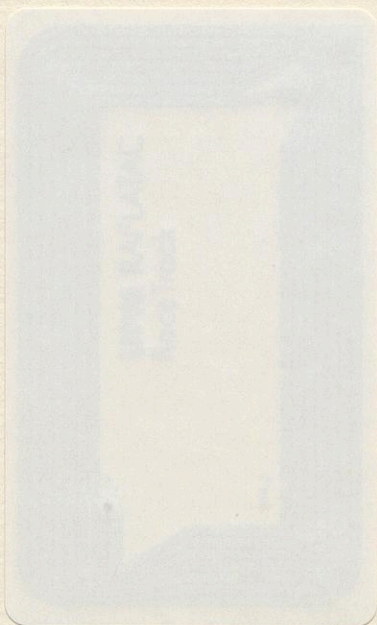




N12<522857782 021



ubTÜBINGEN



Luther-Jahrbuch / Jahrgang XXIX 1962

(29). Luther-Jahrbuch 1962

Jahrbuch der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Professor D. Franz Lau in Leipzig



Friedrich Wittig Verlag Hamburg



Gh 5225 ^b₋

© Friedrich Wittig Verlag Hamburg 1962
Pergamos-Druck, Heidrich & Bender, Hamburg 1
Ladstetter Verlagsbuchbinderei GmbH, Hamburg

VORWORT

Als Herausgeber des Luther-Jahrbuches schwebt es mir als eine Art Ideal vor, im Herbst jedes Jahres schon einen möglichst präzisen Überblick über das Luther-Jahrbuch nicht nur des nächsten, sondern auch des übernächsten Jahres zu haben. Der Überblick über das unmittelbar anstehende nächste Luther-Jahrbuch *muß* natürlich vorhanden sein. Die Pläne für das nächstfolgende Luther-Jahrbuch lassen sich in der Tat doch in der Regel nicht so realisieren, wie man es zunächst wünschte und dachte. Das Luther-Jahrbuch 1962, wie es nun wirklich aussieht, weicht nicht unerheblich von der Planung ab, die im Herbst 1960 bereits Gestalt zu gewinnen schien. Die Tatsache, daß in zwei Fällen ein Autor mit zwei Beiträgen erscheint, hat nur darin ihren Grund, daß am Ende noch umdisponiert werden mußte und daß einiges, woran ursprünglich gedacht war, doch (noch) nicht gebracht werden konnte.

Die Luther-Bibliographie des Jahrbuches 1961 führte die ungewöhnliche Zahl von 691 Titeln auf, abgesehen von den nachträglich erschienenen Besprechungen. Das lag aber daran, daß in dem besonderen Falle wegen Umstellung des Notierungssystems über ungefähr zwei und ein halbes Jahr Lutherliteratur berichtet werden mußte. Zur Überraschung aller Mitarbeiter hat sich herausgestellt, daß die Luther-Bibliographie 1962 einen gar nicht viel geringeren Umfang hat, nämlich 657 Titel bringt; und doch beziehen sich diese Titel, abgesehen von wenigen nachträglichen Notierungen, auf etwa ein Jahr. Die Hauptursache ist schwerlich, daß diesmal so viel mehr erschienen ist, sondern, daß gründlicher nachgeforscht und mehr erfaßt werden konnte, und daß eine vom Lutherischen Weltbund erstellte Zusammenstellung *sehr* schwer erfaßbarer Einzelausgaben von Lutherschriften ausgeschöpft wurde. Ich habe allen Grund, allen Mitarbeitern an der Luther-Bibliographie, die umfänglichere Arbeit geleistet haben, ganz herzlich zu danken. Sicher wird sich auch diesmal herausstellen, daß einiges übersehen wurde. Für jeden Hinweis auf Lücken werde ich sehr dankbar sein.

Gerade in diesem Jahre danke ich besonders für mancherlei im einzelnen geleistete Hilfe, etwa durch briefliche Hinweise auf Titel oder durch Zusendung von Sonderdrucken. Zu meinem Bedauern muß ich es aussprechen, daß sogar einige

bereits hergestellte Zettel für den nächsten Band zurückgestellt werden mußten, weil der Umfang nicht noch mehr erweitert werden durfte und weil es untunlich erschien, aus einzelnen Zeitschriftennummern einige Beiträge in dieser und andere in der nächsten Luther-Bibliographie zu bringen.

Das eigentliche Schmerzenskind des Luther-Jahrbuches sind die Buchbesprechungen. Daß es besser ist, einige wenige Bücher gründlich zu besprechen, als eine Vielzahl von Besprechungen zu bringen, die kaum etwas anderes sind als sog. „Waschzettel“, ist mir von so viel sachkundigen Persönlichkeiten immer wieder versichert worden, daß ich nicht den leisesten Zweifel daran habe, daß dieses Verfahren das richtige ist. Durch die Sammelbesprechung ist dann doch eine Möglichkeit geboten, auf ein paar mehr Neuerscheinungen ausdrücklich hinzuweisen. Aber natürlich kommt, da kein Buch, also auch kein Luther-Jahrbuch, einen unbeschränkten Umfang haben darf, manche recht wichtige Neuerscheinung so nicht zu ihrem Recht; und gerade im Blick auf den Besprechungsteil übergebe ich als Herausgeber auch das Luther-Jahrbuch 1962 nur mit einem etwas beunruhigten Gewissen der Öffentlichkeit. Manches, was schon zur Besprechung in Aussicht genommen war und von offenbar sehr überlasteten Mitarbeitern freundlicherweise übernommen wurde, wird allerdings hoffentlich in der Folgezeit noch vorgelegt werden können.

Markkleeberg bei Leipzig, im Herbst 1961

Franz Lau

- 5 Vorwort
- 9 Hayo Gerdes
Luther und Augustin über den Streit zwischen Petrus und Paulus
zu Antiochien (Galater 2, 11 ff)
- 25 Alfred Adam
Die Herkunft des Lutherwortes vom menschlichen Willen
als Reittier Gottes
- 35 Lennart Pinomaa
Luthers Weg zur Verwerfung des Heiligendienstes
- 44 Franz Lau
Theologie der Schöpfung gleich Theologie überhaupt?
Zur Auseinandersetzung mit Löfgrens Luther-Buch
- 52 Oskar Johannes Mehl
Erasmus contra Luther
- 65 Karl Brinkel
Eine bisher unbekannte Nachschrift von Luthers Auslegung
des Matthäus-Evangeliums
- 77 Oskar Johannes Mehl
Luthers Übersetzung der Synonyma
im Neuen Testament und Psalter
- 92 Franz Lau
Bert Brecht und Luther
Ein Versuch der Interpretation des »Guten Menschen von Sezuan«
- 110 Walter Fellmann
Irenik und Polemik bei Hans Denck
- 117 Buchbesprechungen
- 135 Luther-Bibliographie 1962

Luther und Augustin über den Streit zwischen Petrus und Paulus zu Antiochien (Galater 2, 11 ff)

I.

In *Luthers* Erläuterung zu seiner These von der Gewalt des Papstes, über die er dann in Leipzig mit Eck disputierte, findet sich folgender kurze Abschnitt über den Streit zwischen Paulus und Petrus:

„Gal. 2. Zu Antiochien wurde Petrus von Paulus getadelt, wodurch offenbar wird, daß der römische Bischof jeglichem besser Unterrichteten unterworfen ist, und daß nicht schon deshalb etwas wahr und gut ist, weil er es sagt und tut; vielmehr muß er Rechenschaft geben, ja er kann sich nicht immer rechtfertigen, sondern wie Petrus irrt er zuweilen“ (WA 2, 235).

Bei der Leipziger Disputation selbst hat sich dann Luther durch Eck dahin treiben lassen, daß er erklärte, Petrus sei in ein schweres Ärgernis des Glaubens, ja in Todsünde und Häresie gefallen (WA 2, 286. 302).

Man sieht, daß die Bibelstelle Gal 2, 11 ff für Luthers Bestreitung des päpstlichen Primats (die Leipziger Disputation war ja eine entscheidende Station in diesem Kampf) neben den anderen bekannteren Argumenten Luthers ihr Gewicht hatte. Ja, vielleicht war ihre Bedeutung für die eigene, innere Entwicklung Luthers größer, als es zunächst den Anschein hat. Deutlicher wird das in Luthers ausführlicher Exegese der Stelle, die er in seinem (sog. kleinen) Galaterkommentar von 1519 gibt. Eine Betrachtung der dortigen Auslegung führt aber nicht nur in die schriftmäßige Grundlage einer bestimmten Seite von Luthers Kampf gegen das Papsttum hinein, sondern sie ist auch deshalb fruchtbar, weil sie eine lebendige Anschauung geben kann von dem unauflöslichen Zusammenhang seiner reformatorischen Tat mit der persönlichen Vertiefung in die Schrift und darüber hinaus mit der ganzen Breite auch seiner wissenschaftlichen Arbeit.

Luthers Galaterkommentar von 1519 ist nämlich die erste große wissenschaftliche Leistung, mit der sich der Reformator der literarischen Öffentlichkeit als Professor der Heiligen Schrift vorstellte. Es ist eine seiner ganz wenigen Arbeiten, die nicht in unmittelbarer polemischer Absicht entstanden sind oder sich ihm im Zuge des Neuaufbaus der evangelischen Kirche aufdrängten. Daher ist hier auch die rein wissenschaftliche Befähigung Luthers, seine Originalität gegenüber der zeitgenössischen wie auch der patristischen Auslegung am klarsten sichtbar.

Gerade in diesem Zusammenhang ist aber die Stelle Gal 2, 11 ff besonders reizvoll, weil hier die Exegeten von jeher besonders ausführlich gewesen sind und

insbesondere Augustin in einem berühmten Briefwechsel mit Hieronymus sich ausführlich mit dem Streit zwischen Petrus und Paulus beschäftigt hat.

Wollen wir Luthers Auslegung in ihrer ganzen Besonderheit richtig verstehen, so tun wir gut, bei jener Auseinandersetzung zwischen *Augustin* und *Hieronymus* einzusetzen, zumal Luther selbst sie für seine Erklärung der Stelle zum Ausgangspunkt nimmt.

II.

Die alte Kirche befand sich gegenüber Gal 2, 11 ff in einer peinlichen Verlegenheit. Denn was Petrus dort tut: das Beobachten des jüdischen Gesetzes, galt als Ketzerei. Wenn aber Petrus ein Ketzer war, so mußte das ganze Rechtsgebäude der Kirche, welches sich auf die unbestrittene Autorität der Apostel und besonders des Apostelfürsten gründete, zusammenfallen. Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts etwa herrschte die Lehre, daß die Bischöfe von den Aposteln her die Gabe der Irrtumsfreiheit in Lehrfragen besäßen, und die Kirche hatte damit das Bewußtsein, die Wahrheit zu verkündigen in Übereinstimmung mit den Aposteln. Das heißt, ein Apostel, der in einer Lehrfrage sich verfehlt hätte, müßte das Selbstbewußtsein der Kirche gefährlich erschüttert haben. Von dieser Voraussetzung her muß der ganze Streit zwischen den beiden Kirchenvätern gesehen werden.

Hieronymus löst die Frage so, daß er in seinem Galaterkommentar (MSL 26, 363 ff) im Anschluß an Origenes die Untadligkeit des Petrus dadurch zu retten versucht, daß er den ganzen Streit für eine fromme Vorspiegelung erklärt, zu welcher sich die Apostel vorher um der Erbauung der Gemeinde willen verabredet hätten, ähnlich wie in Rom die Advokaten der verschiedenen Parteien sich zuweilen zum Schein persönliche Beleidigungen zufügen, um bei den Klienten jeden Verdacht der Pflichtversäumnis zu zerstreuen und das umstehende Publikum zu täuschen. Petrus für seine Person wußte jedenfalls genau so gut wie Paulus, daß das jüdische Gesetz abgetan sei; wie hätte er sonst vorher mit den Heiden zusammen speisen können? Aber um der Juden willen zieht er sich zurück und täuscht die Gesetzesbeobachtung vor, um so, genau wie Paulus bei anderer Gelegenheit, den Juden ein Jude zu werden und auch die Judenchristen beim Evangelium festzuhalten. Hätten die antiochenischen Heidendchristen diese „Technik“ (dispensatio) des Petrus verstanden, so wäre kein Eingreifen des Paulus notwendig geworden. Sie glaubten aber, diese Art der Gesetzesbeobachtung sei die Vorschrift des Evangeliums, und brachten damit die christliche Freiheit in Gefahr. Deshalb mußte Paulus seinerseits die Technik des Petrus anwenden und durch seine vorgespiegelte Zurechtweisung das Gleichgewicht wiederherstellen, so daß nun beide Gruppen befriedigt und für das Evangelium gerettet waren: Die Judenchristen durch die vorgespiegelte Gesetzestreue des Petrus und die Heidendchri-

sten durch den vorgespiegelten Tadel des Paulus. So bringt es Hieronymus mit dieser „dispensatio“ heraus, daß weder Petrus gesündigt noch Paulus dem Höherstehenden dreist widersprochen habe. Das ist es, woran ihm hier eigentlich liegt, und damit hat er zugleich das Thema angeschlagen für die Ausleger des Mittelalters bis hin zu den Humanisten. Ihnen allen geht es um die Rechtfertigung des Petrus.

Auch *Augustin* bleibt letzten Endes an dieser Fragestellung haften, und erst Luther ist wirklich aus ihr ausgebrochen.

Augustin freilich wird doch zu einem sachlich tieferen Verständnis der Galaterstelle gezwungen durch einen seiner liebenswertesten Charakterzüge: die unbedingte Wahrhaftigkeit. Er kann Petrus nicht freisprechen auf Kosten der Wahrhaftigkeit eines Apostels und muß damit die Debatte auf eine höhere Ebene heben. So wird er auch hier zum Vorläufer Luthers, läßt ihn aber, wie fast immer, am entscheidenden Punkt wieder im Stich. Darüber weiter unten. Wir wenden uns nun zunächst dem Angriff Augustins gegen Hieronymus zu.

Augustin hat, schon als Presbyter, sowie ihm der Galaterkommentar des Hieronymus zu Gesicht kam, diesem einen Protestbrief geschrieben (ed. Goldbacher, Wien 1895/98, I, 103—13). Er geht darin die Sache so an, daß er auf die verderblichen Folgen aufmerksam macht, welche die Unterstellung einer Dienstlüge (*mendacium officiosum*) in der Heiligen Schrift haben müßte. Es würde dann jedermann die Aussagen der Schrift so wenden können, wie es ihm gefällt. Wenn jemandem etwas sittlich anstößig oder dem Glauben widersprechend erscheint, so wird er es auf eine Dienstlüge des Verfassers schieben und so im Grunde das eigene Herz der Wahrheit vorordnen. Augustin zieht dann sogleich die äußerste Folgerung: Sollte nicht auch der Lobpreis Gottes eine Dienstlüge sein, durch die der Apostel die Trägheit der Gläubigen überwinden und sie zu heißerer Gottesliebe entflammen will? Auf diese Weise wird man, so meint Augustin, das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit der Schrift von Grund auf verderben.

