen und seine Spuren unerkannt seien". Hier wird die Gegenwart in gleicher Weise davor bewahrt, sich an die Zukunft zu verlieren. Hinter Rückgriff wie Vorgriff birgt sich dasselbe Verlangen nach Sicherung. Dies Verlangen lehnt sich an die Großen der Vergangenheit an und sucht ihnen die eigene Verantwortung abzugeben; nicht anders möchte es im Anfang des Weges schon sein Ziel kennen. Man glaubt zu wissen, wohin der Weg führt. Er läge nunmehr hell, nicht dunkel vor uns. Doch solches Begehren bringt den Glauben um sein Wesen. Darum ist es gerade die Sorge um seine Reinheit, die einen derartigen Vorgriff abwehrt. Wie aber schon früher — gegenüber der Unwiederholbarkeit geschichtlichen Lebens — ein Erfordernis des

Glaubens sich zugleich als eines der Welt erwies, so tut auch hier die Verfälschung des Glaubens der Wirklichkeit Gewalt an. Der Wunsch nach dem hellen Wege legt die Zukunft fest und bringt die Gegenwart um ihr Eigenrecht. Fromme und gottlose Enderwartungen üben hier dieselben Wirkungen. Merkwürdig, der „helle" Weg wird zur bloßen Verbindungslinie, rasch zurückzulegen und selbst keiner Beachtung wert! Damit verschwindet Gegenwart wie Neuheit![4]

Der Glaube braucht und er verträgt keine Stützen. Belebt und gehalten wird er durch nichts anderes als den Geist Gottes. In diesem allein ist zu suchen, was die Gegenwart mit der Vergangenheit und Zukunft verbindet. Geschichtliches Handeln ist die Stätte der Verschiedenheit. Sie wäre auch die der Geschiedenheit, wenn es nicht ein Einendes in ihr und über ihr gäbe. Das Wort Luthers, das dem unübersehbaren Reichtum des geschichtlichen Lebens ein christliches Recht gewinnt, weiß doch von einem Band, das ihn in Freiheit zusammenhält. Alle Heiligen, deren Werke so unterschieden sind, „leben, werden getrieben und geleitet durch den gleichen Geist und den nämlichen Glauben". Dies ist die Erkenntnis, der Luther Ausdruck gibt: Gott, der die Zeiten sondert und jede unmittelbar zu sich hält, „regiert sie doch alle mit demselben Geist und Glauben"[5].

*

Luther hat sich für die erhaltenden Ordnungen eingesetzt und hat im Bauernkrieg gegenüber den Gewalten der Tiefe die Mächte des Bestehenden aufgeboten; das trug ihm den Vorwurf ein, er habe die Fremdheit und kritische Kraft des Evangeliums preisgegeben und sich zum Anwalt der Besitzenden gemacht. Auf der anderen Seite heftet sich der religiöse Umbruch, der auch politisch die Neuzeit einleitet, an Luthers Namen; ja, er wagt es auszusprechen, daß die großen geschichtlichen Veränderungen nicht ohne Unruhe und Bewegung, selbst nicht ohne Blutvergießen vor sich gehen. Dieser Satz steht in der Schrift „De servo arbitrio"[6] und kehrt sich gegen die Klage des Erasmus, Luthers Auftreten bedrohe die Ruhe der Welt. Erasmus gleicht dem am Ufer Stehenden, der halten möchte, was unaufhaltsam forttreibt. Luther aber bejaht die Wirbel und scheint sich der Strömung hinzugeben.

Um zu verstehen, warum Luther so reden kann, muß man die großen Sätze hören, in denen er den Standort einnimmt, der ihm seinen Blick in die Geschichte frei-

4 Der Kritik am Imitatio-Denken entspricht in Luthers Christologie die Warnung, Christus statt als „Gabe" als „Exempel" zu verstehen; das würde einen Mose aus ihm machen und das Evangelium in ein Gesetz verkehren. Vgl. z. B. WA 10 I 1, 10 ff (Vorrede zur Weihnachtspostille).

5 Es braucht nicht näher dargelegt zu werden, was sich daraus für das Geschichtsverhältnis ergibt: Ein Beachten der „Dynamik", Bedenken der Unwiederholbarkeit, damit Kritik an den Analogieschlüssen (vgl. *Wittram,* Reinhard: *Das Interesse an der Geschichte,* Göttingen 1958, 50 ff). — Über die Bedeutung Luthers für die Entstehung des modernen Historismus vgl. *Müller-Krumwiede,* Hans-Walter: *Glaube und Geschichte in der Theologie Luthers,* 1952.

6 WA 18, 626

gibt. „Es ist das beständige Los des Wortes Gottes, daß um seinetwillen die Welt in Unruhe gerät." „Alles was groß ist in der Welt, Menge, Rang, Reichtum, Macht, Weisheit, Gerechtigkeit, alles was erhaben ist in der Welt, setzt sich dem Worte Gottes entgegen." „Die Welt und ihr Gott kann und will das Wort des wahren Gottes nicht ertragen, der wahre Gott will und kann nicht schweigen; was also soll anderes als Aufruhr in der ganzen Welt entstehen, da die beiden Götter miteinander Krieg führen?" „Diesen Aufruhr beschwichtigen zu wollen, ist nichts anderes als das Wort Gottes aufheben und hindern zu wollen." „Sähe ich diese Tumulte nicht, so würde ich sagen, das Wort Gottes sei nicht in der Welt; jetzt da ich sie sehe, freue ich mich von Herzen und verachte sie." — Was besagen diese Sätze? Luther bringt hier das „Wort", das seinen Lauf durch die Welt nimmt, mit den Tumulten, die ihren Bestand erschüttern, in ursächlichen Zusammenhang. Das heißt nicht, dieses Wort gehe darauf aus, das soziale und politische Gefüge umzugestalten, geschweige denn, daß es zu gewaltsamem Umsturz aufrufe. Es ist eine machtlose Botschaft. Wohl geht sie die Träger der Macht so nahe an, daß sie Stellung zu ihr nehmen müssen, doch sie mischt sich nicht ein in die Kämpfe. Das Evangelium heischt Anerkennung, da sich aller Menschen Schicksal daran entscheidet; doch es tritt ihnen nicht als Gesetz gegenüber, das dem Leben die Regel auferlegen wollte.

In der stillen Hoheit, in der es ergeht, weckt es erbitterten Widerstand. Wie erklärt sich solche Auflehnung? Ist nicht ebenso oft treues Bewahren bedrohten Rechts und gefährdeter Sitte als Christenpflicht begriffen, wie umgekehrt unerschrockenes Eintreten für die Unterdrückten und Bedrängten? Christlicher Glaube hat nicht minder die Hüter echten Erbes beseelt wie die Anwälte sozialer Reformen. Trotzdem hat Luther immer wieder ausgesprochen, die christliche Botschaft rufe notwendig sowohl die überzeugten Vertreter ererbter hoher Güter wie die leidenschaftlichen Vorkämpfer neuer Ideale gegen sich auf: „Das Evangelium muß und soll Streit, Uneinigkeit, Hader und Rumor anrichten." Das geschah so, seit es in die Welt trat, und seine Gegner waren Menschen, die ernstzunehmen man allen Anlaß hat. Verdienten die Pharisäer, die ihre harten Forderungen zuerst an sich selbst stellten und ihr Leben bis ins kleinste strengem Gesetz unterwarfen, nicht jede Achtung? Und doch machte ihre Überzeugung, damit vor Gott und Menschen bestehen zu können, sie zu den schlimmsten Feinden des Evangeliums. Jede selbstgewisse Gerechtigkeit meint sich keiner Vergebung bedürftig und ist nicht gewillt, die ihr dargebotene anzunehmen. Das gilt nicht nur für alles, was die alte Ordnung aufrecht erhält, sondern erst recht für jede neue Ordnung, die beansprucht, die Welt zu heilen. Wohl läßt der Glaube sie alle — Recht, Wissenschaft, Kunst und was sonst menschlicher Geist hervorbringt — nicht nur gelten, sondern bestätigt und belebt sie. Er gibt ihnen kein Gesetz. Aber wie er über sich hinaus

weist, so hält er auch sie an, über sich zu blicken. Sobald sie sich in sich verschließen und Anspruch auf Herrschaft machen, tritt ihnen der Glaube in den Weg. Dann geschieht es mit Notwendigkeit, daß sie sich gegen ihn vereinen; sie alle fühlen sich in ihrem Wesen angetastet und von innen heraus um Würde und Anspruch gebracht. Es sind darum keineswegs nur die in ihrem Besitz gefährdeten Interessen, die sich widersetzen, vielmehr empören sich gerade die Wortführer des Rechts, der Sitte und des Geistes. Alles Geltende — bis in die sittlichen Überzeugungen hinein — glaubt sich bedroht, wenn es durch die bloße Verkündigung der Gnade um seine letztgültige Sicherheit gebracht wird. An der tödlichen Feindschaft, die sich ihr entgegenstellt, nehmen darum noch die Vertreter der höchsten Werte teil. Wer von einer Ordnung — alter oder neuer — das Heil der Welt erwartet, hat sich damit bereits gegen das Evangelium entschieden. Im Anspruch, die neue Welt zu verwirklichen, steckt schon der Atheismus, noch jenseits aller Religionskritik. Heimlicher oder offener Atheismus ist das unausweichliche Ende aller auf sich selbst stehenden Gerechtigkeit. Zugleich legt eine solche Selbstgewißheit ebenso unvermeidlich dem Leben ein starres Gesetz auf, das, indem es das Gute zu fördern strebt, das Beste im Menschen ertötet.

Das Evangelium tritt ein in die Welt von Ordnung und Leistung, ein Fremdes, das doch Herrenrecht geltend macht, ungreifbar, aber von höchster Wirkungskraft, darum die Geschichte bewegend wie nichts anderes. Wenn also Luther sich über die Tumulte freut, so deshalb, weil sie Dasein und Wirken des Wortes erweisen. Sie selber billigt er so wenig wie der humanistische Friedensfreund. Aber die Schuld daran fällt nicht auf das Evangelium, sondern auf dessen Gegner.

Der Inbegriff der Welt, der „Gott dieser Welt", ist es, der sich gegen das Evangelium auflehnt und alle seine Macht aufbietet, es zum Schweigen zu bringen. Gerade dieses Schweigen aber würde bedeuten, daß die Welt sich selber überlassen bliebe. Damit möchten dann wirklich jene „Tumulte" sich beschwichtigen lassen, aber nur zu desto sichererem Untergang der in der Gottverlassenheit dem Verderben preisgegebenen Welt. So „kann und will der wahre Gott nicht schweigen". Jeder Versuch, durch Verschweigen der Wahrheit Frieden zu stiften, würde, wohlmeinend und kurzsichtig wie er ist, das zur Rettung der Welt bestimmte Werk verhindern und das Unheil erst recht über sie heraufbeschwören. Luthers Freude über die Tumulte enthält eine Aussage von vernichtender Schärfe über die Welt. Sie ist dem Evangelium feind. Aber sie besagt zugleich, daß es ihm in der Religion nicht um eine Entweltlichung geht, als sollten nur einzelne für das Göttliche empfängliche Seelen aus der Welt herausgerettet werden und diese selbst ihrem Schicksal überlassen bleiben. Das an alle Welt ergehende Wort, das sich nicht verbieten lassen will, zeigt, daß Gott seine Welt nicht aufgibt. Sie bleibt und wird seine Schöpfung.

Für Erasmus gehörte es zum Wesen der Religion, Frieden und Ordnung zu begründen und zu wahren. Darum war ihm die Bedingung, unter der allein ein Fortschreiten der religiösen Erkenntnis möglich wie erlaubt schien, daß dadurch der Friede der Welt nicht gestört werde[7]. Das war nicht nur Rücksicht auf das staatlich Gewünschte, sondern eine Überzeugung, für die Erasmus vernünftige, sittliche und religiöse Gründe geltend machen konnte. In seiner Schrift über die „Klage des Friedens" läßt er diesen sagen: „Ohne mich ist nichts sicher, rein oder heilig, nichts den Menschen angenehm oder den Himmlischen wohlgefällig[8]." Menschliches und Himmlisches sind hier verbunden; was auf Erden gilt, gilt auch im Himmel. Der irdische Friede, der am harmonischen Einklang des Kosmos teil hat, ist die Bedingung nicht nur für den sicheren Bestand der Welt, sondern auch für sittliche Reinheit, ja die Ehre des Heiligen. Das Schicksal der Religion ist gebunden an die rechte Ordnung der Welt. Was deshalb Erasmus zurückhielt, sich dem Neuen anzuvertrauen, war die Sorge, es werde Unberechenbares entbunden, das alle Ordnungen mit sich reiße. Gesetz und Religion würden dahinfallen. Die beste Absicht und die reinste Wahrheit könnten nicht aus dem Chaos retten, das sie anrichteten. Schon bei der ersten noch hoffnungsvollen Kenntnisnahme von Luthers Schriften — so erklärte Erasmus in der Rückschau — habe er gefürchtet, „die Sache möchte in einen Tumult und eine offene Fehde der ganzen Welt auslaufen"[9]. Die unterdes eingetretenen Wirkungen sind für ihn Sturmzeichen, die dringend ein Einhalten gebieten. Da Erasmus hier die notwendige Folge von Luthers Lehre findet, so meint er, diese an ihren Früchten erkennen zu sollen, und möchte ihre weitere Verbreitung hindern. Selbst wenn nicht Luther allein die Schuld an den „Tumulten" trägt, wenn seine Gegner nicht minder verantwortlich sind, so fordert doch der Friede, daß auch die Wahrheit auf ihn Rücksicht nehme.

Wir werden Erasmus das Recht nicht bestreiten, das Bewahren der vorgefundenen Ordnungen als sittliche Pflicht aufzufassen, die einzuschärfen er sich gehalten sah. Aber indem ihm alles daran zu hängen schien und der Anspruch der Wahr-

7 Erasmus an Petrus Barbirius, 13. August 1521: Mihi sane adeo est invisa discordia ut etiam displiceat seditiosa veritas (Allen IV, 559, Nr. 1225). — Erasmus an Baron Mountjoy: Ego vel falli malius in nonnullis, quam tanto orbis tumultu pro veritate digladiari (Allen IV, 543, Nr. 1219).

8 „... Etenim si ego sum Pax illa, Divorum simul & hominum voce laudata, fons, parens, altrix, ampliatrix, tutatrix rerum bonarum omnium, quas vel coelum habet, vel terra, si sine me nihil usquam florens, nihil tutum, nihil purum aut sanctum, nihil aut jucundum hominibus, aut gratum Superis" (Leidener Ausgabe 4, 1703, 625 B/c). — Zur Querela pacis vgl. *Bainton*, Roland: *The Querela Pacis of Erasmus*, Classical and Christian Sources, ARG 42 (1951), 32 ff; *Raumer*, Kurt v.: Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance, 1953, 1 ff.

9 An Justus Jonas 10. V. 1521 (Allen IV, 487, Nr. 1202): statim primum gustum opusculorum quae Lutheri nomine prodire coeperant, plane verebar, ne res exiret in tumultum ac publicum orbis dissidium.

heit des Evangeliums dahinter zurücktreten mußte oder daran gemessen wurde, als sei sie selbst Bestandteil der sittlichen Ordnung der Welt, macht er das Evangelium zum Gesetz, bringt es damit um seinen Sinn, der Geschichte aber legt er Fesseln an. Erasmus schien Luther den Vorrang des Ewigen über das Zeitliche zu verfehlen, wenn er das Gedeihen des Gottesreiches an den irdischen Frieden gebunden glaubte. Wie sah überdies der Friede aus, den Erasmus nicht gefährdet sehen wollte? Dieser Friede, wie Reich und Kirche ihn herausgebildet hatten, war ja alles andere als ein Schutz des Evangeliums, er war geradezu das Mittel, ihm den Weg zu versperren. Es war nicht mehr eine schützende, sondern eine gefährdende Ordnung. Aber auch die beste ist nicht der letzte Wert. Luther, dem der Bestand der irdischen Ordnung wahrlich am Herzen lag, wußte ihn doch um den Preis einer einzigen Seele zu teuer erkauft.

Nicht anders als Erasmus sieht Luther in den „Tumulten" die Wirkung seiner Lehre. Doch sie sind nicht deren Früchte, sondern entstammen einer ganz anderen Wurzel. In ihnen kommt nur an den Tag, was so lange verhüllt war. Es ist nicht Schuld des Evangeliums, daß die Welt böse ist. Darum kann Luther in dem Aufruhr, in den sie gerät, Gott selbst am Werke sehen. Sogar der Ausblick auf noch viel Schlimmeres, das künftig sich ereignen werde, erschreckt ihn nicht. In der ängstlichen Scheu des Erasmus bekundet sich ihm nur die Schwäche von dessen Glauben. Erasmus fürchtet, der Himmel werde einfallen, während doch dies ganze Geschehen „nach göttlichem Rat und Wirken in der Welt um sich greift"[10]. Solches Wirken geschieht unmittelbar in dem Laufe des Wortes selbst; mittelbar aber gehören auch die Fieberschauer, die den Leib der kranken Welt schütteln, zu dem Prozeß der Genesung. Ist doch das Verderben nur zu besiegen, indem es enthüllt wird!

Luther sieht dem Kommenden unerschrocken entgegen. Auch andere taten es, solche, die von Luther ausgegangen waren oder sich ihm als Bundesgenossen anboten. Es war die Zeit, in der ausgreifende Hoffnungen auf eine völlige Neugestaltung der Dinge sich verbreiteten, und sie wollten nicht warten, sondern drängten auf Verwirklichung. Die soziale Revolution des Bauernkrieges verband sich mit dem lodernden Enthusiasmus begeisterter Künder des anbrechenden Gottesreiches. Als ihr Wortführer, in dessen Gestalt sie alle sich darzustellen schienen, galt wie den meisten seiner Zeitgenossen auch Luther Thomas Müntzer. Seine stürmische Rede und sein blutiger Lebensausgang prägten sein Bild für die Geschichte. Er vor allem setzte seine Kraft daran, dem Neuen Bahn zu machen. Daß sich das Alte entgegenstemmte, brach dem Recht des Erstrebten nichts ab. Dieses durfte und sollte jeden Widerstand überwinden; Gewalt war dabei erlaubt, ja geboten.

„Dran, dran, dran! Laßt euch nicht erbarmen." „Dran, dran, dieweil das Feuer heiß ist. Lasset Euer Schwert nit kalt werden." „Schmiedet pinke-panke auf den

10 WA 18, 627, 20 (De servo arbitrio).

Ambossen Nimrods, werfet ihnen den Turm zu Boden." „Man kann euch von Gott nicht sagen, dieweil sie über euch regieren. Dran, dran, dran, weil ihr Tag habt, Gott gehet euch vor, folget, folget!" Nimrod, der gewaltige Jäger, für Müntzer alttestamentliches Urbild der Fürsten, wird jetzt selber zum Gejagten. Da die Religion nicht mit der bisherigen Ordnung bestehen kann, verlangt sie deren Umsturz. Gott fordert, die Regenten beiseite zu schaffen. Menschliche Rücksichten darf es hier nicht geben. Müntzer wird deshalb zum Herold des Aufruhrs und greift selber zum Schwert, das Gottgewollte zu verwirklichen. — Die zum Gesetz der irdischen Ordnung gemachte Religion schafft die Widerstrebenden als die Gottlosen aus ihrem Wege, um die Welt zur Vollendung zu führen. Wie bei Erasmus bedingen Weltzustand und Glaube einander. Aber während dort der Friede auch der Religion ihr Maß bestimmt, ist jetzt sie es, die der Welt ihr Bild aufprägt. Sie bemerkt nicht, daß sie der Welt darüber um so sicherer verfällt! Luther, der sich Erasmus widersetzte, hat doch in Müntzer die schwerste Gefährdung seiner Sendung gesehen. Wohl konnte es scheinen, als sei beider Denken in wichtigen Dingen gleichlaufend. Müntzer rechnete wie Luther damit, daß sich alles Bestehende seiner Heilslehre entgegensetzen werde, und Luther erwartete nicht anders als Müntzer, das Wort, dessen Bote er war, werde die Welt umwandeln und erneuern. Müntzer konnte darum in Luthers Absage nur selbstsüchtige Bedenklichkeit sehen, die sich der großen Stunde nicht gewachsen zeigte, „sanftlebendes Fleisch", nicht „Geist"[11].

11 Walter *Elliger* zeigt in einer beachtenswerten Studie *(Thomas Müntzer,* 1960), daß es nicht angeht, Müntzer zum bloßen Sozialrevolutionär zu stempeln, und weist darauf hin, wie Zeit und Umstände sein religiöses Sendungsbewußtsein formen halfen. Trotzdem behält Luthers Scharfblick recht, der schon im unentfalteten Keime den künftigen Baum erkannte („Brief an die Fürsten von dem aufrührerischen Geist", WA 15, 199 ff) und die Früchte voraussah (vgl. C. *Hinrichs,* Luther und Müntzer, 1952, 143 ff), noch bevor Müntzer selbst die Folgerungen aus seinem Ansatz zog. Unüberhörbar geschah dies in der „Fürstenpredigt" (obwohl Elliger mit Fug hervorhebt, daß es hier die Fürsten sind, die zur Gewalt gegen die Gottlosen aufgerufen werden, noch nicht das Volk). Doch schon die Erwartung des Prager Anschlags, Gott werde „zu unserer Zeit" Weizen und Unkraut sondern, wozu auch er, Müntzer, gebraucht werde — „ich habe meine Sichel scharf gemacht" (Th. Müntzers Briefwechsel, hrsg. von H. Böhmer und P. Kirn, 150) —, deutet voraus auf den „Verstörer der Ungläubigen", als den sich Müntzer in Allstedt bezeichnete (Briefwechsel, 48), bis am Ende die „Sichel" sich als das „Schwert Gideons" darstellte, das zu führen er sich berufen glaubte (Briefwechsel, 119). Jetzt schrieb er nach Eisenach: Gott bewegt die ganze Welt zur Erkenntnis göttlicher Wahrheit. Diese beweist sich mit ernstem Eifer über die Tyrannen. Nach Daniel 7 soll die Gewalt dem gemeinen Volk gegeben werden, und nach Apokalypse 11 das Reich dieser Welt Christo zuständig sein. „Ist's doch am hellen Tag, daß Gott die Seinen also freundlich läßt die Widersacher peinigen allein am Gut, durch welches sie das Reich und Gerechtigkeit Gottes haben von Anfang verhindert." „Der Herr nimmt auf die Schwachen, die Gewaltigen vom Stuhle zu stoßen, die närrischen Leute, auf daß er die ungetreuen, verräterischen Schriftgelehrten zuschanden mache" (Briefe, 118). Mögen auch die eigenen Erfahrungen, nicht zuletzt die Anfangserfolge des Bauernaufstandes, Müntzer auf dem einmal betretenen Wege weitergetrieben haben — dieser „Geist" war von vornherein der „Faust" zugeordnet (vgl. auch Franz *Lau: „Die prophetische Apo-*

Aber die Geschiedenheit greift tiefer, als solche brandmarkende Kennzeichnung sehen will.

Von den Erwartungen, die den Propheten des Umsturzes beseelten, hielt Luther nichts. Die Welt kann nie zu einem Paradiese werden, in das kein Teufel Einlaß findet[12]. Wer sich die Wirklichkeit verschleiert und sich eine Welt ohne Böses erträumt, wird notwendig dazu getrieben, die „Bösen" beiseite zu schaffen. Das aber muß zu einem nie endenden Blutvergießen führen und damit in eine immer tiefere eigene Verstrickung in das Böse.

Wenn aber, was man sich und anderen von der Zukunft verspricht, auf Täuschung beruht, so gibt es keinen Rechtstitel zum Umsturz der bestehenden Ordnungen. Er läßt nur das bisher Niedergehaltene ausbrechen und deckt die verhüllte Tiefe auf. Das hier erhoffte Bessere erweist sich selbst als ein Stück der Welt, die man zu überwinden trachtete. Dieses Neue setzt sich dem Evangelium nicht minder entgegen als das Alte. Für Luther war Thomas Müntzer ein noch gefährlicherer Gegner als der katholische Kaiser.

Die Sache, der Luther dient, kämpft nicht mit irdischen Waffen. Die Gewalt, die das machtlose Wort übt, ist tieferer Art. Wenn sie den Widerstand, den sie weckt, besiegt, so doch nicht mit gleichen Mitteln. Sie stehen auf verschiedenen Ebenen, verschieden wie Ewiges und Zeitliches. Hier ist die Stelle, wo Luthers Gegensatz zu Müntzer völlig unübersehbar wird. Müntzer nahm die Gewalt in seine Sendung auf, Prophet und Heerführer in eins. Ihm schien das Gottesreich, dessen Bote er sein wollte, durch weltliche wie geistliche Waffen erreichbar. Ihm verfließt das Wort mit dem irdischen Geschehen, ist ihm zugehörig, seines Wesens. Für Luther bleibt das Wort, so tief es in die Geschichte eingeht, doch immer ein Eigenes; es verfällt nicht der Welt, zu der es gesandt ist. Darum verschmäht es, sich der Mittel zu bedienen, mit denen Irdisches sich durchsetzt. Das meint nicht nur die Gewaltlosigkeit im Sinne Gandhis, die sich wirksamerer Machtmittel bedient als der Waffen, sondern die volle Machtlosigkeit des Evangeliums. Ewiges und Zeitliches: auch Müntzer gegenüber — und hier erst recht — gilt, daß kein irdisches Paradies das Opfer einer einzigen Seele lohnt, geschweige denn, daß man sie alle gefährden dürfte, wie Müntzers Zukunftsreich es nach Luthers Überzeugung tat. Das „Trachten nach dem Reiche Gottes" folgt einer anderen Stimme als der des blutigen Propheten einer vermeintlich besseren Welt.

„Christianorum est haec praesenti animo exspectare et ferre[13]." Christen sollen alles dieses — die Bewegung der Geschichte, die Schrecken, die sie birgt, das Dro-

kalyptik Thomas Müntzers und Luther Absage an die Bauernrevolution, Gedenkschrift für D. Werner Elert, 1955, 163 ff).

12 WA 19, 644, 26 (Ob Kriegsleute auch in seligem Stand sein können).

13 WA 18, 626, 28 (De servo arbitrio).

hende der Zukunft — wachen und gegenwärtigen Geistes erwarten und ertragen. Erasmus birgt sich in der Vergangenheit, Müntzer springt in eine selbsterdachte Zukunft. Luther hält der Gegenwart stand. Das „Erwarten und Ertragen" sieht unerschrocken den hereinbrechenden Schicksalen entgegen, bereit, sie auf sich zu nehmen. Aber wenn es der „wache und gegenwärtige Geist" ist, dem dies aufgetragen wird, so geht es dabei nicht um ein untätiges Dulden. Der Mensch soll des Neuen und Unerwarteten inne werden, das ihn aus seiner Gegenwart anspricht, und dem Antwort geben. Was für Luther solche Haltung möglich macht, ist die Tatsache, daß er seinen Standort dort nimmt, wo er mitten in der Geschichte zugleich ihr entnommen wird, bei dem Wort. Das erlaubt ihm, der Vergangenheit gerecht zu werden, ohne durch sie die Zukunft gefangen zu halten. Er kann der Zukunft entgegensehen, ohne die Vergangenheit zu entwerten. Er kann der Gegenwart standhalten und ihren Anspruch hören, ohne ihn vom Bisherigen oder Künftigen her zu messen. Gerade das Wort, das als ein gegenwärtiges ergeht, verleiht der Gegenwart höchsten Rang; es hebt sie heraus aus dem bloßen Ablauf der Zeiten. Merkwürdig, die unbefangene Würdigung der Geschichte gelingt nur, weil Luther sich nicht an sie verliert; er gibt sich ihr hin und bleibt zugleich über ihr. Nur weil er keiner von ihnen verfallen ist, vermag er Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft je ernst zu nehmen.

Für Luther und den lutherischen Denker des 18. Jahrhunderts, Johann Georg Hamann, ist hier der archimedische Punkt gewonnen, von dem aus wir uns recht zum Lauf der Geschichte zu stellen, und in ihm zu bestehen vermögen. „Ein anderes δός μοι ποῦ στῶ kenne ich und weiß ich nicht als sein Wort[14]."

Das Gesagte scheint das Geschehen auf zwei Ebenen zu verteilen, eine niedere der Weltgeschichte, eine höhere, auf der sich das Ewige vollzieht. Luther geriete damit in die Nähe eines platonisierenden Denkens, das die Bewegungen des Geistes als die eigentliche Geschichte von den weltlichen Händeln, den steten Kämpfen um Macht- und Wirtschaftsinteressen, abhebt. Aber Luther ist weit davon entfernt, die Vernunft, deren Feld die Geschichte ist, aus der erdennahen Wirklichkeit herauszuhalten oder das Geistige aus den temporalia auszusondern, als gehöre es nicht dazu. Die aeterna, von denen Luther redet, stehen der Vernunft ebenso gegenüber wie allem übrigen, um das sich die Welt bewegt, dem Niederen wie dem Höchsten.

Aber wenn Luther ein „Ewiges" dem „Zeitlichen" gegenüberstellt, so steht ihm dies „Ewige" nicht in zeitloser Entrücktheit über der Geschichte, unbewegt von dem Werden und Vergehen hier unten. Ein solches Verständnis legt sich auf christlichem Boden oft nahe. Um Luthers Rede vom „Ewigen" und „Zeitlichen" in ihrer Eigenart zu erfassen, hilft es, jene andere Auffassung daneben zu stellen, von der

14 Johann Friedrich Hamanns Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Jacobi, hgg. von Gildemeister, Gotha 1868, 56 (23. Jan. 1785).

sich die seine abhebt. Ein so hoher Vertreter dieser Denkweise wie Augustin sagt in seinen Bekenntnissen: „Nur wenn das Herz, das in dem unruhigen Gang der Dinge zwischen Vergangenheit und Zukunft hin- und herflattert, sich fest auf das Ewige richtet, wird es die Ewigkeit schauen, die kein gestern und morgen hat[15]." Der Christ soll also der Unruhe der Zeit entfliehen und zu dem Ewigen aufstreben. Das Herz bleibt eitel, solange es noch zwischen Vergangenem und Künftigem umherirrt, und vermag Ewiges nicht zu erfassen. Man muß aus der Geschichte heraustreten, um der zeitlosen Ewigkeit Gottes zu begegnen. Nicht zufällig hat einer der großen Mystiker des Mittelalters sich auf dies Wort berufen. Es dient ihm als Geleiter auf seinem Weg aus den Wirrnissen und der Zerstreuung der Welt zur Einkehr in das Ewige[16]. Luther war kein Mystiker; ihm begegnet das Ewige nicht wie Meister Eckhart im Seelengrund, nicht in schweigender Versenkung. Ihm begegnet es in der Geschichte, als das von Menschen verkündete Wort. Man muß sich nicht aus der Welt herauslösen, um jenseits ihrer die ruhende Ewigkeit zu schauen, sondern ihre uns in der Welt aufsuchende Stimme hören und aufnehmen. Statt nur in der Abkehr von den Tumulten der Welt sich finden zu lassen, begegnet Luther das Ewige gerade inmitten dieser Tumulte; sie entstehen an ihm.

Das Wort in der Geschichte: da es sich auf sie einläßt und in sie eingeht, nimmt es auch ihre Art an. Es geht einen Weg durch die Zeit. Das bedeutet nicht ein unaufhaltsames Fortschreiten, wie ein Quell zum Bach und dieser zum Strome wird, oder die stetige Entwicklung des Keimes zum Baum. Unberechenbar, bald da bald dort wirkend und wieder verschwindend, ein „fahrender Platzregen" geht das Wort durch die Geschichte. Unter Spott und Verfolgung nimmt es zu: „die Kirche wird groß und rein durch das Blut der Märtyrer." Undank und Lauheit lassen es weiter wandern: man kann es verlieren. Und doch hat „dies Licht allzeit seinen Lauf gehabt"; es kann nicht untergehen.

Cursus verbi — der Lauf des Worts: man könnte sagen, statt an einen archimedischen Punkt denke Luther an eine Linie[17], die neben oder vielmehr in dem Gang der Geschichte einherläuft. Dies Wort verliert sich nicht darein und verwehrt auch dem, der sich ihm anvertraut, der Welt zu verfallen. Es bleibt bei aller Nähe immer ein anderes, und die ihm glauben, werden von ihm durch dies Leben hindurchgeleitet. Sie haben die Welt, als hätten sie sie nicht. Es ist kein Sonderbereich, in den sie geführt werden, nicht eine „Übergeschichte", die nur gleichsam im Abstand die Geschichte begleitet, so wie einst der Volksglaube ein himmlisches Heer das irdische begleiten ließ. Für Luther nimmt das Ewige seinen Gang mitten durch die Zeit und führt seine Diener, die es zu sich rief, selber in sie zurück. Dort bleibt ihr Platz

15 XI, 11, 13.

16 *Meister Eckhart, die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart 1954, V, 60, 19 ff.

17 Natürlich nicht eine ununterbrochene, wie schon der „fahrende Platzregen" beweist.

und ihre Aufgabe, solange sie leben. Gerade indem sie sich herausrufen ließen und von der Welt frei wurden, gewannen sie die Unabhängigkeit, die es ihnen ermöglicht, ihr ohne Scheu ins Antlitz zu sehen und die Wirklichkeit der Geschichte unverstellt wahrzunehmen. Nur von da aus gelingt es, dem gerecht zu werden, was Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind und bedeuten. Man muß sie ernst nehmen auch in der Verschiedenheit, die das Vergangene vom Gegenwärtigen und dieses vom Künftigen unterscheidet. Nur wer jeder ihr Recht läßt, ist davor gesichert, die Zeiten ineinander zu wirren.

Für Erasmus sind Himmel und Erde in einer umschließenden Ordnung zusammengefügt, so daß der Sturz der Erde den des Himmels nach sich zieht. Müntzer nimmt diesen Zusammensturz in Kauf, um eine neue Erde zu schaffen, über die ein neuer Himmel sich wölbt. Beide haben also in ihrer Weise einen festen Standort; aber von beiden wird die Geschichte bedroht. Erasmus mußte von dem seinen aus versuchen, den Fluß der Geschichte zurückzustauen, um die Vergangenheit festzuhalten. Müntzer war genötigt, die Deiche zu durchstechen, um dem Strom eine neue Bahn zu schaffen; die Wasser brachen zerstörend über das Land herein. Beide taten der Geschichte Gewalt an. Wessen Dasein abhängig ist von der doch vergehenden Gestalt der Dinge, muß in der Geschichte den Halt suchen, den sie nicht gewähren kann. Gerade der Versuch, sich in ihr zu bergen und sich zu sichern gegen ihr Weiterfließen, bringt sie selbst um ihr Recht. Wer dem Zeitlichen zutraut, was nur das Ewige vermag, nimmt auch dem Zeitlichen, wozu es bestimmt ist, und bringt es um das Maß an Wahrheit, das ihm zugeteilt war.

Vom Schicksal des Wortes bei seinem Lauf durch die Zeiten sprach De servo arbitrio; „Gott regiert alle mit gleichem Geist und Glauben" hieß es in De votis. Wie vereinigen sich diese beiden Aussagen? Enthalten sie nicht einen Widerspruch? Für unser Empfinden wie oft genug für große Denker früherer Tage sind Geist und Wort einander entgegengesetzt. „Geist" meint dann zeitlose Ewigkeit und — ihr zugewandt — abgelöste Innerlichkeit. Das durch die Zeiten gehende Wort aber scheint uns das Überkommene und Greifbare einer heiligen und herrschenden Überlieferung zu bedeuten, äußerer Buchstabe, der nur Unterwerfung, nicht lebendige Aneignung zuläßt. Doch solche Entgegensetzung verfehlte Luthers Verständnis; für ihn sind Wort und Geist kein Gegensatz. Der Geist bindet sich für Luther ans Wort, auf's Wort richtet sich der Glaube. An einer bekannten Stelle sagt Luther, das Evangelium sei „eigentlich ein mündliches Wort", eine mündliche Botschaft oder Verkündigung, von Mund zu Ohr dem Menschen zugesprochen, als ein äußeres, nicht ein inneres Wort. „Im selben Wort kommt der Geist und gibt den Glauben, wo und welchem er will." Als Anrede und Ankündigung dessen, was kein Mensch sich selbst sagen kann, Träger und Mittel des Geistes, weckt das Wort selber den Glauben, der es aufnimmt. In der Souveränität seines Waltens

aber ist es zugleich unabhängig von menschlicher Lehrabfolge. Sein Lauf kann nicht eingefangen oder berechnet werden. Das unter den Menschen Gemeinschaft stiftende und die Generationen verbindende Wort ergeht in eigener Vollmacht; man kann seinem Wege nachsinnen, nicht ihn lenken. Der Lauf des Worts ist auch der des Glaubens. So vereinigt sich denn beides, das Wort in seinem Gang durch die Geschichte und der Glaube, der daran seinen Halt findet: Das scheinbar Entgegengesetzte ist in Wahrheit eins. Ja, die beiden Sätze gehören nicht nur zueinander, sondern sichern sich wechselweise vor Fehlverständnis. Der Gang des Worts ist mehr als eine Lehrüberlieferung, und Geist und Glaube bestimmen nicht nur das nunc aeternum des einzelnen Augenblicks. Indem beide auf die Geschichte bezogen sind, gewinnt auch diese ihre Verbundenheit wie ihre Offenheit: Neuheit wie Zusammenhang.

Luther nimmt also für alle Glaubenden das gleiche in Anspruch, wie er selbst es gewann: den Platz, der ihnen mitten in der Geschichte angewiesen ist, ganz ihr verhaftet und doch an das Wort gebunden. Dem Wort hingegeben, werden sie von ihm hindurchgetragen, nun kann ihnen nichts etwas anhaben. Was Luther von der Kraft des Wortes sagt, daß es den Glaubenden durch den Tod hindurchträgt, als sei er ein Schlaf[18], gilt entsprechend von der Geschichte: Sie rührt ihn nicht an, so sehr sie ihn fordert. Sie ist die Stätte seines Lebens und Wirkens und hat doch die Macht über ihn verloren. Darum ist er offen für sie, kann das ihm Begegnende nehmen, wie es kommt.

Es sind große Fragen der Geschichte, auf die wir in zwei Lutherabschnitten Antwort suchten. Auch die Eingangsfrage, die in schweigendem Begleiten den Blick auf das Ganze der menschlichen Geschichte festhielt, mag daraus wenn nicht eine Antwort, so doch die Mahnung entnehmen, sich zu bescheiden. Maßstäbe, die für geschichtliche Urteile unentbehrlich sind, werden ungewiß, wenn man sie aus dem Bereich, in dem sie gelten, herausnimmt; sie sind nicht ablösbar von dem Vergänglichen, zu dem sie gehören. Doch das Vergängliche ist mehr als ein Gleichnis; und wenn die Sterne und Normen verblassen, macht das aufgehende Licht die Dinge nicht unwirklich.

Zum Schluß mag erlaubt sein, noch einmal den Blick auf die Alltagswirklichkeit zu lenken. Dort ist es ja, wo auch die höchsten Erkenntnisse und allgemeinsten Überzeugungen sich im Handeln bewähren müssen. Luthers erstem Satz, der dem Heute zwischen dem Gestern und dem Morgen sein Recht sichert, und dem zweiten, der den Gang des Worts zwischen dem Überkommenen und den Zukunftsplänen bestimmt, entspricht eine andere Lutherstelle, die auch im täglichen Miteinander der Menschen eine solche via media nennt: „Die Liebe gehet durch alles und über alles

18 WA 48, 162 (Sprüche aus dem Neuen Testament).
19 WA 11, 256 (Von weltlicher Obrigkeit).

und siehet nur dahin, was andern Nutz und Not ist, fraget nicht danach, ob's alt oder neu ist[19]." Unbekümmert um alt oder neu, das Hergebrachte oder das Moderne, nimmt das Evangelium seinen Gang. Wer von ihm berührt ist, wendet sich dem Nächsten zu, der seiner bedarf. Solche Zukehr geschieht in unbesorgter Menschlichkeit, bedacht nur auf den, dem sie gilt. Hier erweist sich ein letztes Mal, wie die Einsicht eines Glaubens, der an das bloße Wort sich hält, der Wirklichkeit des Lebens dient, ihr gemäß, wie keine aus dieser selbst abgezogene Lehrmeinung. Geist und Glaube, ans Wort gebunden, darum frei für das Gegenwärtige — das ist Weisung und Halt auch in unserem Tag.

Der Teufel als Gottes Affe

Vorgeschichte eines Lutherwortes

Von Alfred Adam

Luther hat in seinen Predigten und Schriften des öfteren die Redewendung vom Teufel als dem Affen Gottes gebraucht (vgl. WA 341, 311, Anm. 1). In den Predigten über das erste Buch Mose, die 1523/24 gehalten worden sind, erscheint das Wort wohl zum ersten Male; in der Nachschrift findet sich der Satz: „semper simea vult esse dei diabolus" (WA 14, 434, 18). In der Schrift „Von den Konziliis und Kirchen" (1539) hat Luther in längeren Ausführungen die verschiedenen Möglichkeiten des Wortes ausgebaut. Nach der Darlegung der sieben Hauptstücke, woran das heilige, christliche Volk äußerlich erkannt werden könne, hat er auf das Gegenteil der Kirche hingewiesen: des Teufels Kapelle, die dieser stets neben die heilige Kirche baue, „wie er denn allezeit Gottes Affe ist und will alle Dinge Gott nachtun und ein Besseres machen." Die Weihungen und Segnungen aller Art, die über die Kräfte der Natur hinaus Wunder wirken und Schutz gewähren sollen, rechnet Luther zu dem „Affenspiel" des Teufels; es gehört dazu überhaupt alles, was über die Vergebung der Sünde, das Ausfegen der Sünde, das Schenken von Gnade und ewigem Leben hinausgehe. Alles das habe „der Gottsaffe Satan" erdichtet und die Leute damit verführt (WA 50, 644, 12 ff; 647, 8). In den Vorlesungen über 1. Mose 37, 9 findet sich die zugespitzte Formel: „a Diabolo, qui est Simia Dei" (WA 44, 247, 21).

Die Quelle, aus der Luther den Ausdruck geschöpft hat, ist nicht Agricolas Sprichwortsammlung „Drey hundert gemeyner Sprichwörter" (1528 ff) gewesen. Zwar ist in ihr das Wort unter Nr. 24 verzeichnet: „Der Teuffel ist unsers Herr Gotts affe"; aber schon die viel frühere Verwendung in der Predigt von 1524 zeigt Luthers Unabhängigkeit von Agricola, dessen Werk er auch sonst nicht benutzt hat[1]. In der Sprichwörtersammlung, die Luther selbst sich um 1536 angelegt hat (abgedruckt WA 51, 645—662), ist das Wort freilich nicht verzeichnet, aber Agricolas Sammlung allein zeigt, daß es sich bei unserem Ausdruck um eine sprichwörtliche Redensart handelt[2].

Woher stammt der Ausdruck? J. Chambon verweist auf „jenes Wort Augustins, nach dem der Höchste seinen Affen im Satan hat"[3]. Es ist aber bisher nicht gelungen, ein derartiges *Augustinwort* aufzufinden, abgesehen davon, daß ein solcher Ausspruch kaum in den Rahmen der augustinischen Theologie hineinpaßt.

1 *Thiele*, E.: WA 51, 642. 2 Vgl. *Wander*, K. F. W.: *Sprichwörterlexikon IV*, 1076, Nr. 416.
3 *Chambon*, J.: *Der Puritanismus*, 1944, 51 (ohne Stellenangabe).

Seine Anschauung vom Bösen war neuplatonisch geprägt: das Böse ist das Nichtsein des Guten, privatio boni, also der reine Gegensatz, der die Möglichkeit einer Nachahmung nicht in sich schließt. Die Quelle des Lutherwortes sind auch nicht die Werke anderer Kirchenväter; bei keinem Autor der alten Kirche kommt der Ausdruck „simia Dei" vor[4].