Damit hat Augustin dem kurzsichtigen Interesse, einen Apostel von dem Vorwurf ketzerischen Irrtums zu reinigen, das tiefergreifende Interesse an der Heiligen Schrift als eines wahrhaftigen Zeugnisses gegenübergestellt¹.

1 Überdies kommt schon in diesem Brief der Zauber nicht nur der Persönlichkeit Augustins, sondern auch seiner dialektischen Meisterschaft und der Kunst seiner Diktion zum Ausdruck. Als Beispiel nur der die Ausführungen über die Dienstlüge abschließende Satz: „Denn um nur Eines zu sagen, so ist es gewiß verzeihlich, daß mein Irrtum der Wahrheit dient, wenn unbescholten bei dir die Wahrheit sogar der Lüge hold sein kann.“ (Nam ut non dicam nulla, certe non magna culpa meus error veritati favet, si recte in te potest veritas favere mendacio.) Die Künstlichkeit des Rhetorischen wird doch bei Augustin immer von neuem übertönt durch die meisterliche Beherrschung der Sprache, die geistreiche, geschmeidige Art der Gedankenführung und die überall durchscheinende persönliche Lauterkeit.

Daß dem Verfahren Augustins nicht zuletzt sein tiefer Abscheu vor der Lüge zugrundeliegt, haben wir schon angedeutet. Besonders klar wird das in seiner späteren, zusammenfassenden Stellungnahme in Kapitel 18 und 22 des Enchiridion. Es heißt dort, daß eine Dienstlüge zwar verziehen und die ihr zugrundeliegende barmherzige Gesinnung mit zeitlichen Gütern belohnt werden möge; es soll aber die in ihr liegende Täuschung nicht gelobt werden, schon gar nicht bei den Erben des Neuen Testaments, für die es heißt: Eure Rede aber sei Ja Ja, Nein Nein, denn was darüber ist, ist vom Übel. Es ist damit wohl deutlich, daß Augustin, auch wo er einer scheinbar milderen Beurteilung der Dienstlüge zuneigt, sich dazu nur wegen der in seiner Zeit üblichen laxen Anschauung und Praxis herbeiläßt. Eine schroffe Herauskehrung seiner wahren Meinung würde nur auf Befremden, nicht aber auf Verständnis gestoßen sein. Immerhin läßt sich wohl kaum Schärferes über die Dienstlüge sagen, als es Augustin im Enchiridion mittelbar tut, wenn er sie mit Diebstahl und Ehebruch vergleicht.

Hält somit Augustin schon für den wahren Jünger Jesu die unbedingte Wahrhaftigkeit für schlechterdings geboten, so mußten ihm die Schreiber der Heiligen Schrift darin von vornherein untadelhaft sein. Das Zugeständnis einer Dienstlüge in der Schrift hätte einerseits den eigenen Kampf gegen die Lüge fruchtlos werden lassen, andererseits die Apostel selbst in ein für Augustin fragwürdiges Licht gerückt und sie dem Verdacht ausgesetzt, sie hätten die durch Offenbarung empfangene Lehre aus menschlicher Nachsicht nicht überall richtig mitgeteilt. Daher begreift sich die scharfe Polemik, mit der Augustin gegen den allgemein hoch gehaltenen und damals noch ihn selbst an Ansehen überragenden Hieronymus losbricht.

Damit kehren wir zu Augustins Briefen zurück. Das oben besprochene Schreiben, das in den Jahren 394/95 entstanden ist, hat den Hieronymus nicht erreicht. Der Überbringer ist, wie Augustin später schreibt, allzulange durch seine Bischofsgeschäfte an der Reise gehindert worden und endlich darüber gestorben.

Anläßlich der Gratulation des Hieronymus zur Bischofswürde schreibt dann Augustin um das Jahr 397 einen zweiten Brief, in welchem er seine Ausführungen über die Dienstlüge wiederholt (Goldbacher II, 69—81). Darüber hinaus gibt er dort eine Erklärung zu 1 Kor 9, 20: „Den Juden bin ich worden als ein Jude“, mit der er des Hieronymus Meinung entgegentritt, daß auch Paulus derselben Verstellung schuldig geworden sei wie Petrus: Einmal werde ja Petrus von Paulus nicht deswegen getadelt, weil er überhaupt sich an die väterlichen Traditionen hält, sondern weil er das Gesetz dergestalt beobachtet, als sei es zum Heil notwendig, und damit die Heiden im Gewissen zwingt, jüdisch zu werden. Paulus aber sei den Juden ein Jude geworden nicht in täuschender Verstellung, sondern aus mitleidender Barmherzigkeit: „Es wird nämlich gleichsam selbst zum

Kranken, wer eines Kranken wartet, nicht so, daß er selber Fieber vortäuschte, sondern so, daß er mit dem Herzen des Mitleidenden nachfühlt, auf welche Weise er wünschte gepflegt zu werden, wenn er selbst krank wäre.“

Hätte Paulus das jüdische Gesetz lügenhafterweise wie etwas ihm Verbotes gehalten — nur verstattet, um durch diese Technik die Juden zu gewinnen, wie Hieronymus das dem Paulus unterschiebt, dann hätte Paulus auch mit den Heiden den Götzen opfern müssen, um ihnen ein Heide zu werden. So aber hat er das Gesetz einfach als die auch ihm von den Vätern überkommene Sitte beobachtet und hat abgetan, was daran verwerflich war, nämlich die Aufrichtung der eigenen Gerechtigkeit durchs Gesetz.

Auch mit diesem Schreiben hat Augustin kein Glück gehabt. Der Bote ist in Italien hängen geblieben. Dort hat man den Brief vielfach abgeschrieben, und dem Hieronymus ist schließlich ein solch abgeschrieben Exemplar ohne Unterschrift in die Hände gekommen. Darauf einzugehen hat er für unter seiner Würde gehalten. Erst als Augustin noch einmal eine Abschrift seiner sämtlichen Briefe in dieser Sache dem Hieronymus unmittelbar übersendet, läßt sich dieser zu einer Antwort herbei (im Jahre 403/4). Wir wenden uns nunmehr diesem ausführlichen Schreiben des Hieronymus und Augustins ausführlicher Entgegnung zu. Die beiden Briefe bilden den Höhepunkt in der Auseinandersetzung der beiden Kirchenväter (Goldbacher II, 280—324 und 351—387).

Der entscheidende Punkt bei Hieronymus ist die Frage nach der Geltung des (Zeremonial-)Gesetzes. Er wendet sich zunächst gegen den Satz Augustins, daß das (Zeremonial-)Gesetz für solche nicht verderblich sei, die es als von den Eltern überkommene fromme Sitte beobachten. Hieronymus meint dagegen, daß es für Juden wie Heiden nach dem Kommen Christi gleichermaßen tödlich sei; denn Christus ist des Gesetzes Ende. Statt der vergänglichen Gnade des Gesetzes, der Schatten und Abbilder, haben wir Christen die bleibende Gnade des Evangeliums empfangen. ‚Christus des Gesetzes Ende‘ heißt also bei Hieronymus, daß für den Christen das alttestamentliche Gesetz (soweit es nicht im Neuen Testament bestätigt und erneuert wird), und nur dieses, abgetan ist und seine fernere Befolgung zur Verdammnis führt: es wäre das eben die Mißachtung der Tatsache, daß Christus des Gesetzes Ende ist (er macht also aus der Freiheit vom Gesetz ein neues Gesetz). Daraus zieht Hieronymus die Folge, daß jeder, der nicht lediglich in täuschender Absicht (wie es Hieronymus von Petrus und Paulus behauptete), sondern wirklich (wie Augustin von Paulus meine) das (Zeremonial-)Gesetz beobachte, verdammtlich unter dem Gesetz sei und den heiligen Geist nicht habe.

Schließlich appelliert Hieronymus an des Augustin gesunde Vernunft: wenn Augustin sich wirklich einen christgläubigen Juden vorstelle, der seinen Sohn beschneidet, so werde er einsehen, daß er seinen Satz widerrufen muß. Es sei näm-

lich stets schwieriger, eigene Behauptungen zu beweisen, als fremde anzugreifen. Hieronymus schließt seinen großen Brief mit dem Wunsch, Augustin möge einen Greis in Ruhe lassen und statt dessen die Völker des Westens lehren und die Speicher Roms mit neuen afrikanischen Früchten füllen (auch das wahrscheinlich ein Stich gegen das nordafrikanische Selbstbewußtsein gegenüber der Hauptstadt und dem römischen Bischof).

Augustin hat auf dies Schreiben mit einer umfangreichen Antwort entgegnet. Er beginnt sie mit einer Auseinandersetzung über die Frage der Autorität: Unbedingte Autorität haben nur die kanonischen Schriften. Jeder sonst, sei er noch so hervorragend, wird an ihnen oder an der gesunden Vernunft gemessen. Es ist daher nicht einzusehen, wie man dem Wort des Paulus Gal 1, 20 mißtrauen sollte: „Was ich euch aber schreibe, siehe, Gott weiß, ich lüge nicht“. Wenn man die Autorität des Petrus höher schätzen will als des Evangeliums Wahrhaftigkeit, dann müßte auch die Geschichte von Petri Verleugnung des Herrn erlogen sein. Wie will man sich aber gegen die Manichäer verteidigen, wenn man zugibt, daß die Apostel selber Falsches geschrieben und nicht nur, wie jene behaupten, andere ihre Briefe gefälscht hätten?

Nach diesem Vorspiel wendet sich Augustin dem Vorwurf des Hieronymus zu, daß Paulus bei anderer Gelegenheit, z. B. bei der Beschneidung des Timotheus dasselbe getan habe, was er nun dem Petrus vorwirft. Zunächst: es stehe nicht zur Debatte, was Paulus getan, sondern was er geschrieben hat. (In diesem Satz tritt die überlegene Dialektik Augustins blitzartig ans Licht.) Im übrigen aber habe Paulus das Gesetz nicht aus Furcht vor den Juden oder aus Notwendigkeit des Heils gehalten, sondern um zu zeigen, daß er die von Gott einst befohlenen Gebote des Alten Testaments nicht für heidnischen Götzendienst achte². Paulus müsse in seinem Verhältnis zum Gesetz Front machen nach zwei Seiten hin: 1. Gegen Petrus und die vom Gesetz bezauberten Heidenchristen so, daß er die Gesetzesfreiheit verteidigt, z. B. durch Nichtbeschneiden des Titus, und 2. gegen die Verleumdung seitens der Jakobusleute, daß er das Gesetz als Götzendienst verdamme, so, daß er selbst zu Zeiten das Gesetz beobachtet als väterliche Sitte, z. B. durch Beschneiden des Timotheus. Mit anderen Worten: Paulus muß den adiaphoristischen Charakter des (Zeremonial-)Gesetzes verteidigen; es ist weder so noch so für die Gerechtigkeit vor Gott von Belang.

Nun hat nach Augustin wohl Petrus — und darin habe Hieronymus Recht — der Meinung derer, welche die Zeremonien noch für heilsnotwendig achten, nicht zugestimmt, aber er hat diese Meinung vorgetäuscht, und darum tadelt ihn Paulus

2 Daß Augustin hier dem Radikalismus des Galaterbriefes nicht ganz gerecht wird, welcher jüdischen und heidnischen Gottesdienst unter den gemeinsamen Begriff der Knechtschaft unter die „schwachen und dürftigen Satzungen“ (stoicheia) einordnet, liegt auf der Hand (vgl. Gal 4, 8—9).

mit Recht. (So rechtfertigt auch Augustin den Petrus gegenüber dem Vorwurf offenkundiger Ketzerei.) Denn Paulus hat niemanden gezwungen, jüdisch zu werden. Wenn er die Zeremonien zuweilen beobachtete, dann nur deshalb, um zu zeigen, daß sie an sich nicht verdammlich seien. Seine Predigt aber ist stets die gewesen, daß die Gnade des Evangeliums selig mache.

Diese Einsicht in die Gleichgültigkeit der Zeremonien wird nun aber von Augustin abgewandelt, wenn er auf den Vorwurf des Hieronymus kommt, daß Augustin folgerichtig die gläubigen Juden in seinem Bischofsbezirk zur Beschneidung ihrer Kinder anhalten müsse. Daß hier von einem Zwang überhaupt nicht die Rede sein konnte, hatte er schon vorher am Beispiel des Petrus klargemacht: Petrus war weder gezwungen, jüdisch zu leben, noch auch war ihm das um des Erwerbs der göttlichen Verheißungen willen verwehrt. Eben darum hätte er davon abstehen sollen, die Heiden zum „Judenzen“ zu zwingen.

Nun macht aber Augustin eine Einschränkung nach der andern Seite hin: Mögen damals die Zeremonien erlaubt und weder gut noch böse gewesen sein, so wird man doch heute ihre Beobachtung nicht mehr gestatten dürfen, da der Grund dafür, die Schonung der Schwachen, weggefallen ist.

Augustin erläutert diese Gedanken damit, daß die Zeremonien nach Ankunft des Glaubens gleichsam verstorben seien, da sie das Leben ihres Amtes, die Voranzeige des Zukünftigen nämlich, vollendet hatten. Sie mußten aber pietätvoll begraben werden und nicht der Mißgunst der Gegner gleichsam wie leichenräuberischen Hunden hingeworfen werden. Welcher Christ aber heute noch die Zeremonien feiert, der gräbt die Asche der Verstorbenen aus und ist kein frommer Trauergast, sondern ein Grabschänder³.

Nachdem Augustin auf diese Weise sein Zugeständnis an die Vorstellungen seiner Zeit von der Bedeutung des Zeremonialgesetzes gemacht hat, greift er noch einmal die grundlegende Frage auf: Was heißt bei Paulus ‚unter dem Gesetz‘? Paulus selbst sagt, daß dem, der sich beschneiden läßt, Christus nichts nützt. Wenn Hieronymus das so versteht, daß eine vorgetäuschte Beschneidung nicht schädlich sei, nicht unter das Gesetz verhafte, so kann er dem Augustin nicht wehren, Paulus dahin zu verstehen, daß nur der verdammlich ‚unter dem Gesetz‘ sei, der im Gesetz seine Gerechtigkeit sucht.

Es ist aber für Augustin eine große Frage, was Paulus hier mit Gesetz meint. Er bezieht sich nämlich nicht auf die Zeremonien allein, sondern auch auf den

3 Den Standpunkt, den Augustin betreffs der jüdischen Zeremonien für die Anfangszeit einnimmt, hat Luther im Frühjahr 1522 betreffs der katholischen Zeremonien vertreten und ist dann nach einigen Jahren dazu übergegangen, diese Zeremonien auszutilgen, weil nunmehr jedes Gewissen ausreichend informiert sei. Der dialektische Unterschied gegenüber Augustin ist freilich der, daß die katholischen Zeremonien für Luther niemals rein äußerliche *Adiaphora* gewesen sind.

Kern des Gesetzes ‚Du sollst nicht begehren‘, was gerade den Christen besonders verpflichtet. Paulus nennt also solche verdammlich unter dem Gesetz, die das Gesetz schuldig spricht, weil sie die Wohltat der Gnade nicht erkennen, sondern sich zur Erfüllung der Gebote Gottes ihrer eigenen Kräfte in übermütigem Stolz vermessen. Es ist aber die Liebe des Gesetzes Erfüllung, und die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen nicht durch uns selbst, sondern durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist.

Nach Klärung einiger Mißverständnisse schließt dann Augustin seinen Brief mit dem Satz: „Wenn du glaubst, daß eine weitere Auseinandersetzung zwischen uns ohne Gefahr der gegenseitigen Liebe nicht möglich sei, so soll sie nicht geschehen. Freilich ist die Art der Liebe, die ich mit dir haben möchte, sicherlich größer, aber besser ist jene kleinere als keine.“

Hieronymus hat die kleinere Liebe vorgezogen und ist auf diese Dinge Augustin gegenüber nie mehr zurückgekommen.

Wir fassen damit, ehe wir weitergehen, die Grundgedanken der beiden Kirchenväter noch einmal kurz zusammen:

Für Hieronymus ist Christus des Zeremonialgesetzes Ende, und verdammlich unter dem Gesetz sein heißt, an den durch Christus aufgehobenen Bestimmungen des jüdischen Gesetzes festhalten. Daraus folgt, daß weder Petrus noch Paulus — wenn anders sie den wahren Christenglauben gehabt haben — sich ehrlich den gesetzestreuen Judenchristen haben anpassen können, sondern wo sie das Gesetz beobachteten, da haben sie um der schwachen Brüder willen geheuchelt. Eben dies hat Petrus auch in Antiochien getan, und der Tadel des Paulus muß deshalb ein abgekartetes Spiel gewesen sein, weil Paulus diese Technik des Petrus an und für sich billigte und selber übte.

Man muß Hieronymus zugestehen, daß unter seiner Voraussetzung: Christus des Zeremonialgesetzes Ende — und das war damals durchaus herrschende Meinung — sich kaum etwas Besseres sagen ließ, wenn man nicht gezwungen sein wollte, Paulus und Petrus unter die ebionitischen Ketzler zu rechnen.

Augustin hat nun im Grunde ein tieferes Verständnis von Gesetz und Evangelium. Unter dem Gesetz sein heißt, im Gesetz seine Gerechtigkeit suchen, nicht einfach — wie bei Hieronymus — einem bestimmten Gesetz sich unterwerfen. Damit gewinnt Augustin die Möglichkeit, das Beobachten der Zeremonien unter die Adiaphora zu rechnen. Wenn man in ihnen nicht die Gerechtigkeit sucht, dann sind sie etwas Gleichgültiges. So konnte Paulus den Juden ein Jude werden und sich dem Gesetz als einer frommen Sitte unterwerfen, ohne sein Heil in Gefahr zu bringen. Petrus dagegen hat zwar für sich selber gewußt, daß die Zeremonien Adiaphora seien, aber durch sein Heucheln vor den Juden mußte er bei den antiochenischen Heidenchristen den Eindruck erwecken, daß er der Meinung derer bei-

träte, welche die Beobachtung des Gesetzes für heilsnotwendig halten, und deshalb hat ihn Paulus mit Recht getadelt.

So weit führt Augustin seinen Ansatz folgerichtig durch. Nun aber heißt es bei ihm weiter, daß die Zeremonien *Adiaphora* nur gewesen seien in der urchristlichen Zeit, solange es um der Schwachen willen notwendig war. Sie sind mit dem Kommen Christi abgestorben und mußten gleichsam pietätvoll zu Grabe getragen werden. Heute aber — da ist Augustin mit Hieronymus einer Meinung — sind sie verderblich, und wer sie noch feiert, muß als Leichenschänder angesehen werden⁴.

Will man Augustins Inkonsequenz in der Form ausdrücken, in der sie sich in seiner Lehre von Gesetz und Evangelium zeigt, so muß man sagen, daß er zwar richtig verstanden hat, unter dem Gesetz sein heiße, im Gesetz die Gerechtigkeit suchen; aber er hat diesen Gedanken nicht mit der Leidenschaft verfolgt, daß er ihm den Begriff des Gesetzes als einer besonderen göttlichen Offenbarung von bestimmten Sätzen zerbrochen hätte. So bleibt das Evangelium ihm immer auch ein neues Gesetz, welches als solches zwar nicht die Gerechtigkeit geben kann, aber doch die Zeremonien als gültiges Gottesgesetz abgelöst hat.

Diese Unklarheit in den letzten Voraussetzungen macht Augustin den Angriffen des Hieronymus gegenüber im Tiefsten wehrlos. Er hat ihn im Grunde nicht allein durch die Macht der Wahrheit überwunden, sondern mußte doch auch die Kunst einer alles umfassenden Dialektik zu Hilfe nehmen. So ist es denn nicht verwunderlich, daß die durch seinen Geist bestimmte Kirche des „Sowohl-Als auch“ um so mehr den Gedankengängen des Hieronymus verfallen mußte, je weniger ihr Männer von der Geistesmacht und Tiefe eines Augustin geschenkt wurden.

III.

Unter dies Urteil fallen nun auch die Luther unmittelbar vorausgehenden humanistischen Ausleger, auf die wir einen kurzen Blick werfen, ehe wir uns Luther zuwenden. Ja, das tiefere religiöse Interesse an dem Gegenstand des Streits scheint bei ihnen völlig zu fehlen, und darin bleiben sie selbst hinter Hieronymus zurück, geschweige denn, daß sie die wahren Beweggründe Augustins auch nur verstanden hätten. Sie versuchen vielmehr, durch philologische Zurechtrückungen die Meinung des Hieronymus zu unterbauen und damit den Streit endgültig zu entscheiden.

⁴ Wollte man Augustins Urteil über die Unmöglichkeit, die jüdischen Zeremonien zu seiner Zeit noch zu halten, dogmatisch rechtfertigen, dann mit dem lutherischen Satz, daß es in *casu confessionis* (in der Lage des Bekenntnisses) keine *Adiaphora* gebe. Man müßte dann sagen, zu Augustins Zeiten sei das Halten des jüdischen Gesetzes mit einem Bekenntnis zum *Judentum* gleichsinnig. Es bezeichnet aber die Grenzen Augustins, daß er zu dieser bestimmten Erkenntnis der lutherischen Väter nicht vorstößt.

Es geht dabei um die beiden für Hieronymus sperrigen griechischen Ausdrücke KATA PROSOPON und KATEGNOSMENOS, welche die Vulgata übersetzt mit „in faciem“ und „reprehensibilis“, zu Deutsch: „Ich habe ihm ins Angesicht widerstanden, denn er war ein dem Gericht Verfallener“.

Erasmus von Rotterdam übersetzt in seinen Annotationen zum Neuen Testament (Basel 1516) „iuxta faciem“, d. h. öffentlich und im Angesicht aller; denn „in faciem“, ins Angesicht, sei schmähtlicher und entspreche auch nicht dem griechischen Ausdruck. Darauf bringt er ein im Vergleich zu des Erasmus sonstiger Kürze umfangreiches Referat. Paulus habe nach Hieronymus die Verstellung des Petrus durch vorgetäuschten Tadel richtiggestellt. Diese doppelte Heuchelei nenne Hieronymus dispensatio. Daraus sei die großartige Disputation zwischen Hieronymus und Augustin über die Lüge entsprungen, obwohl hier gar keine Lüge vorliege, sondern nur eine Vertuschung und Verstellung des tatsächlichen Tuns. (Erasmus hat also offensichtlich gar nicht begriffen, daß Augustin nicht eine Lüge des Petrus meint, sondern die nach Hieronymus lügenhafte Berichterstattung des Paulus im Galaterbrief.) Nach dem Zusammenhang des Referats gibt Erasmus dem Hieronymus der Sache nach Recht darin, daß Paulus den Petrus zum Schein getadelt habe, nämlich nicht, weil er glaubte, Petrus habe mit seiner Verstellung gesündigt, sondern weil er sah, daß die für die Judenchristen heilsame Technik des Petrus zum Verderben der ihm anvertrauten Heidenchristen führen müsse. Ähnlich führt dann Erasmus aus, daß KATEGNOSMENOS nicht mit reprehensibilis, sondern mit reprehensus, angeklagt, zu übersetzen sei, angeklagt nämlich von denen, welche sich durch den Schein täuschen ließen, obwohl Petrus in Wahrheit nicht tadelnswert war.

Auch *Faber Stapulensis* übersetzt in seinem Pauluskommentar (Paris 1517) mit „reprehensus“ und meint, daß das härtere „reprehensibilis“ zu dem Ton der paulinischen Rede nicht stimme. Ja, er behauptet, daß dieses Wort zwischen Augustin und Hieronymus, solch heilige und ehrwürdige Männer, den Zunder des Streits geworfen habe, der bei einer besonneneren Übersetzung hätte vermieden werden können. Solche Streitigkeiten könnten nur den fleischlichen Sinn erfreuen und niemanden erbauen. Deshalb solle man sich stets nach dem Urteil des Geistes richten, welcher Eintracht gebietet, und solle die Gedanken des Fleisches fahren lassen, welches die Zwietracht hervorbringt.

Was nun aber Stapulensis über KATA PROSOPON und den Streit selber zu sagen weiß, ist wenig geeignet, das Urteil des Geistes zu empfehlen. Er scheint die Eintracht so zu verstehen, daß er jedem Recht gibt und die so entstehende Unklarheit in Kauf nimmt⁵.

KATA PROSOPON heiße: in Person. Persönlich widersteht Paulus jener Verstellung, die sowohl Heiden wie Juden schädlich war. Freilich wußte Petrus für

sich selbst, daß der Judaismus nichts sei, und darum hat er nur Verstellung geübt, nicht etwa geglaubt, die Beobachtung des Gesetzes sei notwendig. Deshalb ist es eine fromme Technik, mit der Paulus ihn tadelt.

Es folgt eine etwas andere Erklärung, nach der Petrus aus Furcht vor den Juden geheuchelt hat, aus Furcht nämlich, daß die Judenchristen, an Petri Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen Anstoß nehmend, vom Glauben abfallen würden. Und diese Furcht war gut und recht, weil er der Beschneidung Apostel war. Aber da die aus solcher Frucht entspringende Verstellung für die Heidenchristen verderblich wurde, mußte Paulus als deren Apostel ihr entgegentreten, nicht aus Vermessenheit und Streitsucht, sondern in Kraft seines Amtes.

Es folgt eine dritte, wieder ein wenig abweichende Erklärung, nach der Gott dem Petrus einen kleinen Fall erlaubte, damit aus diesem Fall eine um so größere Stärkung des Glaubens für alle erwüchse.

Schließlich fragt Faber, ob Paulus nicht derselben Verstellung schuldig gewesen wäre wie Petrus, etwa mit der Beschneidung des Timotheus, und antwortet, daß die Verstellung als solche nichts Böses sei, sondern ein Mittleres zwischen gut und böse. Wenn sie den frommen Affekt stärker entflammt und zur Erbauung dient, ist sie gut, wenn sie zerstört und die Liebe erkalten läßt, ist sie böse und tadelnswert.

Damit läßt Stapulensis seine Leser vollends im unklaren darüber, wie die Verstellung des Petrus sittlich und religiös zu beurteilen sei. Er läßt alles in der Indifferenz der kühl abwägenden Betrachtung und läßt sich auch nicht mit einem Funken religiöser Leidenschaft in den Streit ein. Daß nach seiner Meinung der heilige Geist die nachgiebig-besonnene Eintracht dem leidenschaftlichen Kampf um die göttliche Wahrheit vorziehe, wundert einen nach dieser Probe nicht.

IV.

Vor diesem Hintergrund muß nun Luthers kleiner Galaterkommentar von 1519 gesehen werden. Einerseits steht *Luther* an philologischem Spürsinn seinen humanistischen Vorgängern nicht nach. Er hat wohl damals eine Vertrautheit und Kenntnis des Griechischen wie Erasmus noch nicht besessen, aber sein Sinn für das Wesentliche, seine umfassende Schriftkenntnis, mit deren Hilfe er auch das Einzelne zu beleuchten versteht und meistens dessen wahren Sinn auch gegen eine durch mangelndes sprachliches Verstehen drohende Irreführung erkennt, dazu sein geniales Sprachgefühl, wiegen das völlig auf.

5 Er folgt damit der im Mittelalter für schwierige Stellen ausgebildeten Technik, mehrere Möglichkeiten, den Anstoß zu beseitigen, nebeneinanderzustellen, ohne sich selber zu entscheiden. Das Ergebnis ist dann dies, daß der scheinbare Anstoß eben an der vielfältigen Möglichkeit, ihn wegzuerklären, sich als nichtig erweisen soll.

Dazu kommt aber vor allem die tiefe persönliche Leidenschaft für die von Paulus verfochtene Sache. Für Luther tritt das damals Geschehene fast wie von selbst aus der geschichtlichen Gleichgültigkeit heraus und bekommt von neuem das Leben eingehaucht, aus dem es einst Paulus in ähnlich glühendem Eifer für die Freiheit des Evangeliums niedergeschrieben hat. Was Wunder, daß die des Lateins kundigen und humanistisch gebildeten Geistlichen und Schulmeister damals Luthers Werk geradezu verschlungen haben. Hier war die Forderung des Humanismus ‚Zu den Quellen‘ wahrhaft verwirklicht und mit einem gegenwartsmächtigen Leben erfüllt, welches alles bisher Geleistete als bloße Vorbereitung erscheinen ließ.

Luther bietet nun zunächst einen ausführlichen Bericht über die Auseinandersetzung zwischen Hieronymus und Augustin (WA 2, 484 ff.). Der Autorität des Erasmus folgend, räumt er dem Hieronymus die Übersetzung von KATA PROSOPON und KATEGNOSMENOS mit „secundum faciem“ und „reprehensus“ ein, gibt aber in der Sache Augustin Recht mit der Bemerkung, daß Paulus den Petrus nicht getadelt hätte, wenn er nicht auch tadelnswert gewesen wäre.