Die sprichwörtliche Wendung ist vielmehr im deutschen Mittelalter geprägt worden. Die Grundlage für die Anschauung ist bei *Cäsarius von Heisterbach* († 1240) festzustellen[5]; die Formulierung lautet: „facies eius (sc. diaboli) ad instar simiae disposita" (Dialogus miraculorum 12, 5; p. 318, 17 Strange). Hier ist der Teufel noch nicht als „Gottesaffe" definiert, vielmehr ist in ganz konkreter Denkweise bei der Beschreibung des Teufels sein Antlitz als „Affengesicht" bezeichnet. Daß es sich nicht um eine zufällige Aussage handelt, ist aus der gleichartigen Kennzeichnung der bösen Geister abzulesen; Cäsarius redet von ihnen als den „daemones in formis simiarum" (Dialogus miraculorum 5, 50). Auch hier ist keine Beziehung zu Gott ausgesagt.

Der Zisterzienser Cäsarius hat viele Nachrichten seines Dialogus aus mündlichen Berichten seiner Zeitgenossen geschöpft; für den Ausdruck simia ist jedoch als Quelle das auch sonst von ihm benutzte *Exordium magnum Ordinis Cisterciensis* anzunehmen. Verfasser dieses Werkes ist *Konrad von Eberbach* († 1220), und als Abfassungszeit des Dialogus miraculorum ist das Jahr 1222 gesichert[7]. Im Exordium wird erzählt, ein Zisterziensermönch habe „immundum spiritum ad instar simiae" gesehen[8]. Als Grundlage dieser Vision ist wohl der weit verbreitete Grundriß der christlichen Natursymbolik, *„Physiologus"* genannt, zu vermuten[9]. Zwar steht in seiner griechischen Fassung, die dem Epiphanius untergeschoben ist[10], kein Kapitel über den Affen, aber in späteren Bearbeitungen[11] wird der Teufel als affengestaltig beschrieben. Offensichtlich schwebte dem Verfasser des Abschnitts das Bild des Menschenaffen vor: Wie der Affe wohl einen Kopf hat, aber keinen Schwanz, so habe der Teufel einen Anfang in der Herrlichkeit Gottes (als ursprünglicher Engelfürst), aber sein Ende sei das Beraubtsein von aller Herrlichkeit in der Verdammnis. Dieser Beschreibung kommt z. B. auch das

4 Wie mir der Generalredaktor des *Thesaurus Linguae Latinae* in München, Herr Dr. W. *Ehlers*, freundlicherweise mitteilt, enthält das bis zum Jahre 600 n. Chr. reichende Belegmaterial keine Nachweise für den Terminus simia Dei.

5 Den Hinweis auf Cäsarius verdanke ich der Freundlichkeit des Leiters des Münchener *Mittellateinischen Wörterbuches*, Herrn Dr. *Prinz*. Zu Cäsarius von Heisterbach vgl. den Artikel von *Deutsch*, S. M.: RE 3, 1897, 628—632. 6 MPL 185, 995—1198; vgl. RE 4, 1898, 116, 48.

7 Die Angabe „1122" in RE 3, 628, 56 beruht auf einem Druckfehler. 8 MPL 185, 1126 d.

9 *Perry*, B. E.: Art. Physiologus (Pauly-Wiss. XX/1, 1941, 1074—1129).

10 *Altaner*, B.: *Patrologie*, 1958[5], 283 (neue Lit.).

11 So *Grün*, S.: Art. Affe (RAC I, 1950, 158 f).

Teufelsbild in der Basilika von Torcello vor Venedig nahe: der einem alten Gorilla ähnliche Teufel hält den Sohn des Bösen, den Antichrist, auf den Knien. Zugrunde liegt offenbar die antike Vorstellung, daß der Affe ein Unglückstier ist. Von hier aus ist es verständlich, daß innerhalb der christlichen Anschauungswelt der Teufel als die Zusammenfassung alles Bösen unter dem Bilde des Affen dargestellt werden konnte, ohne daß irgendeine gedankliche Beziehung auf Gott hergestellt zu werden brauchte.

Wo also der Teufel als simia Dei bezeichnet ist, muß die Vorstellung weiter entfaltet worden sein, und eine derartige Ausgestaltung ist innerhalb der Predigt denkbar. Nun findet sich der Terminus von der Affengestalt des Teufels bei den Zisterziensern Konrad von Eberbach und Cäsarius von Heisterbach, so daß der Schluß erlaubt ist, hier die Quelle für die Verwendung des Bildes in der Predigt der Zisterzienser nach 1222 und weiterhin in der von ihr beeinflußten Predigt des deutschen Mittelalters zu sehen. Dieser Annahme darf eine gewisse Wahrscheinlichkeit zugebilligt werden. In der Predigt ist das bildkräftige Wort zweifellos weiter entfaltet worden, und die Vermutung, daß hier die Brücke zu dem Sprichwort der Reformationszeit zu suchen ist, hat alle Wahrscheinlichkeit für sich.

In dieser Schlußreihe fehlt jedoch das eigentlich theologische Bindeglied, und dieser Frage haben wir uns nunmehr zuzuwenden. Hierbei haben wir auszugehen von der Frage, ob die eigenartige Bildvorstellung vom affengestaltigen Teufel allein auf dem Wege des Physiologus ins Abendland hat gelangen können oder ob darüber hinaus andere Zusammenhänge feststellbar sind. Dabei bieten sich mehrere Deutungen an.

Die Vorstellung taucht nach den Kreuzzügen auf, so daß der Gedanke naheliegt, sie aus der Bekanntschaft mit den arabischen Traditionen herzuleiten. Doch dieser Weg führt nicht zum Ziel. Im Arabischen wird der Affe sa 'dân „Glücksbringer" genannt, um seine wahre Eigenschaft, die ihn mit dem Unglück verbindet, euphemistisch zu verdecken[12]. Man könnte daher auf den Gedanken kommen, daß die Kreuzfahrt das Wort sa 'dân mit Satan zusammengebracht und daraus die Idee der Affengestalt des bösen Geistes abgeleitet hätten. Doch diese Folgerung ist in keiner Weise schlüssig, da sie zu viele Transformationen der Vorstellung voraussetzt und auch nirgends, soweit ich sehe, belegt ist.

Auch mit der griechischen Tradition läßt sich die Vorstellung nicht verbinden. *Heraklit* hat den Gedanken formuliert, gegenüber der Gottheit sei der weiseste und schönste Mensch ein Affe[13]; er meint damit, daß die Schönheit des Menschen

12 *Wetzstein*, J. G.: *Exkurs über euphemistische Antiphrasen (Delitzsch*, Franz: *Biblischer Commentar über die Psalmen*, 1883⁴, 886).

13 *Diels*, H. — *Kranz*, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, 1951⁶, 169: 'Ανθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίαν καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν, „der weiseste

im gleichen Verhältnis zu Gott stehe wie die des Affen zum Menschen. Der altgriechische Gedanke des scito te ipsum liegt zugrunde: Erkenne, daß du ein Mensch bist und nicht zu den Göttern gehörst!

Dagegen ist in der frühkirchlichen Zeit der Gedanke zu finden, daß die Dämonen die christlichen Sakramente nachgeäfft haben[14]; insbesondere vom Mithraskult wurde das gesagt. *Justin* hat den Vorwurf gegen die griechischen Mysterien erhoben und die Nachahmung der christlichen Wahrheiten als eigentliches Werk der „trügerischen Schlange" gekennzeichnet (Dial. 70, 5). *Tertullian* hat den Vorwurf verallgemeinert und gegen alle Häretiker gerichtet: „Aber die Frage muß gestellt werden, von wem ein solches Verständnis jener Dinge (sc. der Aussagen der heiligen Schrift) vermittelt wird, daß sie zum Aufkommen von Häresien führen. Ich sage: vom Teufel, — dessen Rolle ja darin besteht, die Wahrheit zu verdrehen, und der ja sogar die Handlungen der göttlichen Sakramente mit seinen Götzenmysterien nachäfft (aemulatur). Er benetzt selbst auch Menschen, nämlich seine Gläubigen und Getreuen; er verspricht Austilgung der Vergehungen auf Grund eines Taufbades, und so vollzieht ja noch bis heute Mithras die Einweihungen. In ihnen versieht er seine Krieger mit einem Zeichen auf der Stirn, feiert auch eine Darbringung (oblationem) von Brot, führt eine bildliche Darstellung (imaginem) der Auferstehung vor und unter dem Schwerte nimmt er den Kranz hinweg. ... Wenn wir uns schließlich die abergläubischen Gebräuche eines Numa Pompilius vorstellen ...: ist es da nicht offenkundig, wie der Teufel hier die ängstliche Genauigkeit des jüdischen Gesetzes nachgeahmt hat (imitatus est)? Wer also sogar die Handlungen, auf Grund deren die Sakramente Christi vollzogen werden, derart nachäffend (aemulanter) in den Verrichtungen des Götzendienstes auszudrücken suchte, eben der hat auch sicherlich mit der gleichen Absicht danach gestrebt und es erreicht, auch die Urkunden der gottgewirkten Ereignisse und der heiligen Männer der Christen sinnentsprechend und wortgemäß dem verweltlichten und nachäffenden Glauben (profanae et aemulae fidei) anzupassen" (De praescr. haer. 40). — Hier ist also die Vorstellung von einer nachahmenden Verzerrung der Heilsmaßnahmen vorhanden; aber es geht um einen betrügerischen Ersatz der Taten

---

Mensch wird, gegen Gott gehalten, wie ein Affe erscheinen in Weisheit, Schönheit und allem andern". Das Wort ist von *Platon* im *Hippias major* p. 289 A zitiert und auf diese Weise weithin bekannt geworden. Der ebenso aufgebaute Vergleichsgedanke erscheint in Fr. 82: „Der schönste Affe ist häßlich, mit dem Menschengeschlecht verglichen." Auf diesem Ausspruch scheint das Wort des altlateinischen Dichters *Ennius* zu beruhen: „Simia quam similis, turpissima bestia, nobis?" *(Cicero, De natura deorum* I, 97). — *Jaeger*, W.: *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, 1953, 145: „Alle Äußerungen Heraklits über das Verhältnis des Menschen zu Gott suchen geflissentlich menschliche Züge von Gott fernzuhalten."

14 *Harnack*, A. v.: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I*, 1924⁴, 272.

Christi, d. h. um die Entfaltung des Antichrist-Begriffs, nicht um eine unmittelbare Nachäffung Gottes. Ἀντίχριστος bedeutet ja nicht etwa „Widerchrist" (so Luther), sondern ist eine Gestalt, die sich an die Stelle Christi setzt und sich für Christus ausgibt, daher die Einsetzungen Christi nachäffen muß. Eine Tradition aber, die von einer simia Dei redete, kann aus den Anschauungen Tertullians und Justins nicht abgeleitet werden.

Es gibt nur in der gnostischen Tradition eine sinnverwandte Vorstellung, und das ist τὸ ἀντίμιμον πνεῦμα „der genau nachahmende Geist". Der Begriff begegnet mehrfach im *Apokryphon Johannis*[15] und bezeichnet das dunkle Gegenbild zum Heiligen Geiste, nämlich den auf das Stoffliche gerichteten, materiellen Geist, der den Menschen „von allen göttlichen Gedanken abzieht und an der irdischen Welt Gefallen finden läßt"[16]. Dieser „nachäffende Geist" wird als Geist des Finsternisfürsten verstanden und daher als Quell alles Bösen in der Menschenwelt dargestellt.

Das Apokryphon Johannis scheint der valentinianischen Gnosis zuzugehören, in einigen Vorstellungen aber von der iranischen Mythologie abhängig zu sein. Und gerade der uns beschäftigende Terminus ist in einem literarischen Erzeugnis, das vielleicht mit der medisch-parthischen Religionswelt verknüpft werden darf, nachzuweisen: in dem *ersten Thomaspsalm*. Hier heißt es von dem „Sohn des Bösen", er habe die Emanationen der Lichtwelt erblickt, sich erhoben und gesagt: „Einer wie sie will ich werden!"[17] In dieser Vorstellung liegt der Gedanke einer „genauen Nachahmung" der göttlichen Welt durch den Gegengott zugrunde; sie hat dualistisches Gepräge und ist von großer Eindruckskraft. Diese vorgnostische Vorstellung ist mit den Thomaspsalmen in eine frühgnostische Vorstellungswelt aufgenommen worden und dann sowohl im Mandäismus als auch im Manichäismus bekannt gewesen. Wieweit sie als Vorstufe für 2 Kor 11, 24 („der Satan verstellt sich zum Engel des Lichts") vorauszusetzen ist, bleibe dahingestellt; eine inhaltliche Ähnlichkeit ist vorhanden.

So viel ist feststellbar. Dagegen können über den Weg, auf dem diese Vorstellungen in die zisterziensische Predigt des deutschen Mittelalters eingedrungen sind, nur Vermutungen geäußert werden. Es ist denkbar, daß die islamische Mystik, die im 12. Jh. ihren Höhepunkt erreicht hatte, auch diese Tradition gnostischer Herkunft bewahrt hat, so daß die Kreuzfahrer sie in den Städten am Orontes, in Damaskus

15 *Till*, W.: *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502* (TU 60), 1955, Register 320 s. v. ἀντίμιμος.

16 *Till*, W.: 36. Vgl. auch *Jervell*, J.: *Imago Dei*. Gen 1, 26 f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (FRLANT 76), 1960, 153.

17 *Adam*, A.: *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis* (BeihZNW 24), 1959, 2 f.

oder in Edessa kennenlernen konnten. In der mönchischen Welt, wo die Nachrichten des Ostens lebhaft besprochen wurden, könnte dann die Vorstellung vom Teufel als simia Dei entwickelt worden sein. Eine zweite Möglichkeit wäre die Annahme, daß in der zisterziensischen Predigt unabhängig von der gnostischen Vorstellung die Bibelstelle 2 Kor 11, 24 nachdenkend entfaltet worden ist, so daß als der letzte Grund der Verwandlungskunst des Teufels sein nachäffendes Wesen bezeichnet werden konnte. Wie sich die Entwicklung wirklich vollzogen hat, können wir freilich bei dem jetzigen Stand unserer Quellenkenntnis nicht wissen. Sollen wir uns für die wahrscheinlichere Annahme entscheiden, so wird der einfachere Gedankengang, wonach 2 Kor 11, 24 entscheidende Bedeutung zuzumessen ist, bevorzugt werden dürfen.

Luthers Worttheologie in katholischer Sicht*)

Von Franz Lau

Eine katholische Lutheruntersuchung, die erst ganz kurz vor Redaktionsschluß dem Herausgeber des Luther-Jahrbuches, weil eben erst erschienen, in die Hand kam, ist von so einzigartiger Bedeutung für die Lutherforschung und für das Verhältnis zwischen Katholizismus und Luthertum, daß es nicht zu verantworten wäre, ihre Anzeige und Besprechung um ein Jahr hinauszuschieben. Es muß sofort auf sie hingewiesen und das Gespräch mit ihrem Verfasser aufgenommen werden, und zwar nicht nur im Rahmen einer Besprechung üblicher Art und herkömmlichen Ausmaßes, sondern in einer Form, die der Wichtigkeit der Sache angemessen ist. Um es kurz zu sagen: Der Wandel, der sich seit *Lortz* und *Herte* und *Hessen,* also seit den dreißiger Jahren, in der Beurteilung der Person Luthers vollzogen hat (158), erscheint gering im Vergleich mit dem, was jetzt geschehen ist. Brandenburg sagt sehr schlicht: „Wichtiger erscheint uns gegenwärtig die Beschäftigung mit der Luthertheologie zu sein" (ebd.). Tatsächlich ist viel mehr gelungen: Ein deutscher katholischer Theologe hat sich mit einer erstaunlichen und bewundernswerten Kraft der Einfühlung und einer Fähigkeit denkerischen Nachvollzuges in das innerste Denken und Sinnen Martin Luthers eingearbeitet. Wir haben in B.s Arbeit eine Lutheruntersuchung vor uns, die uns einen Katholiken zeigt, der offensichtlich von der Theologie des jungen Luthers im Innersten gefesselt ist, aber nicht nur das: der Luthers Gedanken, so wie er sie erfaßt, so weiterzugeben vermag, daß es schwer ist, sich der faszinierenden Kraft derselben zu entziehen. Es wäre kein Wunder, wenn Menschen, die das Buch lesen, von dem Luther der allerfrühesten Lehrjahre gepackt und in seinen Bann gezogen würden.

Leicht zu lesen ist das Buch nicht. Der Verfasser tut dreierlei: Zunächst analysiert er ganz sorgsam die Begriffswelt der Dictata. Ausführlich handelt er von Deus absconditus, iudicium, contrarium, opus dei, humilitas, fides Christi. Dabei geht es ihm allerdings nicht nur darum, zu erhellen, was Luther mit den Begriffen meint. Vielmehr vergleicht er mit Theologen vor Luther, die auf Luther Einfluß genommen haben oder haben könnten. Insbesondere kommt das Quincumplex Psalterium des Faber Stapulensis ausgiebig zu Worte (1509). Dasselbe gilt für Augustins Enarrationes in Psalmos. Das Ziel des Verfassers ist es, soweit das schon möglich ist, klarzustellen, welche Gedanken Luthers einfach übernommenes Traditionsgut sind. So deutlich B. bestehende Schwierigkeiten sieht (s. u.) und so bescheiden er seine

*) *Brandenburg,* Albert: *Gericht und Evangelium.* Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung. Paderborn: Verlag Bonifacius-Bücherei (1960). 173 S. Gzl. 12,50 DM. = Konfessionskundliche und kirchengeschichtliche Studien IV.

eigenen Möglichkeiten einschätzt (vgl. 23), so bestimmt erklärt er dann doch wesentliche Gedanken Luthers für dessen Eigengut. Der Deus absconditus, dieser „Wurzelbegriff lutherischer Theologie", ist „eben doch typisch ein Eigengebilde von Luthers Theologie"; bei Faber ist der Begriff ganz anders verstanden (114).

Das eigentlich Erregende an dem Buch kommt aber nun erst. Die sorgfältige Bestimmung der Begriffe dient nur als Vorarbeit dafür, eine „Theologie des Wortes" herauszuarbeiten, die dem jungen Luther eigen gewesen ist und die doch wohl — B. redet wieder sehr vorsichtig und geschützt — den keimhaften Ansatz für seine spätere voll entfaltete Theologie des Wortes bildet. Dabei zeigt sich, wie stark B. sich in die evangelische Lutherliteratur hineingearbeitet hat, in die Arbeiten von Erich *Vogelsang* und Erich *Seeberg*, mit denen er sich kritisch auseinandersetzt, von denen er aber auch positiv stark bestimmt ist. Insbesondere macht er sich dies zu eigen (bei E. Seeberg), daß das eigentlich Revolutionäre an der Theologie des jungen Luther *nicht* eine neue Rechtfertigungsdoktrin sei, sondern die Art seiner tropologischen Exegese und sein Versuch, aus den Psalmen eine Christologie und nichts als dieses zu machen, aber so, daß das Geschehen, das sich an Christus vollzieht, sich auf die im Glauben das Wort annehmende Gemeinde überträgt und sich in ihr vollendet (vgl. 134). Im allerstärksten Maße aber schließt sich B. an Gerhard *Ebeling* und dessen Lutheruntersuchungen an. Dabei sagt er das deutlich, was Ebeling so offen nicht sagt, und spricht von einer „Verknüpfung von *Luther* und *Bultmann*" (110 f) bei Ebeling (wobei Ebeling den letzteren übrigens nicht nennt). Es ist nun wirklich B. s These, daß die Theologie des jungen Luther Kerygma-Theologie im Sinne der heutigen Existenztheologie ist (vgl. 142. 143. 145. 146 u. a.), zugestanden natürlich, daß in letzterer Momente enthalten sind, die Luther noch fremd sein mußten. Jedoch der Grundbestand einer existentialen Interpretation ist beim jungen Luther zu finden. Erst durch den Heiligen Geist wird je und dann (!) dem Leser oder Hörer die Möglichkeit geschenkt, die lingua mortua des Wortes der Schrift in seinem persönlichen Anspruch und Zuspruch als Wort Gottes zu vernehmen (vgl. 146). Alles tendiert darauf hin, daß nur das Wortgeschehen das eigentliche Heilsgeschehen ist. Der Existenzbegriff, der sich polemisch gegen jede abgeschlossene *substantielle* Auffassung des „Selbst" richtet und der, christlich verstanden, den Vollzug des Selbst in der Verkündigung geschehen läßt, die den einzelnen als Anrede trifft (vgl. 149), geht letztlich auf Luther zurück. Deshalb, weil Luther iudicium, also ein wesentlich existenzhaftes Wort, ein Tatwort, das nach „Seinsvollzug" verlangende Wort, zur Grundlage seiner Theologie machte, ein Wort, das durch objektive Fixierung seinen „Wort"charakter verliert, hebt das Problem „Kerygma und Dogma" beim Luther der Psalmenvorlesung an (vgl. 148).

Selbstverständlich kann ein katholischer Theologe nicht kritiklos diese Theologie Luthers darstellen. Der dritte Teil des Brandenburgschen Buches „Vertiefung in die

Konsequenzen der Anfänge lutherischer Theologie" ist der „kritischen Besinnung und Distanzierung" gewidmet. Aber das Wesentlichste in diesem III. Teil sind m. E. nicht die kritischen Anmerkungen, die B. macht: Es liegt eine Hintansetzung des historisch einmal Geschehenen bei dem jungen Luther vor (113); die extremen Aussagen von „De servo arbitrio" bedeuten Belastung von Luthers Theologie mit einer sehr schweren Fracht (119); die Trinitätslehre Luthers ist weitgehend korrekt, aber liegt in der Dynamik seiner Lehre weitgehendst brach (122); die Gewichtigkeit und die so zentrale Stellung des Begriffes iudicium entspricht schwerlich dem Befund im Neuen Testament (130); der lutherische Begriff von fides Christi, vom Glauben also, der wie Christus selbst opus dei ist und in dem Christus gegenwärtig ist, durch das Wort von iudicium und iustitia entspricht wohl ebenso wenig dem paulinischen Verständnis vom Glauben, insofern das Inhaltliche der fides quae bei Luther verkürzt erscheint (132); ob bei Luther die Eigenart eines Zusammenfließens von „objektiver" Heilswirklichkeit und „subjektiver" Heilsaneignung im Wort richtig erfaßt ist, ist fraglich (136), „nichts wird gesagt von einer Repräsentation eines einmaligen Faktums" (141), Luther läßt einfach die wirkende Tat Gottes mit der Aufnahme im Erkennenden koinzidieren (142), „bei der einseitigen Betonung des Gerichts- und Evangeliumswortes als *tatsetzendes* und *Entscheidung forderndes* wird die Sinnhaftigkeit, die Sinnaussage bei Luther verkürzt, vergleichgültigt oder gar ganz ausgelassen (148), es fehlt der Raum für alle die Elemente, die das Wort Gottes dogmatisierbar und lehrmäßig erscheinen lassen (157) usw. Das sind zweifellos sehr ernsthafte und kritische Anmerkungen, in denen sich der katholische Theologe, der an die Traditionen und das Lehramt seiner Kirche gebundene katholische Theologe zu Worte meldet. Aber viel bedeutsamer ist die Behutsamkeit, mit der B. seine Kritik anmeldet. Dem Vorwurf der Häresie gegen Luther geht er doch recht geflissentlich aus dem Wege, und schwerlich nur aus Rücksicht und Takt gegen die evangelische Lutherforschung und gegen die protestantischen Brüder. Wenn er versucht, das Vorhandene zu erfassen, zu beleuchten und „vorsichtig zu konfrontieren" mit der Offenbarungslehre, wie katholische Theologie sie faßt, so ist das mehr als bloßer Ausdruck des Willens zur Redlichkeit und Sachlichkeit, sondern doch wohl Ausdruck des persönlichen Ergriffenseins und auch des Ja zu einer relativen Wahrheit oder Teilwahrheit im Anliegen Luthers und der lutherischen Theologie. Er stellt eine sich anbahnende und einleitende Distanzierung von der *Fülle* des Schriftwortes, das im lebendigen Lehramt der Kirche allein Kriterium sein kann, fest (156). Aber in einer Anmerkung, in der er auf die in der katholischen Theologie geleisteten Vorarbeiten zur Theologie des Wortes hinweist (152, Anm. 370a), versucht er in wenigen Sätzen die Skizze einer zukünftigen Theologie des Wortes zu geben, einer katholischen Theologie des Wortes. Zu deren Themen gehören auch Christi Gegenwart im Wort, Wort als Dynamis, Energeia, Zoë, Sophia, Lehre, Wort als Vorwegnahme der Parusie

usw. Sollte es nicht das heimliche Anliegen des Verfassers bei seiner Beschäftigung mit Luther sein, Luthers wenn auch von der Fülle in die Einseitigkeit führende Theologie für eine katholische Theologie des Wortes fruchtbar zu machen?

Wenn man die große Leistung Brandenburgs ganz würdigen will, muß man sich darüber klar werden, welcher schwierigen Aufgabe er sich tatsächlich unterzogen hat. Es sind i. w. drei Schwierigkeiten, die vorliegen und sehr ernsthaft sind. Die eine ist ganz äußerer Art. Ein befriedigender Text der Dictata super Psalterium liegt im Augenblick noch nicht vor. B. war noch an die Bände 3 und 4 der Weimarer Ausgabe gewiesen, wie sie vorliegen. B. konnte „große Teile" des neuzuedierenden Textes einsehen und bedankt sich dafür bei Hanns *Rückert* und Gerhard *Pfeiffer* (10). Er glaubt auch *Kawerau,* den Editor von WA 3 und 4, gegen allzu hemmungslose Kritik in Schutz nehmen zu können; die Wiedergabe der Scholien durch Kawerau beurteilt er günstiger als die Glossen (107, auch 12, 14). Aber die neue Auflage von WA 3 und 4 wird viele Hinweise auf evtl. von Luther benutzte ältere Exegeten bringen; und die Aufgabe, klar zwischen dem durch Luther übernommenen Traditionsgut und Luthers Eigenerkenntnissen zu scheiden, ist noch längst nicht gelöst. Es kann noch Überraschungen geben. Der Mut B.s, nach sorgfältiger Überlegung dennoch bestimmte Aussagen zu machen, ist hoch anzuerkennen.

Eine zweite Schwierigkeit ist nicht minder ernst. Lange Zeit hindurch galt die Theologie der Frühvorlesungen Luthers als die eigentliche reformatorische Theologie Luthers in ihrer ersten und frühesten Blüte. Berühmt geblieben ist die Rede Karl Holls: „Das Kernstück seiner [Luthers] Anschauungen, die Rechtfertigungslehre, ist bereits zu einem Abschluß gelangt. Luther trägt seinen Zuhörern einen fest in sich geschlossenen Gedankenzusammenhang vor, *der die katholische Heilslehre restlos durch eine neue ersetzt* [Hervorhebung von Lau]. Nichts von innerer Unsicherheit ist dabei mehr zu verspüren . . . In diesen Jahren, in der Zeit von 1512—17, hat Luthers schöpferische Kraft sich am gewaltigsten entfaltet; gewaltiger noch als nach der Leipziger Disputation" (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, 4. 5. 1927, 111). Ob die Dictata schon ganz als Dokument reformatorischen Denkens angesehen werden durften, galt allerdings nicht durchgehend als sicher. Aber *in* den Dictata wurde die Stelle gesucht (Ps. 70), wo die neue Entdeckung der justitia Dei passiva sichtbar wurde (Hirsch, Vogelsang). Diese alte Sicht der Entwicklung Luthers ist inzwischen gründlich in Frage gestellt, insbesondere durch Ernst *Bizers „Fides ex auditu"* (1958; vgl. LJB. XXVI/1959, 154 f), auch durch Ernst *Wolfs* Lutherartikel im evangelischen Kirchenlexikon. Auf Bizer geht Brandenburg recht ausführlich ein; aber es darf doch wohl angenommen werden, daß B. längst über der Arbeit war, als Bizers Buch erschien. Brandenburgs Buch ist mitten in eine grundlegende Debatte darüber hineingekommen, ob die Theologie der Dictata schon reformatorische oder noch vorkatholisch-mittelalterliche Theologie ist — mit augustinischen, neuplatonischen und

mystischen Elementen. Nun kann man natürlich sagen, B. hat eben einen wichtigen Beitrag zu dem Thema geliefert und seine Antwort auf die Frage gegeben: Die Theologie der Dictata ist frühe lutherische und keimhaft lutherische Theologie. Dennoch wäre es sicher ein großer Gewinn, wenn die Debatte im evangelischen Lager um Bizers Fides ex auditu mit seiner betonten Verneinung der Meinung, daß die Theologie der Dictata schon Worttheologie sei, etwas weiter gefördert wäre. — Für die kritische Auseinandersetzung mit B. wichtig ist eine verwandte Frage, die aber nicht einfach identisch mit der Frage ist, ob die Theologie der Dictata schon reformatorische Theologie ist: Liegt der spätere Luther — vorausgesetzt, daß die Theologie der Dictata „reformatorisch", d. h. revolutionär gegenüber der Tradition ist — in der geraden Fortsetzung der Theologie der Dictata? Es spricht doch manches dafür, daß Luther — etwas grob gesagt — vom Wort zum Sakrament wieder zurückgekehrt ist, vom Kerygma zum Dogma, von einer Theologie der in der Verkündigung aufgehenden Geschichte zu einer Theologie des Einmaligen in der Geschichte, das immer wieder zu verkündigen ist. Wenn das so wäre, würde das B.s bedeutsame Untersuchung der Dictata keineswegs wertlos machen. Aber es würde die Tragweite der Aussagen B.s erheblich einschränken. Die neuere Kerygma- und Je-und-Je-Theologie, der radikale Personalismus, der nichts Ontologisches mehr gelten läßt, wäre dann nicht einfach eine Frage an die gesamte lutherische Theologie von ihren Anfängen bis heute, sondern allenfalls an ein Frühstadium der Theologie Luthers, das weithin schon wieder berichtigt ist. — Da wir einmal bei kritischen Fragen an B. sind, gleich noch eine andere: Es gibt Sätze in Luthers Großem Katechismus, die auf Feuerbach hinzuweisen scheinen und feuerbachisch interpretierbar erscheinen. Gott und Glaube gehören zu Haufe; worauf du nun dein Herz hängest und verlässest, das ist dein Gott. Für den, der Feuerbach kennt, ist die Versuchung groß, Feuerbachsche Gedanken in Luther hineinzulesen oder sie als Konsequenz von Gedanken Luthers anzusehen. Ist aber im Ernst daran zu denken, daß Luthers Sätze im Großen Katechismus feuerbachisch gemeint sein könnten? Wiederum darf ganz unmittelbar gefragt werden: Ist im Ernst daran zu denken, daß Luthers inkriminierte Sätze in den Dictata bultmannisch gemeint sein könnten? Der Rezensent ist sehr geneigt, die Frage glatt und rund zu verneinen. Der Verdacht legt sich sehr nahe, daß Sätze Luthers aus der Kenntnis Bultmanns oder Ebelings bultmannisch gelesen sein könnten, die in der Tat keineswegs so gemeint sind. — Am meisten beunruhigt den Rezensenten der ganz starke Nachdruck, den B. auf den Begriff des iudicium legt, den eigentlich existentiellen Begriff Luthers (144. 147. 154). B. hat auch rein wortstatistisch so exakt gearbeitet, daß man nicht den mindesten Zweifel in die Richtigkeit seiner Zählung zu setzen wagt. Aber haben wir an der Stelle wirklich den reformatorischen Luther im Griff? Ist das Evangelium bei dem späteren Luther in so betontem Sinne iudicium wie bei dem der Dictata? Man könnte ähnlich fragen, wenn man das iudi-

cium des Gesetzes (Moses) und das iudicium des Evangeliums vergleicht. Liegt der Unterscheidung, die dabei vorgenommen wird, vielleicht ein Verständnis von Gesetz und Evangelium zugrunde, das noch nicht das reformatorische ist? — Es mag genug sein. Die Fragen, die B. von den Dictata her an die lutherische Theologie überhaupt stellt, wären vor wenigen Jahren noch wesentlich beängstigender gewesen, als sie es heute sind. Heute ist nicht mehr so ganz sicher, ob der Luther der Dictata der eindeutig gewiesene Gesprächspartner ist für den, der Luther ins Gespräch mit der katholischen Kirche und ihrem Lehramt bringen will.

Nun noch zu der letzten Schwierigkeit, die man sehen muß, wenn man B.s Lutherbuch recht würdigen will. Man tut gut, dieses nicht nur mit der Bewegung innerhalb der evangelischen Lutherforschung zusammenzusehen, sondern es auch in die katholische Theologie der Zeit hineinzustellen. Ungefähr gleichzeitig mit Brandenburgs Arbeit ist eine andere Arbeit erschienen, aus der Feder eines wohl belgischen Dominikaners stammend, Andreas Heinrich *Maltha* O. P.: *„Die neue Theologie"* (München: Manz-Verlag 1960, 266 S., Gzl. 15,80 DM). Daß es in Frankreich eine sog. „Nouvelle Théologie" gibt, ist ebenso bekannt wie das andere, daß die „Enzyklika Humani Generis" von 1950 auf diese zielt, obwohl sie in ihr nicht genannt ist, so daß man also auch nicht von einer Zensurierung derselben sprechen kann. Daß auch über die Grenzen Frankreichs hinaus Einflüsse von der Nouvelle Théologie ausgegangen sind, nach Deutschland und den Niederlanden hin, wußte man bzw. konnte man annehmen. Von dem Ausmaß des Einflusses der neuen Theologie hat uns doch erst Maltha ein richtiges Bild gegeben. Es hat den Anschein, als dürfte Maltha die katholische Theologie der Gegenwart fast in toto für die „neue Theologie" in Anspruch nehmen. Wenn er neue Theologen nennt, nennt er sich gelegentlich selbst mit. Nach einer ausgezeichneten Darstellung der neuen Theologie nach ihren Grundmotiven und in ihrer inneren Differenzierung legt er dann sehr deutlich dar, wie kritisch sich das katholische Lehramt schon zu ihr gestellt hat, nicht nur mit der bereits erwähnten Enzyklika (NB: Es ist freilich zu beachten, daß immer von der „neuen Theologie" und nicht von der Nouvelle théologie die Rede ist. Vermutlich ist das auch im flämischen Original kenntlich. Zieht man den Rahmen sehr weit, über das hinaus, was etwa 1945 „Nouvelle théologie" hieß, so macht man die „neue Theologie", der man sich zugehörig weiß, weniger angreifbar). Die neue katholische Theologie steht in einem Spannungsverhältnis zum traditionellen katholischen Denken, und kein Mensch vermag heute schon zu sagen, wann und in welcher Weise sich die Spannung einmal lösen wird. Brandenburgs theologisches Eingehen auf und seine theologische Auseinandersetzung mit Luther bringt einen neuen Zug in das Bild der gegenwärtigen, neuen katholischen Theologie, der bei Maltha natürlich noch fehlt. An dem Punkt muß doch wohl am allersichtbarsten werden, wie die offizielle katholische Kirche auf den Irenismus ihrer lebendigsten Theologen gegenüber den „ge-

trennten Brüdern" reagieren wird. Es hätte keinen Sinn, wenn ein evangelischer Theologe da Mutmaßungen anstellen wollte. Aber daß er mit eigener innerer Spannung und lebendiger brüderlicher Anteilnahme der Diskussion im katholischen Lager über das neue hochbedeutsame katholische Lutherbuch entgegensieht, braucht er nicht zu verschweigen. Dort werden wohl Entscheidungen fallen. Wir werden gewiß nicht im billigen Verstand des Wortes über Luther einig werden. Wenn es uns Gott aber schenkte, daß wir ohne die Zentnerlast der alten Vorurteile offen und brüderlich, sachlich und verstehend untereinander über Luther und zusammen mit Luther reden könnten, in aller Form und auf breiter Front, hätten wir allen Anlaß, ihm dafür von ganzem Herzen und in tiefer Demut zu danken.

Buchbesprechungen

Torrance, T. F.: Kingdom and Church. A Study in the Theology of the Reformation. Edinburgh — London 1956. Gzl. VIII, 168 S. 16s net. 8°.

Das Werk des Edinburgher Systematikers, das sich selbst als „eine Studie zur Theologie der Reformation" bezeichnet, meint nach seiner Disposition nur die Eschatologie: Kap. I „Die Eschatologie der Reformation" (S. 1—6), Kap. II „Die Eschatologie des Glaubens: Martin Luther" (7—72), Kap. III „Die Eschatologie der Liebe: Martin Butzer" (73—89) und Kap. IV „Die Eschatologie der Hoffnung: Johannes Calvin" (90—164). Doch wird der folgende Inhaltsüberblick zeigen, daß der gesamttheologische Anspruch nicht unbegründet ist.

Die Reformation überwand das statische Verhältnis von himmlischem Urbild und irdischem Abbild, von Reich Gottes und Kirche mit seiner „Domestizierung des Eschaton" (2) und entdeckte die neutestamentliche Eschatologie wieder. Gottes ewiger Wille wirkt machtvoll in die Geschichte, indem „die irdische Zukunft durch die Sendung der Kirche göttlich regiert wird" und zu der vollkommenen Enthüllung der neuen Schöpfung hinstrebt (5). Aber innerhalb dieser reformatorischen Gesamtauffassung „gab es überaus bezeichnende Unterschiede": „während die lutherische Eschatologie hauptsächlich eine Eschatologie des Gerichts war, die von den frühen lateinischen Kirchenvätern, wie Cyprian, mit ihrer Betonung des Verfalls und Zusammenbruchs der Welt herkommt, war die reformierte Eschatologie hauptsächlich eine solche der Auferstehung, die von den frühen griechischen Kirchenvätern mit ihrer Hervorhebung der Erneuerung der Welt durch die Inkarnation Christi abstammt" (ebd.).

Grundlegend für *Luthers* Verständnis von Zeit und Ewigkeit ist das „Stündlein" (8 ff) bzw. die im Glauben geschehende Aufhebung der Zeit. Daraus folgt die für L. kennzeichnende Dialektik, die vor allem unter den Stichworten „theologia crucis" (28 u. ö.), „Justus et peccator" (10—16), „Die zwei Reiche" (16—22), „Die christliche persona" (37—40), „Der neue Mensch" (48—52, „Die Kirche" (52—57) und „Die Kirche unter dem Kreuz" (64—72) abgehandelt wird. Diese „Anfechtungs"-Theologie bewirkt indes, „daß der Glaubende nicht wirklich lernt, auf der Auferstehungsseite des Kreuzes zu leben". „‚Ein feste Burg' wird stets einer der großen Choräle der Kirche bleiben, aber er gibt nur der einen Seite der reformatorischen Eschatologie Ausdruck" (72). Die Kirche ist für L. bloß ein Hörreich, für Butzer jedoch auch ein Sehreich (87). Nicht einmal den Sakramenten als dem *sichtbaren* Wort gesteht L. zu, daß sie „einen Schimmer von der zukünftigen Struktur der Kirche", von der „wirklichen Menschheit Christi" erkennen lassen (64).

Immerhin hat Luther selber diese „bloß dialektische" Beziehung zwischen geschichtlicher und wesentlicher Kirche in bedeutsamer Weise überboten (48), indem er der „christologischen Analogie" in seinem Denken einen wichtigen Platz einräumte (46). „Die christologische Analogie besagt, daß der Glaube sie unter zwei Aspekten sieht. Einerseits ist sie unio mit Christus, dem unsichtbaren Haupt der Kirche, so daß der Glaube eine Überführung (translation) in das unsichtbare Reich des auferstandenen und erhöhten Christus ist. Andererseits aber ist, gerade so wie Christus als ein Mensch erfunden ward und in unser irdisches Leben herabkam, der Glaube in einen physischen Zusammenhang eingebettet. Wie es kein entleibtes Wort gibt, so gibt es auch keinen entleibten Glauben" (46 f).

In einem nach T.s eigenem Urteil (vgl. Vorwort) unverhältnismäßig kurzen Kapitel wird *Butzers* Eschatologie als Verwirklichung des Glaubens in der Liebe bzw. der Kirche im Staat mit dem Zielpunkt der Wiederkunft Christi dargestellt. „Das Reich Christi ist eine Communio oder Respublica derer, die vom Geist Christi gemäßigt werden und in deren Herzen eine göttliche Liebe geboren ist, die wächst und

zunimmt und sich bis zur Vollendung des Auferstehungslebens erstreckt. Diese erstaunlich eschatologische Konzeption der *Liebe* ist das drängendste und kennzeichnendste Element in Butzers Theologie. Dies Bestehen auf *wahrer, gläubiger und aktiver Liebe* und auf den Werken der Liebe, ohne die der Glaube tot ist, wird von keinerlei Art Legalismus oder Moralismus berührt" (81 f).

Wie Butzer, nur noch kräftiger, vertritt *Calvin* „eine zweipolige Eschatologie" (89), nämlich den „doppelten Aspekt", daß das Reich für die Erwählten von Anfang an bereitet ist und doch stetig wächst und der Vollendung der Welt entgegenführt (105). „Schneidet man Calvins Prädestinationslehre von der Eschatologie, so wird jene eine Beute gnadenloser Logik, die ein doppeltes decretum fordert" (107). „C.s Konzeption des arcanum consilium, die hinter und über der Prädestination steht, muß von der Himmelfahrt her verstanden werden; das besagt, daß Christus als causa unserer Erwählung unsere Vernunft transzendiert und unser vollkommenes Begreifen suspendiert, bis daß Er wiederkommt, und trotzdem besteht Er darauf, daß wir unseren Geist (our minds) nach oben richten, um Seine himmlische Herrlichkeit und Wiederkunft zu meditieren" (107 f). Unter wechselnden Gesichtspunkten stellt T. diesen „doppelten Aspekt" bzw. die „beiden Seinsweisen (conditions) des Reiches" (122—125) dar: „Zwischen den Adventen" (113—122), „Das Amt" (125—134, handelt a) vom Wort, b) von den Sakramenten und c) von der Kirche) und schließlich „Geistliche Ordnung im Reich Gottes" (Order in the Kingdom, 134—139). „Sofern wir das Regnum Christi von Christus Selbst und Seinem Evangelium her auffassen, so ist das Reich bereits vollkommen, . . . aber sofern wir es uns als die societas piorum vorstellen, können wir es nur in historischer Perspektive mit Hilfe der Begriffe Wachstum und Zunahme erfassen" (115).

T. unterscheidet indes nicht nur diese beiden „heilsgeschichtlichen" (156) Aspekte des Regnum Christi, sondern betont unter Berufung auf Calvin noch mehr ihre sachliche Zusammengehörigkeit. Grundlegende Bedeutung hat hierfür die auferstandene Menschheit des erhöhten Christus, die das „medium" der Welterneuerung bis zum Jüngsten Tag ist (113). „Calvin sah in Christus nicht nur den Anfänger und Vollender unseres Glaubens, sondern Ihn als die ganze Substanz oder Sache (substance or matter) der Wiedergeburt oder Erneuerung. Deshalb hat die Kirche durch Wesenseinung (substantial union) mit Christus gegenwärtig und fortwährend an der neuen Auferstehungsmenschheit und am Regnum Christi teil" (116). Diese im Glauben durch den Hl. Geist bewirkte unio cum Christo mit ihrer „Transzendierung des eschatologischen Abstandes" wird an der „eucharistischen Gegenwart Christi" besonders deutlich gemacht (145 f). Stellt auch die Kirche nicht die „vollkommene Form des Reiches in seiner irdischen Existenz" (134) dar, so überdecken doch diese beiden Seinsweisen des Reiches einander (121 u. ö.) und sind zutiefst in dem Einen Bund vereinigt, der zudem das „bipolare" Regnum Christi auch mit dem weltlichen Regiment Gottes verklammert (156). Das hat seine anthropologische Entsprechung darin, daß in der „humanitas, humanité" als der „iustitia novi hominis" die Christiana politia und ihr Werkzeug, die humana politia, sich decken (vgl. 157—59).