Damit wendet sich Luther dem Text selbst zu. Als erstes steht fest, daß Paulus den Petrus nicht deshalb zur Rede stellt, weil er jüdisch lebte, wie Hieronymus will (denn dann hätte er auch sich selber tadeln müssen), sondern er tadelt, daß Petrus sich von der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen zurückzog und so bei Juden wie Heiden den Eindruck erweckte, heidnisch zu leben sei verdammlich, jüdisch zu leben aber notwendig, obwohl er selber wußte, beides sei frei und erlaubt. Er hat es aber aus Furcht getan und nicht aus Unwissenheit. So werden auch Barnabas und die übrigen Juden nicht dessen beschuldigt, daß sie entweder jüdisch oder heidnisch leben, sondern dessen, daß sie in Petri Verstellung willigen und dadurch Juden wie Heiden im Gewissen zum Judaismus zwingen.

Paulus kämpft also *gegen* jede Nötigung des Gewissens, *für* die Freiheit. Es ist nämlich allein der Glaube an Christus notwendig zur Gerechtigkeit, alles andere ist völlig frei, weder verboten noch geboten; und wenn Petrus mit ehrlicher Offenheit entweder jüdisch oder heidnisch gelebt hätte, so wäre er nicht zu tadeln gewesen, wie ja auch Paulus im rechten Glauben beides getan hat.

Luther wendet sich dann der Frage zu, ob Petrus Todsünde begangen habe mit seiner Heuchelei. Die Beantwortung dieser Frage möchte er andern überlassen. Es sei aber sicher, daß die durch seine Heuchelei zum Judaismus Verführten ohne das Eingreifen des Paulus verloren gewesen wären. Petrus habe also ein gefährliches Ärgernis nicht auf dem Gebiet der Sitten, sondern auf dem des Glaubens gegeben. Luthers Urteil über Petrus ist damit — auch ohne daß er es ausspricht — klar. Er schließt die Erörterung über Petri Todsünde mit dem Satz, daß es besser sei, Petrus und Paulus in den Unglauben, ja in die Verdammnis fallen zu lassen, als ein Jota des Evangeliums preiszugeben.

Zum Schluß erörtert Luther ein am Text entstehendes, weiterreichendes Problem: Wenn Petrus wirklich wegen des schwachen Glaubens der Judenchristen hätte heucheln müssen und dadurch gleichzeitig doch die Heidenchristen in Gefahr der Verdammnis brachte, auf welche Gruppe hätte er dann größere Rücksicht nehmen müssen? Antwort: In einem solchen Fall der Verwirrung des Gewissens (*perplexitas conscientiae*) muß an der Wahrheit des Evangeliums festgehalten werden, wie es Paulus getan hat; denn es ist besser, einen Teil zusammen mit der Wahrheit des Evangeliums zu bewahren, als beide Teile zusammen mit dem Evangelium zu verderben.

Damit verläßt Luther die reine Auslegung und gibt eine Anwendung auf die für ihn gegenwärtige Lage der damaligen Kirche: Alle Christen, besonders aber die Geistlichen, mögen sich das Wort des Apostels zu Herzen nehmen; denn auch sie geben des öfteren Evangelium, Glaube und Liebe preis um der päpstlichen Gesetze und der eigenen Vorschriften willen. Es kann aber die Kirche nicht festsetzen, was nicht die freie Barmherzigkeit und gegenseitige Liebe erlaubt. Wenn etwa ein Einzelner etwas gegen die Ordnung der Kirche aus Gründen der Nützlichkeit, Ehrenhaftigkeit und Liebe tut, so bedarf er dazu nicht der Erlaubnis des Papstes, sondern nur der eigenen. Umgekehrt kann der Papst niemanden von dem, was die Liebe zum Nächsten gebietet, durch eine Erlaubnis befreien. Im übrigen ist es ohnehin eine unerträgliche Knechtung der Gewissen, daß die Kirche überhaupt ihre Gläubigen mit einer Flut von Menschengesetzen überschwemmt und damit das Vertrauen auf Christus zerstört, einen wahren Glauben unmöglich macht und die Kirche mit Heuchelei und Götzendienst erfüllt.

Wodurch unterscheidet sich Luthers Auslegung unserer Galaterstelle von der seiner Vorgänger? Es ist, mit einem Wort gesagt, zutiefst sein mitfühlendes Verhältnis zum Affekt des Verfassers (während doch für die Ausleger vor Luther, auch für Augustin, Gal 2, 11 ff im Grunde eine Verlegenheit ist. Sie alle müssen die Untadeligkeit des Petrus und die eigenen gesetzhaften Voraussetzungen gegen Paulus verteidigen).

Luther hat kurz vor seinem Tode gesagt, daß niemand die *Georgica* und *Bucolica* des Vergil verstünde, wenn er nicht wenigstens 5 Jahre Hirt oder Landmann gewesen wäre, und daß niemand die Briefe Ciceros begreifen könne, wenn er nicht 20 Jahre lang ein Staatsamt bekleidet habe. So kann man wohl weiter folgern, daß niemand den Paulus recht auszulegen versteht, wenn er nicht lange Jahre unter einem göttlichen Recht beanspruchenden Gesetz gestanden hat und dann unter Kämpfen auf Leben und Tod die Knechtschaft des Gewissens abgeworfen hat und zur Freiheit der Gotteskindschaft hindurchgebrochen ist.

Auch Augustin hat diese Voraussetzung nicht besessen. Seine Gesetzeserfahrung ist die von der Ohnmacht eines schwachen Willens, der sich vergeblich bemüht,

die Fesseln der Sinnlichkeit und des Hochmuts abzustreifen und die im Innersten ersehnte Einigung mit Gott zu vollziehen. In der Bekehrung wird ihm dann auf unbegreiflich gnadenhafte Weise ein neues Herz, ein neuer Wille geschenkt, der ihn mit Lust und Liebe das Gesetz Gottes erfüllen macht. Er drückt es später am liebsten aus mit dem Pauluswort: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unser Herz durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5, 5).

Das heißt, Augustin hat niemals so wie Luther das Gesetz als das Werkzeug der Sünde erfahren, welches das Herz zu Trotz und Empörung wider Gott treibt und den Menschen erst recht sündig macht⁶. Er konnte deshalb auch die Gnade nicht einzig und allein als die klare Erkenntnis von Gottes unendlicher Güte verstehen, welche das Gesetz aus dem Gottesverhältnis ausschließt, sondern er erfuhr sie immer auch so, daß sie den Gläubigen durch ein unbegreifliches Gnadenwunder zum Freund des Gesetzes machte⁷.

So behält Augustins Gnadenerfahrung stets ein von der Freiheit der Gotteskindschaft nicht durchdrungenes autoritatives Element. Das Wunder der Gnade ist nicht einzig und allein die erschütternde Erkenntnis der Tiefen der Gottheit und ihrer den Sünder wollenden Barmherzigkeit, in der auch das Herz des Menschen in letzter Klarheit sich selbst gegenwärtig ist, sondern es ist daneben auch die im Tiefsten seltsame, fast möchte man sagen unheimliche, das heißt eben: wunderhafte Erfahrung einer Verwandlung des Herzens, seiner Beugung unter das Gottesgesetz; einer Beugung, die in ihrer letzten Unbegreiflichkeit einen dunklen Punkt in der Seele setzt, dem die Unterwerfung unter eine Autorität — auch bei Augustin zuweilen sogar unter die der Kirche — entspricht, und die der Dunkelheit autoritativ die Grenze setzen muß, damit die Seele nicht aufs neue in ihr versinkt.

6 Vgl. z. B. die Predigt Luthers zu Gal 3, 24 f: „Denn in diesem Knaben sehen wir zwei Stück . . . das ander, daß er im Herzen dem Zuchtmeister desto feinder wird, der ihm seinen Willen wehret. Und steht mit ihm also: je härter ihm das Böse äußerlich verboten wird, je unwilliger er im Herzen über den Verbieter wird. Und steht sein Wesen auf solcher Wage, daß die Sünd, so viel sie äußerlich abnimmt, soviel sie innerlich zunimmt“ (WA 10 I 1, 450 f). Gewiß hat Augustin den paulinischen Satz, daß das Gesetz tötet, oder daß es den Sünder erst richtig als Sünder qualifiziert, wahrgenommen, und er ist ihm als Ausleger oft mit Feingefühl gerecht geworden. Sieht man aber näher zu, so besteht die Qualifikation eigentlich nicht darin, daß das Gesetz eine neue Störung des Gottesverhältnisses hinzufügt, sondern darin, daß es die Unwissenheit wegnimmt und damit jede Entschuldigung unmöglich macht (vgl. z. B. Enchiridion 117).

7 Darum sind auch die Anfechtungen Augustins derart, daß ihn etwa seine noch nicht ganz überwundenen sinnlichen Begierden ängsten, und er wird ihrer Herr, indem er auf das von Gott schon an ihm Geleistete schaut und daraus die Zuversicht zieht, daß dieser allerheimlichste Arzt ihn endlich ganz von seiner Krankheit heilen wird (vgl. Soliloquia I, 25 f). Luthers Anfechtung dagegen sieht so aus, daß ihm der Versucher Gott auf irgendeine Weise als den Herrn des Gesetzes hinstellt. Die Erlösung kann dann nur das Anschauen der unendlichen Güte sein, in der Gott unser Gott sein will, nicht aber die Betrachtung irgendwelcher Fortschritte des Gläubigen in seinem sittlich-religiösen Stand.

Dies ist bei aller Tiefe der augustinischen Dialektik von Gesetz und Evangelium, zu der ihn die in persönlicher Leidenschaft durchlebte Gnadenerfahrung befähigt hat, seine unübersteigliche Schranke. Und darum mußte ihm die letzte Tiefe der paulinischen Freiheitslehre verschlossen bleiben. Auch für ihn ist, wenn auch nicht die Verteidigung des Petrus, so doch die der Schriftautorität das eigentliche Problem; auch er muß die Rede des Paulus, da sie das Schicksal gehabt hat, mitsamt der ganzen Schrift aufs neue zum Grunddokument einer Gesetzesreligion geworden zu sein, gegen ihren eigentlichen Sinn auslegen.

Luther aber hat des Paulus Satz, daß Christus des Gesetzes Ende ist, nicht nur in der ganzen von Paulus gemeinten Tiefe verstanden und ans Licht gehoben, sondern er ist darüber hinaus in Bereiche vorgestoßen, die auch Paulus noch verschlossen gewesen sind. Er hat die Frage ‚Gesetz und Evangelium‘ nicht nur in Rücksicht auf das *Christwerden* durchdacht, wie Paulus es tat, sondern auch in Rücksicht auf das *Christsein*. Darauf des näheren einzugehen, ist hier nicht der Ort. Nur das sei angedeutet, daß hier der Keim liegt für Luthers spätere Lehre vom natürlichen Gesetz, nach der aus der Freiheit der Gotteskindschaft heraus der Christ nur solch Gesetz kennt, das sich seinem Herzen natürlich bezeugt als notwendig zu Nutz und Dienst des Nächsten.

Das heißt einerseits, daß das Gesetz mit der unauslöschlichen, selbstverständlichen Gewißheit, aus der sich alle Gesetzesreligion nährt, dem menschlichen Gewissen eingeschrieben ist, wie es Luther später in der Disputation gegen die Antinomier ausdrückt: „Wenn auch das Gesetz seiner überkommenen Gestalt und dem toten Buchstaben nach könnte fortgetan werden, wer wollte jene lebendig in unsere Herzen geschriebene Handschrift wegnehmen, die uns verklagt... Wir müssen uns nämlich nicht um das Gesetz erst mühen, sondern es ist von vornherein bei uns, ohne und gegen unsern Willen, zuvor und ehe wir gerecht werden, im Anfang, Mittel und nach der Rechtfertigung.“

Auf der andern Seite heißt es, daß der Christ ein Herr ist über alle Gesetze, daß die Liebe ihn lehrt, was zu tun ist, so daß er Gottes Leben lebt und keines Gesetzes bedarf. Ja, er gründet Gesetze und macht neue Dekaloge, die klarer sind als der Dekalog des Mose, so wie das Angesicht Christi klarer ist als das des Mose (WA 39, I, 47 f).

Man kann diese Lehre Luthers vom Gesetz in unserm Zusammenhang wohl auch so verstehen, daß er die tiefsten, schon dort in bestimmter Richtung über Paulus hinausführenden Antriebe Augustins aufgenommen und dergestalt vollendet hat, daß er die bei Augustin verwischte scharfe paulinische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nicht nur für das *Christwerden*, sondern auch für das *Christsein* in aller Unbedingtheit durchgeführt hat. Wenn wir uns auch hier auf eine nähere Ausführung dieses Zusammenhangs nicht einlassen können, so sei

doch zum Schluß wenigstens auf eine Folge hingedeutet, die sich aus dem an Gal 2, 11 ff zutage tretenden Gegensatz zwischen Luther und Augustin ergibt, und die auch heute noch von entscheidender Bedeutung ist:

In Luthers Auslegung vollzieht sich eine Zerstörung jeglicher formalen Autorität in Hinsicht auf die Kirche. Welches Amt, welche Person, welche Ordnung kann den Wahrheitsbesitz der Kirche sichern, wenn sogar Petrus, der Säulenapostel, in Todsünde und Häresie fällt? Die Antwort kann nur heißen, daß die Autorität, von der die Kirche gehalten wird, allein der wesentliche Gehalt der apostolischen Predigt vom Evangelium sei. Nicht durch Amt, Person, Ordnung ist die Kirche Kirche, sondern einzig durch den sachlichen Inhalt ihrer Verkündigung, durch das Evangelium. Das Evangelium aber trägt sich selbst, so wie es Paulus Gal 1,8 ausdrückt: „Aber so auch wir oder ein Engel vom Himmel euch würde Evangelium predigen anders, denn das wir euch gepredigt haben, der sei verflucht.“

Das ist aber auch der Quellpunkt für Luthers Stellung zu Kirchengesetz und Kult. Allein von daher kann er es festhalten, daß alle äußerliche Weise des Lebens, alle Gestaltung auch gottesdienstlicher Art, alle Zeremonien und Gesetze für den Christen völlig frei sind.

Und das heißt nun einerseits: Wo in einer Kirche ein ängstliches Hangen an formalen Setzungen zu beobachten ist, an liturgischen Formen, an formaler Tradition, an unbedingter Betonung des Amtes, da hat man Sorge zu tragen, ob sich nicht darin eine Unsicherheit in der Kernfrage nach Gesetz und Evangelium verbirgt. Umgekehrt aber heißt es ebenso: Nur wer sicher ist in der Lehre von Gesetz und Evangelium, kann sich ernsthaft und mit innerem Recht (eben hier hat Augustin seine Grenze) gegen allen Formalismus und Liturgismus kirchlicher Gestaltung wehren und mit Luther sagen (WA 2, 478, zu Gal 2, 3—5): „Daß wir überhaupt an kein einziges äußeres Werk gebunden sind, sondern frei sind zu einem jeglichen, gegen jedermann, zu jeglicher Zeit und auf jegliche Weise, ohne wo die brüderliche Liebe und Friede gekränkt wird.“

Die Herkunft des Lutherwortes vom menschlichen Willen als Reittier Gottes

1. *Luther* hat in seiner Schrift *De servo arbitrio* (1525) die Behauptung verteidigt, unser Tun geschehe nicht aus freiem Willen, sondern aus Wesensnotwendigkeit¹, d. h. unter einem metaphysischen Zwang infolge innerer Unwandelbarkeit der Willensrichtung (*necessitate immutabilitatis*). Er verstand unter dieser *necessitas* die innere Zugehörigkeit des Menschen entweder zu Gott oder zum Satan, die sich in der Willensbestimmtheit enthülle. Danach fährt er fort: „So steht der menschliche Wille zwischen den beiden mitteninne (*sic humana voluntas in medio posita est*), gleichwie ein Reittier (*iumentum*): wenn Gott sich daraufsetzt, so will und geht es dorthin, wohin Gott will, wie der Psalm sagt: Ich bin wie ein Reittier geworden und bin immer bei dir. Wenn der Satan sich daraufsetzt, so will und geht es dorthin, wohin der Satan will. Es hängt nicht einmal von seiner (des Reittieres) Entscheidung ab, zu einem der beiden Reiter (*ad utrum sessorem*) hinzulaufen oder einen auszusuchen (*quaerere*), vielmehr kämpfen die Reiter selbst darum, es (das Reittier) zu erobern und zu besitzen (*sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum*)².“

In diesem Wort ist ein Vergleich gebraucht, dessen Bild in seinen einzelnen Zügen ausgebaut wird. Die Aussagen, die Luther so eindrücklich formuliert, gehen auf das Reittier (*iumentum*); die Übersetzung *Scheels*, die alles auf den menschlichen Willen bezieht, muß aus philologischen Gründen abgelehnt werden³, während H. v. *Campehausen* richtig übersetzt⁴. Der Sinn des Bildes freilich geht auf den menschlichen Willen; es darf nicht außer acht gelassen werden, daß es sich in unserer Stelle um eine Allegorie handelt. Bild und gemeinte Sache sind aufs engste miteinander verknüpft.

Auch *Calvin* kennt das Wort und hat es benutzt: „Irgendwo vergleicht Augustin den menschlichen Willen mit einem Pferde, das die Willensregung des Reiters

1 *De servo arbitrio*, Vorrede (WA 18, 634, 14): „Quicquid fit a nobis, non arbitrio libero, sed mera necessitate fieri.“ Im folgenden erklärt Luther, daß er von der Voraussetzung ausgehe, „extra vires et consilia nostra in solius opere Dei pendere salutem nostram“ (634, 16).

2 WA 18, 635, 17. — Ebenda Anm. 1 die Äußerung des Erasmus, *Hyperasp.* I: „... mox duos facis deos...“

3 Braunschweiger Ausgabe, Ergänzungsband II, 1905, 264.

4 Luther: Die Hauptschriften, hg. von Campehausen, Hans Frh. von (1939), 415, 30.

erwartet: Gott und der Teufel sind die Reiter⁵.“ Hier findet sich auch der Hinweis auf *Augustin*, der freilich nur besagt, daß Calvin das Wort in den damals Augustin zugeschriebenen Schriften gefunden hat. In der Tat ist es dort zu lesen, nämlich in dem Werk *Hypomnesticon* (auch *Hypognosticon* genannt): „Mit Recht nämlich wird meines Erachtens der freie Wille verglichen mit einem Reittier, daher auch gesagt ist: ‚Gleich einem Reittier bin ich vor dir geworden‘, die Gnade aber ist der Reiter⁶.“ Daß diese Stelle sowohl von Luther als auch von Calvin gemeint ist, wird mit Recht in der Forschung einmütig anerkannt⁷. Der Umstand, daß in dem *Hypomnesticon* und bei Luther die Beweisführung auf dem gleichen Psalmzitat ruht (Ps. 73, 23, nach der Zählung der Vulgata 72, 23), darf als ausreichendes Argument für die Richtigkeit dieser Zuweisung betrachtet werden.

2. Das *Hypomnesticon* stammt nicht von *Augustin*, sondern ist eine semipelagianische, nachaugustinische Schrift. Das *Hypomnesticon* zitiert den 73. Psalm nach der Übersetzung des *Hieronymus*, hat also *iumentum*, während Augustin einer älteren Übersetzung folgt, *pecus* sagt und die Stelle folgendermaßen auslegt: Der Psalmsänger erkenne seine frühere falsche Haltung, die unverständlich

5 Calvin: *Instit.* II, 4, 1 (Op. sel. ed. P. Barth et W. Niesel III, 291, 12): „Alicubi Augustinus humanam voluntatem equo comparat sessoris nutum expecanti: Deum ac Diabolum, sessoribus. Si Deus illi insidet, inquit, perinde ac moderatus et peritus sessor, composite illam regit: tarditatem incitat, nimiam celeritatem compescit: petulantiam luxuriamque coercet, perviciaciam retundit, in rectam viam deducit; quod si eam Diabolus occupavit, instar stolidi ac petulantis sessoris per invia rapit, impellit in foveas, per praecipitia devolvit, ad contumaciam ferociamque instigat.“

6 *Hypomnesticon* III, 11, 20 (MPL 45, 1632): „Recte namque arbitror comparari liberum arbitrium iumento, unde et dictum est: velut iumentum factus sum apud te, — gratiam vero sessori.“ — Dekkers, *Eligius: Clavis Patrum Latinorum* (Sacris Erudiri III), 1951, 73, nr. 381 setzt das „*Hypomnesticon* contra Pelagianos et Caelestianos“ auf die Zeit nach 435 und verweist auf G. de Plinval: *Pélage*, Lausanne 1943, 372. In dem Zitat ist *gratiam* m. E. als vulgärlateinische Form für *gratiā* aufzufassen, ebenso *hominem* in dem Zitat von Anm. 7 für *homine*.

7 Zickendraht, Karl: Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit, 1909, 195. — Campenhausen, H. Frh. von: Luther. Die Hauptschriften, 581 (zu S. 415, 30). — Barth, Peter, und Niesel, Wilh. verweisen in der Anm. 2 zu S. 291 auf Augustin: En. in ps. 148, 2 (MPL 37, 1938 = *Corpus Christianorum Series latina* 40, 2166) und auf Ps.-Augustin: *Hypognosticon* III, 9, 20 (zu verbessern in III, 11, 20; MPL 45, 1632). Daß sowohl Calvin als auch Luther die letztgenannte Stelle gemeint haben, zeigt die Fortsetzung des bei Anm. 6 zitierten Satzes: „Quia sicut iumentum humanum vivacissimum, ut dometur ad opus homini necessarium, de armento vagum apprehenditur, et incipit per curam domantis se ad eius proficere voluntatem: ita et liberum arbitrium, quod vulneratum vivit in hominem, gratia Dei apprehenditur de armento et luxuriae saeculi, in quo pastore diabolo vagabatur per incongruas voluptates.“ — Die Stelle En. in ps. 148, 2 scheidet dagegen aus, da in ihr das Bild vom Reiter nicht verwendet ist, sondern von dem „inneren Kaiser“ geredet wird: „In unoquoque hominum intus est imperator, in corde sedet; si bonus bona iubet, bona fiunt; si malus mala iubet, mala fiunt. cum ibi sedet Christus, quid potest iubere, nisi bona? cum possidet diabolus, quid potest iubere, nisi mala? in tuo autem arbitrio Deus esse voluit, cui pares locum, Deo an diabolo; cum paraveris, qui possidebit, ipse imperabit.“

gewesen sei, weil er mit irdischen Wünschen an Gott herangetreten sei⁸. Der semipelagianische Verfasser des Hypomnesticon dagegen sieht in dem Vers eine Beschreibung der rechten Demut, mit der sich der glaubende Mensch unter die Gnade beuge und sich gleichwie ein Reittier ihr unterordne. Von dem Zusammenwirken der leitenden Gnade und des gehorsamen freien Willens ist also die Rede, wie der Satz, der am Schluß des Abschnittes steht, es bestätigt: „Daß ein Mensch im Besitz des seligen Lebens ist, bewirkt also weder die Gnade (allein) ohne den freien Willen noch der freie Wille (allein) ohne die Gnade⁹.“

Das Verhältnis zwischen göttlicher Gnade und menschlichem freiem Willen wird von Augustin nicht mit diesem semipelagianischen Nebeneinander beschrieben, sondern als ein Ineinander aufgefaßt. In einem Brief aus den letzten Jahren seines Lebens erscheint diese Überzeugung als scharf formulierte These; Augustin antwortet hier dem karthagischen Kleriker *Vitalis* auf die semipelagianische Behauptung, „Gott bewirke durch sein Gesetz, durch seine heilige Schrift, daß wir das, was wir gelesen oder gehört haben, wollen; diesem (Gelesenen oder Gehörten) aber zuzustimmen oder nicht zuzustimmen, sei derart in unsere Macht gegeben (nostrum est), daß es sich ereigne, falls wir wollen, — daß wir jedoch, falls wir nicht wollen, die Tätigkeiten Gottes, die sich in uns ereignen (in nobis operationem Dei), zunichte machen. ‚Gott nämlich‘, erklärst du, ‚wirkt in uns, soviel er vermag (quantum in ipso est), damit wir den Willen aufbringen, sobald seine Worte zu unserer Kenntnis kommen; falls wir ihnen aber nicht zuhören wollen, bewirken wir selbst, daß seine Tätigkeit nichts in uns nützt (ut operatio eius nihil in nobis prosit, efficimus)“¹⁰. In breiter Ausführlichkeit legt Augustin gegen diese Auffassung seine Lehre von Gnade und freiem Willen dar, gipfelnd in dem Satz: „Daher kommt es, daß sie (sc. die Menschen, für deren Bekehrung gebetet wird) nur vermöge eines freien Willensentschlusses (nisi libero arbitrio) gläubig werden und dennoch (allein) durch die Gnade dessen gläubig werden, der ihren Willen (arbitrium) von der Macht der Finsternis befreit hat“¹¹.“

Gnade und freier Wille sind bei Augustin in einer untrennbaren Weise eins und doch unterscheidbar; in der Sache hat er die Definitionen von Chalcedon, die 25 Jahre später das Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Natur in Christus beschrieben haben, für die Anthropologie des Christen vorweggenom-

8 Augustin: En. in ps. 72, 29 (MPL 36, 926 = CChrLat 39, 1000 f).

9 Hypomnesticon III, 11, 20: „Itaque nec gratia sine libero arbitrio facit hominem habere beatam vitam, nec liberum arbitrium sine gratia.“ — Im gleichen Sinne heißt es III, 10, 18: „In omni itaque opere sancto prior est voluntas Dei, posterior (voluntas) liberi arbitrii: id est, operatur Deus, co-operatur homo.“

10 Augustin: Ep. 217, 1 (CSEL 57, 403, 18 Goldbacher). Der Brief ist im Jahre 426 geschrieben.

11 Ep. 217, 8 (409, 16 Goldb.).

men. Das Zustandekommen dieser Einheit aber wird von ihm in die Innerlichkeit der Seele verlegt und mit Ausdrücken eines tiefen Erschauerns beschrieben: *vocatione illa alta atque secreta*, „durch jenen erhabenen und geheimnisvollen Ruf“¹² weckt Gott die Seele zu ihrer eigenen Bestimmung, ihrem Selbstsein, ihrer wahren Freiheit auf, so daß sich der freie Wille, der ein Ja zur Liebe Gottes ist und durch das erdrückende Gewicht der Ursünde verlorengegangen war, mit dem Geiste Gottes vereinigt¹³ und nunmehr in neugeschenkter Freiheit, aus eigener Wahl und mit freier Entscheidung an Christus als den Herrn glaubt¹⁴.

Mit diesen Gedanken hat sich der 62jährige Augustin wieder dem Gehalt der leidenschaftlichen Empfindungen seiner Jugend genähert. Die Definition der Freiheit ist inhaltlich gleich: *Deus „ab omnibus liberat, — cui servire omnibus utilissimum est, et in cuius servitio placere perfecta sola libertas est“*¹⁵.“ An einer Stelle ist Augustin sogar, ohne es vielleicht zu wissen, in eine jahrelang gepflegte und gehegte Vorstellung seiner ersten Mannesjahre hinübergeglitten: da, wo er von dem „hohen, geheimniserfüllten Ruf“ spricht. Der Gründer des Manichäismus hatte diesem „Ruf“ eine entscheidende Stelle in der Bilderfolge seines Erlösungsdramas verliehen: Die Emanationen des Lichtes „kamen zur Erde der Finsternis und fanden den Urmenschen von der Finsternis verschlungen, ihn und seine fünf Söhne. Da rief der lebendige Geist mit lauter Stimme, und die Stimme des lebendigen Geistes wurde einem scharfen Schwerte gleich und legte die Gestalt des Urmenschen bloß“¹⁶. Und in einem arabisch überlieferten Wort: „Jedwede schwache Seele, die ihren Ruf aus der Wahrheit nicht annimmt, die kommt um und hat keine Ruhe“¹⁷.“ Das innere Selbst des Menschen, das will die mythische Bildrede sagen, ist durch den „Ruf“ frei geworden und in die Entscheidung gestellt.

3. Es ist deutlich, in wie starkem Maße das semipelagianische Hypomnesticon und das antipelagianische Gedankengut Augustins voneinander abweichen. Wie war es nun möglich, daß Luther sich von dem semipelagianischen Wort derart gefangennehmen ließ, daß er es in die Reihe seiner Argumentationen einfügte? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir uns dem zweiten, meist übersehenen Teil seiner Bildrede zuwenden und die Herkunft des Satzes von dem

12 Ep. 217, 5 (406, 23 Goldb.).

13 Ep. 217, 12 (412, 10 Goldb.).

14 Ep. 217, 16 (416, 4 Goldb.).

15 Augustin: *De quantitate animae* 78 (MPL 32, 1078). Die hin und wieder als augustinish ausgegebene Formulierung „*Servitium Dei summa libertas*“ ist eine moderne Prägung, in der allerdings die augustinish Anschauung zutreffend eingefangen ist.

16 Theodor bar Konai: *Scholiensbuch XI*, 314, 23 Scher (Kl. Texte 175, 18).

17 Al-Birûni: *India I*, 54 f Sachau (Kl. Texte 175, 10).

Kampf, den Gott und der Teufel um den menschlichen Willen führen, zu ergründen suchen.