Das Buch schließt mit dem breit ausgeführten „Unterschied zwischen Calvin und Luther" (139—164). T. sieht in den verschiedenen Hauptdifferenzen „nur Variationen über das gemeinsame Thema — die Analogie Christi" (139). In Luthers ganzer theologischer Position steckt tief ein quietistisches Element (91). „Es war für Luther charakteristisch, daß die ganze Beziehung zwischen Ewigkeit und Zeit nach Art des kritischen Stündleins verstanden werden sollte, und das brachte eine paradoxe und abrupte Apokalyptik mit sich. In Calvins Denken jedoch gehört es zu Gottes Bundesgnade, den ganzen Ablauf der Zeit, in der nach Seinem Vorsatz die Kirche auf Erden ihr Leben führt, nutzbar zu machen" (142). Während L. in dem geschichtlichen Antlitz der Kirche nur eine facies peccatricis sieht (149), gilt für C.: „Es ist die Funktion der disciplina kraft des Wortes und Geistes Gottes, die vera facies der Kirche auf Erden sichtbar zu machen" (150). Gott hat nämlich

„der Kirche einen rectus ordo eingestiftet, eine ständige Lebensordnung und Regierung für Seine Kirche, und in dieser Ordnung (order) ist das lebendige Abbild (image) Gottes zu erblikken" (152). Sie ist bereits eine „wirkliche Spiegelung und Vorweggabe der kommenden endgültigen rectitudo" der ewigen Welt (151 f) und besteht im „Gehorsam gegenüber der Auferstehung Christi und dem Anfang der neuen Schöpfung" (153).

Eine Stellungnahme zu dieser nur im Hauptgedankengang durchsichtigen und in Einzelaussagen nicht immer konzinnen Untersuchung darf davon ausgehen, daß T. mit diesem Buch das „bessere Verständnis zwischen den Lutherischen und den Reformierten Kirchen" fördern will (vgl. Widmung an E. Wolf und O. Weber sowie Vorwort). Wir haben keine Veranlassung, gegen das von Butzer gezeichnete Bild Einwendungen zu erheben. Nicht ganz überzeugt allerdings die Behandlung Calvins, denn es fällt auf, daß T. sich mit der ausführlichen und abgewogenen Monographie über Calvins Eschatologie von H. Quistorp „Die letzten Dinge im Zeugnis Calvins" (Gütersloh 1941) nicht auseinandersetzt. Wir können hier nur feststellen, daß die beiden Darstellungen in einigen wesentlichen Punkten sich nicht vereinbaren lassen. Um so dankenswerter ist es, daß T. von Luthers Theologie eine Skizze geboten hat, die eingehende Kenntnis des in Großbritannien bis vor kurzem wenig studierten deutschen Reformators verrät. Mit Recht rückt sie die für L. kennzeichnende Offenbarungs-„Dialektik" der theologia crucis, des simul iustus et peccator und der zwei Regimente in den Vordergrund und widersteht der Versuchung, die mit sichtlicher Freude behandelte „analogia Christi" zu stark zu betonen. Neben diesen Vorzügen muß allerdings auch vermerkt werden, daß T. der Theologie Luthers in einzelnen, z. T. sogar wesentlichen, Zügen nicht gerecht geworden ist. Wir nennen nur einige Punkte. Luthers theologia crucis ist keine bloße „Anfechtungs"-Theologie, sondern steht unter dem sieghaften Vivit. Wer seine Abendmahlslehre der spätscholastischen Konsubstantiation zurechnet (144), verfehlt den gerade nicht ontologisierenden Sinn der praedicatio identica. Leider zeigt T. auch keine zureichende Kenntnis der zentralen Lehren von Gesetz und Evangelium sowie von Altem und Neuem Testament. Seine beiden kurzen Bemerkungen dazu (40 f und 142) sind sehr allgemein und z. T. ungenau. Schließlich sei noch notiert, daß T.s Behauptung, L. neige zu einer doketischen Auffassung der auferstandenen Menschheit Christi (64), sich zwar aus der herkömmlichen reformierten Polemik gegen L.s *Abendmahls*christologie erklärt, aber damit noch keine Beweiskraft hat.

Trotzdem kommt der Studie von Torrance eine nicht geringe Bedeutung zu. Indem er eine von (Butzer und) Calvin angeregte „Eschatologie" vorträgt, die in die ganze Heilslehre (Prädestination, Christologie, Amt und Sakramente, Ekklesiologie) eingebettet ist, stellt er die lutherische Theologie vor eine analoge Aufgabe. Wohl ist Luthers Verständnis der Letzten Dinge in der Lutherforschung nicht vergessen worden; genannt seien nur C. Stange, F. Blanke und vor allem P. Althaus (1930 und LJB 1941). Doch gibt es bisher keine der Thematik und Darstellung von T. entsprechende dogmatische Auswertung des Befundes. Darum mag es genügen, wenn wir nur noch kurz die von T. entwickelte Position kennzeichnen. Mit Calvin lehnt er die schon bei Servet gefundene „realised eschatology" ab (109). Was er selbst verficht, ist indes eine Art realising eschatology, die Verwirklichung des Eschaton auf Erden durch gläubig-gehorsame Einung mit dem erhöhten Christus, der in der Parusie die seit Ostern geschehende Weltverwandlung vollendet „manifestieren" wird (160 f). Kraft des Hl. Geistes hat die Kirche in unauflösbarer Einheit von doctrina und disciplina bzw. von faith and order den Auferstehungssieg Christi über alle widerspenstigen Mächte im leidenden Dienst an der Welt auszuleben und sichtbar zu machen (161 ff). Für eine solche Sicht ist es begreiflich, daß ihr Luthers Eschatologie des Glaubens mit seinem „Hörreich", das die „Struktur" und die Glieder des zukünftigen Reiches Gottes streng verborgen hält, als ein Quietismus mit sehr begrenzter Geschichtswirksamkeit erscheint.

Leipzig August Kimme

Fife, Robert Herndon: **The Revolt of Martin Luther.** New York: Columbia University Press 1957. Gr. 8°. XII, 726 S. Lw. $ 9,75.

Der Verfasser, em. Professor für Germanistik an der Columbia Universität New York, hat sich bereits durch seine Abhandlung über die geistige und religiöse Entwicklung Luthers bis 1518 (Young Luther, New York: Macmillan 1928) in der amerikanischen Lutherforschung einen Namen gemacht. Nun rückt ihn das vorliegende große Werk, die reife Frucht jahrzehntelanger Detailarbeit, in die Nähe des heute maßgeblichen amerikanischen Lutherbiographen R. H. Bainton (Here I stand, 1950, deutsch: Göttingen 1952). Allerdings gilt dieser Vergleich nur mit Einschränkung, weil Fifes Darstellung schon mit dem Wormser Reichstag abschließt. Was ihn mit Bainton verbindet, ist sowohl die aufgeschlossene und gründliche Untersuchung des Gegenstandes als auch die Tatsache, daß er wie B. nicht der lutherischen Kirche angehört. Das persönliche Interesse, das F. von seinem presbyterianischen Elternhaus her dem deutschen Reformator entgegenbringt (vgl. VII), spiegelt sich in diesem mit angelsächsischer Erzählkunst geschriebenen, den riesigen Stoff meisterhaft gestaltenden Buch in einer Weise, die dessen geschichtswissenschaftlichen Charakter niemals beeinträchtigt, sondern eher noch hervorhebt. Denn bei aller inneren Beteiligung an „Martins" Werden und Wirken bewahrt F. stets kritische Selbständigkeit gegenüber dem Gegenstand.

Das Ziel seiner Untersuchung ist „eine sorgfältige Nachprüfung der Quellen und der Meinungen wirklich zuständiger Kritiker, der feindlichen wie der verteidigenden Stellungnahmen". In der Tat gelingt es F., „Luthers Entwicklung von einem Blickpunkt aus darzulegen, der sich so weit wie möglich von einem bewußten konfessionellen Vorurteil frei hält". So schildert er „bis in die Einzelheiten den Hintergrund, die Handlungen, Ereignisse und Charakterzüge, wie sie in den Quellen erscheinen, um so die Gestalt Luthers heraustreten zu lassen, wie dies ja auch unweigerlich aus seinen Schriften, Vorlesungen und Briefen hervorgeht mit der Wucht, der Schwäche und Stärke, der Widersprüchlichkeit — kurz, mit der geheimnisvollen Alchimie der Persönlichkeit, die niemals aufhören wird, den Gelehrten und Studierenden in unlösbare Fragen zu stürzen und doch nicht loszulassen" (VIII). Der Verf. erhebt nicht den Anspruch, ein neues Gesamtverständnis von Luthers Wesen, Werden und Wirken vorzutragen, und bleibt in vielen Punkten auf der Linie, die etwa von Scheel und H. Böhmer vorgezeichnet ist. Wie er sich in Einzelfragen entscheidet, sei an einigen Beispielen veranschaulicht. Dabei werden aber auch die besondere Akzentsetzung und die durchaus eigentümliche Deutung des Reformators und mancher Ereignisse sichtbar werden.

Die Romreise war für Luther ein positiveres Erlebnis, als oft angenommen wird; zugleich legte sie aber auch den Grund für seine *späteren* negativen Urteile über Rom (175 f). Das sog. Turmerlebnis ist eine „Dramatisierung der Geschichte", denn erst im Gedächtnis des alten Luther verbanden sich die einzelnen Entwicklungsstufen seiner Frühzeit zu „einem großen, die Seele erschütternden Moment" (199). Die Dictata super Psalterium bedeuten *nur* eine Entwicklungsstufe. Noch im Römerkommentar ringt L. mit den Problemen der Prädestination (215) und der Heilsgewißheit (226). 1516/17 empfindet er Tauler und die Theologia Deutsch als hilfreiches Gegengewicht gegen die scholastische Schulung (220 f). Erst der Galaterkommentar, spez. in seiner gedruckten Gestalt (1519), gibt die „neue Theologie des Glaubens" in ausgereifter Form wieder. Er enthält aber auch die „Summe alles dessen, was Luther dem Humanismus verdankte" (231). Immer wieder wird angedeutet, daß L.s ganze Haltung ihn in die Nähe der Humanisten stellt. Wenigstens bis Anfang 1519 gilt, daß „seine Weigerung zu widerrufen durch das stolze humanistische Bewußtsein geistiger Unabhängigkeit bestärkt wird" (315). Miltitz und seine Aktionen werden eine Nuance ernster genommen als sonst üblich (305 ff. 544!). Während L.s Stellung zum Papsttum „aus einer langen und organischen Entwicklung resultiert", gilt dies nicht für seine Einschätzung der Autorität des Konzils (393). Der Freiheitstraktat von 1520 ist im Kern eine

monastisch-mittelalterliche Schrift (549 f). Nach der Leipziger Disputation wird regelmäßig vermerkt, daß L. zwar eine tiefgegründete theologische Überzeugung hatte, aber letztlich doch in einer abgründigen Subjektivität und Radikalität befangen blieb (369. 519 u. ö.). Er nimmt Dungersheim (399 f) und Emser (402 ff) mit ihren sachlichen Fragen von *Anfang* an nicht ernst.

Den Schlüssel zu F.s Deutung der Gestalt des Reformators kann man darin finden, daß Luthers ganzes theologisch-kirchliches Programm aus einer Wurzel abzuleiten sei, aber diese Wurzel selbst, nämlich seine Seele, ein unlösbares Rätsel bleibe. Alles entspringe „seiner Grundidee, man könnte sogar sagen, seiner Grunderfahrung von der radikalen Nichtswürdigkeit des Menschen und von der Wirklichkeit des persönlichen Glaubens. Dieses Glaubensverständnis führte zu einem alles überbietenden Vertrauen auf die Hl. Schrift als das einzige Gesetzbuch der Christen". Beispielsweise „war die Frage nach der Autorität des Konzils, die für Theologen und Juristen in Worms so wichtig war, von dem ganzen Gerüst der Gedankenwelt Luthers nicht zu trennen. Niemals hatte er dies seinen Gesprächspartnern klarmachen können; wie schon gesagt, ist es zweifelhaft, ob ihm selber diese ursächlichen Beziehungen ganz klar waren, so vollständig war sein ganzes System gefühlsbedingt (emotionalized). Deshalb muß seine Standhaftigkeit denen, die bestrebt waren, ihn mit rationaler Argumentierung zu überzeugen oder zu überwinden, als bloße Starrköpfigkeit erschienen sein" (680). „Luthers Seele wird immer ein Rätsel bleiben. Man kann nach Belieben versuchen, seine Handlungen als ein Ergebnis des Konfliktes zwischen mönchischem Mittelalter und dem aufkommenden Individualismus der Renaissance oder als eine Ausgeburt seiner Erfahrungen im Klosterleben und in den Streitigkeiten des Humanismus einzuordnen, aber schließlich verbleiben doch gewisse Grundzüge seines Charakters, die rationales Verstehen nicht ausloten kann. Keine formulierte Beurteilung kann die geistige Tiefe seines Gedankens, die fast dämonische Energie seines Willens, die Brandung seiner Leidenschaft und die Erdgebundenheit seiner Vorstellungskraft umspannen . . ." (610 f).

F. hat eine lebensprühende Darstellung von Luthers Entwicklung vorgelegt, die wirklich in erheblichem Maße sich von einem bewußt protestantischen oder römischen Vorurteil freihält. Da er ausdrücklich feststellt, daß er kein Theologe ist (VII) und hier auch nicht als ein solcher auftreten will, wird man diese selbstgesetzte Grenze der Darstellung positiv werten können. Aber wenn man sich H. Bornkamms sachkundigem Urteil verpflichtet fühlt, daß man vom Lutherbiographen „mit Recht die volle Beherrschung des theologischen Werkes verlangt" (Lutherforschung heute, 1958, 23), wird man ein theologisches Fragezeichen hinter das Buch setzen müssen. Dabei fehlt es F. keineswegs an der für einen „Laien" erstaunlichen Fähigkeit, Luthers theologische Anfänge und Entwicklungsstufen sachgetreu und anschaulich zu schildern. Die Inhaltsangaben beispielsweise der großen Reformationsschriften von 1520 zeichnen sich durch einen Sinn für das Wesentliche aus. Aber indem F. bewußt vermeidet, theologisch, d. h. in letztverbindlicher Stellungnahme für oder gegen Luthers ganzes theologisch-kirchliches Werk, seine Biographie zu gestalten, kann er dem nicht entgehen, daß er Luther da und dort nach anderen, teils ungeklärten, teils in sich unausgeglichenen Kriterien eben doch „theologisch" beurteilt. Man spürt in dem Buch immer wieder ein eigentümliches Schwanken in der Wertung des Reformators. Einmal wird „der Grundansatz des evangelischen Glaubens als der Kern von Luthers Lehre" gewürdigt (618). Aber dem steht ein ziemlich starker Vorbehalt gegen „seinen theologischen Aufruhr (revolt)" (202, ähnl. 592) gegenüber. Seit 1519 spüre Luther, daß er „einem Bruch mit der orthodoxen Tradition" entgegentreibe (412). Schließlich kann F. in berichtendem Stil sogar von „Luthers Häresie" sprechen (618). Ähnlich äußert er sich über die kirchlichen Folgen von Luthers Theologie. In den Reformationsschriften, vor allem in der Schrift an den Adel, steckt auch „zerstörende Kritik" (586). Nach dem Titel des ganzen Buches „Der Aufruhr Martin Luthers" könnte man freilich erwarten, daß diese Linie schärfer aus-

gezogen würde. Aber nur selten begegnen Formulierungen wie die „lutherische Revolte" (z. B. 565). Aus F.s kurzer Schlußbetrachtung (693) geht zudem hervor, daß er den „Aufruhr" Luthers als eine ambivalente Größe wertet. Sie ist entscheidend von der „Gewalt seiner Persönlichkeit" bestimmt. Neben seinen positiven „Fähigkeiten" werden als seine „offenkundigen Schwächen" festgestellt: „Unversöhnlichkeit in seinen theologischen Ansichten, Neigung zur Heftigkeit, Engigkeit in sozialen Auffassungen. Diese sollten dann zur Unduldsamkeit gegenüber sektiererischen Bewegungen, zu mitleidloser Härte gegen die Bauern und zu einem unglaublich kümmerlichen Urteil in der Angelegenheit Philipps von Hessen führen".

Das wertvolle Buch des New Yorker Gelehrten scheint uns den Nachweis zu liefern, daß auch eine hinreichend zur „Objektivität" strebende Darstellung Luthers und seines Werkes ihr tiefstes Gestaltungsprinzip einer irgendwie gearteten „Theologie" entlehnen muß. Wir meinen, daß die aus protestantischer oder römischer Grundentscheidung heraus erarbeiteten Lutherdarstellungen dem Rätsel seiner Persönlichkeit schon näher gekommen sind, weil sie sich seiner *Theologie* wirklich gestellt haben.

Leipzig August Kimme

Brunotte, Wilhelm: **Das geistliche Amt bei Luther.** Berlin: Luther. Verlagshaus 1959. 202 S. Kart. 16,80 DM.

Die evangelische Besinnung über das geistliche Amt bricht bei den Geschlechtern an, die Kirche in einer neuen Weise erleben. Darum hängt die Diskussion darüber im vorigen Jahrhundert mit dem konfessionellen Wiedererwachen zusammen, in unserm mit dem Kirchenkampf und den Angriffen auf die Substanz der Kirche. In den letzten Jahrzehnten haben sich vor allem schwedische (G. Aulén, H. Lindroth, G. Hök, zu denen sachlich V. Vajta gehört) Lutheraner als Gesprächspartner W. Elerts, M. Doernes, E. Wolfs u. a. vernehmen lassen. Nun hat Wilh. Brunotte alle solche Stimmen zusammengefaßt und seine eigenen Forschungsergebnisse formuliert. Br. führt die Bekenntnisschriften nur am Rande an, weil sie für die Fragestellung schon ausgewertet wurden; aus Luther aber möchte er neue Erkenntnisse beibringen. Nicht daß er der Erste wäre, der den Reformator darauf hin untersuchte; aber er möchte unter Vermeidung von Einseitigkeiten zu einer Gesamtschau gelangen.

Ist das Pfarramt dem Predigtamt einfach gleichzustellen? Daß letzteres auf göttlicher Stiftung beruht, ist leicht zu erhärten. Doch ersteres ist Jahrhunderte später entstanden! Nach dem Kirchenrechtslehrer Jul. Stahl (1840) ist es trotzdem von Gott verordnet, ‚nicht aus irgend einem Willen, Auftrag, Zugeständnis der Gemeinde', und nicht nur das Amt, sondern sogar der Stand; das Amt, das einer Person lebenslänglich aufgetragen ist, erhält einen institutionellen Charakter (12). Stahls Partner wurde J. F. W. Höfling. Er findet bei Luther ein Hervorgehen des geistlichen Amtes aus dem allgemeinen Priestertum; auf dessen Rechte und Pflichten stützt sich, wer ein besonderes Amt in der Kirche annimmt oder dazu beruft (14). Freilich weiß auch Stahl etwas vom allgemeinen Priestertum, doch er beschränkt es auf die Fähigkeit zur Spendung der Gnadenmittel. Zwischen diesen Grundauffassungen sind einige Varianten möglich. Br. geht an die Aufgabe heran, indem er Luthers Meinung an Hand von sechs einschlägigen Schriften untersucht. Weiter behandelt er das geistliche Amt und sein Verhältnis zum allgemeinen Priestertum, darin auch die Vollmacht des geistlichen Amtes und die Berufung in dasselbe.

Da Luthers unsystematische Äußerungen verstreut, wie sie sind, je nach der Subjektivität des Auslegers zurückstellt oder bevorzugt, ja sogar gegeneinander ausgespielt werden können, weist Br. mit Recht auf die Adressaten hin, denen die jeweilige Schrift Luthers gilt. An den christlichen Adel — De captivitate Babylonica — Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursache aus der Schrift — De instituendis ministris Ecclesiae wollen mit Jahrhunderte alten Einseitigkeiten aufräumen. Das Papsttum hat einen eignen Stand, mit Platten, Chrisam und dem character indelebilis versehen, herausgestellt. Aber: Der Papst wollte

über alle Königreiche sein, so hat er das Predigtamt verfallen lassen (Schmalkald. Artikel). Eine Hierarchie hat Christus nicht eingerichtet, wohl aber einen Pfarrstand, der die Gemeinde mit Predigt und Sakrament bedienen soll. Er entsteht aus der Gemeinde, die einen gelehrten, frommen Bürger wählen und ihm das Pfarramt befehlen kann. In der Lehre von der Priesterweihe dagegen wurden Kleriker und Laien weiter geschieden als Himmel und Erde zu unglaublicher Schmach der Taufgnade. Der Papst will allein Macht haben, Bischöfe und Pfarrherren zu wählen, zu ordinieren und einzusetzen (Schmalkaldische Artikel, die Br. zu wenig mitsprechen läßt; sie weisen nach, wie das Papsttum von seinen Kirchenvätern abgefallen ist).

Das römische Priestertum widerspricht dem allgemeinen Priestertum des Petrus (1 Petrus 2); die Ordination, die allein den Unterschied zwischen Laien und Amtsträgern macht, trägt keinen sakramentlichen Charakter. Durch den besonderen Auftrag erfährt der Betroffene keine Veränderung in seinem geistlichen Stand; nur weil er im Amte ist, geht er vor (39). Den Unterschied zwischen Klerikern und Laien kennt die Schrift nicht. Die Folge ist zunächst, daß ein Kleriker Wort und Sakrament dem Gläubigen nicht verweigern darf. Diese Anschauung Luthers wurde rasch bekannt, so daß z. B. 1523 zu Regensburg Beichtende dem die Ohrenbeichte fordernden Domprediger erklärten, er möge sie nur absolvieren, sie hätten schon bei Gott gebeichtet. Weiter ergibt sich aus jener Grundanschauung, daß jeder Glaubende dem anderen Beichtvater sein kann; Absolution schließt keine Herrschaft in sich, sondern ist ein reiner Dienst (49). Die Gemeinde als heiliges Volk hat darüber hinaus nicht bloß die Macht, sondern auch die Pflicht, die gepredigte Lehre zu prüfen. Daraus ergibt sich, daß sie einen Prediger absetzen und einen evangelisch treuen berufen kann. Dem entspricht, daß zu Regensburg ein Bürger, Leser von Schriften Luthers, nach vergeblichem Kampf mit dem Domprediger ausrief: Daß es Gott erbarm, wann wird doch die Gemeinde auch hier einmal dazu tun? Ohne Verkündigung kann und darf die Gemeinde nicht sein; sie wird sich umsehen, in welchen Getauften die Fähigkeit vorhanden ist. Mit diesem Hinweis will Luther den böhmischen Utraquisten, welche noch am Sakrament der Priesterweihe festhielten, die neue Ordnung erleichtern (77). Priester ist jeder Getaufte. Wer das Sakrament der Taufe empfangen hat, darf auch predigen — wenn er dazu berufen ist. Luther unterscheidet deutlich: Nichtöffentlich in seiner Familie oder auch als Einzelner unter Heiden ist jeder (z. B. der Hausvater) die Wahrheit Gottes zu verkündigen berufen. Öffentlich aber geht es nicht ohne besonderen Auftrag (57). Hier richtet Luther die Grenze gegenüber Schwärmern auf. Sie ist schon in den genannten Schriften sichtbar, noch mehr aber in der Auslegung des 82. Psalms und „Von den Konziliis und Kirchen". Wie wird einer berufen? Die Berufung auf den Heiligen Geist ist gefährlich, weil die Verwechslung mit dem eigenen Geiste naheliegt. Die Berufung kann durch die Gemeinde, auch durch einen evangelisch treuen Bischof, auch durch einen dem Evangelium zugetanen Stadtmagistrat (als praecipuum membrum ecclesiae) erfolgen. „Priester" und „Pfaffen" sind wir alle durch die Taufe. Christ sein und Priester sein ist untrennbar (88). Minister aber, episcopus, diaconus, dispensator wird man durch besondere Berufung. Soll die Kirche ohne Wort verderben? Besser, ein oder mehrere Christen werden aus der Gemeinde berufen (was z. B. eine mennonitische Übung wurde).

Hier tritt der Ordnungsgedanke als Regulativ ein, wie Luther zum 82. Psalm besonders ausführt. Aus dem Gegensatz zu den Geistträgern in eigenem Auftrag geht Luther so weit, daß er die Ordnung der bürgerlichen Gemeinde („Götter", Vers 1) als Vorbild für die der Kirche nimmt. Alle Christen sind Priester, aber nicht alle sind Pfarrer. Das allgemeine Priestertum ist nicht der Ausweis des Pfarrers (103). Er muß den ausdrücklichen Auftrag besitzen. Der Schriftbeweis (127) über das Pfarramt, das erst so spät entstand, ist schwierig. Luther führt den Satz an, daß alles ordentlich zugehen solle (1 Kor 14, 40). Mathäi am Letzten geht nicht auf Pfarrer, sondern auf Apostel. Trotz dieses Unterschiedes ist jene Stelle von Bedeutung. Calvin

hat ohne Bedenken die Verbindung hergestellt (Instit. IV, 3), indem er Propheten mit Lehrern, Apostel mit Pastoren (Eph 4, 11) vergleicht. „Der Herkunft des Wortes nach könnten alle Verkündiger des Wortes als Apostel, d. h. Boten des Herrn, bezeichnet werden. Die Tätigkeit des Pastors ist mit der eines Apostels sehr verwandt, nur daß ihm eine bestimmte Gemeinde zugewiesen wird." Daß aber Luther ganz ähnliche Gedanken gehegt hat, legt der Tractatus de potestate et primatu papae (J. T. Müller: Die symbolischen Bücher 333, 26 f) nahe — Luthers Ausschluß der Frauen vom Amt hält Br. für prüfungsbedürftig. Während die Verwaltung des Altarsakraments nur dem geistlichen Amte zusteht, sind sonst die Grenzen zwischen ihm und den Befugnissen des allgemeinen Priestertums fließend. Die Nottaufe z. B. wird selbst im katholischen Rechte dem Laien zugestanden. Predigt, Seelsorge, Sakrament reichen, lösen, binden gehört zum Amt. Aber das Notrecht gesteht jedem Getauften Predigt, Taufe, Absolution zu (158). Im Opfer, das wir Gott schuldig sind, sind wir alle Priester, im Loben und Danken, in der Selbstaufgabe Gott gegenüber, in der mortificatio als Erleiden des Kreuzes, das dem Christen bei Ausübung seines Amtes durch Mühsale und Schwierigkeiten bereitet wird (150).

Die Ergebnisse der neuen Forschung sind so gesichert, daß es nur noch um Akzentverschiebung sich handeln kann. Dazu trägt die eindringende Untersuchung Brunottes viel bei.

Pfarrkirchen/Ndb. Robert Dollinger

Kohler †, Erika: Martin Luther und der Festbrauch. Aus dem Nachlaß herausgegeben von der Württembergischen Landesstelle für Volkskunde in Stuttgart. Köln und Graz: Böhlau 1959. XV, 166 S. = Mitteldeutsche Forschungen, hgg. von Olesch / Schlesinger / Schmitt 17.

Das hier zu besprechende Buch ist das nachgelassene letzte Werk einer Heimgegangenen. Die Verfasserin, die Jahre hindurch am Volkskunde-Institut der Universität Tübingen tätig gewesen war und schon mehrere Arbeiten zur Volkskunde vorgelegt hatte, wollte sich mit dieser Schrift habilitieren. Es ist sehr schön, daß das Manuskript in einer Form von der Autorin hinterlassen worden war, die es ermöglichte, daß es nach ihrem Tode ohne erhebliche Ergänzungen und Eingriffe der Öffentlichkeit übergeben werden konnte. Um es gleich von vornherein zu sagen: Die Arbeit ist eine höchst ernsthafte und bedeutsame Leistung. Ihr besonderer Wert liegt darin, daß die Verfasserin nicht Theologin, sondern Volkskundlerin war und nicht nur nach Material suchte, um eine These zu dem Thema „Luther und das Volkstum" zu belegen, sondern aus großer Sachkenntnis heraus zu ermitteln in der Lage war, was Luthers Werk volkskundlich wirklich hergibt und was es der Volkskunde schuldig bleibt. Andererseits ist wiederum nicht nur eine große Materialsammlung herausgekommen betreffend Luthers Äußerungen zu vielen einzelnen volkstümlichen oder kirchlichen Bräuchen (bzw. Nichtäußerungen über solche). Vielmehr ist die Verfasserin, geschult durch ihre Mitarbeit an dem Briefband 11 der Weimarer Lutherausgabe, in der Lage gewesen, die theologische Problematik zu verstehen und zu entfalten, die sich für Luther vom Brauchtum her ergibt und von der her Luthers Stellung zu einzelnen Bräuchen erst verständlich wird (vgl. 51). Außerdem ist Verfasserin mit dem humanistischen Geistesgut vertraut, und sie hat recht Ernsthaftes über die positiven Beziehungen zwischen humanistischer Kritik am Brauchtum und der Luthers zu sagen. Eine Korrektur an der zu einseitigen Absetzung Luthers vom Humanismus ist sowieso fällig; auch das Thema „Luther als Humanist" enthält eine ernsthafte Frage, die schwerlich einfach negativ beantwortet werden kann. Wie gründlich Verfasserin gearbeitet hat, geht aus der schlichten Erklärung in ihrer Einführung hervor: „Für die vorliegende Untersuchung wurde das Gesamtwerk, ausschließlich der Bibelausgabe und einschließlich der im Druck befindlichen Bände, nach Äußerungen über den Volksbrauch durchgesehen" (10). Das will etwas heißen! Es besteht nach der Lektüre des Buches kein Anlaß, darein irgendwelche Zweifel zu setzen.

Der Aufriß des Buches ist einfach. Auf eine Einführung (voran steht noch das Literaturverzeichnis) folgen die beiden Teile: I. Das Brauchtum zur Zeit Luthers und II. Die Einzelbräuche. Die letzteren sind geordnet in der Weise, daß erst der Festbrauch im Jahreslauf und dann der im Lebenslauf besprochen wird. Die Überschrift des Teiles I ist insofern mißverständlich, als es gar nicht nur und in erster Linie um Beschreibung des Brauchtums vor und zur Zeit der Reformation geht, sondern vor allem um Luthers Beteiligung an und Stellung zum Brauchtum. Die Schlußbetrachtung faßt kurz zusammen.

Wie interessant die ganze Materie ist, kann einem schon von der Vielschichtigkeit der Problematik her deutlich werden. Im mittelalterlichen Brauchtum steckte viel Germanisches, vorchristliches Erbe, was Luther weithin gesehen hat und deshalb kritisch beurteilen mußte. Weithin war freilich das Brauchtum verchristlicht, aber in einer Weise, daß christliche Heiligenverehrung an die Stelle heidnischer Elemente getreten war. Damit war ein weiterer Ansatz zu scharfer Kritik gegeben. Hinzu kam die humanistische Brauchtumskritik, die Luther sich weithin zu eigen machte. Dann aber war ein Prozeß im Gange, derart, daß sich kultisches Brauchtum in ein volkliches verwandelte. Hier konnte Luther von seiner Lehre von den beiden Reichen her positiv ansetzen. Hinzu kommt noch, daß ein Verständnisschwund für den Sinn eines Brauches in der städtischen Welt etwa diesen vielfach in die Sphäre des Aberglaubens herabdrückte. Ende des 15. Jahrhunderts kam das Buch als gefährlicher Konkurrent des Brauches, der auch „Analphabetenbibel" war. Wohltuend ist, daß Verfasserin gar keine Neigung hat, einseitig übertreibende Thesen aufzustellen. Sie sieht (35) sehr wohl, daß durch Luther die bestehende Volksfrömmigkeit als Lebensform sichtbar bedroht wird, aber sie läßt es doch nicht gelten (36), daß die Reformation einfach für die Verarmung von Sitte und Brauchtum verantwortlich zu machen sei. Daß bestimmte Kampfsituationen Einfluß auf Luthers praktische Stellung zum Brauchtum nehmen können, sieht Vf.in auch. Interessant ist das von ihr zitierte Lutherwort: „Servavimus festum Johannis propter Schwermeros maxime qui nur reissen und zerbrechen. Aber dabei las wirs bleiben, quod neximus alium mediatorem quam Christum. Ideo feriae Sanctorum schedlich fuerunt, quod non solum Santos extulerunt, sed domino ein abbruch gethan" (WA 29, 413). Deutlicher hätte vielleicht noch gezeigt werden können, daß in Luthers bekanntem zeremoniellen Konservatismus ein gutes Stück gütiger Verachtung der äußeren Dinge steckt. Die Stellung des bezeichnenderweise mehrfach zitierten Georg III. von Anhalt (und anderer Melanchthonianer) ist nicht die gleiche wie die Luthers, der Sinn für Bräuche und eine Gabe der Veranschaulichung an kirchlichen Bräuchen (54) hat, als Seelsorger sich für Brauchtum verantwortlich weiß, aber schwerlich mit Erfolg auf eine Theologie des Brauchtums hin angesprochen werden kann.

Einige Fragen hat der Rezensent schon. 29: Kann man wirklich aus der bekannten Geschichte von der Flucht des „Partekenhengstes" Luther vor dem Bauern mit der Wurst den Schluß ziehen, daß man die Würste verweigern durfte und also den Heischebrauch nicht mehr als berechtigt und verpflichtend verstand? — 37: Warum die Tischreden schlechtere Zeugnisse für Brauchtum als Schriften, Dichtungen und Briefe sein sollen, ist schwer verständlich. Gewiß ist die Gefahr der Abkürzung gegeben. Aber bei den Tischreden ergänzt vielfach ein Nachschreiber die anderen. — 38: Die Unterscheidung zwischen dem Menschen und dem Seelsorger Luther und deren verschiedene Stellung zu den Bräuchen ist fragwürdig. — 38: Brauch kann nicht nur consuetudo oder ceremonia, sondern auch *usus* sein. Vf. gerade die angeführten Beispiele! — 46: In der Anm. über Heinrich d. Jü. von Braunschweig-Wolfenbüttel ist schwerlich alles ganz richtig (was ist die Liga?). — 60: Was sind die Predigten über *den* Petrusbrief? — 137: Statt schwarzenburgisch wohl schwarzburgisch? —

Abschließend wird man sagen dürfen, daß die Arbeit ein ganz besonders gut geglückter Versuch einer Nichttheologin ist, Luther auf ein anscheinend nichttheologisches Problem abzuhören

und dabei doch die theologischen Zusammenhänge aufzuspüren, in denen Luther auch mit seiner Einstellung zu Volksbrauch und Volkssitte steht. Mit Schmerz kann nur zur Kenntnis genommen werden, daß dies kraft höheren Willens der letzte Beitrag sein muß, den die Verfasserin zur Lutherforschung beigesteuert hat.

Markkleeberg/Leipzig Franz Lau

Elliger, Walter: **Thomas Müntzer.** Berlin: Wichernverlag 1960. 62 S. = Schriften der evangelischen Forschungsakademie Ilsenburg, Band 16.

Der bekannte Gegenspieler Luther hat in unserem Jahrhundert die späte Ehrung erfahren, daß er als der eigentliche Reformator, wenngleich verkannt und unterlegen, gewürdigt wurde. Diese neue Hochschätzung wurde ihm aus dem kirchenfeindlichen Lager zuteil: Im Unterschied vom „Fürstenknecht" Luther habe M. ein volles Verständnis für die arge Notlage des leibeigenen Mannes gezeigt und als sozialer Revolutionär unter Einsatz von Freiheit und Leben den Kampf aufgenommen. Ist dies demagogische Übermalung oder das den Quellen entsprechende Bild?

Dank verdient, wer uns an die Quellen heranführt. Das tut Elliger. Sie lassen keinen Zweifel über den religiösen Ansatz Müntzers. Die alten Größen Tradition, Papsttum, Kirchenväter sind wie bei den Wittenbergern gefallen. Das Verlangen nach echter Christlichkeit ist da und dort lebendig (12). Der seine Verlorenheit spürende Mensch wird auf Gott geworfen (13). Es ist aber sehr die Frage, ob M. seine Nichtigkeit so stark erlebte wie Luther. Sonst hätte die „Geistlehre" der „Zwickauer Propheten" nicht so leicht einen Anknüpfungspunkt finden können (15). Seine „christliche Aktivität", sein Perfektionismus deuten in die gleiche Richtung. Wenn er viel vom Aufsichnehmen des Kreuzes, vom Leiden der Nachfolge spricht, ist das kein Gegenbeweis. Diese Einstellung verbindet sich gut mit dem Bewußtsein, ein Erwählter zu sein. Aber auch die Anhänger sind erwählt, von Gott bestimmt zu einer besonderen Tat, nämlich den Zustand der Gerechtigkeit zu schaffen. Das geschieht im Gehorsam gegen Gottes Gebot. Es handelt also bei der Befreiung der Bauern sich nicht um ein politisches Unternehmen, sondern um einen Befehl Gottes, der endlich auszuführen ist. „Der Gedanke einer freien Eigengesetzlichkeit des politisch-gesellschaftlichen Lebens spielt bei ihm so gut wie gar keine Rolle" (23).

Er schaut nach der „Neuen apostolischen Kirche" aus, die in Böhmen ihren Anfang nehmen wird (28). Die Fürsten und Herren sollten voran gehen; aber sie kümmern sich nicht um Gottes Weisung. Und das „sanft lebende Fleisch zu Wittenberg" verkündet ein zu nichts verpflichtendes sola fide, wodurch der „Ernst des göttlichen Gesetzes zunichte" gemacht wird (39). Man kann aber mit der Besserung nicht aufs Unbestimmte warten, der Wille Gottes muß geschehen, Ende aller Dinge und Gericht sind im Kommen. So wird der Mann, der als Unruhestifter von allen Stätten seiner Wirksamkeit ausgewiesen war, bei seiner Rückkehr nach Mühlhausen ein Klageprediger wider die Obrigkeit, der durch die Kirche ihre Sünden vorgehalten werden sollen (46). Eine Reise nach Oberdeutschland brachte dem Vertriebenen die Gemeinschaft mit der Bauernbewegung. Nun sah er seine Aufgabe darin, eine Verbindung der Unterdrückten herzustellen, damit endlich im Namen Gottes die neue Ordnung zustande komme. Die völlige Niederlage aber bei Frankenhausen führte zu einer raschen Ernüchterung. In einem Geständnis vor seinem gewaltsamen Tod scheint M. seinen Irrtum eingesehen zu haben.

Der entscheidende Gegensatz gegen Luther liegt in der Wertung der Schrift. Sie kam bei den neuen Propheten sehr zu kurz. „Also gerieten sie auf das Geschrei: Geist, Geist! Der Geist muß tun, der Buchstabe tötet; also ließ Müntzer uns Wittenberger Theologen die Schriftgelehrten und sich den Geist-Gelehrten und ihm nach viele andere mehr" (Von den Konzilien und Kirchen). Ergebnis: M. war kein „sozialer Agitator", kein Bauernführer, kein Kämpfer für sozialen Fortschritt; schon vor 40 Jahren hat Karl Holl diesen Irrtum zurückgewiesen. Er fühlte sich ganz als Knecht Gottes unter höherem Befehl stehend. Sein öffentliches Eingreifen war theokratisch bewegt; er kommt nicht vom

Säkularismus her, sondern vom Gesetz Gottes. — Bei einer neuen Auflage würde man dem Büchlein eine augenfällige Disposition wünschen und eine Zerschlagung des manchmal langatmigen Satzbaues. In der ersten Hälfte wären mehr Zitate förderlich.

Pfarrkirchen/Ndb. Robert Dollinger

Pohlmann, Hans: Hat Luther Paulus entdeckt? Eine Frage zur theologischen Besinnung, Berlin W 35: Töpelmann 1959. 148 S. = Studien der Luther-Akademie, Neue Folge, Heft 7.

Der Rezensent muß ganz offen bekennen, daß er einerseits dieses Lutherbuch mit Interesse durchstudiert hat und als eine bedeutsame Neuerscheinung ansehen muß, es andererseits aber mit ziemlichen Verdruß aus der Hand gelegt hat und erhebliche Einwände nicht zu unterdrücken vermag. Der Eindruck des Buches ist ausgesprochen zwiespältig.

Inwiefern handelt es sich um eine bedeutsame Neuerscheinung? Pohlmanns Ergebnis liegt in einer Richtung, nach der hin auch andere Lutherforscher zur Zeit streben, insofern sie in Abrede stellen, daß bei Luther bereits 1513/14 oder ein wenig später oder gar noch früher der große reformatorische Durchbruch erfolgt sei, vielmehr behaupten und glauben beweisen zu können, daß erst seit 1519 oder 1520 wirklich reformatorische Theologie da ist. Anders ausgedrückt: Was lange feste Überzeugung vieler war, stimmt nicht, nämlich daß in der kurzen Selbstbiographie Luthers von 1545 ihm eine Verwechslung der beiden Psalmenvorlesungen unterlaufen sei, so daß er etwas (die Erkenntnis des wahren Sinnes von justitia Dei) in die Jahre 1518/19 verlege, was tatsächlich in die 1513 ff gehöre. Luther ist tatsächlich erst eine ganze Zeit nach dem Thesenanschlag theologisch zum Reformator geworden, für Pohlmann sogar erst *nach* der zweiten Vorlesung über die Psalmen. Somit reiht sich Pohlmanns Veröffentlichung an Bizers „Fides ex auditu" an (vgl. LJB XXVI/1959, 154 ff) oder an Ernst Wolfs Lutherartikel im Evangelischen Kirchenlexikon (II/1958, 1162 ff), ja auch an Karl August Meißingers Lutherbücher (Der katholische Luther, 1952; Die deutsche Tragödie 1521, 1953).

Freilich, und das mag als Positivum betrachtet werden, obwohl man es auch kritisch vermerken könnte, nimmt Pohlmann auf Bizer an keiner Stelle Bezug, auch auf Wolfs Artikel nicht. Offenbar kennt er Bizers Veröffentlichungen gar nicht. Das ist wohl verständlich, denn auch sonst hat man bei Pohlmann den Eindruck, daß ihm ältere Lutherpublikationen vertrauter sind als neuere. Jedenfalls darf aber festgestellt werden, daß Pohlmann selbständig zu seinem Ergebnis gekommen ist. Daß er nicht durch Bizers angeregt ist, wird auch daran erkenntlich, daß er durch ganz andere Erwägungen und von ganz anderen theologischen Voraussetzungen her zu seinem Ergebnis gelangt. Während Bizer fragt, wann die lutherische Theologie des Wortes da ist statt einer mystischen Theologie der humiliatio und annihilatio, fragt P. nach dem Übergang Luthers von der effektiven zur forensischen Rechtfertigungslehre, nach der Entwicklung der Heilsgewißheit (klarer Durchbruch einer solchen erst in der Schrift gegen Latomus von 1521!) und der völligen Entfernung der Werke aus dem Heilsprozeß — im „Sermon von den guten Werken" sind die Werke noch zur Seligkeit notwendig, wenn auch nicht als eigene, sondern als gottgewirkte Werke (20), vom Freiheitstraktat an nicht mehr! Mit Meißinger berührt sich Pohlmann etwas, mindestens durch sehr zugespitzte und ungeschützte Aussagen wie die, daß der Thesenanschlag eine rein innerkatholische Angelegenheit gewesen sei (16). Zwischen dem „Turmerlebnis", das P. auf 1515 oder 1516 ansetzt (28), und dem reformatorischen Durchbruch, der ziemlich genau auf die zweite Hälfte des Jahres 1520 gelegt wird, unterscheidet Pohlmann klar. Die Vollendung der reformatorischen Theologie sieht P. erst 1525 mit „De servo arbitrio" gegeben, wo die doppelte Offenbarung Gottes eindeutig erkannt ist und nicht mehr übersehen werden kann, daß Luthers Revolution eine Revolution der Gotteserkenntnis ist und nicht nur, wie so oft und fälschlich behauptet, eine Reform der Rechtfertigungslehre (121). Das ist, in sehr groben Strichen nachgezeichnet, P.s Konzeption von Luthers vorreformatorischer Entwicklung und seinem reformatorischen Fortschritt.