Zunächst ist festzustellen, daß sich in dem Hypomnesticon nichts Vergleichbares auffinden läßt; das verwundert angesichts seines unmythologischen Stiles in keiner Weise. Der Satan erscheint nur als der schlechte Hirte, nicht als ein Kämpfer, der titanengleich gegen Gott zu streiten vermöchte. Nicht einmal bei Augustin findet sich an den Stellen, wo er über das Eselsfüllen spricht, das Jesus als iumentum für den Einzug in Jerusalem benutzt, die Andeutung eines Kampfes; die Worte atmen den tiefen Frieden des Ausblicks auf die Erfüllungszeit, einen Frieden, der in der Demut und Sanftmut des nachfolgenden Jüngers aufgenommen und fortgesetzt werden soll¹⁸.

Auch in der Tradition, die in der mittelalterlichen Auslegung von Hohel 6, 12 vorlag, klingt der Gedanke des Kampfes der oberen und unteren Mächte von ferne an. „Die Wagen Aminadabs“ sind seit alters als die vom Teufel gelenkten Ungläubigen verstanden worden. *Theodoret von Cyrrhus* ist, soviel mir bekannt ist, der erste Zeuge dieser Tradition; er hält sich an die Übersetzung des *Symmachus*, die den hebräischen Text in dem gleichen Sinne wiedergibt, wie die spätere masoretische Akzentsetzung ihn festgehalten hat¹⁹, und erklärt, die gläubige Seele sei beunruhigt durch den Angriff derer, die dem Teufel gehorchen und dem Wagen, die er lenkt, gleich werden: den Wagen des Fürsten dieser Welt²⁰. Fast wörtlich erscheint diese allegorische Auslegung bei *Johannes vom Kreuz* (1542—1591) wieder, nur leise nach dem Wortlaut der Vulgata verändert: „Meine Seele ängstet sich wegen der Viergespanne, nämlich der Wagen, und des Lärmes Aminadabs, d. h. des Teufels²¹.“ — Die entsprechende Vorstellung von Gott als dem Lenker der Gläubigen begegnet zuerst bei *Origenes*, und zwar verbunden mit dem Bilde vom Teufel als dem Reiter der Ungläubigen, als allegorische Auslegung von Ex 15, 1—2: „Das Pferd und den Reiter hat er ins Meer geschleudert; Helfer und Schützer ist er zur Rettung geworden.“ Die Menschen, die uns verfolgen, sind Pferde, und gewissermaßen sind alle, die im Fleische geboren sind, bildlich ge-

18 Augustin: En. in ps. 33 II, 5 (MPL 36, 310 = CChrLat 38, 284, 8 ff). Augustin: Sermo 189, In Natali Domini 6, 4 (MPL 38, 1006 f).

19 Cant. 6, 12 (LXX): οὐκ ἔγνω ἡ ψυχὴ μου ἕτερό με ἄρματα Ἀμιναδαβ — Vulgata (Hieronymus): Nescivi; anima mea conturbavit me propter quadrigas Aminadab. — Symmachus (bei Theodoret, s. Anm. 20): ἡ ψυχὴ μου ἠπόρησέ με ἀπὸ ἀρμάτων λαοῦ ἡγουμένου.

20 Theodoret von Cyrrhus: In Cant. 6, 12 (MPG 81, 181 f): οἰονεῖ ἄρματα γενόμενοι τοῦ ἀρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου. Vgl. Tournay, R.: Les chariots d'Aminadab: Israël, peuple théophore (VetTest 9, 1959, 288, Anm. 7): „Pour les écrivains mystiques, le char représente la tentation qui emporte l'âme vers le plaisir défendu.“

21 Johannes vom Kreuz: Die dunkle Nacht II, 23 (z. n. Tournay, 288, Anm. 7).

sprochen Pferde. Aber sie haben ihre Reiter. Es gibt Pferde, die der Herr reitet, und sie durchschweifen die ganze Erde: von ihnen ist gesagt (Hab 3, 8): „Und deine Reiterei ist Errettung.“ Es gibt aber auch Pferde, die den Teufel und seine Engel zu Reitern haben. Judas war ein (solches) Pferd; aber solange er zum Reiter den Herrn hatte, gehörte er zur Reiterei der Errettung: gemeinsam mit den anderen Aposteln ausgeschickt, gewährte er den Kranken die Errettung und den Schmach tenden die Gesundheit. Aber sobald er sich dem Teufel untergeben hatte — „nach dem Bissen“ nämlich „ging der Satan in ihn ein“ —, wurde der Satan zu seinem Reiter, und er begann, durch dessen Zügel geleitet, gegen unseren Herrn und Erretter zu reiten. Alle Verfolger der Heiligen also sind wiehernde Pferde, aber sie haben zu Reitern, durch die sie angetrieben werden, die bösen Engel, und sind darum wild. Wenn du also irgendwann deinen Verfolger übermäßig rasen siehst, so wisse: weil er von dem Dämon, der ihn reitet, stark gedrängt wird, darum ist er wild, darum ungebärdig²². Diese Stelle hat auf Luther nicht eingewirkt, wie die nähere Vergleichung zeigt; keiner der für Origenes eigentümlichen Züge ist übernommen worden. Dagegen ist es durchaus denkbar, daß die im Hypomnesticon erscheinende Tradition auf dem Wege der mündlichen Überlieferung mit der Origenesstelle zusammenhängt. Vielleicht ist auch die im Mittelalter entstandene Redewendung, der Teufel reite einen Menschen, von dieser Tradition abhängig.

4. In den bisher verglichenen Texten ist von einem Kampf zwischen Christus und dem Teufel nur in Andeutungen die Rede, wenn auch die Vorstellung selbst deutlich hinter der Gesamtanschauung steht. Kehren wir jedoch zu dem oben besprochenen Brief Augustins an Vitalis zurück, so finden wir die ausgeführte Darstellung dieses Kampfes: „Aber der Mittler selbst tritt in das Haus des Starken ein (Mt 12, 29), d. h. in diese Weltzeit der Sterblichen, die unter die Gewalt des Teufels getan ist, soweit seine Zuständigkeit reicht; von ihm steht ja geschrieben, daß er ‚Gewalt hat über den Tod‘ (Hebr 2, 14). Er tritt ein in das Haus des Starken, d. h. dessen, der das Menschengeschlecht unter seiner Herrschaft hat, und bindet ihn zunächst, d. h. er beschränkt und hemmt seine Gewalt mit den stärkeren Fesseln seiner eigenen Gewalt. Und so entreißt er ihm seine Gefäße, soviel immer er ihm zu entreißen sich vorgesetzt hatte, indem er ihre Willensentscheidung von seiner (des Teufels) Gewalt befreite, so daß sie, von jenem nicht gehindert, mit

22 Origenes: In Exod. hom. 6, 2 (VI, 193, 4—19 Baehrens). Langerbeck, Hermann: Gregorii Nyseni in Canticum Canticorum, Leiden 1960, 206, Anm. zu Hohel. 3, 9, hat auf diese Stelle aufmerksam gemacht. Weiter kann auf Origenes: In lib. Jud. hom. 6, 5 (VII, 503, 10 Baehrens) hingewiesen werden. Das Bild selbst kann bis auf Ignatius von Antiochien, der sich selbst als *χριστοφόρος* und *θεοφόρος* bezeichnet hat, zurückgeführt werden (vgl. Bauer, Walter: Lietzmanns Handkommentar Ergänzungsband, 1920, 189 ff).

freiem Willen an ihn selbst glaubten. Demgemäß also ist dies ein Werk der Gnade, nicht der Natur²³.“

Dieser Zusammenhang ist m. E. von Luther in der zweiten Hälfte der behandelten Stelle aufgenommen und in der gleichen Weise zusammengedrängt worden, wie es der Stil der ersten Hälfte verlangte. Indem Luther aber den von ihm benutzten Bildgedanken mit der Beschreibung des Kampfes schließt, hat er die Auslegung des gesamten Textes unter dieses Thema gestellt. Nunmehr bestimmt nicht das Hypomnesticon mit seinem semipelagianischen Hintergrund den Sinn des gesamten Wortes, sondern mit dem Brief, den der reife Augustin an Vitalis geschrieben hat, wird die freie, ganze Gnade bezeugt.

Bei Augustin ist der Kampf zwischen Christus und dem Teufel beschrieben, und zwar in Ausdrücken, die auf eine Entmythologisierung der Vorstellung vom Descensuskampfe hinweisen. Das entspricht der Gesamthaltung des großen Theologen, während die Vorstellung selbst sich im Laufe des Mittelalters wieder mit neuen bildhaften Zügen angereichert hat und ein bevorzugter Gegenstand der Malerei und der Mysterienspiele wurde. Luther ist hinter das Mittelalter auf Augustin zurückgegangen und hat sich seinem Sprachgebrauch angeschlossen. Auch darin ist er ihm gefolgt, daß er in der Gestalt, die er in unserem Wort mit Deus bezeichnet, Christus meint; es ist der *deus revelatus*, der mit dem Teufel kämpft, nicht der *deus absconditus*. Von hier aus fällt auch auf das Problem der zwei Reiche neues Licht. Wir haben also in der Frage nach der Herkunft des behandelten Lutherwortes ein klares Ergebnis erzielt: Luther hat die erste Hälfte des Wortes dem Hypomnesticon, die zweite Hälfte aber dem Brief Augustins an Vitalis entnommen. Für die Auslegung des Begriffes *servum arbitrium* ergibt sich die beachtenswerte Erkenntnis, daß mit ihm weder an eine metaphysische Prädestination noch an eine logisch umschreibbare Determination gedacht ist, der Terminus vielmehr in dem Sinne eines Zeugnisses für die Alleinwirksamkeit der Gnade gebraucht ist, also soteriologisch und nicht psychologisch zu verstehen ist.

5. Zum Abschluß sei danach gefragt, aus welchen Quellen Augustin die Vorstellung von dem Kampfe zwischen Christus und dem Satan geschöpft hat. Das von ihm selber zu Grunde gelegte Wort Mt 12, 29 stellt ja für diese Vorstellung nur den Anknüpfungspunkt, nicht die ausreichende Quelle dar.

23 Augustin: Ep. 217, 11 (411, 10 Goldb.): „Sed ipse mediator intrat in domum fortis, id est in hoc saeculum mortalium sub potestate diaboli, quantum ad ipsum pertinet, constitutum; de ipso quippe scriptum est, quod „potestatem habeat mortis“ (Hebr 2, 14). Intrat in domum fortis, id est in suo dominatu habentis genus humanum et prius alligat eum, id est eius coërcet et cohibet potestatem potestatis suae fortioribus vinculis et sic eripit vasa eius, quaecumque praedestinavit eripere, arbitrium eorum ab eius liberans potestate, ut illo non impediante credant in istum libera voluntate. proinde hoc opus est gratiae, non naturae.“

Als nächste Vorstufe erweist sich die origenistische Auslegung von Mt 12, 29, in der die entscheidenden Aussagen vorkommen: „Haus des Starken‘ ist der irdische Raum, ‚Starker‘ aber ist der Teufel, ‚Gefäße‘ des Starken sind diejenigen, die seiner Willensmeinung unterworfen sind²⁴.“ Es ist anzunehmen, daß *Ambrosius*, der ein guter Kenner des Origenes war, auch diese Auslegung in seinen Predigten vorgetragen hat. Die Gleichsetzung der Welt mit dem Wohnplatz und Herrschaftsbereich des Teufels ist kein Fündlein des Origenes, sondern seit Joh 12, 31; 14, 30; 16, 11 („der Fürst dieser Welt“) der gesamten alten Kirche bekannt. Als Beispiel sei die Auslegung von Mt 12, 29 bei *Theodor von Mopsvestia*²⁵ und bei *Cyrrill von Alexandrien*²⁶ genannt. *Melito von Sardes* hat zwar in seiner Passa-Homilie, die im Jahre 175 n. Chr. gehalten ist, Mt 12, 29 auf die Besiegung des Teufels bei der Höllenfahrt Christi bezogen²⁷, zuvor aber die Welt als Straf-ort der fallenen Menschen geschildert: Nachdem der Mensch im Paradies den Einflüsterungen des Satans gehorcht und Gott ungehorsam geworden war, „wurde er in diese Welt geworfen gleichwie in ein Gefängnis von Rechtsbrechern“²⁸. Die Anschauung von der Welt ist bei Augustin und Melito gleich; sie steht der Auffassung der frühen Gnosis nahe, die selber das platonische Bild vom Körper als der Grabstätte des denkenden Ich²⁹ in einer umfassenden Erweiterung darbot. Auch in der gnostischen Tradition ist das Wort Mt 12, 29 beachtet worden. Im koptischen *Thomas-Evangelium* redet Spruch 35 von der Eroberung der Behausung des Starken und ihrer „Umwandlung“ durch den Eroberer, und Spruch 98 vergleicht den Sieger des Starken mit einem Tyrannenmörder³⁰, weist also den weiterdenkenden Gnostiker auf die Befreiung der in der Welt gefangenen Seelen hin. Diese Traditionen stehen jedoch kaum hinter Augustins Rede vom Kampfe zwischen Christus und dem Satan. Es wird vielmehr auf Weish 18, 14 bis 16 verwiesen werden müssen, wo der Logos Gottes als gewappneter Krieger mitten in das Land des Feindes springt und alle Gegner tötet; die Verse sind in die kirchliche Liturgie des Sonntags nach Weihnachten als Introitus-Antiphon aufgenommen worden, um die Wirkung der Inkarnation zu schildern³¹. In der mittel-

24 Origenes: Matthäuserklärung III, Fragmente und Indices (XII, 121, Fr. 268).

25 Matthäuskommentare aus der griechischen Kirche, hg. v. Reuss, Joseph (TU 61), 1957, 119,

26 Ebenda, 202, Fr. 155.

27 The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis and Some Fragments of the Apocryphal Ezekiel, ed. by Bonner, Campbell (Studies and Documents 12), London und Philadelphia 1940, 163, § 102. [Fr. 68.]