Der Verdruß — milde ausgedrückt —, den die Lektüre des Buches beim Rezensenten ausgelöst hat, ist veranlaßt durch den Titel des Buches. Daß die Titelfrage nicht so gemeint sein kann, Luther habe — vielleicht oder eben auch nicht — den bis dato unbekannten Paulus erst wieder aufgefunden, ist klar, denn Pauluslektüre und Pauluskommentare hat es bekanntermaßen vor Luther, im Mittelalter und unmittelbar vor der Reformation, reichlich gegeben. Die Frage kann nur so gemeint sein, ob Luther als erster Paulus richtig verstanden habe. Wenn sie so gemeint wäre, dürfte man erwarten, der Verfasser sei in seinem Buche auch auf sie eingegangen und der Leser habe am Schluß des Buches eine Antwort auf sie zu erhoffen. Stattdessen wird die Frage nach Luther als Exegeten des Paulus erst auf S. 141 gestellt, also ziemlich am Ende des Buches. Aber nicht einmal auf den letzten Seiten wird eine Antwort ernsthaft erarbeitet oder auch nur skizziert. Nicht einmal die verschiedenen Einzelfragen, die von der allgemeinen Frage umschlossen sind, werden klar auseinandergelegt (effektive oder forensische Rechtfertigung? Richtigkeit des Verständnisses insbesondere von Röm. 7?). Lediglich dies wird festgestellt, daß auf keinen Fall wie bisher die Gleichstellung Luthers mit Paulus als eine Selbstverständlichkeit vorausgesetzt werden darf (147f). Das Buch endet mit den Worten: „Es (das Ergebnis der Untersuchung) rechtfertigt zugleich, daß ich mit einer Frage an die Theologie schließe, mit der Frage: Hat Luther Paulus entdeckt?“ (148). Das ist höchst unbefriedigend. Wenn das Buch die Erwartungen erfüllen sollte, die es erweckt, hätte doch die Rechtfertigungslehre des Paulus untersucht werden müssen und die der Exegeten vor Luther. Ein bestimmtes Verständnis der Rechtfertigungslehre des Paulus wird einfach vorausgesetzt, kaum genau beschrieben, keinesfalls begründet. Der Buchtitel bedeutet in der Tat eine Täuschung des Lesers. Statt daß er sich um eine Antwort auf die Frage mühte, geht der Verfasser mehreren anderen Fragen nach, nämlich der nach dem Zeitpunkt des reformatorischen Umschwunges bei Luther und der anderen Frage, welches eigentlich die Mitte der Theologie Luthers sei, ein neuer Gottesbegriff oder ein neues Rechtfertigungsverständnis. Eine Untersuchung mit mehreren Zielsetzungen schreiben ist aber ungefähr das gleiche, wie nach mehreren Hasen gleichzeitig jagen. Es besteht im letzteren Falle akute Gefahr, daß man keinen schießt.

Auch abgesehen von diesem Grundeinwand hat der Rezensent dem Autor des Buches noch einige weitere Fragen zu stellen. Letzterer betrachtet es als ausgemacht, daß die Rechtfertigungslehre der Römerbriefvorlesung rein effektiv sei. Umgekehrt gilt die Rechtfertigungslehre Luthers seit den drei großen reformatorischen Schriften von 1520 als eindeutig forensisch. Man kann sehr ernst fragen, ob mit der Alternative effektive und forensische Rechtfertigungslehre Luthers Rechtfertigungslehre überhaupt in den Griff zu bekommen ist. Vielleicht ist es glücklicher, jedenfalls bei Luther, statt von effektiver von sanatorischer Rechtfertigung zu sprechen. Sanatio ist ein wirklicher, aber vielleicht in diesem Leben nicht zum Ende kommender Heilungsprozeß. Daß Luthers Rechtfertigungsverständnis in der Römervorlesung ganz stark sanatorische Züge trägt, ist m. E. eindeutig. Aber: fehlen bei dem späteren Luther die sanatorischen Züge? Der Beweis dafür, daß bei dem Luther der späteren Jahre die Rechtfertigungslehre rein forensisch sei — das Element der *regeneratio* ist aus dem Rechtfertigungsvorgang eliminiert und als ein besonderer Vorgang behandelt —, dürfte sehr schwer zu erbringen sein. Aber weiter: Ist der noch nicht völlig Genesene denn für Luther, und gerade den der Römervorlesung, nicht auch noch ein Kranker? Von dem Gedanken her ist es nur ein ganz kleiner Schritt zu dem Rechtfertigungsverständnis von Karl Holl, Gott rechtfertige (angeblich nach Luther) den Sünder, weil er, Gott, sein eigenes schöpferisches Werk der Genesung vollendet voraussehe. Das hieße aber, zuviel aus dem Bilde herausholen. Der nicht völlig das Gesetz Erfüllende, der nicht vollkommen Geheiligte ist vor Gott noch ganz Sünder. M. a. W.: Die Rechtfertigung ist doch ein forensischer Akt, trotz der zweifellos zu beobachtenden sanatio. Wieder m. a. W.: Forensische und sanatorische Rechtfertigung liegen ineinander, wobei der

entscheidende Akzent doch auf dem Forensischen liegt. Dem Rezensenten ist es nicht zweifelhaft, daß in der Römerbriefvorlesung vieles auf den letztlich forensischen Charakter der Rechtfertigung hinweist, bei allen sanatorischen Zügen. Umgekehrt steckt die innere Spannung noch in den Zeugnissen des späteren Luther. Ob ein solcher Bruch zwischen Römervorlesung bis „Sermon von den guten Werken" und Freiheitstraktat liegt, wie ihn Pohlmann behauptet, ist äußerst fraglich.

Ein anderer wunder Punkt scheint dem Rezensenten das Verständnis des „Sermons von den guten Werken" zu sein. Wird er nicht mit falschem Maßstab gemessen? Es handelt sich um eine deutsche Schrift, für einen breiten Leserkreis also bestimmt. Luther redet nicht nur in dem Falle in deutschen, volkstümlichen Schriften sorgloser und theologisch weniger präzis als in lateinischen Schriften. Und der Sermon ist eine apologetische Schrift. Der Apologet hat das Recht, auch in seiner Terminologie zu provozieren. Er sieht sich u. U. genötigt, *bewußt* auf theologische Präzision zu verzichten. Sollte Luther in voller theologischer Strenge dem Glauben Werkcharakter und gar den eines hochverdienstlichen Werkes habe zusprechen wollen? Ist von Pohlmann nicht doch die Paradoxie nicht scheuende Eigenwilligkeit in der Redeweise Luthers übersehen?

Immer wieder redet Pohlmann von der doppelten Offenbarung (vgl. 74 f. 110. 129 ff u. a. St.) Gottes. Die Vorstellung von ihr entnimmt er vor allem „De servo arbitrio" (134). Aber er sieht sie als das Rückgrat der Rechtfertigung sola fide an und sieht in ihrem Lichte auch Luthers Regimentenlehre. Bei Törnvall fehlt angeblich diese doppelte Offenbarung Gottes. Dabei spricht gerade dieser von einer doppelten Offenbarung Gottes im Gesetz und Evangelium. Aus „De servo arbitrio" ist m. E. überhaupt keine Vorstellung von einer doppelten Offenbarung zu gewinnen. Der Deus absconditus offenbart sich eben gerade nicht, sondern ist verborgen. In der Lehre von den beiden Reichen steckt die Vorstellung von einem doppelten Wirken Gottes drin, einem Wirken auf zweierlei Weise. Aber der Gott, der die Welt durch die weltlichen Amtsträger regiert, ist nicht der Deus absconditus im Sinne von De servo arbitrio. Das Handeln Gottes durch das irdische Amt ist Ausdruck seiner potestas ordinata; der Deus nudus ist der Gott der potestas absoluta. Offenbarung ist das Handeln Gottes in der Welt nicht, genauso wenig wie die Regeln der Mathematik von Gott offenbart sind, obwohl sie letztlich natürlich auf Gott zurückgehen. Was Pohlmann über eine doppelte Offenbarung sagt, stammt nicht von Luther und trifft Luther nicht.

Schließlich muß Pohlmann auch die Frage gestellt werden, ob sein ganzes Verständnis der Reformation nicht eine Intellektualisierung derselben bedeutet. Schon seine Zweifel daran, ob Luther, als er die Römervorlesung hielt, sich seines Gegensatzes gegen Rom bewußt gewesen sei, machen stutzig. Diese Zweifel werden viele teilen. Der Rezensent teilt sie auch. Aber wenn Luther sich keines solchen Gegensatzes bewußt gewesen wäre, so bewiese das noch lange nicht, daß er sich nicht in einem solchen befunden habe. Aber vor allem: Bestand die Reformation wirklich in einer und sei es revolutionierenden Veränderung des Gottes*gedankens*? (121). Dann wäre der reformatorische Fortschritt ein Fortschritt im theologischen Erkennen! Natürlich bestand die Reformation nicht nur in einer Korrektur einer vielleicht gar nicht sehr belangvollen Einzellehre. In der sog. Rechtfertigungs*lehre* geht es aber um einen Vorgang zwischen Gott und dem Menschen, darum, wie ich vor Gott stehe und wie Gott an mir handelt. Daran hängt mein Heil und mein Leben, Rettung oder Verderben. Drücke man es aus, wie man es will, spreche man von neuer Gotteserfahrung oder neuer Gottesbegegnung, um Gewinnung eines neuen Weges zum Heil o. ä. Aber eine Revolution des Gottes*gedankens* besagt zu wenig und geht am Entscheidenden vorbei. Die Rechtfertigung zum Zentrum der Theologie zu machen ist, wenn man so intellektualiert, dann immer noch besser als Gottes Gottheit in die Mitte zu stellen (d. h.: daß Gottes Gottheit richtig *erkannt* wird). Freilich gehören Gottes Gottheit und Rechtfertigung ganz eng zusammen. Es gibt eine ganze Literatur zu dem Thema. Damit, daß Gott den Sünder aus Gnade rechtfertigt

und von diesem nichts als den schlichten Glauben an dieses Vergebungswort will, demütigt er den Sünder und macht er Sich groß. Aber das gehört eben zusammen, und nicht läßt sich eines gegen das andere ausspielen.

Ob und wieweit Pohlmann Recht bekommt mit seinem Versuch, den Zeitpunkt von Luthers reformatorischem Durchbruch noch weiter vorzuverlegen, als es Bizer tut, muß die weitere Diskussion zeigen. Es ist dem Rezensenten nicht sicher, ob Pohlmanns Darlegungen die Aussprache so werden befruchten können wie die von Ernst Bizer. Für die Prüfung des Paulusverständnisses ist s. E. noch nicht allzuviel gewonnen. Aber es mag Pohlmann gedankt werden, daß er den Leser zum Mitdenken zwingt; und wenn er Widerspruch herausfordert, zeigt dies eben, daß er fesseln und sich Gehör zu schaffen vermag.

Markkleeberg/Leipzig Franz Lau

Sammelbesprechung

Die Tatsache, daß in dem diesjährigen Lutherjahrbuch die Lutherbibliographie einen ungewöhnlich breiten Raum einnimmt, weil über die Neuerscheinungen von etwa 2½ Jahren zu berichten ist, zwingt dazu, eine Reihe von Lutherarbeiten, denen ursprünglich je eine eigene Rezension zugedacht war, im Rahmen einer Sammelbesprechung vorzuführen. Grundsätzlich soll es für die Zukunft bei den ausführlichen und kritischen Buchbesprechungen bleiben. Allerdings ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß auch im kommenden Jahre einzelne Publikationen, bei denen für eine umfassende und kritische Würdigung der Raum fehlt, die es aber umgekehrt verdienen, nicht nur ganz schlicht in der Bibliographie mit verzeichnet zu werden, wieder in ähnlicher Weise im Rahmen einer zusammenfassenden Besprechung gewürdigt werden müssen.

Eine besonders wichtige und nützliche Veröffentlichung sind die *„Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln"*, die unter Mitarbeit von Heinrich Ulbrich durch *Dr. Hans Volz* herausgegeben und erläutert worden sind (Berlin: De Gruyter 1957. 234 S. Brosch. 19,50 DM = Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 179.) In dem innerhalb der Reihe der Kleinen Texte ungewöhnlich umfänglichen Bande sind nicht nur die Texte der Schmalkaldischen Artikel und des melanchthonschen Tractatus de potestate et primatu geboten. Auf die kommt es Volz offensichtlich gar nicht so sehr an, denn für die Schmalkaldischen Artikel fehlen die lateinischen Übersetzungen, und der Tractat erscheint nur in der Gestalt des Regestes. Nein, auch und vor allem sind eine Fülle von Dokumenten publiziert, die sich auf die Ausschreibung des Konzils, den kurfürstlichen Auftrag an Luther, Luthers Arbeit an den Artikeln, die Wittenberger Theologenkonferenz usw. beziehen, vor allem aber auch auf die Entwicklung der Artikel zur lutherischen Bekenntnisschrift. Natürlich sind die Schriftstücke nicht alle vollständig abgedruckt — dann wäre ein unförmiger Band zustande gekommen. Aber es ist genau gekennzeichnet, welche Stücke gekürzt und welche vollständig wiedergegeben sind. Katholische Stellungnahmen und Gegenschriften sind, sofern es sich um briefliche Äußerungen handelt, mit gekürztem Brieftext wiedergegeben, sofern um regelrechte Gegenschriften, mit Titelaufführungen bezeichnet. In ganz großem Umfang sind die Texte kommentiert. Nur mit Bewunderung kann man zur Kenntnis nehmen, welcher Forscherfleiß in den Anmerkungen investiert ist.

Das gleiche gilt für eine andere Veröffentlichung desselben Verfassers. Im Jahre 1959 hat *Hans Volz* ein Buch *„Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte"* erscheinen lassen (Weimar: Böhlau, 158 S. mit 2 beigefügten Tafeldrucken, Hlw. 13,60 DM). Diese Arbeit von Volz hat selber eine Vorgeschichte. Im Deutschen Pfarrerblatt 1957 (vgl. 457 f, dann wieder 522 f, 546 f und 775) hatte V. die aufsehenerregende Behauptung aufgestellt, der berühmte Thesenanschlag, von dem man seit lan-

gem fest überzeugt ist, daß er am 31. Oktober 1517 erfolgte, so daß man seit dem 17. Jh. (1668; vgl. 30) an dem Tage ein Reformationsfest feiert, sei gar nicht an diesem Tage geschehen, sondern erst am 1. November 1517, also nicht am Vorabend des Allerheiligentages, sondern am Allerheiligentag selber. Wie zu erwarten war, erfolgten zahlreiche Gegenausführungen und Einsprüche. Im Deutschen Pfarrerblatt schrieb (vor allem 1958, 241—45) Kurt *Aland* gegen Volz, und er führte anscheinend sehr gediegene und verläßliche Zeugnisse zugunsten des traditionellen Termins an, so daß er erklären konnte: „Der 31. Oktober 1517 gilt zu Recht als Tag des Thesenanschlages Martin Luthers". Volz gab sich aber nicht geschlagen. Eben in der hier angezeigten Arbeit äußert er sich aus umfassender Sachkenntnis heraus zu dem ganzen Fragenkomplex, sowohl zu den Vorgängen um den Petersablaß als auch dann vor allem zum Datum des Thesenanschlages. Nur ein Drittel des Buches bildet den Textteil; die übrigen zwei Drittel enthalten Anmerkungen. Die Gelehrsamkeit von Volz ist wiederum schlechthin bewundernswert. Ob aber nun mit absoluter Sicherheit festgestellt ist, daß die bisher gültige Tradition irrig war, ist eine andere Frage. Obwohl Aland einige Irrtümer nachgewiesen werden, ist die Beweiskette von Volz doch wohl noch nicht ganz geschlossen. Von sachlicher Wichtigkeit ist es natürlich überhaupt nicht, an welchem Tage Luther seinen berühmten Angriff auf den Ablaß gestartet hat. Aber in dem Buch liest man nun vieles, was das Ablaßproblem klärt; und an der Gründlichkeit, mit der alles nur irgendwie zur Aufhellung vielleicht Dienliche herangezogen und erwogen ist, kann einer schon seine helle Freude haben.

Auf dem Gebiete der Veröffentlichung von Luthertexten geht einiges vor sich. Der *Abschluß der Weimarer Lutherausgabe* rückt immer näher. Gleichzeitig werden Vorbereitungen getroffen, um die Bände, die im Buchhandel nicht mehr zu haben sind, neu zu drucken. In den Zusammenhang gehört ein Aufruf, der wunschgemäß hier im Wortlaut gebracht werden soll: *„Nachdruck und Revision der Weimarer Lutherausgabe. Die unterzeichneten Arbeitsstellen haben im Auftrag der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers, die sogleich weiter an der Vollendung der Weimarer Lutherausgabe arbeitet, die Vorarbeiten zu einer Revision dieser Ausgabe begonnen. Die Ergebnisse der Revision werden in Form von Ergänzungslieferungen zu den einzelnen Bänden gleichzeitig nebst dem fotomechanischen Neudruck erscheinen. Sie sollen Nachträge und Verbesserungen zur Textgestaltung, Literatur, Bibliographie, ferner Worterklärungen, Zitatennachweise etc. enthalten. Wir bitten alle, die in diesem Zusammenhang Nachträge liefern oder auf Errata und Corrigenda hinweisen können, diese einer der beiden Arbeitsstellen mitzuteilen. Gegebenenfalls wird um die Überlassung einschlägiger Sonderdrucke gebeten. Arbeitsstelle Weimarer Lutherausgabe in Göttingen. Dr. Hans Volz, Bovenden über Göttingen, Feldtorweg 2. Arbeitsstelle Weimarer Lutherausgabe in Berlin, Prof. Dr. Johannes Erben, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für deutsche Sprache und Literatur, Berlin W 8, Otto-Nuschke-Straße 22—23."* Am dringendsten wird eine Neuauflage der Bände 3 und 4 (Dictata super Psalterium), nicht nur in der Gestalt eines Neudruckes, sondern in einer völligen Neubearbeitung, die dringend fällig und längst in Vorbereitung ist. Im Lutherjahrbuch ist mehrfach schon auf den neuen Text Bezug genommen worden (vgl. den Aufsatz von Hesse, Lutherjahrbuch XXV 1958, 23 f und den Aufsatz über das Buch von Brandenburg im vorliegenden Band, 110 ff).

Nicht minder beachtlich sind die Übersetzungen von Lutherschriften in andere Sprachen. An der Spitze steht die große amerikanische Lutherausgabe, von der (vgl. die Bibliographie) laufend neue Bände erscheinen. Hingewiesen sei auf eine Übersicht über das, was an Luthertexten in der Überzahl der Sprachgebiete noch vorhanden ist, in dem Literaturbericht, der den Heften der Lutherischen Rundschau beiliegt. Heft 2/1960 bringt eine von der Theologischen Abteilung des Lutherischen Weltbundes in Genf hergestellte Zusammenstellung aller Ausgaben

von Schriften Luthers, die zur Zeit im Buchhandel zu haben sind. Einen besonderen Hinweis verdient ein ganz großes Unternehmen, das z. Z. in Japan vorbereitet wird. *Chiro Aoyana* hat dem Lutherjahrbuch einen ausführlichen Plan über das Vorhaben geschickt. Die ganze japanische Lutherausgabe ist auf 40 Bände berechnet. Zunächst ist einmal eine 1st Period von 12 Bänden aufgegliedert. Sie beginnt mit Lutherschriften aus dem Jahre 1516 und führt weiter bis zum Jahre 1545. Der 12. Band ist für einen Index vorgesehen. Als eine Art Nachtrag ist im 11. Band den sonst chronologisch geordneten Schriften Luthers „Rationis Latomianae pro incendiariis Lovaniensis scholae sophistis redditae, Lutheriana confutatio, 1521" noch vorgesehen. Über die weiteren Bände liegt noch keine Planung vor. Über das tatsächliche Erscheinen eines Bandes oder mehrere Bände ist noch keine Nachricht gegeben.

Im Lutherjahrbuch XXVII (1960), 136 f ist eine dritte Auflage von Band 6 der Münchener Lutherausgabe angezeigt. Jetzt liegt ein neuer Band derselben Ausgabe vor: *Martin Luther. Ausgewählte Werke.* Herausgegeben von *H. H. Borchardt und Georg Merz.* Dritte Auflage. Ergänzungsreihe. Vierter Band: Von Advent bis Epiphanias. Evangelienpredigten der Kirchenpostille. München: Kaiser 1960, 399 S., brosch. 17,— DM, Gzl. 20,— DM. Verantwortlich für die Ergänzungsbände und Bearbeiter des vorliegenden Bandes ist Georg *Merz.* Merz ist am 18. November 1959 heimgerufen worden. So ist der vorliegende Band mit den gediegenen und hilfreichen Erklärungen mutmaßlicherweise das letzte Opus aus seiner Feder. Der sog. Sommerpostille Luthers sind die Evangelienpredigten entnommen, aber nicht in der Reihenfolge, in der sie Luther verfaßt hat und in der die Weimarana sie bringt — erst die Predigten der Weihnachts-, dann die der Adventszeit, sondern umgekehrt, also so, daß dem Gange des Kirchenjahres gefolgt ist. Stücke aus Weimarana 10 I, 2 gehen also solchen aus Weimarana 10, I, 1 voran. Schon um des jüngst entschlafenen Mitherausgebers der Ausgabe und Bearbeiters des vorliegenden Bandes willen mag auf diesen Band mit besonderer Wärme hingewiesen werden.

Es liegt in der Natur der Sache, daß Aufsätze über Lutherthemen im Augenblick des Erscheinens evtl. stark beachtet werden, bald aber versinken und nicht mehr leicht auffindbar sind, namentlich dann, wenn sie an einer Stelle erschienen sind, wo man nicht unbedingt gerade Lutheraufsätze sucht. Es ist immer nützlich, wenn wertvolle Beiträge zur Lutherforschung aus Periodicis in Sammelbänden nochmals gedruckt werden. Unter dem Titel: *„Von Augustin zu Luther.* Beiträge zur Kirchengeschichte" hat *Walther von Loewenich* im Jahre 1959 im Luther-Verlag zu Witten eine Reihe älterer Aufsätze neu erscheinen lassen (440 S.). Ein anderer Aufsatzband *„Glaube, Kirche, Theologie"* war vorangegangen. Der neue Band enthält auch Beiträge, die sich weder auf Augustin noch auf Luther beziehen. Reformationsgeschichtlich wichtig sind beispielsweise die beiden letzten Aufsätze: „Das Interim von 1548" und „Gedanken zur evangelischen Passionsmusik". Die Zahl der Lutheraufsätze in dem vorliegenden Band ist sehr groß. Es tauchen Themen auf wie „Luthers Bedeutung für die Geschichte der menschlichen Freiheit", „Die Kirche in lutherischer Sicht", „Das Neue in Luthers Gedanken über den Staat", „Das Problem des ‚katholischen Luther'", „Die Frömmigkeit Martin Luthers" usw. Sehr erfreulich ist es, daß Loewenichs umfassender Bericht „10 Jahre Lutherforschung in Deutschland", ursprünglich in einem Sammelband „Theologie und Liturgie" (Kassel: Stauda 1952) erschienen, erneut abgedruckt ist. Er ist so wertvoll, daß viele für den Neudruck dankbar sein werden. Leider ist auch im Anmerkungsteil nicht auf die Fundorte für die ursprüngliche Publikation der Aufsätze hingewiesen. Vor allem bei den kleinen Aufsätzen, die möglicherweise in Tageszeitungen erschienen sind, wäre es wichtig zu wissen, wo man den Erstdruck zu suchen hat.

Eine Veröffentlichung des Jahres 1959 läßt uns jetzt daran denken, ähnlich wie der vorhin angezeigte Band der Münchener Lutherausgabe, daß noch ein anderer aus der Reihe der deutschen Lutherforscher heimgerufen wor-

den ist. *Hans Iwand* ist am 2. Mai 1960 heimgegangen. Seine *„Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre"*, erstmalig 1942 herausgekommen, ist in dritter unveränderter Auflage nicht lange vor Iwands Tod neu erschienen (3. unveränderte Auflage, München: Kaiser 1959, 93 S. 5,40 DM). Das Vorwort Iwands enthält am Schluß den eigenartigen Satz: „Wem ... diese Ausführungen nichts Neues sagen, der möge sich freuen, daß sie seine Meinung bestätigen. Wenn sie nur nichts Falsches sagen" (10). Es ist etwas Richtiges an dem Satz: Etwas eigentlich Neues brachte die Arbeit, als sie erstmalig erschien, nicht. Aber sie wurde von vielen als eine klare, in den Formulierungen trefflich geglückte und überzeugende Darstellung von Luthers Rechtfertigungslehre empfunden. Als das empfindet man sie auch heute noch. In einem Nachwort bringt der Verfasser ausdrücklich zum Ausdruck, daß das Heft seiner Meinung nach eigentlich ganz neu geschrieben werden müßte — gewisse Fragen, die die Dogmatiker gegenüber Luthers Theologie gestellt haben, dürfe er heute nicht mehr einfach links liegen lassen. Aber vielleicht ist es gut, daß das Büchlein nicht verändert worden ist. Gerade bei Darstellungen dieser Art ist es nicht sicher, ob eine Neufassung besser oder auch genau so gut wie die ursprüngliche glücken wird.

Wie nicht anders zu erwarten — bei Iwand als einem ausgesprochenen Theologen der Bekennenden Kirche und in einer Schrift, die in der Zeit des Kirchenkampfes verfaßt ist —, geht Iwand in seiner Darstellung der Rechtfertigungslehre Luthers sehr sorgfältig der Frage nach dem Gesetz nach, und er wehrt sich dagegen, daß — unter Berufung auf Luther — das Gesetz einfach in die Sphäre der Profanität abgeschoben wird. Luther ist eben kein Antinomist. Iwand fragt, ob es, abgesehen von dem Gesetz in dem Sinne, daß jedes Volk und jeder Staat seine Ordnung hat, auch noch „das göttliche Gesetz" gibt, „ein Gesetz, das Sein Gesetz ist, von Gott geordnet, vom Himmel hergegeben?" Und er antwortet: „Gerade das verteidigt Luther, gerade das bejaht er gegen die Antinomisten, die das Gesetz auf den Rang politischer Ordnung herabdrücken wollen" (33).

Ganz in der Gegenrichtung zu diesem Gesetzesverständnis liegt das Gesetzesverständnis, das *Hayo Gerdes* in seiner Arbeit *„Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Moses"* (Göttinger Verlagsanstalt 1955, 130 S., kart. 6,80 DM) für Luther glaubt aufweisen zu können. Es lohnt, diese Arbeit zu studieren, obwohl ihr allerhand Unfertigkeiten anhaften. Es ist nicht recht einzusehen, warum einerseits eine ganze Menge Lutherzitate lateinisch geboten werden, ohne Übersetzung, andererseits die Zitate aus deutschen Lutherschriften sprachlich modernisiert sind. Die Leser, denen die lateinischen Texte zugemutet werden, haben auch ein Recht auf sprachlich exakt wiedergegebene deutsche Texte. Außer mit Luther hat es die Arbeit mit Karlstadt und Müntzer zu tun und mit deren Gesetzes- und Schriftverständnis. Es ist in einer wissenschaftlichen Arbeit nicht gut angängig, erst die kümmerlich wenigen wissenschaftlichen Neudrucke von Schriften Karlstadts aufzuführen (NB: Ist die Liste vollständig?), dann aber einfach auf Jägers Karlstadt-Biographie aus dem Jahre 1856 hinzuweisen, zu erklären: „Dort sind fast alle wesentlichen Schriften Karlstadts in umfangreichen Auszügen wiedergegeben" und schließlich Karlstadt nach diesen Auszügen zu interpretieren. Ähnlich liegen die Dinge bei Müntzer. Es verdrießt schon, Müntzers Schriften i. w. nach der Auswahl von Brandt zitiert zu finden. Trotzdem: die Arbeit von Gerdes ist ernsthaft. Mit seltener Klarheit ist herausgestellt, wie eindeutig Luther in den Jahren der Auseinandersetzung mit Karlstadt und Müntzer (und auch später immer wieder) den Dekalog und das Gesetz Moses als „der Juden Sachsenspiegel", also als zeitgebunden und für uns unverbindlich ansieht — abgesehen davon, daß auch in ihm (aber nicht ausschließlich in ihm) das natürliche Gesetz als das allen Menschen ins Herz geschriebene Gesetz zu Worte kommt. Wie sehr Gerdes Gogarten-Schüler ist, wird kenntlich an seinen Sätzen: „Es ist die Frage, ob Luther dieses Entlassensein aus der Schule Mosi wirklich für einen Nachteil gehalten hat. Jedenfalls legt er hier den Grund für eine menschlich-autonome Ge-

staltung der gesamten Weltwirklichkeit. Keimhaft ist darin der ganze neuzeitliche Säkularismus schon enthalten, und jeder Versuch, ihn rückgängig zu machen, muß jedenfalls auch hinter Luther zurückgehen" (72). Es ist Gerdes zu danken, daß er so klar auf Sachverhalte in Luthers Denken hingewiesen hat, die von manchen Theologen gern übersehen oder verwischt werden. Man kann es erleben, daß Gedanken glatt als typisch melanchthonisch bezeichnet werden, die von Luther etwa in seiner Schrift „Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament" (1525) klar ausgesprochen sind. Trotzdem möchte man Gerdes einige Fragen stellen, ehe man ihm seine in Richtung Gogartenscher Gedanken liegenden Sätze abnimmt: Hätte nicht doch auch gefragt werden müssen, ob und in welchem Ausmaß die autonome Vernunft in ethischer Hinsicht noch zuverlässig ist? Die Reformationszeit (nicht nur Luther, sondern beispielsweise auch Erasmus) weiß von der caecitas rationis. Es ist nicht so absolut sicher, daß (nach Luther) ein Erfassen der lex naturalis ohne Schrifthilfe ohne weiteres möglich ist. Dann wäre es ratsam gewesen, der Frage nach dem Gesetz als lex praedicata bei Luther nachzugehen. Das Gesetz ist doch für Luther eindeutigerweise auch Inhalt der christlichen Predigt, die Predigt über das Alte und Neue Testament und über Gesetz und Evangelium ist. Damit ist man aber wieder beim Problem des Antinomismus. Schließlich ist zu leichthin angenommen, daß das Gesetz in jeder Gestalt den Sünder überführt und in seinem usus elenchthicus wirksam wird. Wenn es heißt: „Wie Gott den Israeliten das Mose-Gesetz gegeben hat, so hat er uns das unsere gegeben, um zur Erkenntnis *unserer* Sünde und *seiner* Barmherzigkeit zu führen" (71), so ist man gerade an dieser Stelle gierig nach den Belegen. Daß man nicht einen einzigen findet, betrübt und macht stutzig. Es steht zu befürchten, daß an der Stelle eine recht wunde Stelle der Gedankenführung ist. Interessant sind die am Schluß gegebenen Hinweise auf Karl Gottlieb Bretschneider, der in seiner Dogmatik in dieser Frage an wesentlichen Punkten zu Luther zurückgefunden habe (120), und auf Sören Kierkegaard, in dessen Besitz Bretschneiders Dogmatik gewesen ist — er hat sich mit ihrer Hilfe seine dogmengeschichtlichen Kenntnisse erworben. Worauf Gerdes hinauswill, ist klar: „Ebenso kann Kierkegaard Judentum und Heidentum unter einem gemeinsamen Begriff dem Christentum gegenüberstellen, und in seinem letzten Streit hat Kierkegaard der Kirche nicht die Gebote der Bibel, sondern die des Neuen Testamentes entgegengehalten" (129). Es wäre, das wird daran recht deutlich, lohnend, sich ausführlicher mit Gerdes auseinanderzusetzen. Leider muß es bei dem Hinweis auf seine interessante und trotz gewisser Mängel wertvolle Arbeit bewenden.

Es liegt nun gerade zu dem Problem Luther und der Antinomismus eine ganz schmale, aber außerodentlich scharfsinnige und aufschlußreiche Studie aus der Feder von *Rudolf Hermann* vor: *„Zum Streit um die Überwindung des Gesetzes.* Erörterungen zu Luthers Antinomerthesen" (Weimar: Böhlau 1958, 52 S. 3,50 DM). Sehr leicht zu lesen ist das Heft nicht. Das liegt auch daran, daß es schwierig zu erfassen ist, welches Anliegen Luther eigentlich bei seiner auffällig hartnäckigen und leidenschaftlichen Gegenwehr gegen *Agricola* bewegt hat. Hermann schreibt am Ende seiner Studie: „Wie steht es schließlich also mit dem Gesetz, das, wie wir oben sagten, nicht der letzte Sinn der Schöpfung Gottes sein kann? Die Antwort kann jetzt kurz ausfallen. Sofern es das fordernde und anklagende Gesetz ist, kann es nur im Rückblick auf das irdische Dasein von Bedeutung bleiben, zugleich als der durch Gottes Erlösungswerk in Christus überwundene Gewissensrichter. Sofern dagegen Gottes Wille in Ewigkeit weiter geht und wirkt, darf es als das Lebensgesetz der Gemeinschaft mit ihm im heiligen Geiste, also seines Reiches, verstanden werden. Aber es ist dann, wenn man das so ausdrücken darf, mehr Struktur als Legislative dieses Reiches" (50 f). Diese Antwort liegt doch wohl, wenn ich sie recht verstehe, sachlich in der Richtung des tertius usus legis.

Eine andere Arbeit von *Rudolf Hermann* kann schmerzlicherweise nicht die Würdigung erfahren, die sie verdient. *„Von der Klarheit der*

Heiligen Schrift. Untersuchungen und Erörterungen über Luthers Lehre von der Schrift in De servo arbitrio" heißt das 1958 bei der Evangelischen Verlagsanstalt in Berlin erschienene Buch (127 S., 4,20 DM). Es geht um Luthers berühmte Unterscheidung von claritas externa und interna. Die claritas externa ist der Ansatzpunkt für die Lehre der Orthodoxie von der perspicuitas und sufficientia der Schrift. Daß wir Luthers Lehre von der Klarheit der Schrift nicht en bloc übernehmen können (38), wird klipp und klar gesagt. Schon ihre Nähe zur katholischen fides acquisita macht sie verdächtig. Hermann bemüht sich nun aber vor allem darum, den Wahrheitsgehalt, der der Lehre trotz allem innewohnt, herauszuarbeiten. Die Art und Weise in der er das tut, ist sehr fesselnd und aufschlußreich.

Eine im Umfang relativ geringe, aber wertvolle Dissertation ist unter die Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte aufgenommen worden (Nr. 173, Jg. 63, H. 1), die von Klaus Burba: *„Die Christologie in Luthers Liedern"* (Gütersloh: Bertelsmann, 1956, 72 S. 5,80 DM). Die einzelnen Lieder Luthers sind auf ihre christologischen Aussagen hin untersucht. Bemerkenswert ist, wie stark das eine Lied: „Nun freut euch lieben Christen gmein" auf so gut wie alle weiteren Lutherlieder einwirkt, und, wie sehr Luthers Liedschaffen Stück einer Auseinandersetzung mit dem Schwärmertum und dessen Liedgut ist. Zwei Schwärmerlieder, eins von Müntzer, eins von Hans Hut, sind am Schluß (69 f) im Wortlaut abgedruckt.

Das kleine, populäre, aber aufschlußreiche Heft von Reinhold *Pietz: „Die Gestalt der zukünftigen Kirche.* Schwenkfelds Gespräch mit Luther, Wittenberg 1525" (Stuttgart: Calwer Verlag 1959, 39 S. 2,20 DM = Calwer Hefte 25) bringt nicht die von Schwenkfeld hergestellte Niederschrift über das Gespräch, sondern eine kleine Darlegung der Probleme um die Absage Luthers an Schwenkfeld, starke Sympathien für Schwenkfeld verratend, aber doch nicht ohne Verständnis für Luther.

Die evangelische Kirchengeschichte von Regensburg aus der Feder von Robert *Dollinger („Das Evangelium in Regensburg.* Eine evangelische Kirchengeschichte, Regensburg: Evang.-Luther. Gesamtkirchengemeinde 1959, XVI, 476 S.) hat nur insofern Bezug zur Lutherforschung, als natürlich im Zusammenhang der Darstellung der Reformationsgeschichte von Regensburg die brieflichen Beziehungen zwischen dem Reformator und der Reichsstadt notiert werden. Auf das mit ungewöhnlichem Gelehrtenfleiß gearbeitete Buch sei deshalb hingewiesen, weil es eine Ergänzung zu dem Aufsatz des Herausgebers über die Reformation der norddeutschen Städte bieten kann (LJB XXVI/1959, 109 ff). Auch an Regensburg, das erst 1542 in aller Form den reformatorischen Glauben angenommen hat und auch dann nicht evangelisches Gebiet wie die evangelischen Territorien wurde (Bischof! Einfluß von Bayern her!), wird deutlich, daß die alte These vom Ende der Spontanreformation mit dem Bauernkrieg unhaltbar ist. Regensburg ist *nur* deshalb evangelisch geworden, weil Luthers Evangelium sich bei der Stadtbevölkerung in stetigem Fortschreiten durchsetzte.

Zwei umfängliche und bedeutende Luteruntersuchungen, nämlich die von Gottfried *Forck: „Die Königsherrschaft Christi bei Luther"* (Berlin: Evang. Verlagsanstalt o. J. — 1959? —, 210 S. Hlw. 10,80 DM) und vor allem die von David *Löfgren: „Die Theologie der Schöpfung bei Luther"* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1960, 335 S. Hlw. 27,— DM, Gzl. 30,— DM) können zunächst nur angezeigt werden. Bei der bloßen Anzeige darf es freilich nicht bewenden. Ihre Besprechung ist für das Lutherjahrbuch 1962 vorgesehen. Lau.

Luther-Bibliographie 1961

Bearbeitet im Kirchengeschichtlichen Institut der Karl-Marx-Universität Leipzig. Direktor: Prof. D. Franz Lau. Assistentin und Sachbearbeiterin für die Luther-Bibliographie: Dr. Ingetraut Ludolphy, Leipzig N 22, Weinligstraße 11. Auswärtige Mitarbeiter an der Luther-Bibliographie: Prof. Joseph H. Deibert, José C. Paz/Arg.; 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 Stŕba, Bratislava; Prof. Dr. Theobald Süss, Rittershofen/Elsaß; Pfarrer Heinrich Tappenbeck, São Leopoldo/Bras.; Prof. Dr. Theodore G. Tappert, Philadelphia, USA; Pfarrer L. G. Terray, Oslo; Prof. D. Valdo Vinay, Rom; Prof. Dr. Deszö Wiczián, Budapest.

Abkürzungsverzeichnis

ARG	=	Archiv für Reformationsgeschichte, Gütersloh.
DLZ	=	Deutsche Literaturzeitung, Berlin.
DPfbl	=	Deutsches Pfarrerblatt, Essen.
ELKZ	=	Evangelisch-Lutherische, Kirchenzeitung, Berlin.
EvTheol	=	Evangelische Theologie, München.
HZ	=	Historische Zeitschrift, München.
Inf	=	Informationsblatt für die Gemeinden in den niederdeutschen lutherischen Landeskirchen, Hamburg.
JK	=	Junge Kirche, Oldenburg.
KD	=	Kerygma und Dogma, Göttingen.
LR	=	Lutherische Rundschau, Stuttgart.
LRb	=	Lutherischer Rundblick, Frankfurt a. M.
LuBi	=	Luther-Bibliographie.
Luther	=	Luther. Mitteilungen der Luthergesellschaft, Berlin.
LuthJB	=	Luther-Jahrbuch, Berlin.
MPTh	=	Monatszeitschrift für Pastoraltheologie, Göttingen.
NZsystTh	=	Neue Zeitschrift für systematische Theologie, Berlin.
ThLZ	=	Theologische Literaturzeitung, Berlin.
ThM	=	Theologische Materialien für Kontroverstheologie und Konfessionskunde. Mitteilungen des Johann Adam Möhler Instituts, Paderborn.
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.
ZThK	=	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen.
Zw	=	Zeitwende, Hamburg.
ZZei	=	Zeichen der Zeit.

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. *Aland, Kurt:* **Hilfsbuch zum Lutherstudium.** Bearb. in Verb. mit Ernst Otto Reichert u. Gerhard Jordan. 2. Aufl. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('58). 366 S. Gr. 8°. Lw. 36,—.

2. *(Anonym):* **Verschollene Schriften Luthers gesucht.** (Kurze Notiz.) DPfbl 58 ('58), 307.

3a. **Bildkatalog über Drucke aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts.** Hrsg. v. *Hermann Aupperle.* 1. Lieferung: 30 Tafeln u. 20 S. Schwäbisch-Gmünd 1957. 2. Lieferung: 30 Tafeln u. 16. S. Ebd. 1958. 3. Lieferung: 30 Tafeln u. 15 S. Ebd. 1958. Nicht im Buchhandel. — Betr. u. a. 25 Lutherdrucke. — — Bespr.: Volz, Hans, AKG 50 ('59), 143 f.

3b. *Jauernig, Reinhold:* **Zur Altenburger Lutherausgabe** (Herausgeber D. Joh. Christfried Sagittarius, 1661—64). Archiv und Bibliothek im kirchlichen Raum. Festschrift für D. Walter Schwarz. Kassel: Verlag Evang. Presseverband Kurhessen Waldeck '59, 42—62.

4. **Neudruck und Revision der Weimarer Lutherausgabe** (Kurzer Bericht). ThLZ 85 ('60), 557 f.

5. *Rückert, Hanns:* **Die Weimarer Lutherausgabe: Stand, Aufgaben und Probleme.** In: Lutherforschung heute (vgl. Nr. 681), 111—120.

6. *Schlisske, Otto:* **Die verräterische Tinte.** Kriminalisten auf den Spuren Luthers. Stuttgart: Kreuz-Verl. '58. 92 S. 8°. Pp. 4,80.

7. *Volz, Hans:* **Eine unbekannte Ausgabe von Luthers Kleinem Katechismus aus dem Jahre 1529.** Gutenberg-Jahrbuch, Mainz 33 ('58), 128—131.

2. Wissenschaftliche Ausgaben und Übersetzungen der Werke Luthers sowie der biographischen Quellen

8. *Luther, Martin:* **Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel. Bd. 11, Hälfte 1. (Die Übersetzung des Prophetenteils des Alten Testaments. Die Propheten Jesaja bis Hesekiel.)** Weimar: Böhlau '60. IX, 576 S. 4°. 58,—.

9. **Luther deutsch.** Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart hrsg. v. *Kurt Aland.* **Bd. 10. Die Briefe.** Stuttgart: Ehrenfried Klotz ('59). 440 S. 8°. Lw. 19,20; Subskr. 15,40. — — Bespr.: (Anonym) DPfbl 59 ('59), 562. Althaus, Paul, Luther '60, 46.

10. **D. Martin Luthers Psalmen-Auslegung.** Hrsg. v. *Erwin Mühlhaupt.* **1. Teil Psalmen 1—25.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ('59). 356 S. Gr. 8°. Lw. 20,—. — — Bespr.: Beintker, Horst, Zeichen der Zeit 13 ('59), 315. Schg., DPfbl 59 ('59), 503. Schlichting, Günter, ELKZ 13 ('59), 223. Ziegner, Oskar, ThLZ 84 ('59), 769—770. H(enning) St(apel), Luther 30 ('59), 46 f.

11. *Luther, Martin:* **Works.** Edited by Jaroslav Pelikan. **V. 1. Lectures on Genesis, chapters 1—5.** (Trans. by George v. Schick.) St. Louis: Concordia '58. XII, 387 S. $ 5,—. — — Bespr.: Folkemer, Carl W., ARG 50 ('59), 274 f.

12. *Luther, Martin:* **Works.** Edited by Jaroslav Pelikan and Daniel E. Poellot. **V. 14. Selected Psalms III.** (Transl. from the Latin and German.) St. Louis: Concordia '58. XII, 380 S. $ 5,—. — — Bespr.: Leupold, H. C., ARG 50 ('59), 275.

13. *Luther, Martin:* **Works.** Edited by Jaroslav Pelikan; Daniel E. Poellot, assistant editor. **V. 23. Sermons on the Gospel of St. John, chapters 6—8.** (Trans. by Martin H. Bertram.) St. Louis: Concordia '59, 448 S. $ 6,—.

14. *Luther, Martin:* **Works.** General edition: Helmut T. Lehmann. **V. 32. Career of the Reformer II.** (Edited by George W. Forell.) St. Louis: Concordia; Philadelphia: Muhlenberg Press '58. 303 S. $ 5,—.

15. *Luther, Martin:* **Works.** General edition: Helmut T. Lehmann. **V. 36. Word and sacrament II.** (Edited by Abdel Ross Wentz). St. Louis: Concordia; Philadelphia: Muhlenberg Press '59. 389 S. $ 5,—.

16. *Luther, Martin:* **Works.** General edition: Helmut T. Lehmann. **V. 40. Church and ministry II.** (Edited [and tr.] by Conrad Bergendoff.) St. Louis: Concordia; Philadelphia: Muhlenberg Press '58. 410 S. $ 5,—.

17. *Luther, Martin:* **Works.** General edition: Helmut T. Lehmann. **V. 51. Sermons I.** (Edited and translated by John W. Doberstein.) Philadelphia: Muhlenberg Press '59. XXI, 405 S. $ 5,—.

18. *Luther, Martin:* **Works.** American Edition. Ed. by George W. Forell. V. 23: Career of the Reformer, II. Philadelphia: Muhlenberg Press '58. 303 S. $ 5,00.

19. *Luther, Martin:* **Works.** American Edition. Ed. by Conrad Bergendorff. V. 40: Church and Ministry, II. Philadelphia: Muhlenberg Press '58. 410 S. $ 5,00.

20. *Luther, Martin:* **Commentary on Genesis;** a new tr. by Theodore Mueller. 2 V. Grand Rapids: Zondervan '58. 384 S. Je $ 4,95.

21. *Luther, Martin:* **Œuvres.** Publ. sous les auspices de l'Alliance nationale des Eglises luthériennes de France et de la revue „Positions luthériennes". **Bd.**

5. Du serf arbitre. — Si l'on peut fuir devant la mort. (Trad.: Jean Carrère.) Genève: Labor et Fides '58. 269 S. 8°. Sfr. 15,95. F. Fr. 2250,—.

22. *Luther, Martin:* **Œuvres.** Publ. sous les auspices de l'Alliance nationale des Eglises luthériennes de France et de la revue „Positions luthériennes". **Bd. 8. Lettres.** Genève: Labor et Fides '59. 219 S. Fr. 14,70.

23. *Lutero, Martino:* **Scritti Religiosi.** A cura de Valdo Vinay in collaborazione con Giovanni Miegge. Bari: Editori Laterza '58. XXIV, 468 S. — — Bespr.: Bendiscioli, Mario, Humanitas XIII ('58), 769—770. Cantimori, Delio, Cultura Moderna '58, N. 35, 6—9. Necco, Giovanni, Il Messaggero, Roma, 29. XII. '58. Anonym, Civilta Cattolica. 242—245. Lau, Franz, LuthJB 26 '59, 159—160. Subilia, Vittorio, Protestantesimo XIV ('59). Vasoli, Cesare, Il Ponte XV ('59), 1675. CX ('59), Bd. I, 296 f.

24. *Luther, Martti:* **Valitut teokset/Selected Works/,** edited by Prof. Pinomaa. Vol I: Porvoo '58, 582 S./ Vol. II: Porvoo '59, 668 S./Vol. III: Porvoo '59, 650 S.

25. *Luther, Martin:* **Die Hauptschriften.** Die Luther-Ausgabe in einem Bande. (3. überarb. Aufl.) (Hrsg. v.) Kurt Aland. Berlin: Christl. Zeitschr.-verl. ('59). VIII, 466 S. Gr. 8°. Lw. 12,80. — — Bespr.: Eckstein, Richard, ELKZ 13 ('59), 256 f. Ga., DPfbl 59 ('59), 336. Althaus, Paul, ThLZ 85 ('60), 289 f.

26. *Plass, Ewald* M. (Hrsg.): **What Luther says.** Bd. I—III. St. Louis: Concordia Publishing House '59. XXVI, 1667 S. $ 25,00.

27. *Hirsch, E.:* **Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik.** Die Dogmatik der Reformatoren und altevangelischen Lehrer quellenmäßig belegt und verdeutscht von E. Hirsch. 3. Aufl. '58. XIII, 446 S. 8°. Gzl. 14,80.

28. *Tappert, Theodore* G., ed.: **The Book of Concord.** Englische Ausgabe der lutherischen Bekenntnisschriften, in Verbindung mit J. Pelikan, R. Fischer und A. Piepkorn von T. G. Tappert herausgegeben. Philadelphia: Muhlenberg Press '59, 717 S. $ 7,—.

29. *Doktor Luther, Márton:* **Nagy Kátéja.** (= D. M. Luthers Großer Katechismus. Ins Ungarische übersetzt von Károly Pröhle.) In: Konkordia Könyv. Az Evangélikus Egyház Hitvallási Iratai (= Die Bekenntnisschriften der Evangelischen Kirche), Bd. II. 85—212. Budapest '57.

30. *Doktor Luther, Márton:* **Kis Kátéja.** (= D. M. Luthers Kleiner Katechismus. Mit dem Trau- und Taufbüchlein. Ins Ungarische übersetzt von Károly Pröhle.) In: Konkordia Könyv. Az Evangélikus Egyház Hitvallási Iratai (= Die Bekenntnisschriften der Evangelischen Kirche), Bd. II. S. 49—84. Budapest '57.

31. *Luther, Márton:* **A Schmalkaldeni Cikkek.** (= Die Schmalkaldischen Artikel. Ins Ungarische übersetzt von Miklós Pálfy.) In: Konkordia Könyv Az Evangélikus Egyház Hitvallási Iratai (= Die Bekenntnisschriften der Evangelischen Kirche), Bd. II, S. 5—47. Budapest '57.

32. *Packer, J. I.,* and *Johnston, O. R.:* **On the Bondage of the Will.** A new translation of De servo arbitrio. New York: Revell '57. 323 S. $ 3,50. Vgl. LuBi '57 (LuthJB '60), 33.

33. **Newe deudsche geistliche Gesenge (Gesänge) für die gemeinen Schulen.** Gedrückt zu Wittemberg Durch Georgen Rhau 1544. Hrsg. v. *Johannes Wolf.* In Neuaufl. hrsg. u. krit. rev. v. *Hans Joachim Moser.* Wiesbaden: Breitkopf & Härtel, Graz: Akadem. Druck- u. Verl. Anst. '58. XXII, 196 S. 4°. 74, —. = Denkmäler deutscher Tonkunst Folge 1, Bd. 34.

34. *Jenny, Markus:* **Die älteste plane Fassung der Weise von „Ein feste Burg".** Jahrb. f. Liturgik u. Hymnologie, Kassel 3 ('57), 131—132.

35. *Krofey, (Szyman, Pfr.):* **Geistliche Lieder D. Martin Luthers und anderer frommer Männer.** Duchowne piesnie D. Marcina Luthera y ynßich naboznich mezow. Danzig 1586. (Fotomechan.) Nachdr., bes. v. Reinhold Olesch. Köln, Graz: Böhlau '58. 192 Bl. Kl. 8°. Hlw. 25,—.

36. *Tetleben, Valentin von,* (Dr.): **Protokoll des Augsburger Reichstages 1530** (Acta conventus imperialis Augustensis anno 1530). Hrsg. u. eingel. v. Herbert Grundmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '58. 206 S. gr. 8°. 23,—. = Schriftenreihe d. Historischen Kommission bei d. Bayerischen Akademie d. Wissenschaften. Schrift 4. = Schriften d. Vereins f. Reformationsgeschichte 64 u. 65, Nr. 177. — — Bespr.: Moeller, Bernd, ThLZ 85 ('60), 370 f.

3. Volkstümliche Ausgaben und Übersetzungen der Werke Luthers sowie der biographischen Quellen

a) Auswahlen aus dem Gesamtwerk

37. *Luther, Martin:* **Ich werde nicht sterben, sondern leben.** Martin Luthers Lebensweg in seinen eigenen Worten. Zusammengestellt von Siegfried Heinzelmann. Neuffen: Sonnenweg-Verl. '59. 16 S. Kl. 8°. —,20. — — Bespr.: Höhne, Johanna, ELKZ 14 ('60), 28.

38. *Haag, Max:* **Der heilige Streit.** Ein Brevier aus Luthers Werken f. Pfarrer und Laien. (Lahr:) Kaufmann ('59). 284 S., 8°. Lw. 12,80. — — Bespr.: (Anonym) DPfbl 59 ('59), 562. Althaus, Paul, Luther '60, 45 f.

39. *Luther, Martin:* **Von der Kraft des Wortes.** Ausgew. Schriften, Predigten, Gespräche u. Briefe. (Ausgew. u. eingel. v. Wolfgang Kraus. Textrev.: Jost

Perfahl. 1.—3. Tsd.) (Gütersloh:) Mohn '60. 310 S. 8°. 7,80.

40. *Luther, Martin:* **Das Wort sie sollen lassen stahn.** Eine Ausw. aus s. Werken u. Briefen. Mit e. Nachw. v. Friedrich Seebass. (Neubearb. 9.—18. Tsd. d. Gesamtaufl.) Königstein im Taunus: Langewiesche ('59). 273 S. Kl. 8°. Lw. 5,40. = Die blauen Bücher. — — Bespr.: St(apel), H(enning), Luther '59, 143.

41. *Luther, (Martin):* **Verwegene Zuversicht.** Lutherworte. Ausgew. v. Johannes M. Herrmann. Hrsg. auf Veranlassung d. Evang.-luth. Freikirche. (4. Aufl.) — Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('58). 47 S. Kl. 8°. —,40.

42. *Luther, Martin:* **Verzweifelt und getrost.** Eine Ausw. bes. v. Eberhard Witte, geschrieben v. Kurt Wolff. Wuppertal (-Barmen): E. Müller ('58). 24 Bl. Kl. 8°. Pp. 3,90.

43. *Luther, Martinus:* **De boodschap des heils.** Luther's dagboek of christelijke overdenkingen voor iedere dag des jaars. Uitgelezen plaatsen uit al de geschriften. Vert. door J. C. Verhoeff. (Voorw.: L. Vroegindeweij.) Dordrecht: J. P. van den Tol Jz. '57. 351 S. 24,5 × 16. Fl. 12,50.

44. *Thielicke, Helmut:* **Wie bekomme ich einen gnädi-Gott?** In: **Jesus Christus in unserer Welt.** Quellenstücke zur heutigen kirchlichen Lehre und Verkündigung. Hrsg. v. Marianne Timm. 2. durchges. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '59. = Unser Glaube. Unterrichtswerk f. d. evang. Unterweisung. Hrsg. v. Martin Rang. 1. Erg.-heft Ausg. A f. höh. Schulen.

45. *Luther, Martin:* **Vom Segen des Ehestandes.** Worte v. Dr. Martin Luther. Ausgew. v. Wolfgang Schanze. (Hrsg. v. d. Pressestelle d. Evang.-luth. Kirche in Thüringen.) Mit Bildern v. Harry Franke. Berlin: Evang. Verl.-Anst. '59. 24 S. Kl. 8°. —,65.

46. *Luther, Martin:* **Sehet Gottes Wunderwerk.** Martin Luther betrachtet d. Natur. Zusammenstellg. u. Zeichnungen: Kurt Löffler. (Bearb.: Max Keßler. 2. Aufl.) Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('58). 23 S. Kl. 8°. —,65.

47. *Läpple:* **Kirchengeschichte in Dokumenten.** Sammlung kirchengeschichtlicher Quellen für Schule und Studium. Düsseldorf: Patmos '58. 478 S. 8°. Lw. 19,80. Luther betr.: Vgl. Namen- und Sachregister, bes. 186—253. — — Bespr.: Kupisch, Karl, ThLZ 84 ('59), 676—677.

48. *Meyer, Karl:* **Quellen zur Kirchengeschichte. Reformation und Gegenreformation.** Im Auftr. d. Arbeitsgemeinschaft d. hauptamtl. evang. Religionslehrer an höheren Schulen Bayerns hrsg. München: Kaiser '59. 66 S. Gr. 8°. 2,90. Luther betr.: 14—44.

49. *Schuster, Hermann, Ringshausen, Karl* und *Tebbe, Walter:* **Quellenbuch zur Kirchengeschichte.** Christentum in Geschichte und Gegenwart. Neuausgabe. I/II: Von der Urgemeinde bis zum Beginn des 19. Jhs. (2. Aufl.) Diesterweg: Frankfurt ('58). XII, 190 S. Luther betr.: 91—118.

50. *Luther, Martin:* **Lutherord.** Sammanställda av S. Enegrin. Helsingfors: Söderström '59. 123, (1) S. Fmk 480.

51. **Mannaa Jumalan lapsille.** Helsinki '48./Devotional readings from Luther.

52. **Ole turvallisella mielin.** Helsinki '51./Devotional readings from Luther.

53. **Matkaevästä.** Helsinki '55, 3rd ed./Devotional readings from Luther.

54. *Luther, Martin:* **Elämän taistelussa.** Helsinki '46./ Selected words of Luther.

55. *Luther, Martin:* **Luther opastaa.** Helsinki '48./ Selected teachings of Luther.

b) Neudrucke und Übersetzungen von Einzelschriften und Auszüge von ihnen

56. **Das Neue Testament** in 8 Teilen von je 32 Seiten mit über 500 Ill. u. vielen Karten. Altenburg: Ev. Hauptbibelges. '58. 6,40. — — Bespr.: Eichenberg, Friedrich Carl, ZZei '59, 358.

57. **Das Neue Testament** (Testamentum novum, dt.). Nach d. Übers. D. Martin Luthers. Rev. Text 1956. Berlin: Evang. Hauptbibelges. '59. 256 S. Gr. 8°. Auf Dünndruckpapier, Lw. 2,40.

58. **Das Neue Testament unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers.** Revidierter Text, 1956, Studienausgabe. Altenburg: Ev. Hauptbibelges. '59. 10,60. Leder m. Goldschn. 36,60. — — Bespr.: Eichenberg, Friedrich Carl, ZZei '59, 358.

59. **Das Evangelium des Markus in der Übersetzung Martin Luthers** mit Bildern von Josef Hegenbarth. Berlin: Evang. Haupt-Bibelges. '58. 67 S. 6,40. — — Bespr.: Henel, Franz, Zw '58, 645 f.

60. *Luther, Maarten:* **De Babylonische gevangenschap der kerk.** (De captivitate Babilonica ecclesiae). Brief aan Paus Leo X. De vrijheid van een christen. Vert. van C. N. Impeta. Ingeleid door W. J. Kooiman. Kampen, J. H. Kok. '59. 18×10,5. 173 blz. Fl. 1,50. (Bocketreeks No. 11).

61. *Luther, Martin:* **Von der Freiheit des Christen** (De libertate christiana, dt.) 1520. Als Studienheft f. junge Menschen bearb. v. Günter Bezzenberger. (Berlin-Dahlem, Gelnhausen): Burckhardthaus-Verl. '58. 32 S. 8°. 1,20.

62. *Luther, Martin:* **Da liberdade Christã.** (Tradução: Prof. Leonidas Boutin, Pastor Heinz Soboll). 52 pgs. Editõra Sinodal, Sínodo Riograndense, São Leopoldo 1959.

63. *Luther, Martin:* **Vorrede zum Römerbrief. 1522.** (Hrsg. v. Martin Willkomm. Für d. Neudr. durchges. v. Gotthilf Herrmann. 2. Aufl.) Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('59). 23 S. Kl. 8°. —,30.

64. **Luther gegen „Person" statt „Leib und Blut" Christi im Sakrament.** Luth. Rundblick 6 ('58), 133. (Abdruck aus Luther: Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament.)

65. *Luther, Martin,* D.: **Abendmahlsbüchlein.** (Hrsg. auf Veranlassung d. Evang.-luth. Freikirche v. Martin Willkomm. Für d. Neudr. durchges. v. Gotthilf Herrmann. 2. Aufl.) (Berlin: Evang. Verl. Anst. '60. 32 S. Kl. 8°. —,40.

66. *Luther, Martin:* **Assertio omnium articulorum,** 1520 (WA 7, 94 ff.). In finn Sprache enth. in: Sidottu ratkaisuvalta, Turku '52.

67. *Luther, Martin:* **Kirkko-Postilla.** I—III. Turku '41—44./Kirchen-Postille.

68. *Luther, Martin:* **Huone-Postilla.** I.—II. 6the edition. Turku '45./Haus-Postille.

69. *Luther, Martin:* **Sidottu ratkaisuvalta.** Turku '52./ De servo arbitrio, 1525.

70. *Luther, Martin:* **Predigten.** (Hrsg. v. Friedrich Gogarten.) Berlin: Union-Verl. ('59). 246 S. 8°. Lw. 7,80.

71. *Luther, Martin:* **Viimeinen Saarna.** Vammala 153./ Predigt über Matth. 11, 25 ff. zu Eisleben gehalten, 1546.

72. **L'Evangelo nella Messa di Natale.** (Brani da una predica di Martin Lutero.) (Trad. V. Vinay in „Lutero-Scritti Religiosi", Laterza.) Sola fide, Rivista della Chiesa Evangelica Luterana in Italia IV, Gennaio-Febbraio 1960, 1 f. 8.

73. *Luther, Martin:* **Trostbriefe.** Vom wahren Herzenstrost (Briefe). Ausgew. u. eingef. v. Paul Scheuerlen. (4. Aufl.) Stuttgart: J. F. Steinkopf ('59). 167 S. Kl. 8°. Pp. 3,20.

74. *Luther(, Martin, D.):* **Luthers Briefe an seine Käthe.** Erl. v. Prof. D. Dr. O(tto) Clemen. Mit 5 Abb. (4. Aufl.) — Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('58). 52 S. 8°. 1,60.

75. *Luther(, Martin):* **Luthers Brief an sein Söhnlein Hänsigen.** Mit Holzschn. nach Originalzeichnungen v. Ludwig Richter. (6. Aufl.) — Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('58). 4 Bl. 12X16,5 cm. —,25.

76. *Luther, Martin:* **Tischreden.** Ausgew. u. eingel. v. Karl Gerhard Steck. München: Goldmann ('59). 155 S. Kl. 8°. 1,90. = Goldmanns gelbe Taschenbücher Bd. 549.

77. *Luther, Martin:* **Der kleine Katechismus Doktor Martin Luthers.** In d. gemeinsamen Fassung d. Evang. Kirche d. Union u. d. Vereinigten Evang.-luth. Kirche Deutschlands. (Vom Rat d. Evang. Kirche d. Union autor. Ausg.) Berlin (-Dahlem): Verl. Die Kirche '58. 30 S. Kl. 8°. —,45.

78. *Luther, Martin,* Dr.: **Der kleine Katechismus.** In der gemeinsamen Fassung der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands und der Evangelischen Kirche der Union. Berlin: Luth. Verlagshaus '58. 30 S. Kl. 8°. —,45.

79. *Luther, Martin:* **Der kleine Katechismus Doktor Martin Luthers.** In d. gemeinsamen Fassg. d. Evang. Kirche d. Union u. d. Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('58). 30 S. Kl. 8°. Wird nicht über den Buchhandel ausgeliefert.

80. **Unterweisung im Glauben.** 7. Aufl. Der kleine Katechismus Martin Luthers. Bibelsprüche. Die biblischen Bücher. Das Kirchenjahr. Gesangbuchlieder. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('59). 126 S. Kl. 8°. —,50.

81. *Luther, Martin, D.:* **Der Kleine Katechismus.** (Hrsg. auf Veranlassung d. Ev.-luth Freikirche. [5. Aufl.]) (Berlin: Evang. Verl.-Anst. '59.) 7 S. gef. 8°. —,15.

82. *Müller, Karl Fr(iedrich), Dr.:* **Der Kleine Katechismus D. Martin Luthers.** Mit 200 Sprüchen, 38 Kirchenliedern u. kleiner Bibelkunde. Zsgest. (Hrsg. auf Veranlassung d. Ev.-luth. Freikirche. [20. Aufl.]) — Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('58). (21. Aufl. '59.) 46 S. 8°. —,45.

83. *Luther, Martin, Dr.:* **Der kleine Katechismus.** In d. gemeinsamen Fassung d. Vereinigten Evang.-luth. Kirche Deutschlands u. d. Evang. Kirche der Union. Mit e. Anh.: Aus d. Sprachgut d. Bibel. Hrsg. v. d. Bibelanstalt Altenburg. (Von d. Bischofskonferenz d. Vereinigten Evang.-luth. Kirche Deutschlands autor. Ausg. [3. Aufl.]) — Berlin: Evang. Verl.-Anst. '58. 28 S. 8°. —,40.

84. *Luther, Martin:* **Der kleine Katechismus Doktor Martin Luthers.** Mit e. kirchl. Anh. Im Wortlaut d. v. d. Evang. Kirche d. Union u. d. Vereinigten Evang.-luth. Kirche Deutschlands beschlossenen Textfassg. (Hrsg. vom Katechet. Ausschuß d. Evang. Kirche v. Westf.) Gladbeck: Schriftenmissions-Verl. ('59). 64 S. Kl. 8°. —,50.

85. **Katechismus für die Evangelische Landeskirche in Baden.** 26. Aufl. Lahr/Schwarzwald: Schauenburg ('58). 48 S. Kl. 8°. Kart. 1,—.

86. *Luther, Martin:* **Der kleine Katechismus Doktor Martin Luthers.** Gebete, Sprüche, Lieder. Gütersloh: Rufer-Verl. '58. 63 S. Kl. 8°. Pp. —,90.

87. *Luther, Martin:* **M(ichael) Pontanus. Der kleine Catechißmus D. Martini Lutheri** (Der kleine Katechismus). Dt. u. wendisch (Kaschubisch) gegeneinander gesetzt. Mit anhange d. 7 Busspsalmen König Davids, Danzig 1643 u. Passionsgeschichte Danzig 1643. Bes. v. Reinhold Olesch (Fotomechan.) Nachdr. Köln, Graz: Böhlau '58. 206, 68 S., 17 Bl. 8°. Hlw. nn. 25,—.

88. *Moeller, Albin:* **Niedersorbisches Gesangbuch und Katechismus. Budissin 1574.** Berlin: Akademie-Verl. '59. 316 S. Gr. 8°. 21,50. = Dt. Akad. d. Wiss. zu Berlin. Veröffentlichungen d. Instituts f. Slawistik Nr. 18.

89. *Luther, Martin:* **Martin Luther's store katekisme.** F. Wilh. Bugges utg. i ny overs. ved det Evang.-luth. kirkesamfunn. ('58). Kr. Johansen & sønn. 207 S. Lutherstiftelsen 17,—.

90. *Luther, Martin:* **Luthers katekismus.** Med en kort forklaring. En laerebog for den ukonfirmerede

ungdom ved C. F. Balslev. Aut til brug i skolerne og ved konfirmationen. 343 opl. ved Alfred Blenker. Gyldendal '57. 74 S. 1,—.

91. *Luther, Martin, Dr.:* **Martin Luthers Lilla Katekes med kort utveckling.** Av Kungl. Maj:t gillad och stadfäst den 11 okt. 1878. (Ny uppl.) 126, (1) s. Stockholm: Diakonistyr. '59. Skr. —,90.

92a. *Luther, Martin:* **D:r Martin Luthers Lilla katekes.** Jubileumsupplaga med bilder av Hans Brosamer, Lukas Cranach d. ä., Albrecht Dürer m. fl. ... Stockholm: Diakonistyr. '58. 31 S. —,40.

92b. **En liten håndbok.** Dr. Martin Luthers Lille Katekisme. (Ein kleines Handbuch. Dr. Martin Luthers Kleiner Katechismus.) Oslo '59. 59 S.

93. *Luther, Martin:* **Iso katekismus.** Several editions, e. g., in Evankeelis-Luteralaisen kirkon tunnustuskirjat. Helsinki '44, and in Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat. Turku '48/ Deutsch Catechismus = Der Große Katechismus, 1529.

94. *Luther, Martin:* **Vähä Katekismus.** Several editions./Der kleine Catechismus, 1529.

95. *Luther, (Martin):* **Luther ucca kátekismusaš.** Sámegillii jår 'galaed 'dji: Hans J. Henriksen. Gângaslaš Gir' ko-ja cappahus-depártementas . . . 1957 (utsendt 1958). Aktietr. i Thjem. 29 S. Anhehoug 3,—.

96a. **Il piccolo catechismo di Mártino Luthero.** Hrsg. v. d. Chiesa Evangelica Luterana in Italia. Firenze '58. 40 S.

96b. *Luther, Martin:* **Catecismo Menor.** Juiz de Fora 1942.

97. **Noções elementares do Catecismo Menor do Doutor Martinho Lutero.** Editado pela Igreja Evangélica Luterana do Brasil. 4ª edição revisada, 96 pgs. Casa Publicadora Concórdia, Pôrto Alegre 1957.

98. *Luther, Martin:* **Catecismo Menor.** (Mit Anhang: „Breve exposição das doutrinas do catecismo".) 162 pgs. Casa Publicadora Concórdia. 7ª edição, Pôrto Alegre 1957.

99. **As Noventa e Cinco Teses de Martinho Lutero.** 16 pgs. Imprensa Metodista, São Paulo 1956.

4. Textkritisches, Chronologisches, Einleitungsfragen, Hilfsmittel

100. *(Anonym):* Nochmals: **Das angebliche Lutherwort vom Apfelbäumchen.** DPfbl 59 ('59), 575 f.

101. *Bornkamm, Heinrich:* **Der authentische lateinische Text der Confessio Augustana (1530).** Heidelberg: Winter '56. 23 S., 4 S. Brosch. 7,50 DM. = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse '56, 2. Abt. — — Bespr.: Walter Dress, Inf 7 ('58), 266.

102. *Claussen, Bruno:* **Niederdeutsche Bibliographie.** Gesamtverzeichnis d. niederdt. Drucke bis zum Jahre 1800. Bd. 3, Tl. 1. Neumünster: Wachholtz '57. 4°. 20,—. Luther betr.: Vgl. Hauptregister S. 121.

103. Commission internationale d'histoire ecclésiastique comparée au sein du Comité internationale des sciences historiques: *Bibliographie de la Réforme 1450—1648.* Premier fasc.: Allemagne. Pays Bas. Leiden: (Brill) '58. 136 S. Brosch. hfl 9,—. — — Bespr.: Repgen, Konrad, ZKG LXX ('59), 331 ff.

104. *Grass, Hans:* **Theologie und Kritik.** Studium Generale 12 ('59), 655—664.

105. *Gruenagel:* **Angebliches Lutherwort über den Jüngsten Tag.** DPfbl 58 ('58), 115 und 181.

106. *Jauernig, Reinhold:* **Die Konkurrenz der Jenaer mit der Wittenberger Ausgabe von Martin Luthers Werken.** LuthJB 26 ('59), 75—92.

107. *Knolle, Theodor:* **Legendäre Lutherworte.** Luther 30 ('59), 114—120.

108. *Lahr, Horst:* **Der Kleine Katechismus Luthers in neuer Gestalt.** Evang. Welt. Informationsblatt f. d. Evang. Kirche in Deutschland. Bethel bei Bielefeld, 12 ('58), N. 9, 244—246.

109. *Lauch, Erhard:* **Johannes Luthers Lutherbibliographie.** Zentralbl. f. Bibliothekswesen 73 ('59), 17 bis 25.

110. H. und *Söhngen, Oskar,* und *Knolle, Theodor:* **Das Apfelbäumchen und das Weltende.** DPfbl 59 ('59), 58 und 130.

111. *Volz, Hans:* **Bibliographie der im 16. Jh. erschienenen Schriften Georg Spalatins.** Zs. f. Bibliothekswesen 5 ('58), 83—119.

5. Denkmäler, Bilder, Beschreibungen

112. *Beyer, Gunther,* und *Beyer, Klaus:* **Eisenach und die Wartburg.** Mit Bildern. Vorwort von Stephan Hermlin. Weimar: Volksverl. '58. 8; 76 S. Gr. 8°. 5,—.

113. *Burkhardt, Felix:* **Luthers Geburtshaus.** Schule und Leben, München 8 ('56/57), H. 1, 16—18.

114. *Dieck, A.:* **Lutherbildnisse.** Evang. Kirchenlexikon II ('58), 1176 f.

115. *Ferm, Vergelius:* **Pictorial History of Protestantism.** New York: Philosophical Library '57. XI, 368 S. — — Bespr.: Bainton, Roland H., ARG 50 ('59), 101 f.

116. *Thulin, Oskar:* **Martin Luther.** Sein Leben in Bildern und Zeitdokumenten. München-Berlin: Deutscher Kunstverlag ('58). 115 S. m. Abb., 70 Taf. 4°. Lw. 17,—. — — Bespr.: E. W., EvTheol N. F. 13

('58), 576. Althaus, Paul, Luther 30 ('59), 44 f. Delius, Hans-Ulrich, ThLZ 84 ('59), 684—685. Eckstein, Richard, ELKZ 13 ('59), 257. Horkel, Wilhelm, DPfbl 59 ('59), 475. Lau, Franz, LuthJB 27 ('60), 124.

117. *Thulin, Oskar:* **Die Wittenberger Lutherstätten.** (3. Aufl.) (Berlin: Evang. Verl.-Anst. '58.) 15 S. mit Abb. Kl. 8° (Kopft.). —,75.

118. *Thulin, Oskar:* **Original-Luther-Bild oder Werkstattarbeit?** (Mit Bildern.) Luther 29 ('58), 40—42.

119. *Thulin, Oskar:* **Die Reformatoren im Weinberg des Herrn.** Ein Gemälde Lucas Cranachs d. J. LuthJB 25 ('58), 141—145.

B. Darstellungen

1. Biographische Darstellungen

a) Das gesamte Leben Luthers

120. *Abe, Horst Rudolf:* **Die Universität Erfurt in ihren berühmtesten Persönlichkeiten.** I. Mittelalter (1391—1521) = Beitr. z. Gesch. d. Univ. Erfurt 1958, H. 4. Luther betr.: 90—93.

121. *Ammon, Hermann:* **Deutsche Literaturgeschichte in Frage und Antwort. Bd. 2: Von 1500 bis zur Gegenwart.** 5. erw. Aufl. Bonn, Hannover, Hamburg, München: Dümmler '59. 231 S. 8°. 7,40. = Dümmlerbuch 8722. L. betr.: 21—24.

122. *Andreas, Willy:* **Deutschland vor der Reformation.** Eine Zeitenwende. 6. neuüberarb. Aufl. Stuttgart: Deutsche Verl.-Anst. '59. 638 S. Lw. 36,—. Luther betr: vgl. Register S. 635.

123. *Bainton, Roland Herbert:* **Here I stand;** a life of Martin Luther. Nashville: Abingdon '59. 422 S. $ 1,75. (Apex bks.)
Ders.: **Martin Luther** (Here I stand. A life of Martin Luther [dt.]) (Berecht. Übers. aus d. Amerik. v. Hermann Dörries.) (Vollst. ungek. Ausg. 2. Aufl.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ('58). (3. Aufl. '59). 367 S. 8°. Lw. 9,80. = Der Siebenstern. — — Bespr.: Henke, Oswald, ELKZ 12 ('58), 354. Schmidt, Martin, Luther 30 ('59), 142 f.

124. *Bainton, Roland H(erbert):* **La Riforma protestante.** Prefazione di Delio Cantimori. Torino: Giulio Einaudi '58. 16°. 388 S. — — Bespr.: Carsaniga, G., Protestantesimo XIV ('59), 187.

125. *Beintker, H.:* **Krisztus tanúja. Luther étete.** (Der Zeuge Christi. Das Leben Luthers. = Zu verkündigen des Herrn Werke. Vgl. LuBi '55, Nr. 40.) Ins Ungarische übersetzt von Miklós Pálfy. Budapest '59. 64 S.

126. *Buonaiuti, Ernesto:* **Lutero e la Riforma in Germania.** 3. Aufl. Milano: dall' Oglio editore '58. 8°. 404 S.

127. **Ein Feste Burg.** Vom Werden und segensreichen Wirken der evangelischen Kirchen in der Welt. Zusammengestellt nach Dokumenten, Veröffentlichungen und Informationen der Evangelischen Kirchen in der Welt, ihrer Arbeitsorganisationen, Verbände und Werke — unter Wahrung der von den Verfassern in Ausübung ihrer persönlichen Freiheit vorgetragenen Meinung — zur Förderung und Verbreitung des evangelischen Glaubens in der Welt. Gesamtredaktion: Dr. phil. Fritz Kürlisch, Graz. (Wien: Edition für Volksbildung und Kultur i. G. 1960.) 2. Hauptabschnitt: Vom Kampf um die Freiheit des Evangeliums. (a): Die Zeit zu reden ist gekommen. Das Leben des Reformators Martin Luther. 57—87. (b:) Die Geschichte der Reformation. 88—137. (c:) Lebensbilder großer Reformatoren und Bekenner. 138 bis 157. (U. a. Bugenhagen, Jonas, Melanchthon.)

128. *Buyers, Paul Eugène:* **Martinho Lutero — O homem que abalou o mundo.** Junta Geral de Educação Cristã da Igreja Metodista do Brasil: São Paulo 1949. 128 pgs.

129. *Durant, Will:* **Die Geschichte der Zivilisation. Bd. 6: Das Zeitalter der Reformation.** Eine Geschichte der europäischen Kultur von Wiclif bis Calvin: 1300—1564. (Übertr. v. Eduard Thoruk und Margrit Lang.) Bern, München: Franke '59. 1024 S. 8°. Fr. 58,—. Luther betr.: 341—453. Vgl. auch Register, 1005.

130. *Elton, G. R.* (Hrsg.): **The New Cambridge Modern History.** Bd. II: The Reformation. Cambridge: University of Cambridge Press '58. 600 S. 37 s, 6 d. (Das Kapitel über L. stammt von Gordon Rupp.)

131. *Funck-Brentano* (da Academia Francesa): **Lutero.** (Tradução de Eloy Pontes). Casa Editôra Vecchi: Rio de Janeiro 1943. Pgs. 318.

132. **Handbuch der Weltgeschichte.** Hrsg. v. *Alexander Randa.* (2. Aufl. In 4 Bdn.) Bd. 1—4. Olten, Freiburg i. Br.: Walter '58. 4°. Lw. sfr 186,—. Luther betr.: Vgl. Personenregister Sp. 3062.

133. *Heer, Friedrich:* **Die dritte Kraft.** Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters. (Frankfurt a. M.): Fischer '59. 741 S. Gr. 8°. Gzl. 34,—. Luther betr.: passim, vgl. Register, 734.

134. *Heiler, Friedrich:* **Das reformatorische Christentum. Martin Luther.** In: Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart. Stuttgart: Reclam '59, 702—708. — — Bespr.: H., DPfbl 59 ('59), 382 f.

135. *Hermelink, Jan:* **Kirchen in der Welt.** Konfessionskunde. Stuttgart/Gelnhausen: Burckhardthaus- und Kreuzverl. ('59). 238 S. Kl. 8°. Lw. 9,80. = Hand-

bücherei des Christen in der Welt Bd. 3. Luther betr.: 52—56.

136. *Holborn, Hajo:* **A History of modern Germany: The Reformation.** New York: Alfred A. Knopf '59. XXXIII, 374 S. $ 8,75.

137. *Kupisch, Karl:* **Tradition und Gegenwart.** Grundzüge und Probleme der Deutschen Geschichte. Tl. 1 **Das Heilige Reich.** Berlin (-Dahlem): Lettner ('59). 357 S. Kl. 8°. 5,80. Luther betr.: 283—350. — Bespr.: Ga., DPfbl 59 ('59), 334.

138. *Lau, Franz:* **Luther.** Berlin: de Gruyter '59. 151 S. Kl. 8°. 3,60 = Sammlung Göschen Bd. 1187. — — Bespr.: Althaus, Paul, ThLZ 84 ('59), 837—839. Bauer, Leonhard, ELKZ 13 ('59), 257. J. Sch., DPfbl 59 ('59), 429. Althaus, Paul, Luther 30 ('59), 141 f.

139. *Hassinger, Erich:* **Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300—1600.** Braunschweig: Westermann ('59). XVIII, 493 S. Gr. 8°. Lw. 26,80 = Geschichte der Neuzeit, hrsg. v. Gerhard Ritter. Luther betr. 123—154. — — Bespr.: Kühnert, W., ZKG LXXI ('60), 164—167.

140. **Historia Mundi.** Ein Handbuch der Weltgeschichte in 10 Bänden. Begründet von Fritz Kern. In Verb. mit . . . hrsg. v. Fritz Valjavec unter Mitw. d. Inst. f. Europ. Geschichte in Mainz. Bd. 7: **Übergang zur Moderne.** Bern: Francke '57. 527 S. Gr. 8°. Lw. sfr 29,80. Luther betr.: vgl. Personenregister, 509. — — Bespr.: Lau, Franz, ThLZ 84 ('59), 431—434.

141. *Lessa, Vicente Themudo:* **Lutero.** Edições Cultura Brasileira, São Paulo 1935 (3ª Ediçao: Casa Editôra Presbiteriana, São Paulo 1956). 327 pgs.

142. *Lortz, Joseph:* **Histoire de l'Église.** Des origines à nos jours. (Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung, franz.) Traduction de l'Abbé Maurice Levèvre. Revue par l'auteur. Paris: Payot '56, 347 S. Gr. 8°. ffr 1200,—. = Bibliothèque historique. Luther betr.: 201—214.

143. **The Reformation. 1520—1559.** Ed. by Geoffrey Rudolph Elton. (New Cambridge modern history, vol. 2.) Cambridge. $ 7,50.

144. *Ritter, Gerhard:* **Luther. Gestalt und Tat.** (6. Aufl.) München: Bruckmann ('59). 227 S. 8°. Lw. 7,80.

145. *Ritter, Gerhard:* **Die Weltwirkung der Reformation.** 2. Aufl. München: Oldenbourg '59. Lw. 15,80. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft '59. Für Mitgl. Lw. 10,30. 172 S. Gr. 8°. Luther betr. 16. 45. 47—80. — — Bespr.: Althaus, Paul, ThLZ 85, ('60), 444 f. Petry, Ludwig, Zw 31 ('60), 200—202.

146. *Schmidt, Kurt Dietrich:* **Grundriß der Kirchengeschichte.** 3. sorgfältig durchges. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ('60). 567 S. Gr. 8°. Lw. 24,—. Luther betr.: 275—344. (2. Aufl. '56. Luther betr.: 277—352 [5—80]). Vgl. auch Register, 567.

147. *Schmidt, Kurt Dietrich:* **Chronologische Tabellen** zur Kirchengeschichte. Beigefügt: Synoptische Zeittafeln. Bearb. v. Horst Reller. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '59. 89 S. 17 gef. Bl. Gr. 8°. 7,50. = Schmidt: Grundriß der Kirchengeschichte. Erg. Bd. Luther betr.: 45—50.

148. *Stier, Hans Erich:* **Deutsche Geschichte** im Rahmen der Weltgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Frankfurt a. M.: Scheffler '59. 1061 S. Gr. 8°. Lw. 36,—. Berlin, Darmstadt, Wien: Deutsche Buchgemeinschaft '58. 1061 S. 8°. Für Mitgl. Hldr. Luther betr.: 391—397. 414—417. 419—438. Vgl. auch Register, 1053.

149. *Treue, Wilhelm:* **Deutsche Geschichte.** Von den Anfängen bis zum Ende des zweiten Weltkrieges. Stuttgart: Kröner ('58). XII, 800 S. Kl. 8°. Lw. 15,—. = Kröners Taschenausgabe Bd. 254. Luther betr.: 243—258.

b) Einzelne Lebensphasen und -daten

150. *Aland, Kurt:* **Der 31. Oktober 1517 gilt zu Recht als Tag des Thesenanschlags Martin Luthers.** DPfbl 58 ('58), 241—245.

151. *Algermissen, Konrad:* **An welchem Tag schlug Luther seine Thesen an?** Catholica 12 ('58), 75—79.

152. *Blockx, Karel:* **De veroordeling van Maarten Luther door de theologische faculteit te Leuven in 1519.** In: Verhandlingen von de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van Belgie. Klasse der Letteren Nr. 31. Brussel '58. Mit einer Zusammenfassung in deutscher Sprache. 151 S.

153. *Börsch, Ekkehard:* **Geber — Gabe — Aufgabe.** Luthers Prophetie in d. Entscheidungsjahren s. Reformation 1520—1525. München: Kaiser '58. 132 S. Gr.8°. 9,—. = Forschungen zur Geschichte u. Lehre d. Protestantismus. Reihe 10, Bd. 13. — — Bespr.: Hägglund, Bengt, ThLZ 84 ('59), 768—769. Dollinger, Robert, LuthJB 27 ('60), 127 f.

154. *Ebneter, Albert:* **Luthers „Turmerlebnis".** Orientierung. Kath. Bl. f. weltanschaul. Information, Zürich, 22 ('58), 216—220.

155. *Hotzel, Siegfried:* **Luther im Augustinerkloster zu Erfurt 1505/1511.** Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('59). 56 S. Kl. 8°. 1,50.

156. *Jannasch, Wilhelm:* **Reformationsgeschichte Lübecks vom Petersablaß bis zum Augsburger Reichstag. 1515—1530.** Lübeck: Schmidt-Römhild '58. VIII, 437 S. 4°. 30,—. = Veröffentlichungen zur Geschichte d. Hansestadt Lübeck, Bd. 16. Luther betr.: passim. Vgl. auch Register, 421. — — Bespr.: Lohse, Bernhard, ZKG 70 ('59), 180—182.

157. *Jedin, Hubert:* **Luthers Turmerlebnis in neuer Sicht.** Bericht über Ernst Bizer, Fides ex auditu (1958). Catholica 12 ('59), 129—138.

158a. *Kawerau, Peter:* **Das Datum von Luthers Thesenanschlag.** DPfbl 58 ('58), 36.

158b. *Klemm, Hermann:* **750 Jahre Frauenkirche Meißen.** Meißen '55. Luther betr. 6—8.

158c. *Klemm, Hermann:* **Der Kampf beginnt.** Der Sonntag. Dresden/Radebeul '57, 46 f.

159. *Krentzer, Karl:* **Das Turmerlebnis Martin Luthers.** Der Evangelist. Sonntagsbl. d. Methodistenkirche in Deutschland. Frankfurt a. M. 109 ('58), 329—330. 337 bis 338. 344—345. 352—353. 360—361. 368—369.

160. *Lohse, Bernhard:* **Luthers Antwort in Worms.** Luther 29 ('58), 124—134.

161. *Lorbeer, Hans:* **Das Fegefeuer.** Ein Roman um Luthers Thesenanschlag. (19.—26. Tsd.) Halle/Saale: Mitteldeutscher Verl. '59. 671 S. 8°. 9,—.

162. *Meyer, Carl S.:* **Henry VIII burns Luther's books, 12 May 1521.** Journal of ecclesiastical history, London 9 ('58), 173—187.

163. *Mülhaupt, Erwin:* **Luthers Kampf mit der Krankheit.** Luther 29 ('58), 115—123.

164. *Obermüller, Rodolfo:* **Los últimos quince años de Lutero.** Vox Evangelii. Anuario de la Facultad Luterana de Teologia, Buenos Aires '59, 123—152.

165. *Thiesen, Ulrich:* **Der Herzensgrund. Luthers Kampf in der Klosterzelle.** Ulrich Thiesen: Beiträge zur Lutherkunde, Hamburg '58, 5—7.

166. *Volz, Hans:* **Martin Luthers Thesenanschlag.** DPfbl 58 ('58), 488—490.

167. *Volz, Hans:* **Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte.** Weimar: Böhlau '59. 148 S., 6 S. 8°. Hlw. 13,60.