28 Ebenda S. 119, § 48: ἐξεβλήθη γοῦν εἰς τοῦτον τὸν κόσμον ὡς εἰς δεσμητήριον καταδικῶν.

29 Plato: Crat 400 C; Gorg 493 A.

30 Vgl. Haenchen, Ernst: Die Botschaft des Thomas-Evangeliums (Theologische Bibliothek Töpelmann 6), 1961, 58.

31 Cabaniss, Allen: Wisdom 18, 14 f: An Early Christmas Text (VigChrist 10, 1956, 97—102).

alterlichen Mystik ist die Stelle stark beachtet worden, wie ihre Behandlung bei *Meister Eckhart* zeigt³². Hinter dem Wort Weish 18, 14—16 aber steht ein besonderer Strang gnostischer Tradition, der ebenfalls unter dem Namen Thomas lief und dessen Niederschlag uns im 1. *Thomaspsalm* erhalten ist: „Der Sohn des Glanzes und der Reichtümer rüstete sich und gürtete sich hoch. Er sprang und eilte hinab in den Abgrund, sprang und kam in ihre Mitte, um mit ihnen zu kämpfen. Er demütigte den Sohn des Bösen . . . Er zerstörte seinen Reichtum und nahm ihn, nahm ihn hinauf nach dem Lande der Ruhe . . .“³³. Der Lichtgesandte, der vom Aon der Ruhe und des Schweigens ausgeht, führt den siegreichen Kampf mit dem Fürsten der Finsternis, und Gegenstand des Kampfes sind die gottentstammten, geraubten Lichtseelen. Diese Vorstellung, die mit den Thomaspsalmen in die manichäische Tradition eingegangen und dort bewahrt worden ist, steht dem Vorstellungsgehalt der Augustinstelle am nächsten; die Wahrscheinlichkeit, daß Augustin sie in seiner neunjährigen Zugehörigkeit zum Manichäismus innerhalb des ausgedehnten Hymnengesanges dieser gnostischen Religionsgemeinschaft kennengelernt hat, ist nicht von der Hand zu weisen.

Luther hat die Bildvorstellung von Augustin übernommen; wenn er vom Kampfe Gottes und des Teufels sprach, meinte er mit Deus den Christus Gottes. Ein Außenstehender aber konnte die Formulierung sehr leicht im dualistischen Sinne mißdeuten, also hier die Enthüllung eines heimlichen Manichäismus finden. Schon 1520 hatte der Löwener Theologe *Latomus* diesen Vorwurf gegen Luther erhoben³⁴, und 1527 nahm *Erasmus* in seiner Antwort auf Luthers Schrift *De servo arbitrio* den Anwurf in schärfster Weise auf. Im zweiten Teil seines *Hyperaspistes* erklärte Erasmus, Luthers Anschauung von der absoluten Prädestination stehe dem Manichäismus nahe³⁵; er gründete dieses Urteil mit auf unsere Stelle. In der Tat hat sein feines Gespür für literarische Abhängigkeiten ihn etwas Richtiges ahnen lassen, aber er hat nicht bedacht, daß sein Urteil von Luther abgeleitet und Augustin trifft.

Seit *Erasmus* geht die Rede, Luther sei im Grunde manichäisch eingestellt, durch die Polemik. *H. Leisegang* hat den Vorwurf gegen unsere Stelle, die vom Kampf der beiden Reiter handelt, genau nach dem Vorbilde des Erasmus erhoben und gesagt: „Der von Augustinus theoretisch in seiner Theologie durch den Neu-

32 Meister Eckhart: Die Lateinischen Werke II, 5./6. Lief. 1958, 317.

33 Adam, Alfred: Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vordchristlicher Gnosis (BeihZNW 24), 1959, 3 f (ThPs 1, 40—42. 48).

34 WA 8, 95, Anm. 1.

35 Erasmus, Desiderius: *Hyperaspistes* II, Basel 1527, 451. 502 ff; den Nachweis der Seiten in der Leidener Ausgabe von 1703 ff s. bei Zickendraht, K.: Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit, 1909, 173.

platonismus überwundene Manichäismus, der aber doch immer wieder bei ihm durchbricht, tritt bei Luther jetzt kraß hervor³⁶.“ Aber wie so häufig bei Leisegang ist die Argumentation nicht in die Tiefe geführt und das Urteil etwas schnellfertig; auch die Problematik der Gestalt Augustins ist ihm nicht in ihrer ganzen Schwere bewußt geworden. In leichter Umformung hat *F. Borkenau* den Satz Leisegangs 1949 wiederholt: Luthers Theologie und daher auch die Theologie des Luthertums sei „ein gesteigerter, der antimanichäischen Elemente beraubter Augustinismus“³⁷. Diese eingängige Formulierung einer scheinbar tiefgründigen Einsicht in weite geistesgeschichtliche Zusammenhänge ist schließlich 1953 von *Fr. Heer* zustimmend zitiert worden³⁸.

Die Zurückführung des Lutherwortes von den beiden Reitern auf Augustin, die in der vorliegenden Untersuchung belegt ist, nötigt zur Zurückweisung dieses Vorwurfes und macht die lange vernachlässigte Aufgabe, die Schriften Augustins eingehend und umfassend auf die Nachwirkungen des Manichäismus zu untersuchen³⁹, noch dringlicher⁴⁰.

36 Leisegang, Hans: Luther als deutscher Christ, 1934, 130.

37 Borkenau, Franz: Deutschland zwischen Ost und West (Wort und Wahrheit 4, 1949, 33 f).

38 Heer, Friedrich: Europäische Geistesgeschichte, 1953, 269. — Pétrement, Simone: Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions, Paris 1946, spricht auf S. 97, Anm. 2 im Anschluß an eine Wiedergabe unseres Lutherwortes ein ähnliches Urteil aus.

39 In meinem Aufsatz „Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin“ (ZKG 69, 1958, 1—25) habe ich die ersten Schritte zu tun versucht.

40 Daß die in dem vorliegenden Aufsatz vertretene Auslegung des Lutherwortes zutrifft, zeigt eine Stelle aus der Predigt vom 1. Advent 1517, die Ernst Bizer in seinem Buche „Fides ex auditu“ (1958; 51, Anm. 30) zitiert: „Asina vetus homo est, caro nostra, multis equitatur agiturque legibus, ut sub iugum facile mansuescit. Sobolem autem, qui est animus noster corque, nemo potest nisi Christus conscendere, etiamsi corpus subiugale est. Animum tamen cordisque affectum nemo facit spontaneum nisi solus Deus“ (WA 4, 619, 14—18).

Luthers Weg zur Verwerfung des Heiligendienstes

Ursprünglich gehörte Luther zu den Verehrern der Heiligen. Insbesondere Barbara, Christophorus und Anna standen ihm nahe. Anna rief er im Gewitter bei Stotternheim im Juli 1505 an. Als Schüler, Mönch und Student hatte er seinen Schutzheiligen. Anna sei sein Abgott gewesen, Thomas sein Apostel¹. Während seiner Priesterzeit hatte er 21 Patrone, von denen er täglich drei besonders verehrte. Im Verlaufe jeweils einer Woche wurde also ihrer aller gedacht². Bei wichtigen und feierlichen Anlässen suchte er regelmäßige Hilfe und Trost bei den Heiligen³. Seine Vertrautheit mit der Welt der Heiligen und mit den Einzelheiten der Legenden ist gut bezeugt⁴. In allen Kirchen hatte er Heiligenbilder vor Augen, und die in Frage kommende Legendenliteratur kannte er natürlich gut⁵.

In seiner Schrift „*Unterricht auf etliche Artikel*“ (1519) verteidigt er die Anrufung der Heiligen⁶, und in seiner Schrift „*Sermon von der Bereitung zum Sterben*“ (1519) hält er es für sachgemäß, daß alle Heiligen „bssonder seynen Engell, die Mutter gottis, Alle Aposteln unnd lieben heyligen“ angerufen werden. Die Hauptsache ist, daß der Beter nicht an der Erhörung seines Gebets zweifelt. Einer der Trostgründe in der Todesstunde ist, daß Gott seinen Heiligen befohlen hat, denen beizustehen, welche glauben. Darum gilt es, das ganze Leben hindurch

1 WA 36, 388, 28 ff (1532). Lansemann, Robert: *Die Heiligtage besonders die Marien-Apostel- und Engeltage in der Reformationszeit*, 1939, 79 ff, hat hiezugehöriges Material gesammelt mit dem Versprechen, in einem zweiten Teil dem Leser Quellenhinweise zu geben. Er übergab auch ein Exemplar dieses zweiten Teiles der Theologischen Fakultät in Münster; aber es wurde im zweiten Weltkrieg vernichtet, und der Verfasser starb. Seiner guten Arbeit fehlen also die Hinweise. — In dieser Studie werden Heiligenverehrung und Heiligendienst voneinander nicht unterschieden, da sie auch bei Luther nicht unterschieden werden.

2 WA TR 4, 306, 6.

3 Scheel, Otto: *Dokumente zu Luthers Entwicklung*, 1929, Register, gibt hiervon ein überzeugendes Bild.

4 Lansemann, aaO, S. 199, hat eine Tabelle aufgestellt, aus welcher hervorgeht, daß Luther seine Predigtstätigkeit an den Heiligtagen regelmäßig bis 1540 fortgesetzt hat. Noch im Jahre 1544 findet man zwei Predigten.

5 Die *Vitae patrum* werden genannt u. a. 56, 418 und 466 und in den Tischreden öfters, vgl. TR 6, Register, 724. Die *Legenda aurea* wird auch oft genannt: TR 6, 716.

6 Von der lieben heiligen furbit Sag ich und halt fest mit der gantzen Christenheyt, das man die lieben heyligen eeren und anrufen sol. Dan wer mag doch das widderfechten, das noch heuttigis tagis sichtlich bey der lieben heyligen corper und greber got durch seynen heyligen namen wunder thut? 2, 69, 17 (1519).

Gott und die Heiligen zu bitten, daß man in der letzten Stunde den rechten Glauben haben möge. Der Sterbende soll seinen Trost darin finden, daß Gott „befelht seynen Engeln, allen heyligenn, allen creaturen, das sie mit yhm auff dich sehen, deyner seel warnemen und sie entphahen“⁷. Derselbe Gedanke, daß man die Heiligen neben Gott im Gebet anrufen soll, kommt auch in seiner Erklärung des „*Vater unser*“ vom 1519 zum Ausdruck. „Gott und alle Heiligen“ ist ein fester Begriff⁸. Noch in seiner herrlichen Auslegung des „*Magnificat*“ vom Jahre 1521 hält er an der Anrufung der Heiligen fest: „Maria die wil nit ein abtgottyn sein. Sie thut nichts, got thut alle ding. Anrufen sol man sie, das got durch yhren willen gebe und thu, was wir bitten, also auch alle andere heyligen antzuruffen sind, das das werck yhe gantz allein gottis bleybe“⁹.

Diese positive Einstellung in bezug auf die Anrufung der Heiligen ist jedoch nicht allein herrschend. Neben ihr trifft man eine entgegengesetzte Stellungnahme an. In der *Römerbriefvorlesung* kann er in tadelndem Ton von den ungelehrten Predigern sprechen, die über die Heiligenlegenden predigen¹⁰. Von einem Mann, der nach Heiligkeit strebte, erzählt er eine lächerliche Geschichte, um seine Hörer davon zu überzeugen, daß man nicht von den Taten der Heiligen als Musterbeispielen predigen soll. Wenn man von den Heiligen predigt, soll man immer hinzufügen, daß das nicht so zu verstehen ist, daß wir unsere Lage außer acht lassen und uns in die Lage des Heiligen versetzen sollen¹¹. Man findet also schon in der *Römerbriefvorlesung* den für Luther so typischen Gedanken des Berufs.

In seiner *Auslegung des Galaterbriefes* (1519) entfernt er sich immer mehr von der Hochschätzung der Heiligen. Es gefällt ihm nicht, daß man die Heiligen allzuviel entschuldigt und erhebt, insbesondere wenn dies den Aussagen der Heiligen Schrift widerspricht¹².

Dies ist aber nur ein schwaches Vorspiel dessen, was er ein Jahr später in seiner Schrift „*An den christlichen Adel deutscher Nation*“ sagt. In ihr richtet er seine Polemik gegen den Wallfahrtseifer und tadelt die Priesterschaft (Geistlichkeit), weil sie diesen Eifer heraufbeschwört. „Ja wo die walfartten nit wollen angehen, hebt man die heyligen an zurheben, nit den heyligenn zu ehren, die wol an yhr erhebenn gnug geehret wurden, sondern geleufft unnd ein gelt bringen aufftzurichten.“ Luther fragt hier, wer dem Papst das Recht gegeben habe, die Hei-

7 2, 696, 24 — 697,5 und 697, 22 ff (1519).

8 2, 119, 12; 124, 3 und 126, 10 (1519).

9 7, 574, 35 (1521).

10 56, 417, 33 (1516).

11 56, 418, 19 (1516).

12 Non mihi placet studium illum in sanctos nimium excusandi et efferendi, praesertim si in sacrae scripturae vim vergat. 2, 485, 38 (1519).

ligen zu erhöhen. Und wer hat dem Papst gesagt, daß sie heilig sind oder daß sie nicht heilig sind? Heißt es nicht, Gott zu versuchen, wenn man die Heiligen „zu gelt kutzen“ aufstellt? Er gibt den Rat, daß die Heiligen sich selbst erheben sollen. „Ja got allein solt sie erheben, und yeglicher bleybe in seyner pfarr, da er mehr findt, dan in allenn walkirchen, wen sie gleich alle ein walkirchen weeren. Hie findt man tauff, sacrament, predigt und deinen nehsten, wilchs grosser ding sein den alle heyiligen ym hymel. den sie alle sein durchs wort gottis unnd sacrament geheylicht worden.“ Die Erhebung von Heiligen wird in diesem Zusammenhang als Narrenwerk dem Teufel zugeschrieben¹³. Nach seinem Reformprogramm solle man alle Heiligenfeste abschaffen und nur die Sonntage beibehalten. Wollte man aber die Marienfeste und die großen Heiligenfeste noch behalten, so solle man sie auf Sonntage verlegen oder nur des Morgens die Messe halten und dann den ganzen Tag Werktag sein lassen¹⁴. Der Grund ist klar: durch Saufen, Spielen, Müßiggang und allerlei Sünde verzürnt man Gott an den Heiligentagen mehr als an anderen Tagen¹⁵.

Durch und durch kritisch stellt sich Luther zum Heiligendienst in seiner *Auslegung der zehn Gebote* im J. 1518. Im Zusammenhang mit dem ersten Gebot zählt er die gewöhnlichsten Heiligen auf als Beispiele der abergläubischen Ehrung, die ihnen gewidmet worden ist. Er nennt Antonius, Sebastian, Valentinus und Christophorus. Er stimmt nicht mehr der bisherigen Auffassung zu, daß die verschiedenen Heiligen verschiedene Aufträge zugeschrieben erhalten haben. Um zu zeigen, wie närrische Gründe die Verteilung von verschiedenen Aufgaben auf verschiedene Heilige hat, macht er seine Leser darauf aufmerksam, daß der Wortklang allein dabei ausschlaggebend gewesen ist¹⁶. Am meisten kritisch stellt er sich dem Christophorus entgegen. Die betreffende Legende hält er gewiß für apokryph und auch für verdächtig, aber nichtsdestoweniger hat gerade Christophorus eine so große Ehre, daß kein Apostel mit ihm verglichen werden kann, wenn auch seine Taten mitten in der Bibel geschrieben sind. Er zitiert einen Gesang, der zu Ehren des Christophorus gedichtet worden ist.