168. *Werner, Martin:* **Psychologisches zum Klostererlebnis Martin Luthers.** In: Werner, Martin: Glaube und Aberglaube, Aufsätze und Vorträge, gesammelt aus Anlaß seines 70. Geburtstages, Bern '57, 32—49.

c) Volkstümliche Darstellungen seines Lebens und Werkes, Schulbücher, Lexikonartikel

169. *Bernanos, Georges:* **Martin Luther.** Antares, Mainz, 6 ('58), 305—308.

170. **Herders Kleines Bildungsbuch.** 7. durchges. Aufl. u. 8. Aufl. Basel, Freiburg, Wien: Herder '59. XVI, 879 S. 8°. Gzl. 16,50. Luther betr.: 841—848.

171. *Böhme, Albert:* **Unser Luther.** Für d. Jugend geschrieben. (Neuausg.) Gladbeck/Westf.: Schriftenmiss.-Verl. ('59). 20 S. 8°. —,50.

172. *Bremer, H(ermann) J(osef):* **Kirchengeschichtliche Charakterbilder.** Begr. v. H. J. Bremer. Neu bearb. v. Hermann Storz. 16. Aufl. Bonn: Hanstein '58. 196 S. 8°. Hlw. 5,80. Luther betr.: 114—121.

173. *Görlich, Ernst Joseph:* **Kleine Kirchengeschichte.** Aschaffenburg: Pattloch ('58). 107 S. 8°. 4,80. = Bibliothek Ekklesia Bd. 9. Luther betr.: 50—52.

174. *Hoffmann-Aleith, Eva:* **Anna Melanchthon.** Roman. Berlin: Evang. Verl.-Anst. '54. (2. Aufl. '55). 306 S. 8°. 5,60. Luther betr.: passim.

175. *Koch, Hal:* **Martin Luther.** '58. 90 S. 8,—.

176. *Kreil, Ludwig:* **Zurück zu den Quellen.** — Die Reformation im Wandel der Zeiten. — In: Glaube und Heimat, Gemeinschaft der evangel. Vertriebenen aus Böhmen, Mähren. '58, Nr. 3, 1.

177. *Joachimsen, Paul:* **Vom Mittelalter zur Reformation.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft '59. 61 S. Kl. 8°. Hlw. für Mitgl. 3,80. = Libelli Bd. 50. (= 426—470 aus Historische Vierteljahrsschrift 20 ['20/21].) Luther betr.: 58—60.

178. *Lindenlaub, Georg:* **Der Reformator.** 12. Aufl. Weinheim/Bergstr.: Beltz ('58). 40 S. 8°. —,70. = Geschichte in Erzählungen H. 32.

179. *Lorbeer, Hans:* **Der Widerruf.** Roman. Halle (Saale): Mitteldeutscher Verlag '59. 832 S. 8°. Lw. 10,50.

180. *Meyer, Karl:* **Weltgeschichte im Überblick.** Zürich: Europa Verl. '59. 452 S. 8°. Lw. sfr 19,10. Luther betr.: 296—304.

181. *Ottlyk, Ernö:* **Luther harca az ignazi egyházért.** (= Luthers Kampf für die wahre Kirche.) Evangélikus Elet, XXIV ('59), Nr. 42—43 und 44—47.

182. *Rapp, Alfred:* **Glanz und Elend eines Jahrtausends.** Die Geschichte der Deutschen. Stuttgart: Spemann '58. 359 S. Gr. 8°. Lw. 19,50. = Zeiten und Völker. Luther betr.: 148—156 u. 168—171.

183. **Die großen Religionen der Welt** (The world's great Religions [dt.]). (Übers. u. bearb. v. Prof. Dr. Hans-Joachim Schoeps unter Mitarbeit v. Fritz Bolle. [Hrsg.]) v. d. Red. „Life". (Volksausg.) München. Zürich: Knaur '59. 208 S. 4°. Lw. 19,80. = Knaur-Volksausgabe. Luther betr.: Vgl. Register, 206. - Andere Ausgabe '58. 309 S. 4°. Lw. 54,—. Luther betr.: Vgl. Register, 307.

184. **Rumble & Carthy,** Fathers: **A Reforma Luterana.** 54 pgs. = Vozes em Defesa da Fé, Caderno 13. Editôra Vozes, Petrópolis '59. (Amerikan. Originaltitel: New Light in Martin Luther.)

185. *Schanze, Wolfgang:* **Freiheit des Evangeliums** (Martin Luther). In: Die Spur führt durch Thüringen. Christus im Leben, Wirken und Denken der Zeiten. Bearb. v. Waldemar Wucher. (Hrsg.: Landeskirchenrat d. Ev.-luth. Kirche in Thüringen.) Berlin: Evang. Verl.-Anst. '59. 168 S. 8°. Lw. 5,80. Luther betr.: 53—61.

186. *Scharp, Heinrich:* **Europäische Epochen.** Querschnitt durch die Geschichte Europas. (2. neu bearb. Aufl. v. „Abschied von Europa".) Frankfurt a. M.: Knecht-Carolusdruckerei '59. 283 S. 8°. Lw. 9,80. Luther betr.: 129—134.

187. *Schoell, Jakob,* und *Rauscher, Julius:* **Aus dem Leben der Kirche.** Kirchengeschichtliche Einzelbilder. Neu bearbeitet von Heinz Dauber. (3. Aufl.) Stuttgart: Quell-Verl. '58. 143 S. 8°. Hlw. 3,60. Luther betr.: 40—55.

188. *Traver, Amos John:* **The Lutheran Handbook.** Revised Edition. Philadelphia: Muhlenberg Press '56. 104 S. — Bespr.: Loefgren, David, LR 8 ('58/59), 359.

189. **Das Zeitalter der Reformation auf dem Festlande** (Kirchengeschichte, T. 3). Frankfurt a. M.: Anker-Verl. '58, 96 S. 8°. 1,80. = **Unterweise mich, Herr,**

nach Deinem Wort. Gruppenarbeit unter Jugendlichen über Bibel und Kirche. Hrsg. v. Carl Ernst Sommer H. 12. Luther betr.: 2—36. Butzer betr.: 37—44.

190. *Börger, Paul:* **Am Quell des Lebens.** Lehrbuch für die evangelische Unterweisung. Ausg. f. Real- u. Mittelschulen. Bd. 1. Bearb. v. Arthur Bach. 6. verb. Aufl. Heidelberg: Quelle & Meyer '59. Gr. 8°. 250 S. Hlw. 4,80. Luther betr.: 137—147.

191. *Börger, Paul:* **Am Quell des Lebens.** Lehrbuch für die evangelische Unterweisung an höheren Schulen. Bd. III: Oberstufe. 2. verb. Aufl. Heidelberg: Quelle & Meyer '60. Gr. 8°. 6,70. Luther betr.: 163—179.

192. *Gieraths, Gundolf:* **Kleine katholische Kirchengeschichte.** 4. Aufl. Kevelaer: Butzon & Bercker '59. 38 S. Kl. 8°. —,60. Luther betr.: 23—25.

193. *Heuser, Adolf:* **Kirchengeschichte für den kath. Religionsunterricht an Volksschulen.** Ausg. f. d. Diöz. Trier. Trier: Paulinus-Verl. ('57). 94 S. 8°. 1,80. Luther betr.: 39—45.

194. *Rang, Martin* unter Mitarbeit von *Schließke, Otto:* **Die Geschichte der Kirche.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 6. Aufl. ('58), 7. Aufl. ('59). 279 S. Gr. 8°. Hlw. 5,20. = Unser Glaube, Ausg. A, Bd. 2. Luther betr.: 76—108.

195. *Rang, Martin:* **Biblische Geschichte und Bilder aus der Kirchengeschichte für die Unterstufe.** Anh.: Luthers Kleiner Katechismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (10. Aufl.) ('59). 179, 52 S. Gr. 8°. = Unser Glaube. Ausg. B, Bd. 1. Kart. 4,80.

196. *Rang, Martin:* **Aus der Geschichte der christlichen Kirche.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 6. Aufl. '59. 147 S. 8°. Kart. 2,60. = Unser Glaube. Ausg. C. T. 2. Luther betr.: 38—61.

197. *Rang, Martin, Schöffel, Simon* und *Timm, Marianne:* **Aus der Geschichte der christlichen Kirche.** Aus der Kirchengeschichte Hamburgs. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (6. Aufl.) ('59). 272 S. 8°. Hlw. 3,60. = Unser Glaube Ausg. C. T. 2. Luther betr.: 31 ff, auch 182 ff.

198. **Evangelisches Religionsbuch für höhere Schulen.** Bd. 2: Evangelium und Geschichte. Einheitsband. Hrsg. v. Hermann Schuster, Hans Bartels in Verbindung mit Artur Reinemann. 7. Aufl. Frankfurt a. M., Berlin, Bonn: Diesterweg '59. VII, 208 S. Gr. 8°. Hl. 5,80. Luther betr.: 45—70.

199. **„Luther".** In: Das Bertelsmann-Lexikon. In 4 Bdn. Jub.-Ausg. (1.—10. Tsd.) Bertelsmann: Gütersloh ('59). Gr. 8°. Hldr. je 44,—, II, 1353—1355.

200. **„Luther, Martin".** In: Der Große Brockhaus. 16. völlig neubearb. Aufl. in 12 Bdn. Wiesbaden: F. A. Brockhaus '55. Lw. je 42,—. Bd. 7, 390—393.

201. **„Luther, Martin".** In: Der Neue Brockhaus. Allbuch in 5 Bänden. 3. völlig neubearb. Aufl. Wiesbaden: F. A. Brockhaus '59, Gr. 8°. Gl. 34,—, III, 390 f.

202. *Wolf, Ernst:* **„Martin Luther".** In: Evang. Kirchenlexikon, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '58, II, 1162—1176.

203. **„Luther".** In: Lexikon A—Z. In 2 Bänden. (Unter Mitw. zahlr. Fachwissenschaftler bearb. v. d. Lexikonred., Leitung Dr. Gerhard Wahsig.) 3. neubearb. Aufl. Leipzig: Verl. Enzyklopädie '58. Gr. 8°. Kldr. je 24,—, II, 79.

204. **„Luther, Martin".** In: Herders Volkslexikon. A—Z. 23. Aufl. Freiburg: Herder '59. 2062 Sp. 8°. Lw. 14,80. 1042 f.

205. **„Reformation".** In: Das Bertelsmann-Lexikon (vgl. Nr. 199) III, 947 f.

206. **„Reformation".** In: Der neue Brockhaus (vgl. Nr. 201) IV, 302 f.

207. **„Reformation".** In: Lexikon A—Z (vgl. Nr. 203) II, 453.

208. **„Reformation".** In: Sachwörterbuch zur Deutschen Geschichte. Hrsg. v. Hellmuth Rössler und Günther Franz. Unter Mitarbeit von Willy Hoppe u. a. Fachgelehrten. München: Oldenbourg '56—58, XL, 1472 S. Gr. 8°. 148,—, 960 ff.

209. **„Reformation".** In: Herders Volkslexikon. A—Z (vgl. Nr. 204), 1146.

2. Würdigung der Persönlichkeit und ihres Werkes

210. *Alberigo, Giuseppe:* **La Riforma protestante.** Milano: Garzanti Edit. '59. 262 S.

211a. *Arandas, Hercilio:* **Lutero com defeitos e virtudes** (Ensaio biográfico). 36 pgs. Aracaju 1947.

211b. *Bauer, Jerald C.:* **Luther and Reformation, 1500—1580.** In: Christian Social Responsibility, ed. by Harold C. Letts. Philadelphia: Muhlenberg Press '57. Vol. II: The Lutheran Heritage, 3—55.

212. *Beintker, Horst:* **Die fortwirkende Bedeutung der lutherischen Reformation.** In: Im Lichte der Reformation. Fragen und Antworten. Hrsg. v. Ev. Bund zum Luthertag 1958. Lüneburg: Heliand '58, 88—101.

213. *Bente, W.:* **Reformer oder Reformator?** Der Lutheraner 12 ('58), 121—123.

214. *Brien, John A. O.:* **Martinho Lutero.** O Sacerdote que fundou o Protestantismo. 40 pgs. = Vozes em Defesa da Fé, Caderno 12. Editôra Vozes, Petrópolis 1959. (Amerikan. Originaltitel: Martin Luther, the Priest who founded Protestantism).

215. *Elert, Werner:* **Morphologie des Luthertums.** 2 Bde. Verb. Neudr. d. 1. Aufl. München: O. Beck '58. 1. Bd. XV, 465 S. 2. Bd. XV, 544 S. Zusammen 52,—. Luther betr.: passim. — — Bespr.: Schrey, Heinz-Horst, DPfbl 59 ('59), 238.

216. *Erikson, Erik H.:* **Young Man Luther.** A Study in Psychoanalysis and History. New York: Norton,

Toronto: Mc Leod '58. 288 S. $ 4.50 bzw. $ 5.75. = Austen Riggs center. Monograph. no. 4.

217. *G. Dr. J.:* **Luther als dramatische Gestalt.** Glaube und Gewissen 5 ('59), 214.

218. *Grossmann, Eberhard, Dr. theol. Dr. med.:* **Beiträge zur psychologischen Analyse der Reformatoren Luther und Calvin.** — Basel (Schweiz), New York: Karger '58. 36 S. Gr. 8°. Fr. 6,25. Enth.: Beitrag zur psychologischen Analyse d. Persönlichkeit Dr. Martin Luthers. Aus: Monatsschrift f. Psychiatrie u. Neurologie, Vol. 132 ('56), 274—290.

219. *Harms, Klaus:* **War Luther Pfarrer?** DPfbl 59 ('59), 514—516.

220. *Hasse, R.:* **Lutero, um sinal contraditado.** 2ª edição. Publicado pela Igreja Evangélica Luterana do Brasil. 1954. 24 pgs.

221. *Hasse, R.:* **Quem é Lutero?** 2ª edição. Publicado pela Igreja Evangélica Luterana do Brasil. 1954. 32 pgs.

222. *Holl, Karl:* **The Cultural Significance of the Reformation.** Translated by Karl and Barbara Hertz and John H. Lichtblau, with an introduction by Wilhelm Pauck. (= Die Kulturbedeutung der Reformation.) New York: Living Age Books '59. 191 S. Paper, $ 1.25.

223. *Koch, Hal:* **Wechselnde Lutherbilder.** Ausblick, Lübeck 9 ('58), N. 4, 55—58.

224. *Laros, M.:* **Martin Luther in seiner inneren Dialektik.** Die Anregung, Köln 11 ('59), Beil. 14 N. 1, 7—9.

225. *Lau, Franz:* **Martin Luther und sein Werk.** Ev. Diaspora 30 ('59), 144—148.

226. *Loewenich, Walther von:* **Das Problem des „katholischen Luther".** In: Dank an Paul Althaus. Eine Festgabe zum 70. Geb. dargebr. v. Freunden, Kollegen und Schülern. Hrsg. v. Walter Künneth u. Wilfried Joest. Gütersloh: Bertelsmann '58. 272 S. 8°. 14,—, 141—150. — — Bespr.: v. H., LRb 6 ('58), 65-67. (Anonym), ThM ('58), H. 1/3, 17—20. Hornig, Gottfried, LR 9 ('59/60), 105—106.

227. *Loewenich, Walther von:* **Reformation oder Revolution?** Festgabe Joseph Lortz. Hrsg. von Erich Iserloh und Peter Manns. Bd. 1—2. Baden-Baden '58, 1. Bd., 5—13. — — Bespr.: Moeller, B., ARG 50 ('59), 270 ff. Lau, Franz, LuthJB 27 ('60), 124 ff.

228. *Luthero, Martinho:* **(Escôrso Biográfico)** — Tradução di Alemão por Eudaldo Lima. Casa Editora Presbiteriana, São Paulo 1949. (Als Quelle der Übersetzung wird angegeben: „Capítulos da História Alemã".) 23 pgs.

229. **Luther vive!** Editôra Sinodal, Sínodo, Riograndense, São Leopoldo 1946. 40 pgs.

230. *Reese, Ruth Sara:* **Martin Luther, rebel monk;** a play in 3 acts. New York: Comet press bks. '59. 85 S. $ 2,50. (Reflection bk.)

231. *Walter, Hans-Joachim:* **Unbekannter Luther.** Der Lutheraner 12 ('58), 130—131.

232. *Wolff, August:* **Martin Luther als unser Erzieher.** Schule und Leben, München 10 ('58—'59), H. 2, 45—58.

233. *Wentz, Abdel Ross:* **Lutero e sua tradição** — pgs 65—77 de „Espírito e Mensagem do Protestantesimo" publicado sob a direção de William K. Andersen, traduzido por Nicodemus Nunes. Junta Geral de Educação Christã da Igreja Metodista do Brasil. 1953. 366 pgs.

3. Luthers Umgebung

a) Mitarbeiter, Freunde, Gegner und sonstige Zeitgenossen

234. *Rogge, Joachim, Dr.:* **Johann Agricolas Lutherverständnis.** (Unter bes. Berücks. d. Antinomismus.) o. O. ('59). 369 gez. Bl. 4°. (Maschschr.) Berlin, Humboldt-U., Theol. F., Hab.-Schr. v. 22. April '59.

235. *Rogge, Joachim:* **Die theologischen Anfänge Agricolas.** In: Nachrichten der Luther-Akademie (vgl. Nr. 636), 30—33.

236. *Harms, Klaus:* **D. Johann Bugenhagen (1485 bis 1558).** Bielefeld: Bechauf '58. 124 S. Kl. 8°. 3,60. Luther betr.: passim.

237. *Harms, Klaus:* **Johannes Bugenhagen, der 2. pommersche Apostel.** DPfbl 58 ('58), 145—147.

238. *Harms, Klaus:* **Johannes Bugenhagen Pomeranus.** Zu seinem 400. Todestag. Der Remter '58, 113—121.

239. *Harms, Klaus:* **Bugenhagen im Schrifttum Luthers.** In: Werner Rautenberg: Johann Bugenhagen, Beiträge zu seinem 400. Todestag (vgl. Nr. 241), 24—50.

240. *Helbig, Georg:* **Johannes Bugenhagen zum Gedächtnis.** ELKZ 12 ('58), 120—122.

241. **Bugenhagen, Johann.** Beiträge zu seinem 400. Todestag. Hrsg. v. Dr. *Werner Rautenberg.* Berlin: Evang. Verl.-Anst. '58. 139 S. 8°. 5,20.

242. *Schmidt, Kurt Dietrich:* **Bugenhagens geschichtliche Bedeutung.** Inf 7 ('58), 128—130.

243. *Stupperich, Robert:* **Bugenhagens Bedeutung für das evangelische Schulwesen.** Evangelische Unterweisung 13 ('58), 18—22.

244. *Wolfinger, Albrecht:* **Johannes Bugenhagen.** Mitstreiter, Freund und Beichtvater Luthers. Stuttgart: Verl. Junge Gemeinde '58. 24 S. —,55. = Gottes-zeugen.

245. *Klaus, Bernhard:* **Veit Dietrich. Leben und Werk.** Nürnberg: Ver. f. bayr. Kirchengeschichte '58 XXIII, 445 S. Gr. 8°. Ungeb. 39,40. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns Bd. 32. — — Bespr.: Gassmann, DPfbl 59 ('59), 335. Leuckner, G., Zbayr

KG 28 ('59), 126—128. Wölfel, Eberhard, ELKZ 13 ('59), 336.

246. *Rupprich, Hans:* **Dürer.** Schriftlicher Nachlaß. 1. Bd. Berlin: Deutscher Verein für Kunstwissenschaft '56. 346 S. 50,—. Luther betr.: Vgl. Register, 337.

247. *Hudak, Adalbert:* **Der Hofprediger Johannes Henckel und seine Beziehungen zu Erasmus von Rotterdam.** In: Kirche im Osten 2, Stuttgart: Evang. Verl. Werk '59, 106—113.

248. *Stupperich, Robert:* **Karlstadts Sabbat-Traktat von 1524.** NZfsystTh 1 ('59), 349—375.

249. *Attilio, Agnoletto:* **La filosofia di Melantone.** Milano, Marzorati '59, 105 S. — — Bespr.: Literature Survey. A review of recent theological publications. March '60. (Besprechung erfolgte vor Erscheinen des Werkes.)

250. **Kurzer Bericht,** wie der ehrwürdige Herr, unser lieber Vater und Präzeptor **Philippus Melanchthon** sein Leben hie auf Erden geendet und ganz christlich beschlossen hat. Hrsg. v. *Wilhelm Heinsius,* München: Kaiser '60. 68 S. 8°. Kart. 3,—. — — Bespr.: St(apel), H(enning), Luther 31 ('60), 46 f.

251. *Bornkamm, Heinrich:* **Philipp Melanchthon.** 3. überarb. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '60. 18 S. 8°. 1,—. = Aus der Arbeit des Evang. Bundes, IX.

252. *Buttler, Gottfried:* **Das Melanchthonbild der neueren Forschung.** MPTh 49 ('60), 129—137.

253. *Engelland, Hans:* **Melanchthons Bedeutung für Schule und Universität.** Luther 31 ('60), 24—41.

254. *Lohse, Bernhard:* **Melanchthon als Theologe.** Luther 31 ('60), 14—23.

255. Luther college. **Mature Luther** (3 lectures by) Theodore Tappert (and others). (Martin Luther lectures. V. 3. I. Luther and his academic role. II. Luther's last years. III. Luther and Melanchthon.) Decorah, Iowa: Luther college press '59. 179 S. $ 3,—.

256. *Manschreck, Clyde:* **Melanchthon, the Quiet Reformer.** Nashville: Abingdon Press. '58. 352 S. $ 6,00.

257. *Marg, Gerhard:* **Gespräche in Augsburg.** Novelle. Berlin: Evang. Verl.-Anst. '56. 148 S. 8°. 4,—.

258. *Maurer, Wilhelm:* **Zur Komposition der Loci Melanchthons von 1521.** Ein Beitrag zur Frage Melanchthon und Luther. LuthJB 25 ('58), 146—180.

259. *Maurer, Wilhelm:* **Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift.** LuthJB 27 ('60), 1—50.

260. *Meier, Kurt:* **Praeceptor Germaniae.** Zum 400. Todestag Melanchthons am 19. April 1960. Glaube und Gewissen 6 ('60), 75 f.

261. *Mülhaupt, Erwin:* **Das Vermächtnis Melanchthons.** Heidelberg: Evang. Verl. '58. 15 S. 8°. —,90. = Neckarauer Hefte Nr. 2.

262. *Neuser, Wilhelm H.:* **Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons.** Neukirchen (Kreis Moers): Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins 1957. 138 S. 7,50 DM. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, Bd. IX. Luther betr.: passim. — — Bespr.: Clyde Manschreck, ARG 50 ('59), 111 u. 276.

263. *Schlender, A.:* **Philipp Melanchthon.** Zu seinem 400. Todestage am 19. April 1960. LRb 8 ('60), 50 bis 52.

264. *Sick, Hansjörg:* **Ohne rechtes Christusverständnis — kein rechtes Schriftverständnis.** Zum 400. Todestag Melanchthons. ZZei 14 ('60), 137—141.

265. *Sick, Hansjörg:* **Melanchthon als Ausleger des Alten Testaments.** Tübingen: Mohr '59. IV, 156 S. Gr. 8°. Brosch. 15,60. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 2. Heidelberg, Theol. F., Diss. v. 7. Juli 1954. Luther betr.: 28—31. — — Bespr.: (Anonym), DPfbl 59 ('59), 406. Sperl A., ZKG LXX ('59), 339 ff.

266. *Sperl, Adolf:* **Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation.** Eine Untersuchung über den Wandel des Traditionsverständnisses bei Melanchthon und die damit zusammenhängenden Grundfragen seiner Theologie. München: Kaiser '59. 203 S. Gr. 8°. 13,50 = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Reihe 10, Bd. 15. Luther betr.: passim.

267. *Sperl, Adolf:* **Das Traditionsverständnis bei Melanchthon.** Dargestellt unter besonderer Berücksichtigung der theologischen Entwicklung bis 1522. (Bd. 1.2.) '58. IV 188, 122 gez. Bl. 4° (Masch.) Tübingen, Ev.-theol. F. Diss. v. 7. Aug. '58. Luther betr.: Passim. Autorref.: ThLZ 84 ('59), 144 f.

268. *Sperl, Adolf:* **Eine bisher unbeachtete Vorlesung Melanchthons über den Römerbrief im Herbst 1521.** ZKG LXIX ('58), 115—120.

269. *Stupperich, Robert:* **Melanchthon — der Mensch und sein Werk.** Luther 31 ('60), 1—13.

270. *Stupperich, Robert:* **Melanchthons Weg und Wirkung.** Kirche in der Zeit 15 ('60), 111—113.

271. *W(illkomm), H(einrich):* **Das Gebet des Schmiedes.** In: Evang. Luth. Volkskalender 71 ('60). Berlin: Evang. Verl.-Anst., 46—50.

272. *Elliger, Walter:* **Thomas Müntzer.** Berlin-Friedenau: Wichern-Verl. '60. 62 S. = Erkenntnis und Glaube. Schriften der Evangelischen Forschungsakademie Ilsenburg Bd. 16. Luther betr.: passim. — Bespr.: Dollinger, Robert, LuthJB 28 ('61), 126 f.

273. *Husa, Václav:* **Thomás Müntzer a Čechy** (Thomas Müntzer und Böhmen). Rozpravy CSAV '57, 67/11, 124 S.

274. *Molnár, Amedeo:* **Thomas Müntzer und Böhmen.** Communio Viatorum I ('58), 242—245.

275. *Osiander, Rudolf:* **Portraits von Andreas Osiander.** ThZ 15 ('59), 255—266.

276. — *kahepe* — **Zum Adam-Ries-Jahr 1959.** Er gehörte zu den „vornehmsten lutherischen Bürgern". Glaube und Gewissen 5 ('59), 71.

277. *Douglas, R.:* **Jacopo Sadoleto** 1477—1547, Humanist and Reformer. '59. XII, 307 S. 8°. 5,50. Vgl. den Abschnitt: The contoversialist.

278. *Reichert, E. O.:* **Der Abendmahlstraktat Spalatins von 1525.** NZfsystTh 1 ('59), 110—124.

279. *Kinder, Ernst:* **Kommentar zum Traktat Spalatins.** NZfsystTh 1 ('59), 124—137.

280. *Höß, Irmgard:* **Georg Spalatin.** 1484—1545. Ein Leben in der Zeit des Humanismus und der Reformation. Weimar: Böhlau '56. XVI, 467 S. Gr. 8°. Lw. 27,—. — — Bespr.: Bizer, Ernst, ZKG LXX ('59), 337 f.

281. *Höss, Irmgard:* **Georg Spalatins Traktat „De Sacramento Venerabile Eucharistiæ et de Confessione" vom Jahre 1525.** ARG 49 ('58), 79—88.

282. *Schurhammer, Georg:* **Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit.** 1. Bd.: Europa 1506-1541. Freiburg: Herder '55. XXX, 743 S. 48,—. Luther betr.: Vgl. Register, 730.

b) Familie

283. *Kroker, Ernst:* **Katharina von Bora, Martin Luthers Frau.** Ein Lebens- und Charakterbild. (4. Aufl.) Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('58). (5. Aufl. '59.) 281 S. 8°. 5,50.

284. *Mall, E. Jane:* **Kitty, my rib.** St. Louis: Concordia '59. 173 S. $ 3,—.

4. Luthers geistige Welt

285. *Attilio, Agnoletto:* **La filosofia di Lutero.** Milano: Marzorati '59, 150 S. — — Bespr.: Literature Survey. A review of recent theological publications. March '60. (Besprechung erfolgte vor Erscheinen des Werkes.)

286. *Bornkamm, Heinrich:* **Luthers geistige Welt.** (3. Aufl.) Gütersloh: Bertelsmann ('59). 319 S. 8°. Lw. 14,—.
Dass.: Gütersloh: Bertelsmann-Lesering ('59). 319 S. 8°. Für Mitgl., Lw. 7,80 (= Lizenzausg. d. Verl. Bertelsmann, Gütersloh.)
Ders.: **Luther's World of Thought.** Translated by Martin H. Bertram. Saint Louis: Concordia Publishing House '58. XII, 315, $ 3,00. — — Bespr.: Dannenfeldt, Karl H., ARG 50 ('59), 275 f.

287. *Schaller, Heinrich:* **Parodie und Satire der Renaissance und Reformation.** Forschungen und Fortschritte 33 ('59), 183—188.

288. *Schwiebert, Ernest G.:* **New Groups and Ideas at the University of Wittenberg.** ARG 49 ('58), 60—79.

289. *Thiesen, Ulrich:* **Luther an unsere Landsleute.** Darunter plattdeutsche Briefe. Ulrich Thiesen: Beiträge zur Lutherkunde, Hamburg '58, 51—57.

290. *Thiesen, Ulrich:* **Luther und die niederdeutsche Sprache.** Ulrich Thiesen: Beiträge zur Lutherkunde, Hamburg '58, 47—51.

291. *Thiesen, Ulrich:* **Luther und die niederdeutsche Welt.** Ulrich Thiesen: Beiträge zur Lutherkunde, Hamburg '58, 42—47.

292. *Thiesen, Ulrich:* **Steckt auch in unserem Lutherliede Niederdeutsches?** Ulrich Thiesen: Beiträge zur Lutherkunde, Hamburg '58, 66—71.

293. *Tillmanns, Walter G.:* **World and men around Luther.** Il. by Edmund Kopietz. Minneapolis: Augsburg '59. 384 S. $ 5.95.

5. Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wesens

a) Gesamtdarstellungen seiner Theologie

294a. *Brandenburg, Albert:* **Gericht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung.** Paderborn: Bonifacius-Druckerei '60. 173 S. Gr. 8°. Lw. 12,50. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien IV. — Bespr.: Lau, Franz, LuthJB 28 ('61), 110—116.

294b. *Hoffmann, Georg:* **Der Kleine Katechismus als Abriß der Theologie Martin Luthers.** Luther 30 ('59), 49—63.

295. *Müller-Streisand, Rosemarie:* **Die negative Theologie des jungen Luther in ihrer kirchenkritischen Bedeutung.** o. O. ('59). XXI, 82, 107 gez. Bl. 4°. (Maschschr.). Berlin, Humboldt-U., Theol. F., Hab.-Schr. v. 7. Jan. 1959.

b) Gottesvorstellung

296. *Althaus, Paul:* **Der Schöpfungsgedanke bei Luther.** München: Verl. d. Bayr. Akad. d. Wiss. '59. 18 S. 1,80. = Sitzungsberichte der bayr. Akad. d. Wiss. Phil. Hist. Klasse 1959. H. 7.

297. *Bandt, Hellmut:* **Luthers Lehre vom verborgenen Gott.** Eine Unters. zu d. offenbarungsgeschichtl. Ansatz s. Theologie. (Veränd. Diss.) Berlin: Evang. Verl.-Anst. '58. 212 S. 8°. Hlw. 8,80. = Theologische Arbeiten Bd. 8. — — Bespr.: Kimme, August, LuthJB 26 ('59), 152—154. Kinder, Ernst, ThLZ 84 ('59), 617—620. Löfgren, David, Luth. Rundschau 9 ('59/60), 98—100. — —, ThM '58, H. 1/3, 12—14.

298. *Berthold, Fred A.:* **The Fear of God.** New York: Harper & Brothers '59. 158 S. $ 3.—. (Treats the fear of God in Teresa of Avila, Martin Luther, and Sigmund Freud.)

299. *Bizer, Ernst:* **Fides ex auditu.** Eine Unters. über d. Entdeckung d. Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther. Neukirchen Krs. Moers: Buchh. d. Erziehungsvereins '58. 160 S. Gr. 8°. 14,70. — — Bespr.: Dress, Walter, Inf 7 ('58), 268. Grünewald, Hans,

ELKZ 12 ('58), 337. ThM '58, H. 1/3, 43—45. Kinder, Ernst, ThZ 15 ('59), 66—70. Lau, Franz, LuthJB 26 ('59), 154—156. Jedin, Hubert, Catholica 12 ('59), 129—138 (vgl. Nr. 157). Löfgren, David, KD 5 ('59), 146—164 (vgl. Nr. 577). Tappert, Theodore G., ARG 50 ('59), 106.

300. *Carlson, Arnold E.:* **Luther and the Doctrine of the Holy Spirit.** The Lutheran Quarterly, XI ('59), 135—146.

301. *Jansen, N. Otto:* **Luthers gudstro.** En nidforelse i Luthers tankeverden. (Luthers Gottesglauben. Eine Einführung in die Gedankenwelt Luthers.) Kobenhavn: G. E. C. Gods Forlag. 233 S. Lw. 18,—.

302. *Löfgren, David:* **Die Theologie der Schöpfung bei Luther.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '60. 335 S. Gr. 8°. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 10. (Theol. F. Diss. Lund vom 14. Mai 1960).

303. *Pfeiffer, Gerhard:* **Das Ringen des jungen Luther um die Gerechtigkeit Gottes.** LuthJB 26 ('59), 25—55.

304. *Richter, Liselotte:* **Immanenz und Transzendenz im nachreformatorischen Gottesbild.** Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('54). 128 S. Gr. 8°. 9,—. Luther betr.: passim. — — Bespr.: Schmidt, Martin, ThLZ 84 ('59), 117—119.

305. *Seils, Martin:* **Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie.** Halle '59. II, 276 gez. Bl. 4°. Maschschr. = Theol. Hab. Schr. Halle 20. Dez. 1959.

306. *Thiesen, Ulrich:* **Der 3. Artikel über den heiligen Geist in Luthers Katechismus.** Ulrich Thiesen: Beiträge zur Lutherkunde, Hamburg '58, 8—11.

c) Christologie

307. *Bornkamm, Heinrich:* **Luthers Theologie des Kreuzes.** Rundfunkvortrag von H. Bornkamm. Erschienen in: Im Lichte der Reformation. Fragen und Antworten. Hrsg. v. Evang. Bund zum Luthertag 1958, Heliand-Verlag, Lüneburg '58. 147 S. 8°. 4,80, 58—66.

308. *Doerne, Martin:* **Die Versuchung Christi in Luthers Predigt.** Luther 30 ('59), 1—23.

309. *Ellwein, Eduard:* **Die Christusverkündigung in Luthers Auslegung des Johannesevangeliums.** KD 6 ('60), 31—68.

310. *Forck, Gottfried:* **Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther.** Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('59). 209 S. 8°. Hlw. 10,80. = Theologische Arbeiten Bd. 12. — Zugl. Diss. v. 5. Mai '56 d. Theol. Fak. d. Univ. Heidelberg. — — Bespr.: ZZei '59, 318 f.

311. *Josefson, Ruben:* **Christus und die Heilige Schrift in der Theologie Martin Luthers.** In: Lutherforschung heute (vgl. Nr. 681), 57—63.

312. *Kinder, Ernst:* **Christus als Hoherpriester nach Luther und den lutherischen Bekenntnisschriften.** In: Dank an Paul Althaus (vgl. Nr. 226), 99—120.

313. *Leppin, Eberhard:* **Luthers Christusverständnis im Zusammenhang seines Verständnisses von Wirklichkeit.** Göttingen 1956. 270 gez. Bl. 4° (Masch.). Göttingen, Theol. F., Diss. v. 1. Febr. 1958.

314. *Lohse, Bernhard:* **Luthers Christologie im Ablaßstreit.** LuthJB 27 ('60), 51—63.

315. *Mülhaupt, Erwin:* **Herrschaft Christi bei Luther.** NZfSystTh 1 ('59), 165—184.

316. *Prenter, Regin:* **Karl Barths Umbildung der traditionellen Zweinaturenlehre in lutherischer Beleuchtung.** Studia Theologica Cura Ordinum Theologorum Scandinavicorum Edita. Vol. XI Fasc. I. Lund: Gleerup '57, 1—88. Luther betr.: Passim.

317. *Randenborgh, Gottfried van:* **Die Eigenart der Christologie Luthers.** Kirche in der Zeit 13 ('58), 397—403.

d) Lehre von der Kirche

318. *Althaus, Paul:* **Martin Luther über die Autorität der Kirche.** In: Stat crux dum volvitur orbis. Eine Festschr. f. Landesbischof D. Hanns Lilje, Abt zu Loccum, zum sechzigsten Geburtstag am 20. August 1959. Hrsg. v. Georg Hoffmann und Karl Heinrich Rengstorf. Berlin (-Grunewald): Luth. Verlagshaus '59. 237 S. Gr. 8°. Lw. 16,80, 98—107. — — Bespr.: Kinder, Ernst, ELKZ 14 ('60), 60.

319. *Bornkamm, Heinrich:* **Bindung und Freiheit in der Ordnung der Kirche nach reformatorischer Anschauung.** In: Campenhausen, Hans Frh. von, und Bornkamm, Heinrich: Bindung und Freiheit in der Ordnung der Kirche. Tübingen: Mohr '59. 48 S. 3,80. = Samml. gemeinverständl. Vorträge u. Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 222/223, 26—48. — — Bespr.: Ludwig, Martin, ELKZ 13 ('59), 388. Moe, HZ 188 ('59), 452 f. Schanze, Wolfgang, ThLZ 85 ('60), 311.

320. *Eastwood, C. Cyril:* **Luther's Conception of the Church.** Scottish Journal of Theology 11 ('58), 22—36.

321. *Götze, Ruth:* **Wie Luther Kirchenzucht übte.** Eine krit. Unters. v. Luthers Bannsprüchen u. ihrer exeget. Grundlegg. aus d. Sicht unserer Zeit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ('59). 145 S. 8°. 9,80. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('59). 145 S. Hlw. 8,50. = Theologische Arbeiten Bd. 9. — — Bespr.: ZZei 13 ('59), 318. Lehmann, Arno, LRb 8 ('60), 108 f.

322. *Höhne, Wolfgang:* **Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche.** Diss. Erlangen '59. 241 S. — — Selbstanz.: ThLZ 85 ('60), 474—476.

323. *Josephson, Ruben* (Hrsg.): **Kvinnan-Samhället-Kyrkan.** Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag '58. 196 S. skr. 12,—.

324. *Kellner, Wolfgang:* **Luthers Weg zur Staatskirche.** Die Aussprache, Bonn. 8 ('58), 36—41.

325. *Kies, A.:* **The Church as a "Communio Viatorum" and the Consequence of this Understanding for Dogmatics and Ethics.** Communio Viatorum I ('58), 225—232.

326. *Kinder, Ernst:* **Der evangelische Glaube und die Kirche.** Grundzüge des evang.-luth. Kirchenverständnisses. Berlin: Luth. Verl.-Haus '58. 229 S. Gr. 8°. Lw. 18,80. Luther betr.: passim, bes. 57—144.

327. *Kinder, Ernst:* **Die Verborgenheit der Kirche nach Luther.** In: Festgabe für J. Lortz (vgl. Nr. 227) 1, 173—192. — — Bespr.: (Anonym), ThM ('58), H. 1/3, 15—17.

328. *Maurer, Wilhelm:* **Luthers Lehre von der Kirche.** Kirche und Geschichte nach Luthers Dictata super Psalterium. Lutherforschung heute (vgl. Nr. 681), 85—101. — — Bespr.: (Anonym) ThM '58, H. 1/3, 5—8.

329. *Pelikan, Jaroslav:* **Die Kirche nach Luthers Genesisvorlesung.** In: Lutherforschung heute (vgl. Nr. 681), 102—110.

330. *Pietz, Reinhold:* **Die Gestalt der zukünftigen Kirche.** Schwenckfelds Gespräch mit Luther, Wittenberg 1525. Stuttgart: Calwer Verl. ('59). 39 S. 8°. 2,20. = Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens u. christlichen Lebens, H. 25.

331a. *Pósfay, George:* **Martin Lutero y la Iglesia Universal.** Vox Evangelii. Anuario de la Facultad Luterana de Teologia, Buenos Aires '59, 31—67.

331b. *Preus, Hermann A.:* **The Christian and the Church.** In: Martin Luther Lectures. Vol. II (vgl. Nr. 420), 3—64.

e) Sakramentslehre

332a. *Aalen, Leiv:* **Den lutherske læreavgjörelse i dåpsspörsmålet.** (Die lutherische Lehrentscheidung in der Frage der Taufe.) Tidsskrift for Teologi og Kirke '59, 78—101.

332b. *(Anonym):* **Kirchenzucht oder Einladung zum Tisch des Herrn?** Eine nochmalige theologische Besinnung auf eine sehr aktuelle Frage. Glaube und Gewissen 5 ('59), 115.

333. *Asmussen, Hans:* **Glaube und Sakrament. Zwei Abschnitte aus „De captivitate Babylonica" (Luther).** In: Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen. (Otto Karrer gew. z. 70. Geb.) Hrsg. v. Maximilian Roesle u. Oscar Cullmann. Stuttgart: Ev. Verlagswerk; Frankfurt a. M.: Knecht-Carolusdruck ('59). 695 S. Gr. 8°. Lw. 28,—. L. betr.: 161—178.

334. *Diestelmann, J.:* **Konsekration.** Luthers Abendmahlsglaube in dogmatisch-liturgischer Sicht. An Hand von Quellenauszügen dargestellt. Berlin: Luth. Verlagshaus '60. 84 S 8°. = Luthertum, H. 22.

335. *Kinder, Ernst:* **„Realpräsenz" und „Repräsentation".** Feststellungen zu Luthers Abendmahlslehre. ThLZ 84 ('59), 881—894.

336. *Kinder, Ernst:* **Was geschieht im Heiligen Abendmahl? Wirklichkeit und Dauer der Realpräsenz nach Luther und den Bekenntnisschriften.** Zw 30 ('59), 161—172.

337a. *Lau, Franz:* **Die Konditional- oder Eventualtaufe und die Frage nach ihrem Recht in der lutherischen Kirche.** LuthJB 25 ('58), 110—140.

337b. *Prenter, Regin:* **Luther on Word and Sacrament.** In: Martin Luther Lectures Vol. II (vgl. Nr. 420), 65—124.

338. *Sasse, Hermann:* **Ein lutherischer Beitrag zur gegenwärtigen Abendmahlsdiskussion.** LRb 7 ('59), 2—17.

339. *Sasse, Hermann:* **This is my body;** Luther's contention for the real presence in the sacrament of the altar. Minneapolis: Augsburg '59. X, 420 S. $ 7.—.

340. *Sommerlath, Ernst:* **Der sakramentale Charakter der Absolution nach Luthers Schrift „Von den Schlüsseln" (1530).** In: Die Leibhaftigkeit des Wortes. Theologische und seelsorgerliche Studien und Beiträge als Festgabe für Adolf Köberle zum 60. Geb., hrsg. v. Otto Michel und Ulrich Mann. Hamburg: Furche-Verl. ('58). 516 S. 8°. Gzl. 14,80, 210—232. — — Bespr.: (Anonym), ThM '58, H. 1/3, 37—38.

341. *Staedtke, Joachim:* **Voraussetzungen der Schweizer Abendmahlslehre.** ThZ 16 ('60), 19—32.

f) Lehre vom Amt

342. *(Anonym):* **Kurzer Bischofsspiegel Martin Luthers.** Glaube und Gewissen 6 ('60), 59.

343. *Brunotte, Wilhelm:* **Das geistliche Amt bei Luther als ordinatio Dei.** Luther 30 ('59), 24—31. — — Bespr.: Dollinger, Robert, LuthJb 28 ('61), 122—124.

344. *Dörries, Hermann:* **Geschichte der vocatio zum kirchlichen Amt.** In: Stat crux dum volvitur orbis (vgl. Nr. 318), 108—130. Luther betr.: passim, bes. S. 108—130.

345. *Lyttkens, Hampus:* **Luther syn på ämbete och allmänt prästadöme.** (Luthers Verständnis des Amtes und des allgemeinen Priestertums.) Ny kyrklig tidskrift, Uppsala 27 ('58), H. 1/2, 1—21; H. 3/4, 76 bis 112; H. 5, 113—144.

346. *Schulze, W. A.:* **Ein Bischof sei eines Weibes Mann . . .** Zur Exegese von 1. Tim. 3, 2 und Tit. 1, 6, KD 4 ('58), 287—300. Luther betr.: 291—293 und 297.

347. *Tuchel, Klaus:* **Luthers Auffassung vom geistlichen Amt.** LuthJB 25 ('58), 61—98. — — Bespr.: (Anonym), ThM '58, H. 1/3, 20—24.

g) Lehre vom Glauben, von den Werken, von der Rechtfertigung, vom Evangelium und Gesetz usw.

348. *Althaus, Paul:* **Liebe und Heilsgewißheit bei Martin Luther. 1. Joh. 4, 17a in der Auslegung Luthers.** In: Festgabe Lortz (vgl. Nr. 227) 1. Bd., 69—84.

349a. *Althaus, Paul:* **Das Wort Gottes und der Glaube bei Martin Luther.** Una Sancta 14 ('59), 142—155.

349b. *Bainton, Roland H.:* **Luthers Simple Faith.** In: Martin Luther Lectures. Vol. I (vgl. LuBi '57, 209), 3—36.

350. *Berge, Wolfgang:* **Gesetz und Evangelium in der neueren Theologie.** Interpretation einer theologischen Kontroverse. Berlin: Evang. Verl.-Anst. '58.

48 S. Gr. 8°. 2,40. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft 2. Luther betr.: passim, bes. 38—42. — Bespr.: Kimme, August, ThLZ 84 ('59), 547—548.

351. *Benckert, Heinrich:* **De Invocatione** (Zur Promotionsdisputation vom 23. Mai 1544; Luther, WA, Bd. 39 II, S. 258—283). WZ Rostock Ges. R. 8 ('58/59), 99—107.

352. *Bläser, Peter:* **Gesetz und Evangelium.** Catholica 14 ('60), 1—23.

353. *Brinkel, Karl:* **Die Lehre Luthers von der Fides infantium bei der Kindertaufe.** Berlin: Evang. Verl.-Anst. '58. 135 S. 8°. Hlw. 7,50 = Theol. Arbeiten Bd. 7. Vgl. Lu Bi '56, Nr. 90. — Bespr.: ThM '58, H. 1/3, 31—37. Althaus, Paul, ThLZ 84 ('59), 866—869. Beyreuther, Erich, LuthJB 26 ('59), 149 bis 152. Löfgren, David, LR 9 ('59/60), 100—102.

354. *Ebeling, Gerhard:* **Erwägungen zur Lehre vom Gesetz.** ZThK 55 ('58), 270—306.

355. *Frör, Kurt:* **Gesetz und Evangelium in der Beichte.** In: Dank an Paul Althaus (vgl. Nr. 226), 25—46.

356. *Gerdes, Hayo:* **Zu Luthers Lehre vom Wirken des Geistes.** LuthJB 25 ('58), 42—60.

357. *Hägglund, Bengt:* **Rechtfertigung, Wiedergeburt, Erneuerung in der hochreformatorischen Theologie.** KD 5 ('59), 318—337.

358. *Haikola, Lauri:* **Usus legis.** Uppsala und Wiesbaden: Lundequistska Bokhandeln bzw. Harrassowitz ('58). 155 S. Gr. 8°. Skr 15,—. = Uppsala Universitets Årsskrift '58:3. — Bespr.: Kinder, Ernst, Svensk Teologisk Kvartalskrift '59, 179—184. Löfgren, David, KD 5 ('59), 146—164 (vgl. Nr. 577).

359. *Heintze, Gerhard:* **Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium.** München: Kaiser '58. 290 S. Gr. 8°. 13,20. Lw. 15,80. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus Reihe 10, Bd. 11. — Bespr.: Börsch, Ekkehard, ThZ 15 ('59), 136—137. Ivarsson, Henrik, ThLZ 84 ('59), 683—684. Löfgren, David, KD 5 ('59), 146—164 (vgl. Nr. 577). Kimme, August, LuthJB 27 ('60), 129 ff.

360. *Hennig, Helmut:* **Die Lehre vom opus operatum in den lutherischen Bekenntnisschriften.** Una-Sancta-Rundbriefe, München 13 ('58), 121—135.

361. *Hermann, Rudolf:* **Zur Bedeutung der lex, ihres Unvermögens und dennoch Bleibens, nach Luthers Antinomerthesen.** In: Gott und die Götter, Festgabe für Erich Fascher zum 60. Geb. Berlin: Evang. Verl.-Anst. '58, 142—153. — Bespr.: Kümmel, Georg, Theol. Rundschau 26 ('60), 82 f.

362. *Hermann, Rudolf:* **Zum Streit um die Überwindung des Gesetzes.** Erörterungen zu Luthers Antinomerthesen. (Erw. Vorlesg.) Weimar: Böhlau '58. 52 S. 8°. 3,50. — Bespr.: — rtw —, Glaube und Gewissen 5 ('59), 53 f. Schott, Erdmann, ThLZ 84 ('59), 601. Winter, Friedrich, ZZei 13 ('59), 117 f. 117 f.

363. *Iwand, H(ans) J(oachim):* **Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre.** 3. unveränd. Aufl. München: Kaiser '59. 93 S. Gr. 8°. 5,40.

364. *Lohse, Bernhard:* **Ratio und Fides.** Eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie Luthers. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '58. 141 S. Gr. 8°. 13,50. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 8. Hamburg, Ev.-theol. F., Hab. Schr. v. 27. Febr. '57. Vgl. Lu Bi '56, 116. — Bespr.: Anonym, ThM '58, H. 1/3, 29—31. Löfgren, David, ThLZ 83 ('58), 867—870. Köberle, A., DPfbl 59 ('59), 237. Lau, Franz, LuthJB 27 ('60), 131 ff. Löfgren, David, KD 5 ('59), 146—164 (vgl. Nr. 577).

365. *Prenter, Regin:* **Luthers Lehre von der Heiligung.** In: Lutherforschung heute (vgl. Nr. 681), 64—74. — — Bespr.: (anonym), ThM '58, H. 1/3, 10—12.

366. *Preus, Robert D.:* **The Significance of Luther's Term "Pure Passive" as Quoted in Article II of the Formula of Concord.** Concordia Theological Monthly XXIX ('58), 561—570.

367. *Rosenberger, Gerd:* **Gesetz und Evangelium in Luthers Antinomerdisputationen.** Mainz. '58. Diss. Masch. 105 S.

368. *Schmid, Heinrich:* **Zwinglis Lehre von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit.** Zürich: Zwingli Verl. '59. 269 S. 8°. 19,—; sfr 19,—. = Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Bd. 12. Luther betr.: 31—37. — Bespr.: Köberle, A., DPfbl 59 ('59), 503. Jacobs, Paul, ThLZ 85 ('60), 290—292. Schneider, Erwin E., ThZ 16 ('60), 72—74.

369. *Schwarz, Reinhard:* **Fides, spes und caritas beim jungen Luther.** Unter bes. Berücks. d. mittelalterl. Tradition Bd. 1.2 o. O. '58. V, 237, 250 gez. Bl. 4° (Maschschr.) Tübingen, Ev. theol. F., Diss. v. 19. Febr. 1959.

370. *Sommerlath, Ernst:* **Gesetz und Evangelium.** *Bring, Ragnar:* **Die paulinische Begründung der lutherischen Theologie.** Berlin: Luth. Verl.haus '55. 43 S. 8°. 3,20. = Luthertum, H. 17. — Bespr.: Echternach, Helmut, ThLZ 85 ('60), 548 f.

371. *Takahashi, Saburo:* **Die Rechtfertigungslehre Luthers** mit besonderer Rücksicht auf die Frage des Reformatorischen bei ihm bzw. seiner Abweichungen von Paulus, an Hand seiner Römerbriefvorlesung 1515/16 untersucht. o. O. '58. 182,60 S. 4° Masch. Mainz, Ev. theol. F., Diss. v. 14. Nov. 1958.

372. *Watson, Philip:* **Luther und die Heiligung.** In: Lutherforschung heute (vgl. Nr. 681), 75—84.

373. *Werner, Martin:* **Der protestantische Weg des Glaubens.** Bd. I: Der Protestantismus als geschichtliches Problem. Bern: P. Haupt '55. 1008 S. 52. — — — Bespr.: Walter Lewerenz, Inf 7 ('58), 265.

374. *Wolf, Ernst:* **Christum habere omnia Mosis.** Bemerkungen zum Problem Gesetz und Evangelium. In: Für Kirche und Recht. Festschr. f. Johannes Heckel z. 70. Geb. Hrsg. v. Siegfried Grundmann. Köln, Graz: Böhlau '59. VIII, 360 S. Gr. 8°. Lw. 27,—, 287—303.

h) Lehre vom Staat, Recht, Volk, von der Wirtschaft, vom Krieg usw.

375. *Althaus, Paul:* **Luthers Wort vom Ende und Ziel der Geschichte.** Luther 29 ('58), 98—105.

376. *Auer, Alfons:* **Zum christlichen Verständnis der Berufsarbeit. Nach Thomas von Aquin und Martin Luther.** Lebendiges Zeugnis, Paderborn, 25—44.

377. *Bauer, Clemens:* **Melanchthons Wirtschaftsethik.** ARG 49 ('58), 115—161.

378. *Bornkamm, Heinrich:* **Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie.** — (Gütersloh:) Bertelsmann '58. 29 S. Gr. 8°. 3,20.

379. *Bornkamm, Heinrich:* **Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie.** ARG 49 ('58), 26—50.

380. *Cranz, Ferdinand Edward:* **An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society.** Cambridge: Harvard University Press u. London: Oxford University Press 1959. XVIII, 197 S. Gr. 8°. $ 2,50. = Harvard Theological Studies 19. — Bespr.: Hillderdal, Gunnar, ThLZ 84 ('59), 920—921.

381. *Dignath, Walter:* **Kirche, Krieg, Kriegsdienst.** Hamburg-Volksdorf: Herbert Reich. '55. 144 S. 6,—. — Bespr.: Broz, Ludék, Communio Viatorum I ('58), 290 f.

382. *Dignath, Walter:* **Vom Schwert des Geistes und vom Geist des Schwertes.** Stimme der Gemeinde 11 ('59), 65—74.

383. *Dombois, Hans:* **Diskussionsbemerkungen zur theologischen Begründung des weltlichen Strafrechts.** In: Dombois, Hans: Die weltliche Strafe in der evangelischen Theologie. Witten: Luther-Verl. '59, 172 S. Kart. 9,80. = Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft Bd. 16, 160 bis 172.

384. *Eichmeyer, K.:* **Neue Fassung der Lehre von den zwei Reichen nötig.** DPfbl 59 ('59), 251—252.

385. *Forell, George Wolfgang:* **Faith active in love; an investigation of the principles underlying Luther's social ethics.** Minneapolis: Augsburg '60. 198 S. $ 2.

386. *Grundmann, Siegfried:* **Die Lehre von den zwei Reichen und ihre Bedeutung für die Begründung des Kirchenrechts bei Luther in der Sicht von Joh. Heckel.** Zeitschr. f. evang. Kirchenrecht 6 ('58/59), 278—284.

387. *Hauser, Richard:* **Das christologische Motiv in der politischen Ethik der christlichen Konfessionen.** In: Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung. Festgabe f. Theodor Müncker, hrsg. v. R. Hauser und F. Scholz. Düsseldorf: Patmos-Verl. '58. 270 S. Gr. 8°. Gzl. 18,—, 229—256.

388. *Heckel, Theodor:* **Die Reform des Kirchenrechts und die Reformen der Kirche.** In: Für Kirche und Recht (vgl. Nr. 374). Luther betr.: passim, bes. 250—269.

389. *Janssen, Karl:* **Tat- und Täterstrafrecht in theologischer Beleuchtung.** In: Dombois, Hans und Erwin Wilkens (Hrsg.): **Macht und Recht.** Beiträge zur Lutherischen Staatslehre der Gegenwart. Berlin: Luth. Verlagshaus '56. 201 S. Gr. 8°. Lw. 14,50, 142 bis 159.

390. *Joest, Wilfried:* **Das Verhältnis der Unterscheidung der beiden Regimente zu der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium.** In: Dank an Paul Althaus (vgl. Nr. 226), 79—97.

391. *Kinder, Ernst:* **Luthers Ableitung der geistlichen und weltlichen „Oberkeit" aus dem 4. Gebot.** In: Für Kirche und Recht (vgl. Nr. 374), 270—286.

392. *Klügel, Eberhard:* **Prinzipielles Recht zum Aufruhr?** Fragen der politischen Aktivität des Glaubens. In: Macht und Recht (vgl. Nr. 389), 44—75.

393. *Koch, Günther:* **Das Staatsdenken im evangelischen Christentum.** (2. Aufl.) Stuttgart: Klett ('59). 48 S. 8°. 1,40. = Quellen und Arbeitshefte für den Geschichtsunterricht, hrsg. v. Ernst Wilmanns und Hermann Körner. Luther betr.: 2—17.

394. *Kooiman, W. J.:* **Luther's getuigenis in de oorlog tegen de Turken.** Een hoofdstuk uit zijn leer der twee rijken. (Amst., Nederlandse Bond Maarten Luther. '59) 23,5×15,5. 39 bbz. fl 1,25. (Luther en de wereld).

395. *Küppers, Jürgen:* **Luthers Dreihierarchienlehre als Kritik an der mittelalterlichen Gesellschaftsauffassung.** EvTheol 19 ('59), 361—374.

396. *Mann, Ulrich:* **Der Gehorsam im weltlichen Regiment.** ELKZ 13 ('59), 277—281.

397. *Mann, Ulrich:* **Die beiden „Regimente".** Luthers Unterscheidung vom politischen und theologischen „Brauch" und unsere Zeit. Christ und Welt, Stuttgart 11 ('58), N. 46, 6.

398. *Ratschow, Carl Heinz:* **Das Heilshandeln und das Welthandeln Gottes.** Gedanken zur Lehrgestaltung des Providentia-Glaubens in der evangelischen Dogmatik. NZfsystTh 1 ('59), 25—80.

399. *Richter, Julius:* **Luthers Gedanken über „gerechten Krieg".** EvTheol 20 ('60), 125—142.

400. *Röhr, Heinz:* **Luthers Lehre von den zwei Reichen.** Der evangelische Erzieher, Frankfurt/M. 11 ('59), 72—84.

401. *Schumann, Friedrich Karl:* **Widerstandsrecht und Rechtfertigung.** In: Macht und Recht (vgl. Nr. 389), 34—43.

402. *Suess, Theodor:* **La droit dans la Théologie de Luther.** Positions Lutheriennes '58, Heft 1.

403. *Thielicke, Helmut:* **Theologische Ethik. Bd. II, 2:** Ethik des Politischen. Tübingen: Mohr '58. XIV, 787 S. 43,—. Luther betr.: Passim. Vgl. auch Register I, 769.

404. *Trillhaas, Wolfgang:* **Die lutherische Lehre von der weltlichen Gerechtigkeit und der moderne Staat.** In: Macht und Recht (vgl. Nr. 389), 22—33.

405. *Weber, Hartmut:* **Die lutherische Sozialethik bei Johannes Heckel, Paul Althaus, Werner Elert und Helmut Thielicke.** Theologische Grundlagen und sozialwissenschaftliche Konsequenzen. Göttingen '59 IX, 603 gez. Bl. 4°. (Maschschr. verv.) Göttingen Rechts- u. staatswiss. F., Diss. v. 15. Juli '59. Luther betr.: I. Die Darstellung der Zwei-Reiche Lehre Luthers bei Johannes Heckel. 10—47. II. Die Althaus'sche Auffassung der Zwei-Reiche-Lehre, ihr theologischer Hintergrund und ihre sozialethischen Konsequenzen. a) Die Althaus'sche Kritik an Heckels Darstellung. 48—54. III. Ethik auf der Grundlage von Gesetz und Evangelium: Werner Elert. A Ausgangspunkt: Das religiöse „Urerlebnis" Luthers. 94—102.

406. *Wingren, Gustav:* **The Christian's calling: Luther on vocation.** Tr. by Carl C. Rasmussen. Edinburgh, London: Oliver & Boyd '58. XII, 256 S. 22 cm.

407. *Wolf, Ernst:* **Die „lutherische Lehre" von den zwei Reichen in der gegenwärtigen Forschung.** Zeitschr. f. evang. Kirchenrecht 6 ('58—59), 255 bis 273.

408. *Zimmermann, Hans:* **Wohin, christliches Abendland?** Eine Lutherstudie. JK 20 ('59), 78—80.

i) Die Arbeit an der Bibel und die Stellung zu ihr. Sprache

409a. *Atkinson, James:* **Luthers Einschätzung des Johannesevangeliums.** Erwägungen zu Luthers Schriftverständnis. In: Lutherforschung heute (vgl. Nr. 681), 49—56.

409b. *Beintker, Horst:* **Glaube und Bibelverständnis.** In: Communio Viatorum III ('60), 14—26.

410. *Bornkamm, Karin:* **Luthers Auslegungen des Galaterbriefes von 1519 und 1531.** o. O. '59. 347 gez. Bl. 4° Masch. Tübingen, Ev.-theol. F., Diss. v. 23. April 1959. — Selbstanz.: ThLZ 85 ('60), 467.

411. *Ebeling, Gerhard:* **Luthers Auslegung des 44. (45.) Psalms.** In: Lutherforschung heute (vgl. Nr. 681), 32—48. — Bespr.: (Anonym), ThM '58, H. 1/3, 3—5. A. B., Catholica 12 ('59), 150 f.

412. *Dreher, Arno:* **Martin Luther — o intérprete do evangelho.** Editôra Sinodal, Sínodo Riograndense, São Leopoldo 1954. 62 pgs.

413. *Ellwein, Eduard:* **Das Hohepriesterliche Gebet (Johannes 17) in der Auslegung Luthers.** In: Die Leibhaftigkeit des Wortes (vgl. Nr. 340), 89—106.

414. *Eule, Wilhelm:* **Zwei Jahrtausende Bibelbuch.** Berlin: Evang. Verl.Anst. '58. Gr. 8°. 18,—. Luther bzw. Reformationszeit. betr. 85—104.

415. *Fichtner, Johannes:* **Martin Bubers Verdeutschung der Schrift und die Revision der Lutherbibel.** In: Wort und Dienst. Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel. N. F. 6 ('59), 22—44.

416. *Hermann, Rudolf:* **Von der Klarheit der Heiligen Schrift.** Untersuchungen und Erörterungen über Luthers Lehre von der Schrift in De servo arbitrio. Paul Althaus zum siebzigsten Geb. am 4. Febr. 1958. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('58). 127 S. 8°. 4,20. = Hermann: Gotteswort und Menschenwort in der Bibel H. 2. — — Bespr.: Schott, Erdmann, ThLZ 84 ('59), 382—383. Haar, J., MPTh 49 ('60), 55—56.

417. *Hesse, Franz:* **„Reges eos virga ferrea, ut vas figuli confringes eos." Zu Luthers Auslegung des 2. Psalms.** LuthJB 25 ('58), 23—41.

418. *Kooiman, W. J.:* **Luther en di Bijbel.** Baarn, Bosch & Keuning ('58). 19×13. 204 blz. (Bibliothek van boeken bij de Bijbel). fl 5,40.

419. *Kümmel, Werner Georg:* **Das Neue Testament.** Geschichte der Erforschung seiner Probleme. Freiburg, München: Karl Alber '58. 596 S. 42,50. Luther betr.: vgl. Register, 587.

420. Luther college. **More about Luther.** (3 lectures by) Jaroslav Pelikan (and others). (Martin Luther lectures. V. 2. '57.) Decorah, Iowa: Luther college press '58. 214 S. $ 2,75. (Vgl. LuBi '57, 209.) — — Bespr.: Hillerdal, Gunnar, LR 8 ('58/59), 355—358.

421. *Maurer, Wilhelm:* **Luthers Verständnis des neutestamentlichen Kanons.** In: Die Verbindlichkeit des Kanons. Berlin: Luth. Verlagshaus '60, 47—77. = Fuldaer Hefte. Schriften des Theologischen Konvents Augsburg. Bekenntnisses. H. 12.

422. *Meinhold, Peter:* **Luthers Sprachphilosophie.** (Erw. Vortrag.) Berlin: Luth. Verlagshaus '58. 63 S. 8°. 5,20. — — Bespr.: (Anonym), ThM '58, H. 1/3, 38—43. Kindt, Karl, ELKZ 12 ('58), 338. Geissler, Heinrich, Evang. Diaspora 29 ('59), 204—206. Melzer, Friso, ThLZ 84 ('59), 686.

423a. *Metzger, Martin:* **Die Paradieseserzählung.** Die Geschichte ihrer Auslegung v. J. Clericus bis W. M. L. de Wette. Bonn: Bouvier '59. VI, 173 S. Gr. 8°. 19,50. = Abhandlungen zur Philosophie. Psychologie und Pädagogik Bd. 16. Luther betr.: 12.

423b. *Miskotte, Kornelis Heiko:* **Zur biblischen Hermeneutik.** Aus dem Holländ. übers. v. H. Stoevesandt. Zollikon: Ev. Verl. ['59]. 56 S. 8°. 4,60. = Theologische Studien, Heft 55. — Bespr.: Beintker, Horst. ThLZ 85 ('60), 455 f.

424. *Pelikan, Jaroslav:* **Luther the Expositor.** Introduction to the Reformer's exegetical writings. Companion volume to the American edition of Luther's works. St. Louis: Concordia Publishing House '59. 286 S. $ 4,—.

425. *Thiesen, Ulrich:* **Die Lutherbibel als unerreichtes Meisterwerk.** Ulrich Thiesen: Beiträge zur Lutherkunde, Hamburg '58, 14—19.

426a. *Volz, Hans:* **Luthers Stellung zu den Apokryphen des Alten Testamentes.** LuthJB 26 ('59), 93—108.

426b. *Quanbeck, Warren A.:* **Luthers Early Exegesis.** In: Martin Luther Lectures. Vol. I (vgl. LuBi '57, 209), 37—106.

k) Gottesdienst und Kirchenlied

427. *Adam, Alfred:* **Das Sintflutgebet in der Taufliturgie.** Wort und Dienst, Jb. der Theol. Schule Bethel, N. F. 3 ('52), 9—23.

428. *Ameln, Konrad:* **Luthers Anteil an dem Liede „Nun laßt uns den Leib begraben".** Jahrbuch f. Liturgik und Hymnologie 3 ('57), 108—112.

429. *Brodde, Otto:* **Luther und die Überlieferung der Lektionsmodelle.** Luther 30 ('59), 41—43.

430. *Doerne, Martin* u. a.: **Kirchenlied.** 3. Aufl. RGG III ('59), 1454—1492. Luther betr. 1458.

431. *Grimm, Harold:* **The Human Element in Luther's Sermons.** ARG 49 ('58), 50—60.

432. *Harbsmeier, Otto:* **Daß wir die Predigt und sein Wort nicht verachten.** Eine Aufsatzsammlung zur Theologie und Gestalt des Gottesdienstes. München: Kaiser '58. 180 S. Gr. 8°. 10,80. Luther betr.: Gottesdienst und Geschichte (1. Vilmos Vajtas Buch: „Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther". 2. Die Grundzüge der Theologie des Gottesdienstes bei Luther. 3. Die Durchführung der Wiedergabe von Luthers Gottesdienstauffassung bei Vajta. 4. Der Ertrag aus Vajtas Buch.), 93—123. — — Bespr.: (Anonym), JK 19 ('58), 663.

433. *Ivarsson, Henrik:* **Predikans uppgift.** En typologisk undersökning med särskilt hänsyn till reformatorisk och pietistik predikan. Mit einer deutschen Zusammenfassung. Lund: Gleerups förlag '58. 357 S. — — Bespr.: Löfgren, David, KD 5 ('59), 146—164. (Vgl. Nr. 577).

434a. *Jordahn, Bruno:* **Katechismus-Gottesdienst im Reformationsjahrhundert.** Luther 30 ('59), 64—77.

434b. *Kulp, Johannes:* **Die Lieder unserer Kirche.** Eine Handreichung zum Evangelischen Kirchengesangbuch. Bearb. u. hrsg. v. Arno Büchner und Siegfried Fornaçon. Berlin: Evang. Verl.-Anst. bzw. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '58. 642 S. Gr. 8°. Lw. 27,—. = Handbuch zum Evang. Kirchengesangbuch. Sonderband. Luther betr.: Passim, vgl. Register, 614.

434c. *Pelikan, Jaroslav J.:* **Luther and the Liturgy.** In: Martin Luther Lectures. Vol. II (vgl. Nr. 420), 3—64.

435. *Peuchmaurd, R.:* **La messe est—elle pour Luther une action de grâce?** Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 43 ('59), 632—642.

436. *Pfeifer, Hans:* **Die Bedeutung des Alten Testaments für das deutsche evangelische (bes. lutherische) Kirchenlied des 16. und 17. Jhs. von Luther bis c. 1660.** — o. O. ('58). 130 gez. Bl.; Anl. 4° (Maschinenschr.) Jena, Theol. F., Diss. v. 7. März 1958. — Selbstanz.: ThLZ 83 ('58), 715 ff.

437. *Söhngen, Oskar:* **Theologische Grundlagen der Kirchenmusik,** Sonderdruck aus Leiturgia, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes. Kassel: Stauda '58. 267 S. — — Bespr.: Moser, Hans Joachim, LuthJB 26 ('59), 160-161.

438. *Vajta, Vilmos:* **Luther on Worship.** Abridged translation from the German by U. S. Leupold (Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther). Philadelphia: Muhlenberg Press '58. 200 S. $ 3,25.

439. *Vajta, Vilmos:* **Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther.** Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('58). XIX, 375 S. Gr. 8°. Kldr 17,50. Lizenzausg. d. Verl. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, f. d. DDR.

440. *Wetzel, Christoph:* **Die Träger des liturgischen Amtes im evangelischen Gottesdienst bei dem Apostel Paulus und bei Martin Luther.** Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes. Kassel, 4. Bd., '57—59, 321—341.

441. *Wingren, Gustav:* **Die Predigt** (Predikan [dt.]) (Berecht. Übers. aus d. Schwed. v. P. Egon Franz.) 2. unveränd. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ('59). 286 S. Gr. 8°. Lw. 15,80. = Theologie d. Oekumene Bd. 1.

l) Die Katechismen. Die Schule

442. *Bödecker, Heinrich:* **In unserem Katechismus fehlt das 2. Gebot.** DPfbl 59 ('59), 543 f.

443. *Köhler, Walther:* **Wie Luther den Deutschen das Leben Jesu erzählt hat.** (3. bearb. Aufl.) Berlin: Ev. Verl.-Anst. ('58). 207 S. Kl. 8°. Hlw. 4,20.

444. *Lohse, E.* und *Surkau, H. W.:* **„Katechismus".** 3. Aufl. RGG III ('59), 1178—1188.

m) Weitere Einzelprobleme

445a. *Althaus, Paul:* **Paulus und Luther über den Menschen.** Ein Vergleich. 3. erw. Aufl. Gütersloh: Bertelsmann ('58). 138 S. 8°. 7,80. = Studien d. Luther-Akademie H. 14.

445b. *Eide, Nils:* **Claritas scripturae i De servo arbitrio.** (Claritas scripturae in De servo arbitrio.) Tidsskrift for Teologi og Kirke '56, 1—10.

445c. *Eide, Nils:* **Noen lutherske skrifttanker i Rationis Latomianae Confutatio.** (Einige Luther'sche Schriftgedanken in Rationis Latomianae Confutatio.) Tidsskrift for Teologi og Kirke '55, 83—95.

446. *Gensichen, Hans-Werner:* **Damnamus.** Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jhs. Berlin: Luth. Verlagshaus '58. 162 S. Gr. 8°. 11,80. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums Bd. 1. — — Bespr.: Kimme, August, LuthJB 25 ('58), 200—203.

447. *Fascher, Erich:* **Jesaia 53 in christlicher und jüdischer Sicht.** Berlin: Evang. Verl.-Anst. '58. 58 S. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft 4. Luther betr.: 41—44.

448. *Haller, Horst:* **Luthers Bild vom Menschen und die menschliche Erziehungsfähigkeit, gesehen unter den Kategorien „Gewissen" und „Ermahnung".** Münster/Westfalen: Kramer '58. 159 S. 8°. Münster, Phil. F., Diss. v. 23. Juli 1958.

449. *Hillerdal, Gunnar:* **Teologisk och filosofisk etik.** Brüche und Synthesen in der Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Neuzeit. Stockholm: Svenska bokförlaget '58. 274 S.

450. *Kähler, Ernst:* **Das Te Deum bei Luther.** In: Te Deum laudamus. Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der alten Kirche. Berlin: Evang. Verlags-Anst. '58, 131—146.

451. *Klein, Laurentius:* **Evangelisch-lutherische Beichte.** Lehre und Praxis (Teildr.). Trier '57. 103 S. 8°. Masch. Trier, Theol. F. Dissert. v. 31. Mai 1958. Darin I. Teil A) Luthers Lehre von der Beichte. II. Teil A) Die Beichtpraxis der Ref. Zeit. 1. Luthers eigene Praxis. (I. und II. nicht im Teildruck vorhanden.)

452. *Kohler, Erika:* **Martin Luther und der Festbrauch.** Aus d. Nachlaß hrsg. v. d. Württ. Landesstelle f. Volkskunde in Stuttgart. Köln, Graz: Böhlau '59. XV, 166 S. Gr. 8°. 14,—. = Mitteldeutsche Forschungen 17. — — Bespr.: Lau, Franz, LuthJB XXVIII ('61), 124—126.

453. *Lackmann, Max:* **Luthers Beitrag zur Lehre vom Schatz der Verdienste der Heiligen.** In: Lackmann, Max: **Verehrung der Heiligen.** Versuch einer lutherischen Lehre von den Heiligen. Stuttgart: Schwabenverl. '58. 162 S. 8°. 4,20. = Peter u. Paul-Bücherei, 78—118.

454. *Lackmann, Max:* **Luthers Brief von 1535 an die Soester.** Soester Zeitschr. '58, H. 71, 21—41.

455. *Lackmann, Max:* **Thesaurus sanctorum.** Ein vergessener Beitrag Luthers zur Hagiologie. In: Festgabe f. J. Lortz (vgl. Nr. 227) 1, 135—171.

456. *Mauser, Ulrich:* **Der Häresiebegriff des jungen Luther.** Diss. Tübingen 1956, 206 S. — Selbstanz.: ThLZ 83 ('58), 652 f.

457. *Mumm, Reinhard:* **Evangelische Einzelbeichte.** ThLZ 85 ('60), 507—512.

458. *Pinomaa, Lennart:* **Die Heiligen in Luthers Frühtheologie.** Studia Theologica XIII ('59), 1—50.

459. *Prenter, Regin:* **Schöpfung und Erlösung.** Dogmatik. Bd. 1: Prologomena. Die Lehre von der Schöpfung. Aus dem Dänischen von Chr. Boehnecke-Sjöberg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '58. 272 S. Kart. 14,50. Luther betr.: passim. — — Bespr.: Seils, Martin, ZZei 13 ('59), 139. Beintker, Horst, LR 10 ('60/61), 113—116.

460. *Rost, Gerhard:* **Luthers Schöpfungsglaube und Geschichtstheologie.** LRb 6 ('58), 2—14.

461. *Rupp, Gordon:* **Word and Spirit in the First Years of the Reformation.** ARG 49 ('58), 13—26.

462. *Schmidt, Kurt Dietrich:* **Luthers Ansatz zur Neuordnung der Gemeinden im Jahre 1523.** Luther 29 ('58), 14—22.

463. *Schott, Erdmann:* **Der Dekalog in der Theologie Luthers.** In: Gottes ist der Orient. Festschrift für Otto Eissfeldt zu seinem 70. Geburtstag am 1. Sept. 1957. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('59), 197 S. 4°. 20,—, 132—138.

464. *Sundby, Olof:* **Luthersk äktenskapsuppfattning** — En studie i den kyrkliga äktenskapsdebatten i Sverige efter 1900 (Lutherisches Eheverständnis — Eine Studie über die kirchliche Ehedebatte in Schweden nach 1900). Mit einer deutschen Zusammenfassung (302—329). Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag '59. 343 S. Gr. 8°. Skr 25,—. (Theol. F. Diss. Lund vom 9. Mai 1959.) — — Bespr.: Hillerdal, Gunnar, Svensk Teologisk Kvartalskrift '59, 248—252.

465. *Theek, Bruno:* **Luthers Bild vom Menschen.** Glaube und Gewissen 4 ('58), 187—188.

466. *Thurian, Max:* **Reformation und Beichte.** In: Thurian, Max: Evangelische Beichte. Aus dem Französischen. München: Kaiser '58. 174 S. 8,40, 138 bis 169. — — Bespr.: Buess, Eduard, ThZ 15 ('59), 470—471.

467. *Weijenborg, P. Reinould* O. F. M.: **Un caso tipico di esegesi esistenzialista presso Lutero.** Protestantesimo di ieri e di oggi (vgl. Nr. 489), 66—84.

468. *Wölfel, Eberhard:* **Luther und die Skepsis.** Eine Studie zur Kohelet-Exegese Luthers. München: Kaiser '58. 287 S. Gr. 8°. 12,50. Lw. 15,—. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus R. 10, Bd. 12. — — Bespr.: Beintker, Horst, ThLZ 85 ('60), 54 ff. Hesse, Franz, LuthJB 27 ('60), 133 ff. Hillerdal, Gunnar, ThZ 16 ('60), 150 f.

469. *Zahrnt, Heinz:* **Luthers Predigt am Grabe,** dargest. an seiner Leichenpredigt für Kurfürst Johann von Sachsen. Luther 29 ('59), 106—114.

6. Gleichzeitige und spätere Polemik gegen Luther

470. *Iserloh, Peter:* **Luther-Kritik oder Luther-Polemik?** Zu einer neuen Deutung der Entwicklung Luthers zur Reformation. In: Festgabe Joseph Lortz (vgl. Nr. 227) 1, 15—42.

471. *Lau, Franz:* **Père Reinoud und Luther.** Bemerkungen zu Reinhold Weijenborgs Lutherstudien. LuthJB 27 ('60), 64—122.

472. *Macksensen, Heinz:* **The diplomatic role of Gasparo Contarini at the Colloquy of Ratisbon (Regensburg) of 1541.** Church History XXVII ('58), 312—337.

473. *Neubauer, Ernst:* **Katholisches Geschichtsdenken.** Zu Friedrich Heer, Europäische Geistesgeschichte. Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 10 ('59), 61—68.

7. Luthers Reformation im Verhältnis zu früheren, gleichzeitigen und späteren außer- und innerkirchlichen Strömungen, Gruppen und Persönlichkeiten

474. **Acta reformationis catholicae** ecclesiam Germaniae concernentia saeculi 16. Die Reformverhandlungen d. dt. Episkopats v. 1520 bis 1570. Hrsg. im Auftr. u. mit Unterstützung d. Ges. z. Herausgabe d. Corpus catholicorum v. Georg Pfeilschifter. Bd. 1. Regensburg: Pustet '59. Gr. 8°. Lw. 58,—. — — Bespr.: Stupperich, Robert, ThLZ 85 ('60), 530 f.

475. *Althaus, Paul:* **Die Bekehrung in reformatorischer und pietistischer Sicht.** NZsystTheol 1 ('59), 3—25.

476. *Andreas, Willy:* **Deutschland vor der Reformation.** Eine Zeitenwende. 6. neu überarb. Aufl. Stuttgart: Deutsche Verl.-Anst. '59. 638 S. Gr. 8°. Lw. 36,—. Luther betr.: Vgl. Namenverzeichnis V, 635.

477. *Bartoss, F. M.:* **Erasmus und die böhmische Reformation** (Schluß). Communio Viatorum I ('58), 246 bis 257.

478. *Baxter, J. H.:* **Luthers Einfluß in Schottland im 16. Jahrhundert.** LuthJB 25 ('58), 99—109.

479. *Bizer, Ernst:* **Luther und der Papst.** München: Kaiser '59. 56 S. 3,50. = Theologische Existenz heute H. 69. — — Bespr.: Loewenich, Walther v., ThLZ 84 ('59), 767—768. Kupisch, Karl, ZZei 14 ('60), 34. Lau, Franz, LuthJB 27 ('60), 126 f.

480. *Blessing, Inge Brigitte:* **Johannes Dantiscus, ein Westpreuße zwischen Humanismus und Reformation (1485—1548).** Hamburg '58. 232 gez. Bl. 4°. Masch. Phil. F. Diss. v. 21. April 1959. Luther betr.: 114—121. 134—137.

481. *Bornkamm, Heinrich:* **Luthers Bild in der deutschen Geistesgeschichte.** Stuttgart: Klett ('59). 48 S. 8°. 1,40 = Quellen- und Arbeitshefte f. d. Geschichtsunterricht auf d. Oberstufe d. höheren Schulen.

482. *Bornkamm, Heinrich:* **Erasmus und Luther.** LuthJB 25 ('58), 3—22. — — Bespr.: Fs. HZ 187 ('59), 211.

483. *Brandi, Karl:* **Kaiser Karl V.** Werden und Schicksal e. Persönlichkeit und eines Weltreiches. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft '59. 562 S. 8°. Für Mitgl. Lw. 17,85. Luther betr.: 102—109.

484. *Bromiley, Geoffrey W.:* **Sacramental teaching and practice in the Reformation churches.** Grand Rapids: Eerdmans '58. 111 S. $ 1,50.

485. *Brunner, Peter:* **Trennt die Rechtfertigungslehre die Konfessionen?** Zw 30 ('59), 524—536.

486. *Cadier, Jean:* **Luther et les débuts de la réforme francaise.** Positions Lutheriennes '58, H. 2.

487. *Chadwick, Owen:* **Creighton on Luther:** an inaugural lecture. Cambridge, Cambridge U. P., 3/6. Jan. 1959. 38 S. 18,5 cm. (Cambridge. University. Inaugural lectures.)

488. *Chiminelli, Piero:* **Il Luteranesimo in Germania e fuori.** Protestantesimo di ieri e di oggi (vgl. Nr. 489), 211—224.

489. *Chiocchetta, Pietro Comboniano:* **Lutero e Luteranesimo.** Protestantesimo di ieri e di oggi, hrsg. v. Antonio Piolanti rettore magnifico del Pontificio Ateneo Lateranense. Roma: Libreria Editrice Religiosa Francesco Ferrari '58. 1388 S. Gr. 8°, 21—65.

490. *Clive, H. P.:* **The Calvinist Attitude to Music.** BHR 20 ('58), 79—107.

491. *Courcelle, Pierre:* **Luther interprète des Confessions de saint Augustin.** Revue d' Histoire et de Philosophie Religieuse 39 ('59), 235—250.

492. *Christiani, Leone:* **Cause della „Riforma protestante".** Protestantesimo di ieri e di oggi (vgl. Nr. 489), 3—20.

493. *Dettelbach, Hans:* **Il grande riformatore nel giudizio dei suoi compatrioti.** Sola fide. Rivista della Chiesa Evangelica Luterana in Italia IV, Gennaio/Febbraio 1960, 8 f.

494. *Dollinger, Robert:* **Altprotestantismus und Neuluthertum.** ELKZ 13 ('59), 330—333. Luther betr.: 331.

495. *Eckert, Erwin:* **Theologische Bildung in Wittenberg im Zeitalter der Reformation.** o. O. ('57). 190, 30 gez. Bl. 4°. Masch. Münster, Ev.-theol. F., Diss. v. 9. Febr. 1957. Luther betr.: 11 ff.

496. *Febvre, Lucien:* **Postérités luthériennes.** Annales, Economies, sociétés, civilisations. Paris. A. 13 ('58), N. 1, 67—71.

497. *Di Grazia, Gennaro:* **Il protestantesimo nella storia della Chiesa.** Napoli, Giannini '58. 394 S. Luther und die luth. Reformation betr.: 155—270.

498. *Green, Robert W.,* ed.: **Protestantism and Capitalism: the Weber thesis and its critics.** Boston: D. C. Heath '59. 116 S. $ 1,50.

499. *Haegglund, Bengt:* **Was Luther a nominalist?** Theology. A monthly review. London vol. 59 ('56), 226—234.

500. *Haikola, Lauri:* **Studien zu Luther und zum Luthertum.** (Übers. v. Dr. phil. Robert Braun.) Uppsala u. Wiesbaden: Lundequistska Bokhandeln bzw. Harrassowitz ('58). 158 S. skr. 15,—. = Uppsala Universitets Årsskrift '58:2. — — Bespr.: Kinder, Ernst, Svensk Teologisk Kvartalskrift '59, 179—184. Lau, Franz, LuthJB 26 ('59), 156—159. Löfgren, David, KD 5 ('59), 146—164 (vgl. Nr. 577).

501. *Haustein, Manfred:* **Müntzer contra Luther?** Glaube und Gewissen 5 ('59), 191—193.

502. *Heckel, Johannes:* **Marsilius von Padua und Martin Luther.** Ein Vergleich ihrer Rechts- und Soziallehre. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. XLIV ('58), 268—336.

503. *Hoffmann, G(eorg):* **Luthertum.** Evangelisches Kirchenlexikon II ('58), 1194—1200.

504. *Ihlenfeld, Kurt:* **Luthers Glaube in Paul Gerhardts Liedern.** In: Im Lichte der Reformation (vgl. Nr. 212), 67 bis 87.

505. *Kähler, Ernst:* **Bugenhagen und Luther:** In: Bugenhagen, Johann (vgl. Nr. 241), 108—122.

506. *Kalb, Friedrich:* **Die Lehre vom Kultus der lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie.** Berlin: Luth. Verlagshaus '59. 152 S. Gr. 8°. 11,80. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums Bd. 3. Luther betr.: passim.

507. *Kinder, Ernst:* **Evangelische Katholizität.** Zum ökumenischen Horizont der evangelisch-lutherischen Kirche nach Gedanken von Werner Elert. KD 6 ('60), 69—85.

508. *Kindt, Karl:* **Die Reformation im Urteil der Reformatoren.** In: Begegnung der Christen (vgl. Nr. 333), 601—618.

509. *Krönert, Georg:* **Luther und das Okkulte.** Neue Wiss. Zeitschr. f. Grenzgeb. d. Seelenlebens 7 ('58), 337—352.

510. *Krusche, Werner:* **Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '57. VIII, 347 S. Gr. 8°. Lw. 26,—. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 7. Berlin: Evang. Verl.-Anst. '57. VIII, 347 S. Gr. 8°. Kldr. 18,—. (= Diss. Heidelberg, Theol. F. v. 5. Dez. 1953).

511. *Kummer, Bernhard:* **Reformatorische Motive in der Kunst Cranachs, seines Sohnes und seiner Schule.** o. O. ('58). XII, 118, 48 gez. Bl. 4° (Maschschr.). Jena, Theol. F., Diss. v. 14. März 1958.

512. *Lackmann, Max:* **Reformatorische Entwicklung und Theologische Aufgabe.** In: Verehrung der Heiligen (vgl. Nr. 453), 119—162.

513. *Lemaître, Auguste:* **Calvin et Luther.** (Par A. L.) Calvin et Zwingli (Par) André Bouvier. Genève: Labor et fides '59. 41 S. 8°. Fr. 2,—. = Les cahiers de foi et vérité. 38.

514. *Lentz, Harald H.:* **Reformation Crossroads.** A Comparison of the Theology of Luther and Melanchthon. Minneapolis: Augsburg Publishing House '58. 92 S. $ 1,75.

515. *Lilje, Hanns:* **El fondo histórico del luteranismo et Europa Central.** Ekklesia (Buenos Aires) III = Número 4, '59, 21—28.

516. *Limpert, Margarete:* **Die Grundlagen der Reformationsdeutung Jacob Burckhardts in seinen „Historischen Fragmenten".** o. O. ('58). XII, 191 gez. Bl. 4°. Masch. Freiburg i. Br., Phil. F., Diss. v. 23. Mai '58. Luther betr.: 141—146. 155—156. 160 bis 161. 170. 173. 174. 175.

517. *Lods, Marc:* **L' augustinisme dans les convents Augustins à l' époque de Luther.** Positions Luthériennes V ('57), 198—206.

518. *Loewenich, Walther von:* **Von Augustin zu Luther.** Beiträge zur Kirchengeschichte. Witten: Luther-Verl. '59. 440 S. 8°. Lw. 16,80. — — Bespr.: Gassmann, DPfbl 59 ('59), 586 f.

519. **„Luthertum".** In: Sachwörterbuch zur Deutschen Geschichte (vgl. Nr. 208), 677 ff.

520. *Mau, Rudolf:* **Der Begriff der Heilsnotwendigkeit** („necessarium ad salutem") und seine Begründung in der Scholastik im Vorblick auf Luther. (Bd. 1.2.) Berlin ('59). VIII, 250, 155 gez. Bl. 4° (Maschschr.). Berlin, Humboldt-U., Theol. F., Diss. v. 14. Nov. '59.

521. *Maurer, Wilhelm:* **Melanchthons Anteil am Streit zwischen Luther und Erasmus.** ARG 49 ('58), 89 bis 115.

522. *Maurer, Wilhelm:* **Der Einfluß Augustins auf Melanchthons theologische Entwicklung.** KD 5 ('59), 165—199. Luther betr.: Passim.

523. *Mehl, Oskar Joh.:* **Erasmus' Streitschrift gegen Luther: Hyperaspistes.** Zeitschr. f. Rel.- u. Geistesgesch. XII ('60), 137—146.

524. *Meinhold, Peter:* **Die ökumenische Bedeutung der Reformation.** Christ und Welt, Stuttgart 11 ('58), N. 44, 6.

525. *Meissner, Fritz:* **Glaube und Werke.** Luther im Verständnis der lutherischen Theologie der Gegenwart. ELKZ 12 ('58), 327—331.

526. *Moeller, Bernd:* **Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation.** ZKG LXX ('59), 46 ff.

527. *Moser, Hans Joachim:* **Martin Luther und Johannes Walter.** In: Musikgeschichte in hundert Lebensbildern. Stuttgart: Reclam ('52). 1013 S. Kl. 8°. Lw. 9,80. = Reclams Universal-Bibliothek Nr. 7762 bis 7773, 77—97.

528. *Motel, H(einz):* **Die Beziehungen der alten und der erneuerten Brüderunität zur Reformation.** (Umschlagt: Luther und die Brüderunität.) Hamburg: Appel '58. 16 S. 8°. 1,20. = Herrnhuter Hefte H. 11.

529. *Mülhaupt, Erwin:* **Luther und Calvin.** Luther 30 ('59), 97—113.

530. *Mülhaupt, Erwin:* **Luther und der Klerikalismus.** Luther 30 ('59), 32—40.

531. *Mülhaupt, Erwin:* **Vergängliches und Unvergängliches an Luthers Papstkritik.** LuthJB 26 ('59), 56—74.

532. *Müller, Gerhard:* **Franz Lambert von Avignon und die Reformation in Hessen.** Marburg: Elwert in Komm. '58. VIII, 182 S. Gr. 8°. 15,30. = Quellen und Darstellungen zur Geschichte des Landgrafen Philipp des Großmütigen. = Veröffentlichungen der Histor. Komm. für Hessen und Waldeck 24,4. Theol. Diss. Marburg 1955. Luther betr.: Passim. Vgl. auch Register, 180.

533. *Müller, Wilhelm:* **Die Idee der heilschaffenden Gerechtigkeit in der protestantischen Theologie von Martin Luther bis zu J. Chr. K. v. Hofmann.**

(Marburg '58). 163 S. 8°. Marburg, Theol. F., Diss. v. 22. Jan. 1958.

534. *Nygren, Anders:* **Augustin und Luther.** Zwei Studien über den Sinn der augustinischen Theologie. Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('58). 31, (1) S. Gr. 8°. 1,80. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft H. 3. — — Bespr.: Lorenz, Rudolf, ThLZ 84 ('59), 919.

535. *Petry, Ludwig:* **Die Reformation als Epoche der deutschen Universitätsgeschichte.** In: Festgabe Joseph Lortz (vgl. Nr. 227) 2, 317—353.

536. *Pohlmann, Hans:* **Hat Luther Paulus entdeckt?** Eine Frage zur theologischen Besinnung. Berlin: Töpelmann '59. 148 S. Gr. 8°. 16,—. = Studien der Luther-Akademie, hrsg. i. Auftr. d. Vorstandes v. C. Stange, N. F. H. 7. Kart. — — Bespr.: Loewenich, Walther von, ELKZ 14 ('60), 28 f. Lau, Franz, LuthJB 28 ('61), 127—130.

537. *Rahner, Karl:* **Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles nach dem katholischen Bekenntnis im Gegenüber zum evangelisch-lutherischen Bekenntnis.** Catholica 12 ('59), 105—128. Luther betr.: 113.

538. *Schoeps, Hans-Joachim:* **Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte.** Tübingen: Mohr '59. 324 S. Gr. 8°. 32,50. Luther betr.: 292—294.

539. *Schott, Erdmann:* **Annäherung an die evangelische Rechtfertigungslehre in der neuesten römisch-katholischen Theologie.** Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts 10 ('58), 21—27.

540. *Schott, Erdmann:* **Einig in der Rechtfertigungslehre?** LuthJB 26 ('59), 1—24.

541. *Schott, Erdmann:* **Einigung in der Rechtfertigungslehre?** Unter besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre Luthers. Nachrichten der Luther-Akademie (vgl. Nr. 635), 33—37.

542. *Schultz, C. Robert:* **Gesetz und Evangelium in der lutherischen Theologie des 19. Jhs.** Berlin: Luth. Verl.-Haus '58. 200 S. Gr. 8°. 13,80. = Arbeiten zur Gesch. u. Theol. d. Luthertums Bd. 4. Luther betr.: Passim.

543. *Silveira, Guaraci:* **Lutero, Loiola e o Totalitarismo.** Imprensa Metodista: São Paulo 1943. 306 pgs.

544. *Sløk, Johannes:* **Kierkegaard und Luther.** Kierkegaardiana udgivne af Søren Kierkegaard Selskabet ved Niels Thulstrup I. Kopenhagen: Munksgaard '57.

545. *Stöhr, Martin:* **Luther und die Juden.** EvTheol 20 ('60), 157—182.

546. *H. T.:* **Die „dritte" Konfession des Reformationszeitalters I.** Glaube und Gewissen 4 ('58), 192—193.

547. *Thilo, (Hans Joachim):* **Gebunden an das gleiche Wort.** Luther und Calvin im Miteinander und Gegenüber. Die Kirche 14 ('59), Nr. 16, 1 u. 3.

548. *Vignaux, Paul:* **Luther lecteur de Gabriel Biel** (Disputatio contra scholasticam theologiam, 5—19; III Sent. d. XXVII q. u. a. 3, tab. 2). Eglise et Théologie, Bulletin trimestrial de la Faculté de Théologie Protestante de Paris, XXII / 63, Mars 1959, 33—52.

549. *Wachsmuth, Peter:* **Luther und Münzer — Reformator und Revolutionär.** Urania. Zeitschr. über Natur und Gesellschaft, 22 ('59), 121—125.

550. *Weichert, Friedrich:* **Moderne Züge in der Stellungnahme Luthers zur Erziehungsfrage.** Luther 30 ('59), 131—140. ELKZ 13 ('59), 348—350.

551. *Werner, Martin:* **Erasmus und Luther.** In: Werner, Martin: Glaube und Aberglaube (vgl. 168), 50—65. — — Bespr.: Schulze, Wilhelm August, ThZ 15 ('59), 149—150.

552. *Wolf, Ernst:* **Asterisci und Obelisci. Zum Thema: Athanasius und Luther.** EvTheol. N. F. 13 ('58), 481—490.

553. *Wolter, Hans:* **Gestalt und Werk der Reformation im Urteil des hl. Ignatius von Loyola.** In: Festgabe Joseph Lortz (vgl. Nr. 227) 1, 43—67.

554. *Zeeden, Ernst Walter:* **Das Bild Martin Luthers in den Briefen Calvins.** ARG 49 ('58), 177—196.

555. *Zeeden, Ernst Walter:* **Martin Luther, Johannes Calvin und zeitgenössische katholische Stimmen zur Reformation.** (Düsseldorf:) Schwann ('59). 80 S. 8°. 1,80. = Geschichtliche Quellenschriften H. 11.

8. Luthers Beziehung zu gleichzeitigen und späteren Ereignissen

556. **„Bauernkrieg".** In: Der neue Brockhaus (vgl. Nr. 201) I, 212 f.

557. **„Bauernkrieg".** In: Sachwörterbuch zur Deutschen Geschichte (vgl. Nr. 208), 71 ff.

558. *Bluhm, Heinz:* **Luther and the First Printed English Bibel: Epistle to the Galatians.** Anglican Theological Review XL ('58), 264—293.

559. *Epstein, A. D.:* **Reformation und Bauernkrieg in Deutschland als erste bürgerliche Revolution.** Sowjetwissenschaftl. Gesellschaftswiss. Abtlg. Berlin '58, 363—393.

560. *Franz, G(ünther):* **Bauernkrieg 1524—25.** 3. Aufl. RGG I ('57), 927—930. Luther betr.: Nr. 3.

561a. *Franz, Günther:* **Der deutsche Bauernkrieg.** 4. Aufl. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft '56. XVI, 318 S. 8°. Luther betr.: vgl. Reg. (311).

561b. *Klemm, Hermann:* **Luther antwortet dem Bischof von Meißen.** Der Sonntag. Dresden/Radebeul '55, 196.

562. *Lau, Franz:* **Der Bauernkrieg und das angebliche Ende der lutherischen Reformation als spontaner Volksbewegung.** LuthJB 26 ('59), 109—132.

563. *Näf, Werner:* **Vadian und seine Stadt St. Gallen.** 2 Bde. 1518—1551; Bürgermeister und Reformator von St. Gallen. St. Gallen: Fehr'sche Buchhandlung

St. Gallen '57. VIII, 552 S. Sfr bzw. DM 35,—. Luther betr.: Vgl. Register S. 546. — — Bespr.: Preisendanz, Karl, DL 81 ('60), 297—300.

564a. *Rheinfelder, Hans:* **Inácio de Loiola e Martinho Lutero na Alemanha de hoje.** Revista de História, Ano X, 1959, pg. 257—273.

564b. *Rupp, E. Gordon:* **Luther and the Puritans.** In: Martin Luther Lectures, Vol. I (vgl. LuBi '57, 209), 107—164.

565. *Thieme, Hans:* **Die Ehescheidung Heinrichs VIII. und die europäischen Universitäten.** Vortr. Karlsruhe: C. F. Müller ('57). 23 S. Gr. 8°. 1,80. = Juristische Studiengesellschaft, Karlsruhe. Schriftenreihe. H. 31. Luther betr.: 17—21. — — Bespr.: Liermann, Hans, Zeitschr. f. Rel. u. Geistesgesch. 11 ('59), 100 f.

566. *Zoepfl, F.:* **„Bauernkrieg".** In: Lexikon für Theologie und Kirche II ('58), 58 f.

9. Luthers Gestalt und Lehre im wissenschaftlichen Leben der Gegenwart

567. **Ankündigung der Tagung der Lutherforscher 1960 in Münster.** Inf 8 ('59), 341 f. ELKZ 13 ('59), 321 und 389.

568. *Bainton, Roland H(erbert):* **Probleme der Lutherbiographie.** In: Lutherforschung heute (vgl. Nr. 681), 24—31. — — Bespr.: (anonym) ThM '58, H. 1/3, 2 f.

569. *Bohlin, Torgny:* **Seelsorge und Psychotherapie im Lichte der lutherischen Lehre vom Beruf.** Wege zum Menschen, Göttingen 10 ('58), 232—237.

570. *Bornkamm, Heinrich:* **Probleme der Lutherbiographie.** In: Lutherforschung heute (vgl. Nr. 681), 15—23. — — Bespr.: (anonym), ThM '58, H. 1/3, 2 f.

571. *Brandenburg, Albert:* **Hinweise zur Methodik der Arbeit an der Luthertheologie.** In: Begegnung der Christen (vgl. Nr. 333), 496—500.

572. *A(lbert) B(randenburg):* **Zu G. Ebelings Lutherdeutung.** Catholica 12 ('58), 150—152.

573. *Bring, Ragnar:* **Lutherforschung heute. Reflexionen über den Lutherforschungskongreß in Aarhus 1956.** ThLZ 84 ('59), 161—164.

574. **Biblisch-theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel und zu neueren Übersetzungen.** Hrsg. v. *Edo Osterloh* und *Hans Engelland.* 2. durchges. u. erg. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '59. 752 S. 4°. 49,50.

575. *Herntrich, Volkmar:* **Herrn Professor D. Paul Althaus, dem 1. Präsidenten der Luthergesellschaft, zum 70. Geburtstage am 4. Febr. 1958.** Luther 29 ('58), VII.

576. *Joest, Wilfried:* **Paul Althaus als Lutherforscher.** Luther 29 ('58), 1—11.

577. *Löfgren, David:* **Verschiedene Tendenzen in der Neueren Lutherforschung.** KD 5 ('59), 146—164.

578. **„Luthergesellschaft".** In: Der neue Brockhaus (vgl. Nr. 201) III, 391.

579. *Meyer, Carl S.:* **Stiftung für die Erforschung der Reformation.** LR 8 ('58/59), 332—335.

580. *Munck, Willy:* **Eröffnungsansprache auf dem 1. Internationalen Lutherforschungskongreß.** Lutherforschung heute (vgl. Nr. 681), 14.

581. *Nygren, Anders:* **Der Römerbrief.** Erklärt. (Berechtigte Übersetzung aus dem Schwedischen von Irmgard Nygren.) 3. unveränd. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '59. 324 S. Gr. 8°. Lw. 14,80.

582. *Petzold, Gottfried:* **Veröffentlichungen von Paul Althaus über Luther.** Luther 29 ('58), 12—13.

583. *Prenter, Regin:* **Eröffnungsansprache auf dem 1. Internationalen Lutherforschungskongreß.** In: Lutherforschung heute (vgl. Nr. 681), 11—13.

584. *Schmidt, Johann Dietrich:* **Jahresversammlung 1958 der Luther-Gesellschaft.** Inf 7 ('58), 374—375.

585. *Schmidt, Dietrich:* **Die Hauptversammlung der Luther-Gesellschaft in München.** Luther 30 ('59), 43 f.

586. *Schwennen, Willi:* **Erinnerung und Dank an Paul Althaus.** Luther 29 ('58), 38—39.

587. *Wolf, Ernst:* **Lutherforschung.** Evang. Kirchenlexikon (vgl. Nr. 202) II, 1177—81.

10. Luthers Gestalt und Lehre im kirchlichen Leben der Gegenwart

588. *(Anonym):* Kurzer Bericht über die Ausstellung **„Luther und die Nürnberger Reformation"** anläßlich des 475. Geburtstags Luthers. Inf 7 ('58), 342—343.

589. Bericht von der Ausstellung: **„Luther und die Nürnberger Reformation"** in Nürnberg. (Sonntagsblatt f. d. Evang.-Luth. Kirche in Bayern. Nr. 47/58.) ELKZ 13 ('59), 4.

590. *(Zirnbauer, Henig):* **Luther und die Nürnberger Reformation.** (Ausstellung.) Eröffnet am 10. Okt. 1958 (Bearb.). (Nürnberg: Stadtbibliothek '58.) 10 Bl. mit Titelb. Kl. 8°. = Ausstellungskatalog der Stadtbibliothek Nürnberg 5.

591. *(Anonym):* **Die Lutherhalle in Wittenberg.** ELKZ 13 ('59), 221.

592. *Bartels, K.-H.:* **Die Verständlichkeit der Lutherbibel für den Menschen von heute.** MPTh 49 ('60), 27—31.

593. *Becker, Siegbert W.:* **Luther's Apologetics.** Concordia Theological Monthly XXIX ('58), 742—759.

594. *Bouman, Herbert J. A.:* **Die reine Lehre bei Luther und in den Bekenntnisschriften.** LR 6 ('58), 88 bis 101.

595. *Boyer, Merle William:* **Luther in Protestantism today.** New York: Assn. press. '58. 188 S. $ 3.50. London: Mayflower. 28 s.

596. *Dale, Aasmund:* **Katekisme-undervisningen.** En drøfting av innhold oy metode. Snorre boktr. Fabritius: '58. 79 upg. s. 7,—. (Undervisningshjelp fra Instituttet for Kristsen oppseding. Nr. 1.)

597. *Dehn, Günther:* **Die zehn Gebote Gottes.** Nach Luthers Kleinem Katechismus f. Kinder erklärt. 5. durchges. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ('58). 66 S. Gr. 8°. 3,65.

598. *Dehn, Günther:* **Der christliche Glaube.** Das apostolische Glaubensbekenntnis nach Luthers Kleinem Katechismus f. Kinder erklärt. 2. durchges. Aufl. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ('58). 79 S. Gr. 8°. 4,20.

599. *Fascher, Erich:* **Trost bei Luther.** In: Stat crux dum volvitur orbis (vgl. Nr. 318), 77—97.

600. *Funke, Alex:* **Er bringt euch alle Seligkeit. Ein Wort zum Reformationsfest.** (Enthält: Von der Freiheit eines Christenmenschen. Und: Damals geschehen — heute noch gültig.) (Gladbeck/Westf.: Schriftenmissions-Verl. ['58].) 2 Bl. Gr. 8°. —,10.

601. *Girgensohn, Herbert:* **Teaching Luther's catechism;** tr. by John W. Doberstein. Philadelphia: Muhlenberg Press '59. 310 S. $ 4,—.

602. *Grass, Hans:* **Die Arnoldshainer Thesen und die lutherische Abendmahlslehre.** NZsystTh 2 ('60), 64—89.

603. *Gray, John:* **Catechismus To-day.** The Expository Times LXX ('59), 274—275.

604. *— g s —* **Begegnung mit Martin Luther.** Glaube und Gewissen 6 ('60), 33.

605. *Gundert, Wilhelm:* **Die Revision des Alten Testaments in der Lutherbibel.** In: Die Bibel in der Welt. Jahrbuch des Verbandes der Evang. Bibelgesellschaften in Deutschland. Hrsg. v. Robert Steiner in Verb. m. Alfred Müller und Werner Braselmann. (Wuppertal-Elberfeld: Verband d. Evang. Bibelgesellschaften in Deutschland) '58. 144 S. 8°, 47—52.

606. *Gundert, Wilhelm:* **Die Revisionsarbeit am Alten Testament.** DPfbl 59 ('59), 565—567.

607. *Hahn, Friedrich:* **Die theologische Bedeutung der Bibelübersetzung Luthers für Verkündigung und Unterricht.** MPTh 47 ('58), 376—383.

608. *Hauschildt, Karl:* **Luthers Kleiner Katechismus noch heute Grundlage evangelischer Unterweisung?** Luther 30 ('59), 78—86.

609. *Hauschildt, Karl:* **Schülergottesdienste am Reformationsfest.** Luther 30 ('59), 121—130.

610. *Heidler, Fritz:* **Luther gegen Arnoldshain?** Kritisches zum Ertrag des Abendmahlsgesprächs. Ab. der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens '59, B 6 — B 8.

611. *Heidler, Fritz:* **Luther oder Arnoldshain?** ELKZ 13 ('59), 65—69.

612. *Heidler, Fritz:* **Zwei-Reiche-Lehre und atomare Bewaffnung.** In: Gollwitzer, Helmut, Heinrich Vogel, Fritz Heidler: Christlicher Glaube und atomare Waffen. Berlin: Evang. Verl.-Anst. '59. 62 S. Gr. 8°. 1,40. = Evangelische Stimmen zur Zeit H. 1, 58—63. Abgedr. auch im Evangelischen Nachrichtendienst Ost 21/'58.

613. *Hertzberg, Hans Wilhelm:* **Zur Revision der Lutherbibel.** Inf 7 ('58), 290—292.

614. *Hoffmann, Theo:* **Von Luther zur Gegenwart.** Leoben: Obersteirische Druckerei '56. 23 S. 8°. nn S 5,—. Zu beziehen durch Pfarrer Theo Hoffmann, Leoben, Jahnstr. 1.

615. *Hübner, Friedrich:* **Evangelische Kirche lutherischen Bekenntnisses.** Selbstdarstellungen der Evangelischen Konfessionen in Deutschland III. Zw 30 ('59), 379—391. Luther betr.: passim.

616. *Hyma, Albert:* **New Light on Martin Luther,** with an authentic account of Luther film of 1953. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 1958. 287 S. $ 3.50.

617. *Kirsten, Hans:* **Die Zuordnung von Beichte und hl. Abendmahl im ev.-luth. Gottesdienst.** LRb 7 ('59), 42—50.

618. *Kitzig, Berhold:* **Kritisches zur Bibelrevision.** Pastoralblätter 99 ('59), 73—79. 144—155. 214—218.

619. *Kobold, Hermann:* **Der Kleine Katechismus in der Gegenwart.** DPfbl 59 ('59), 32—33.

620. *Kupisch, Karl:* **Reformationsfest 1933.** ZZei 12 ('58), 456—460.

621. *Kupisch, Karl:* **Vor 25 Jahren: Reformationsfest 1933.** Stimme der Gemeinde 10 ('58), 742—746.

622. *Leskó, Béla:* **La misión de la teología luterana en Sudamérica** (= Die Mission der lutherischen Theologie in Südamerika). In: Ekklesia Nr. 2—3, Buenos Aires '58.

623. *Lilje, Hanns:* **L'actualité de Luther.** Positions Lutheriennes '58, Heft 2.

624. *Llorca, B.:* **Lutero en España y América.** Arbor. Revista general de investigación y cultura. T. 39 ('58), N. 145, 117—123.

625. *Loos, Gertrud:* **Luther und wir.** Idee, Text und Gestaltung: Gertrud Loos. Sprecher: Werner Hinz. (Hamburg): Deutsche Grammophon-Gesellschaft '59. ⌀ 17 cm U/Min 45. EPL = Für die Jugend. 8,—. (Literarische Schallplatte).

626. *Lorenz, Günther:* **Ein Besuch im Hause Martin Luthers.** Evangelischer Nachrichtendienst Ost (eno) XI '58, Nr. 42 v. 16. Okt. 1958, 18—21.

627. **Martin Luther und die Reformation im Urteil der heutigen evangelischen und katholischen Theologie.** Bericht über die Arbeit eines studentischen evangelisch-katholischen Kleinkreises in Tübingen. Una sancta 14 ('59), 198—200.

628. **Luther-Kalender für Südamerika.** Im Auftr. d. Evang.-luth. Kirchen v. Brasilien u. Argentinien hrsg. Schrift: Pastor L(uiz) Kaminski, Pastor P.

Weirich. (Jg. 29). '59. Pôrto Alegre: Casa publicadora Concórdia S. A. ('58). 168 S. mit Abb. Gr. 8°.

629. **Bericht über den „Lutherischen Tag 1959" in Fulda.** Inf 8 ('59), 342 (Ankündigung: 23 und 184).

630. Bericht über die Theologentagung des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes. Ausg. 1959 von Gerhard Risch. (2. Referat von *Holsten Fagerberg:* **Die Rechtfertigungslehre — der articulus stantis et cadentis ecclesiae?)** Inf 8 ('59), 339.

631. *Mehl, O. J.:* **Zur Neufassung von Luthers kleinem Katechismus.** Die Christenlehre 12 ('59), 11.

632. *Mehl, Oskar Joh.:* **Zur Revision des Psalters.** ThLZ 84 ('59), 893—900.

633. *Michael, J. P.:* **Christen suchen eine Kirche.** Die Ökumenische Bewegung und Rom. Mit Dokumenten und soziographischen Beilagen. Freiburg: Herder '58. = Herder-Bücherei, 53—67.

634. *Mülhaupt, Erwin:* **Evangelisch leben!** Predigten mit Luthers Hilfe. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '58. 151 S. Gr. 8°. Gl. 10,80. — — Bespr.: St(apel), H(enning), Luther ('59), 47. Voigt, Gottfried, ThLZ 85 ('60), 556.

635. **Nachrichten der Luther-Akademie** (in der D[eutschen] D[emokratischen] R[epublik]). (Sondershausen.) (Hrsg. durch Prof. D. Rudolf Hermann.) 1957. — (Sondershausen: Luther-Akademie '58). 44 S. 8°. (Umschlagt.)

636. **Nachrichten der Luther-Akademie.** (in der D[eutschen] D[emokratischen] R[epublik]). (Sondershausen.) (Hrsg. durch Prof. *D. Rudolf Hermann.*) 1958. — (Sondershausen: Luther-Akademie '59.) 54 S. 8°. (Umschlagt.)

637. *Nielen, J. M.:* **Ein Anliegen Luthers heute.** Una Sancta 14 ('59), 272—275.

638. *Rabstein, Kurt:* **Herr, ich glaube.** Betrachtungen zu Luthers Kleinem Katechismus f. d. Jugend. Gütersloh: Rufer-Verl. '58. 96 S. 8°. 2,70.

639. *Rössler, Helmut:* **Was heißt: „Das Neue Testament in der Sprache von heute?"** In: Die Bibel in der Welt (vgl. Nr. 605), 53—64.

640. *Schmidt, Kurt Dietrich:* **Luthertum und Ökumene.** In: Stat crux dum volvitur orbis (vgl. Nr. 318), 131—139. Luther betr.: Passim.

641. *Schmidt, Martin:* **Konfirmation im Lichte von Schrift, Bekenntnis und Geschichte der Kirche.** ELKZ 13 ('59), 124—126.

642. *Schmidt, Martin:* **Die Reformation Luthers und die Ordnung der Kirche.** In: Im Lichte der Reformation. Fragen und Antworten. (Hrsg. zum Luthertag '59 [von] Prof. Dr. Martin Schmidt DD. [u. a.]) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '59. 144 S. 8°. 4,80. = Jahrbuch des Evangelischen Bundes II. Hrsg. zum Luthertag 1959, 5—31. — — Bespr.: Heyl, C. Frhr. v., ELKZ 13 ('59), 337.

643. *Schröter, Waldemar:* **Dank an die Reformation.** In: Im Lichte der Reformation (vgl. Nr. 642), 50—54.

644. *Schütz, Heinrich; (Diener, Theodor; Praetorius, Michael):* **Ein feste Burg ist unser Gott.** (Melodie um 1528.) (Text) Martin Luther. (3 Sätze von) H. S., (T.D., M.P.). ([Mit] Trompete[nstimme] zum Satz von H. S.) Bern: Krompholz '59. 4 S. Kl. 4°. Fr —,50. = Schweizer Kirchengesangbuch. Musikbeil. zum Evang. Kirchenchor '59, Nr. 1/2.

645. *Schuster, Hermann:* **Martin Luther heute.** Zeitbedingtes und Bleibendes. Theologie und Glaube. Stuttgart: Klotz '58. 129 S. 8°. 7,80. — — Bespr.: (Anonym), ThM '58, H. 1/3, 46. Daur, R., DPfbl 59 ('59), 562. Franz, Erich, ThLZ 85 ('60), 387 f.

646. *Stählin, Wilhelm:* **Was ist lutherisch?** In: Stählin, Wilhelm: Symbolon. Vom gleichnishaften Denken. Zum 75. Geb. im Auftr. d. Evang. Michaelsbruderschaft mit e. Geleitwort hrsg. v. Adolf Köberle. Stuttgart: Evang. Verl.-Werk '58. 515 S. 8°. Lw. 28,—, 248—282.

647. **Das Testament Luthers befindet sich im Besitz der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Ungarn.** Ungar. Kirchl. Nachrichtendienst XI ('59), 8.

648. *Thiesen, Ulrich:* **Zur Revision des Luther-Testamentes.** Ulrich Thiesen: Beiträge zur Lutherkunde, Hamburg '58, 19—22.

649. *Thomas, Bernhard:* **Recht und Situation.** Ein Hinweis auf Luther. MPTh 48 ('59), 235—236.

650. *Urner, Hans:* **Luther stärkt die Gemeinde.** ZZei 13 ('59), 46—50.

651. *Wegener, Günther S.:* **6000 Jahre und ein Buch.** Kassel: Oncken ('58). 286 S. Gr. 8°. Lw. 14,80. (4. durchges. Aufl. 1960.) Luther betr.: 157—172. — — Bespr.: (Anonym), EvTheol N. F. 13 ('58), 575 f. Harpp, H., ZKG LXX ('59), 189. Irmler, Die ev. Diaspora 29 ('59), 204.

652. *Wilkens, E(rwin):* **„Luther-Gesellschaft".** In: Evang. Kirchenlexikon (Vgl. Nr. 102) II ('58), 1181.

653. *Willkomm, Heinrich:* **„Mit Freuden!"** In: Evang. Luth. Volkskalender 70 ('59). Berlin: Evang. Verl.-Anst., 52 f.

654. *Willkomm, Heinrich:* **Gotthilf Herrmann** † († 28. Okt. 1957). In: Evang. Luth. Volkskalender (vgl. 653), 49—51. Luther betr.: 49.

655. *Willkomm, Heinrich:* **De libris.** Zum heutigen Kampf um die Lehre von der Rechtfertigung. (Auseinandersetzung mit Max Lackmann.) LRb 7 ('59), 136—144.

656. *Würtemberg, Gustav:* **Die Jugend und das reformatorische Erbe.** DPfbl 58 ('58), 493—495.

657. *Zabel:* **Luthers Übersetzung des Alten Testaments wird revidiert.** Evang. Welt. Informationsblatt f. d. Evang. Kirche in Deutschland. Bethel v. Bielefeld 12 ('58), N. 5, 117—119.

658. *Zellmer, Johannes:* **Einführung in das Lutherische Bekenntnis.** (Hrsg. auf Veranlassung d. Ev.-luth. [altluth.] Kirche.) Berlin: Evang. Verl.-Anst. ('58). 38 S. 8°. —,65.

659. **Humanismus und Reformation Teil V.** Zwei Jahrzehnte Deutscher Reformationsgeschichte. Vom Ausklang des Bauernkrieges bis zu Luthers Tod 1526 bis 1546. Lieferung 1. A-Le. Antiquariat Gerd Rosen, Berlin W 15, Kurfürstendamm 215, '59.

C. Forschungsberichte, Sammelbesprechungen

660. *(Anonym):* **Evangelisches Schrifttum zu Luthers Theologie** (aus dem Jahre 1958). ThM '58, H. 1/3. 48 S.

661. *Forell, George:* **Lutherforschung in den USA.** In: Lutherforschung heute (vgl. Nr. 681), 137—145.

662. *Franz, Günther:* Zeitschriftenschau: **Luther.** ARG 50 ('59), 80—82.

663. *Franz Günther:* Zeitschriftenschau: **Die Reformatoren.** ARG 50 ('59), 255 f.

664. *Frick, Robert:* **Neuere Literatur zur Kirchengegeschichte.** MPTh 46 ('57), 346—360. Lutherliteratur betr.: passim.

665. *Harms, Klaus:* **Bugenhagen-Literatur zum Jubiläumsjahr 1958.** In: Kirche im Osten 2 (vgl. Nr. 247), 163—166. (Betr.: Wolfinger, Stupperich, Rod. Schmidt, W. Rautenberg, Mitt. d. Lutherges. 29 ('58), H. 2. Helbig, Kl. Harms (DPfbl. 58, 145 ff) (Der Remter) (Bugenhagen).

666. *Hauschildt, Karl:* **Katechismus-Literatur.** Luther 30 ('59), 87—93.

667. *Hohl, Clarence L.:* **Die Vatikanische Mikrofilmbibliothek an der Universität St. Louis.** LR 8 ('58/59), 335—340.

668. *Hornig, Gottfried:* **Systematische Theologie in Dänemark und Schweden.** NZsystTh 1 ('59), 81 bis 110. Lutherforschung betr.: 81—88. 92—95. 108 bis 109.

669. *Hornig, Gottfried:* Wolf, Ernst: Peregrinatio (vgl. LuBi '54, 56). Bornkamm, Heinrich: Luthers geistige Welt (LuBi '40—53, 136). Bornkamm, Heinrich: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte (LuBi '55, 117). Fausel, Heinrich: D. Martin Luther (LuBi '55, 9). In: LR '56/57, 212—214.

670. *Langenfass, D. Friedrich:* **Von Luther bis zur VELKD.** Zw 29 ('58), 774—776.

671. *Lau, Franz:* **Luther Jahrbuch.** Jahrbuch der Luther-Gesellschaft. 25. (Festgabe für Paul Althaus.) Berlin: Luth. Verlagshaus '58. VIII, 213 S. 8°. Lw. 14,50. — — Bespr.: Forck, Gottfried, ZZei 13 ('59), 37. Grass, Hans, Theol. Rundschau N. F. 25 ('59), 88. Kruse, E., DPfbl 59 ('59), 68. Löfgren, David, LR 8 ('58/59), 358 f. Schloemann, Martin, LR 8 ('58/59), 362 f. Delius, Hans-Ulrich, ThLZ 85 ('60), 531—534.

672. *Lau, Franz:* **Luther-Jahrbuch.** Jahrbuch der Luther-Gesellschaft. 26. Berlin: Luther. Verlagshaus ('59) VII, 172 S. 8°. Lw. 14. Mit Lutherbibliographie 1956. — — Bespr.: (Anonym), ZZei 13 ('59), 360. Gassmann, DPfbl 59 ('59), 476. Brinkel, Karl, ELKZ 14 ('60), 108.

673a. *Lau, Franz:* **Luther-Jahrbuch.** Jahrbuch der Luther-Gesellschaft. 27. Berlin: Luther. Verlagshaus '60. VI, 151 S. 8°. Lw. 14,—.

673b. *Lau, Franz:* **Sammelbesprechung.** LuthJB 28 ('61), 130—135.

674. **Luther-Bibliographie 1955.** LuthJB 25 ('58), 204 bis 213.

675. **Luther-Bibliographie 1956.** LuthJB 26 ('59), 162 bis 172.

676. **Luther-Bibliographie 1957.** LuthJB 27 ('60), 138 bis 151.

677. *Lilje, Hanns:* **Eröffnungsansprache auf dem 1. Internationalen Lutherforschungskongreß.** In: Lutherforschung heute (vgl. Nr. 681), 9—11.

678. *Loewenich, Walther von:* **Lutherforschung in Deutschland.** In: Lutherforschung heute (vgl. Nr. 681), 150—171. — — Bespr.: (anonym), ThM '58, H. 1/3, 8—10.

679. **Luther und sein Erbe.** (Martin Luther Lectures, Bd. 1: Luther Today. [Vgl. LuBi '57, 209] und Harold C. Letts [Vgl. LuBi '57, 164.]). Von Gunnar Hillerdal, LR 8 ('58/59), 355—358.

680. **Luther und sein Erbe.** Lau, Franz: Lutherjahrbuch 1957 (vgl. '57, 233), Mos John Traver: The Lutheran Handbook, Bengt Hägglund: Theologie und Philosophie bei Luther (vgl. '55, 123), Th. Brandt: Das Lutherwort zum Psalter (vgl. LuBi '56, 16), H. H. Borcherdt und Georg Merz: Martin Luther. Ausgew. Werke Bd. 4 Psalter (vgl. LuBi '56, 123), H. H. Borcherdt und (vgl. LuBi '57, 6), Friedrich Gogarten: Martin Luther Predigten (vgl. LuBi '57, 23), Franz Lau: Lutherjahrbuch 1958 (vgl. '61, 671). Von: Martin Schloemann, LR 8 ('58/59), 358—363.

681. **Lutherforschung heute.** Referate und Berichte des 1. Internationalen Lutherforschungskongresses, Aarhus, 18.—23. August 1956. Hrsg. v. Vilmos Vajta. Berlin: Luth. Verlagshaus '58. 188 S. Gr. 8°. Lw. 16,80. — — Bespr.: (Anonym), ThM '58, 2—12. Heckel, Theodor, ELKZ 13 ('59), 176. Hg. DPfbl 59 ('59), 336. St(apel), H(enning), Luther 30 ('59), 45 f. Delius, Hans-Ulrich, DLZ 81 ('60), 108—113. Lau, Franz, LuthJB 27 ('60), 123 f.

682. *Nygren, Anders:* **Die Lutherforschung in Skandinavien.** In: Gott ist am Werk. Festschr. f. Landesbischof D. Hanns Lilje zum sechzigsten Geburtstag am 20. August 1959. Hrsg. v. Heinz Brunotte und Erich Ruppel. Hamburg: Furche ('59). 351 S. Gr. 8°. Lw. 14,80, 17—26.

683. *Pedersen, Thestrup:* **Lutherforschung in Skandinavien** (im Wesentlichen 1939—1956.) In: Lutherforschung heute (vgl. Nr. 681), 121—128.

684. *Pickering, F. P.:* **D. Martin Luthers Werke.** Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel (1522—46). 10. Bd. Erasmus: Darmstadt 11 ('58), 522—524.

685. *Prenter, Regin:* Vajta, Vilmos: Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther (LuBi '40—53, 225). Østergaard-Nielsen, Harald: Scriptura sacra et viva vox (LuBi '57, 95a). Wisløff, Carl Fr.: Nattverd og Messe. (LuBi '57, 144). In: Svensk Teologisk Kvartalskrift '59, 175—179.

686. *Rupp, Gordon:* **Lutherforschung in England 1945 bis 56.** In: Lutherforschung heute (vgl. Nr. 681), 146—149.

687. *Süss, Theodor:* **Lutherforschung in Frankreich.** In: Lutherforschung heute (vgl. Nr. 681), 172—178.

688. *Vajta, Vilmos:* **Vorwort** zum Kongreßbericht „Lutherforschung heute". In: Lutherforschung heute (vgl. Nr. 681), 5—6.

689. *Vinay, Valdo:* **Lutherforschung in Italien.** In: Lutherforschung heute (vgl. Nr. 681), 129—136.

690. *Wiczián, Deszö:* **Lutherforschung in Ungarn.** In: Lutherforschung heute (vgl. Nr. 681), 179—182.

691. **Zeitschriftenschau: „Luther"** von *Franz, Günther.* ARG 50 ('59), 80 ff.

Nachträgliche Besprechungen

LuBi 1940—1953

156. Gyllenkrok, Axel.
Hornig, Gottfried, ThZ '54, 63—66.

160. Joest, Wilfried.
Lau, Franz, LuthJB 25 ('58), 190 f.
Steck, K. G., ZKG 69 ('58), 166—168.

225. Vajta, Vilmos.
Pröhle, Károly, Lelkipásztor, XXXII ('57), Nr. 1 bis 2, 49—53.

236. Heckel, Johannes.
Steck, K. G., ZKG 69 ('58), 163—168.

269. Köhler, Walter.
K., LRb 6 ('58), 63.
Bizer, Ernst, ZKG 70 ('59), 335 ff.

LuBi 1954

4. Luther Deutsch. Bd. 7.
Müller, G., MPTh 46 ('57), 249 f.

52. u. 53. Hirsch, Emanuel.
Hornig, Gottfried, Svensk Teologisk Kvartalskrift '56, 190—195.

56. Wolf, Ernst.
Kooiman, W. J., ZKG 69 ('58), 159 f.

57. Beintker, Horst.
Jordahn, Bruno, Inf 8 ('59), 274 f.

70. Preuss, Horst-Dietrich.
Lau, Franz, ThLZ 84 ('59), 602.

79. Jetter, Werner.
Brinkel, Karl, ThLZ 85 ('60), 115 ff.

111. Hillerdal, Gunnar.
Fohrer, Georg, HZ 188 ('59), 127—129.
Rohr, John von, ARG 50 ('59), 105 f.

LuBi 1955

70. Bring, Ragnar.
Beintker, Horst, LuthJB 25 ('58), 198—200.

82. Bizer, Ernst und Kreck, Walter.
Grass, Hans, ThLZ 85 ('60), 305—306.

117. Bornkamm, Heinrich.
Lau, Franz, LuthJB 25 ('58), 203.
Fohrer, Georg, HZ 187 ('59), 641—643.
Zeeden, Ernst Walter, ARG 50 ('59), 106 ff.

120. Green, Powell C.
Selbstanz., ThLZ 84 ('59), 138 f.

123. Hägglund, Bengt.
Loefgren, David, LR 8 ('58/59), 359 f.
Loefgren, David, KD 5 ('59), 146—164.

LuBi 1956

6. Luther, Martin: Works (Jaroslav Pelikan).
Allbeck, W. D., ARG 50 ('59), 102.

16. Brandt, Theodor.
Loefgren, David, LR 8 ('58/59), 361.

51. Rössler, Hellmuth.
Stupperich, Robert, ThLZ 84 ('59), 686—687.

82. Siirala, Aarne.
Löfgren, David, KD 5 ('59), 146—164.

99. Torrance, T. F.
Kimme, August, LuthJB 28 ('61), 117—119.

119. Gerstenkorn, Hans Robert.
Bizer, Ernst, ZKG 70 ('59), 338 f.
Weber, H., KD 5 ('59), 82.

LuBi 1957

4. und LuBi 1956, 4. Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel. Bd. 10, Hälfte 1 und 2.
Bizer, Ernst, ZKG 70 ('59), 334 f.

6. Luther, Martin: Ausgew. Werke (Borcherdt, H. H., und Merz, Georg).
Loefgren, David, LR 8 ('58/59), 361.

10a. Luther Deutsch.
v. H., LRb 7 ('59), 145.

11. Luther, Martin: Works (Jaroslav Pelikan).
Tillmanns, Walter G., ARG 50 ('59), 102 f.

12. Luther, Martin: Works (Harold J. Grimm).
Schwiebert, Ernest G. ARG 50 ('59), 103 f.

23. Gogarten, Friedrich.
Loefgren, David, LR 8 ('58/59), 361 f.

27. Luther, Martin: Das schöne Confitemini.
v. H., LRb 7 ('59), 146.
Weichert, Friedrich, ELKZ 14 ('60), 28.

31. Luther, Martin: Der Knecht Gottes.
Hertzberg, Hans Wilhelm, ThLZ 85 ('60), 104 f.

43. Luthers katekeser.
Huchbach, Joachim, ThLZ 85 ('60), 534.

47. So lange es heute heißt.
Krause, Gerhard. Theol. Rundschau 25 ('59), 352 f.

50. Volz, Hans.
Bornkamm, Heinrich, HZ 187 ('59), 211.
Hatzfeld, L., ARG 50 ('59), 104.

78. Fife, R.H.
Kimme, August, LuthJB 28 ('61), 120—122.

87. Stange, Carl.
Meyer, Carl S., ARG 50 ('59), 104 f.

95a. Østergaard-Nielsen.
Grünewald, H., ELKZ 13 ('59), 176.
Hornig, Gottfried, NZsystTh ('59), 86—88.
Köberle, A., DPfbl 59 ('59), 336.

98. Volz, Hans.
H. Bo., HZ 187 ('59), 211.

117. Mann, Ulrich.
Moe., HZ 187 ('59), 457.

120. Pinomaa, Lennart.
Moe., HZ 187 ('59), 457.

121. Ratschow, Carl Heinz.
Hornig, Gottfried, LR '57/58, 475—478.

163. Heckel, Johannes.
Rost, Gerh., LRb 6 ('58), 127—128.

173. Beintker, Horst.
H. Bo., HZ 187 ('59), 210.

176. Brunstäd, Friedrich.
Beintker, Horst, LR 9 ('59/60), 242 f. Lutheran World 6 ('59), 199—201.

191. Kantzenbach, Friedrich Wilhelm.
Littell, Franklin H., ZKG 69 ('58), 115—120.

198. Ričan, Rudolf.
Starke, A., ARG 50 ('59), 279 ff.

202. Schweitzer, Carl Gunther.
Hillerdal, Gunnar, ThLZ 84 ('59), 793—794.

Berichtigungen

In der Lutherbibliographie 1955 muß es auf S. 212 in Nr. 162 heißen: Lutherischer Rundblick, nicht Lutherische Rundschau.

In der Lutherbibliographie 1956 muß es auf S. 163 in Nr. 4 heißen: Bd. 10.

In der Lutherbibliographie 1957 ist auf S. 147 vor Nr. 209 einzufügen: 6. Luthers Gestalt und Lehre im kirchlichen Leben der Gegenwart.

1960 K 7416 ✓

10. JAN. 1962
21. MRZ. 1963
-1. JUN 1964
28. NOV. 1974
26. FEB. 1975
31. MRZ. 1978