Christophore sancte, virtutes sunt tibi tantae:
Qui te mane videt, nocturno tempore ridet,
Nec Satanas caedat nec mors subitanea laedat.

Die Gottlosigkeit des Heiligendienstes, die uns hier entgegentritt, beschreibt Luther in sieben Punkten. Das Allerärgste (Punkt 6) ist, daß auf diese Weise die

13 6, 448, 14 (1520).

14 6, 445, 33 (1520).

15 6, 445, 37 (1520).

16 Sebastianus — Pest, Valentinus — Fallsucht (Veitstanz) usw.

Menschen Christophorus mehr lieben, mehr verehren, fleißiger ansehen und auf ihn mehr vertrauen als auf Christum. So loben sie nicht Gott in seinen Heiligen, sondern sich selbst. Sie suchen nicht Gottes Ehre, sondern ihren eigenen Nutzen. Sie suchen weiter (Punkt 7) eine Sicherheit, durch die sie ohne Gottesfurcht leben können, während doch alle Heiligenverehrung eingesetzt ist, um die Furcht Gottes zu befördern und die Menschen zur Buße anzuregen. Die Menschen sollen durch diesen Dienst des Todes und des künftigen Lebens gedenken, aber sie gebrauchen ihn, um diese Dinge zu fliehen¹⁷.

Zusammenfassend wird bestätigt, daß der Heiligendienst sich auf Selbstsucht, zeitlichen Gewinn und Aberglauben gründet. Ohne sich zu schämen, teilen die Christen die Geschäfte in zeitlichen Dingen so unter die Heiligen, als ob diese Knechte und Handwerksgesellen wären. So hat man sich wieder eine Art römisches Pantheon gebaut¹⁸. Diese Verteilung der Gnadengaben an die Heiligen im Himmel, damit sie desto besser den Menschen helfen können, glaubt Luther nicht mehr, weil sie nicht bewiesen werden kann. Das Argumentum a simili gilt ihm hier nicht, weil der Teufel sich als ein Engel des Lichts verstellen kann¹⁹.

Man könnte meinen, daß eine so radikale Kritik des Heiligendienstes zur Verwerfung alles dessen geführt hätte, was zu diesem Dienst hingehört. Allen hierzu nötigen Sprengstoff hatte Luther schon in seinen Händen. Aber da der Gedanke einer Gesamtreform der Kirche ihm noch nicht aufgegangen war, beschränkte er seine Kritik auf einige äußere Ordnungen.

Man kann deutlich bemerken, wie er in dieser Zeit zwischen einer positiven und einer negativen Einstellung zum Heiligendienst hin- und herpendelte. Während er dabei ist, ihn von vielen Seiten zu kritisieren, will er gleichzeitig positive Züge in diesem Dienst finden. So kann er z. B. sagen: In der richtigen Heiligenverehrung sucht man an den Heiligen zuerst die Ehre Gottes und die richtige Nachfolge der Heiligen. An keinem besseren Zeichen können die rechten Verehrer erkannt und von den falschen unterschieden werden als darin, daß die zeitlichen Güter von jenen genommen werden, diesen aber in reichem Maße gegeben werden²⁰.

Diese doppelte Einstellung zu dem Heiligendienst scheint unbegreiflich zu sein. Die Erklärung darf man jedoch in der Tatsache suchen, daß ihm vor der Disputa-

17 1, 412, 8; 413, 6 (1518).

18 1, 415, 2 (1518).

19 1, 418, 13 (1518).

20 Nam qui rite deum et sanctos colunt, quaerentes primo gloriam dei in illis et imitationem, sicut facit ecclesia in suis collectis, talia non petunt, immo si habent auferuntur ab eis, ut sola sapiant spiritualia, nec meliori signo cognoscuntur et discernuntur, Veri cultores a falsis, quam si illis auferantur, istis conferantur copiae temporalium. 1, 416, 22 ff (1518).

tion in Leipzig ein Bruch mit der Kirche unmöglich erschien. Darum siegte sein bekannter Konservativismus, obgleich die reformatorischen Gedanken sich schon mit immer größerer Kraft und Klarheit geltend machten.

Karlstadt war derjenige, der in dieser Sache den nächsten Schritt unternahm. Er setzte die Kritik gegen den Heiligendienst fort, die Luther eingeleitet hatte. Als er im Jahre 1518 Augustins Schrift „*De spiritu et littera*“ herausgab, fügte er dieser Ausgabe Kommentare bei, wo er gegen die spätmittelalterliche Heiligenverehrung polemisierte. Etwas im eigentlichen Sinne Neues sagte er nicht. Er gab nur wortgetreu wieder, was Augustin wider den antiken römischen Götter- und Heroenkultus geschrieben hatte²¹. Erst drei Jahre später schloß sich Luther gemäß eigenem Bekenntnis dieser von Karlstadt vorweggenommenen Reform an²². Wir sollen keinesfalls glauben, daß Karlstadt in seiner Reform allzuweit gehen wollte. Er wollte diesen Dienst nicht abschaffen, er wollte ihn nur reinigen und richtete hierbei seine Kritik auch gegen die Scholastiker. Insbesondere der Mittlerdienst (die *intercessio*) der Heiligen im Himmel war ihm noch wertvoll²³.

Im Jahre 1522 finden wir Luther und Karlstadt in einer neuen Situation. Der letztere wollte durch radikale Maßnahmen in aller Eile die alten Gottesdienstordnungen in Wittenberg umstoßen. Der erstere schrieb in der Stille der Wartburg an seiner Kirchenpostille. Dies sollte in Kürze seine ganz bestimmten Folgen in bezug auf den Heiligendienst haben. Luther wurde schon vor seiner Rückkehr nach Wittenberg zu einer verschärften Kritik an diesem Dienst geführt. In seiner Auslegung zu Röm 15, 4—5, wo die Christen aufgefordert werden, „einmütig und einmündig“ Gott zu preisen, bemerkt Luther, daß man diese notwendige Aufforderung vergessen hatte, weil die Ehre der Heiligen zu sehr erhöht worden war. Man hielt sich ganz allgemein an sie und unterließ es, sich direkt an Gott zu wenden. „Ich hab sorge, das gewlich abgotterey hie mit eynreysse, das man die zuvorsicht und trawen auff die heyiligen stellet, die alleyn got gepürt, und von den heyiligen gewarttet, das alleyn von gott tzu gewartten ist. Und wenn nichts szonst boszes dran were, szo ist doch das vordedtig, das solche heyligendienst und ehre keynen spruch noch exempel der schrifft fur sich hatt und tzumal widder diszen spruch Pauli unnd dergleychen streyttet, die uns leren hyndurchdringen tzu gott, und alles trawen alleyn auff yhn stellen, und

21 Kähler, Ernst: *Karlstadt und Augustin*. Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustinus Schrift *De spiritu et littera*, 1952, 43 f; 96, 19.

22 Schwenkfeld: *Epistolar* II, 2, 41. Zit. Kolde: *Miscellanea*, ZKG 13 (1892), 554. Vgl. Barge, Hermann: *Andreas Bodenstein von Karlstadt* I, 1905, 103 f, 124 und 459; Bauer, Karl: *Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation*, 1928, 63 ff.

23 Kähler, Ernst: *Karlstadt und Augustin*, 1952, 43 f und 96 f.

24 10 I/2, 83, 6 ff (1522).

allerley von yhm alleyn gewartten²⁴.“ Etwas später sagt er: „Ich lass geschehen, das etlich der heyligen unnd der mutter gottis dienst recht brauchen, wiewol das seltzam ist, szo ist doch das exempel ferlich und nicht yn die gemeyn fur eynen brauch tzu bringen, szondern nach Christus und aller Apostel lere frisch zu gott dem vater alleyn, und alleyn durch Christum zu nahen; denn es gar bald geschehen ist umb den grewlichen fall, das man auff die heyligen mehr denn auff got sich trostet und yhren namen und hulff ehe anruft denn gott; das ist denn gar eyn vorkeret unchristlich ding, wie itzt ich besorge, die welt voll voll voll abgotterey ist²⁵.“

Wenn hier der Mariendienst als etwas Besseres dargestellt wird als das Anrufen von Heiligen, die in der Heiligen Schrift unbekannt sind, so beruht dies darauf, daß die Aussagen der Bibel ihm eine immer größere Bedeutung im Vergleich zu den Legenden boten. Man kann deutlich bemerken, daß das erste Gebot immer mehr in dem Sinne verstanden wird, daß seine Spitze sich gegen den Heiligendienst wendet. Das Evangelium öffnete den Weg unmittelbar zu Gott. Eine der Grundursachen für den Heiligendienst, der Schrecken vor dem lebendigen Gott, fiel fort. „Durch Christum kann jeder Mensch zuversichtlich sich Gott nahen.“ Daraus ergab sich, daß der Heiligendienst in höchstem Grade unchristlich und direkte Abgötterei war.

Wenn Luther selbst sich so von der breiten Straße der überkommenen Frömmigkeit frei machen konnte, geschah die entsprechende Kursänderung doch nicht ebenso leicht in den Gemeinden. Ein anschauliches Bild hiervon gibt die Lage in Erfurt. Gewisse Predigten hatten dort erheblichen Streit verursacht. Um die Lage zu beruhigen, schrieb Luther einen Brief dorthin, der bald im Druck erschien. Aber schon vordem hatte er einen persönlichen Brief an seinen guten Freund *Johann Lang* geschrieben und hatte darin positive Maßnahmen empfohlen. Man sollte in den Predigten nützliche Dinge behandeln. Vor allem sollte man die Menschen zu Christus führen. Dann würden sie einsehen, daß der Heiligendienst nicht nötig ist. Es ist töricht, sich in unnötigen Dingen große Mühe zu geben und die notwendigen zu vernachlässigen. Die Verehrung der Heiligen wird von selbst dahinfallen, wenn man nur davon überzeugt wird, daß sie nicht notwendig ist und Christus allein „auf dem Berge Tabor sein wird“. So ist es Luther selbst ergangen. Dieser Dienst ist ihm entglitten, so daß er nicht einmal weiß, wie und wann er aufgehört hat, die Heiligen anzurufen. Er ist nun zufrieden mit Gott und Christus allein. Aus diesem Grunde will er die nicht loben, welche die Verehrer der Heiligen schlechthin verdammen, weil man die Schwachen langsam führen soll. Man muß ihnen zuerst Rechenschaft darüber geben, daß der Dienst der Heiligen

25 10 I/2, 83, 28 (1522).

nicht notwendig ist. Aber bei alledem muß man eine ehrerbietige Gesinnung gegenüber den Heiligen behalten²⁶.

Am 10. Juli desselben Jahres schrieb er einen öffentlichen *Brief an die Gemeinde in Erfurt* und wiederholte darin ähnliche Gesichtspunkte. Er wies zunächst auf „tzank unnd tzytracht“ hin, die aus etlichen Predigten von unnötigen Sachen, nämlich von dem Heiligendienste, entsprungen seien. Er ermahnte die Prediger in Erfurt, die Heiligen im Himmel und die Toten in Frieden zu lassen, da sonst des Fragens kein Ende sein würde, falls man auch nur eine Frage übrig ließe. Er wies auf eine klare Bibelstelle hin, 1 Tim 1, 4, wo Paulus uns verstehen läßt, daß Gott uns nicht hat wissen lassen, wie er es mit den Toten macht. Deshalb tut keiner eine Sünde, der nicht die Heiligen anruft, sondern sich nur fest an den einigen Mittler Jesus Christus hält. Glaubten die Erfurter vielleicht, daß sie zu wenig zu tun hätten, wenn sie sich nur an Jesus Christus hielten? Sie sollten sich hüten, weil der Satan sie mit unnötigen Dingen aufhalten wollte, damit das Nötige verhindert werde. Den Schwachen sollte es gestattet sein, die Heiligen anzurufen, wenn sie nur ihr Vertrauen auf keinen anderen denn allein auf Christum stellten. „Wyr sind sicher, das die heyligen alle ynn Christo sind, sie leben oder seyen todt.“²⁷

Luther steht deutlich im Begriff, sich vom Heiligendienste freizumachen, und seine Begründung ist hierbei positiv und zentral religiös: weil die Heiligen die Stellung bekommen haben, die eigentlich Gott und Christus zukommt, so ist dieser Kult Abgötterei. Jedoch wird er von dieser Form der Frömmigkeit nicht sofort frei. Der Mariendienst behält seine Stellung weiterhin — jedenfalls in gewissem Ausmaße. So sagt er in der Predigt am Geburtstag Mariae, dem 8. September 1522, daß die Ehre, die man der Mutter Gottes tue, tief in die Herzen der Menschen gebildet sei. Man spricht nicht gern dagegen, sondern es ist einem lieber, daß man die Ehre „meret und größer macht“. Luther will diese Ehre auch bestehen lassen, „dieweil wir in der Schrift schuldig sind einander fürzukommen mit der Ehre, wie Paulus sagt Röm. 12, 10“. Aber gleichzeitig gibt er seiner Befürchtung darüber Ausdruck, daß man in dieser Ehre weiter gegangen ist, als man gehen soll. Daraus sind zwei Schäden gekommen. Erstens hat man die Herzen mehr auf sie als

26 Tu igitur ea, quae sunt utilia, tantum urge, et ad Christum omnes voca, ut interim sciant non necessarium esse cultum Sanctorum, ut demus licitum et bonum esse. Stultus autem est in non necessariis sudare et necessaria negligere. Per sesemet cultus Sanctorum sine opere nostro corruet, ubi non necessarium esse constiterit, et Christus solus fuerit in monte Tabor. Nam hac ratione mihi ipsi excidit iste cultus, ut nesciam, quomodo et quando desierim Sanctos appellare orando, contentus uno Christo et Deo Patre. Quocirca probare non possum eos, qui apud nos simpliciter damnant cultores Sanctorum. Oportuit enim infirmos lente ducere et non subito deturbare, data primum ratione non necessarij cultus, deinde servato affectu reverentiae erga Sanctos, de qua libellus meus loquetur. An Johann Lang 29. Mai 1522, WA Br. 2, 548, 14 ff.

27 10 II, 165, 13 (1522).

auf Christus gestellt, und zweitens hat man die Armen vergessen²⁸. Luther läßt es zu, daß Maria geehrt wird, aber dieser Dienst darf die Heilige Schrift nicht zur Lüge machen. Christus ist die göttliche Weisheit. Er ist vor der Welt gewesen, und in ihm sind alle Dinge geschaffen. Wenn man nun diese Aussagen auch auf die Mutter Gottes beziehen will, ist das alles Lüge und Lästerung Gottes, weil in der Heiligen Schrift davon nichts gesagt ist²⁹.

Das Schriftprinzip wird Luther immer entscheidender. Er weiß zu unterscheiden zwischen Dingen, die in der Heiligen Schrift geboten sind, und denen, die nicht geboten sind. Es ist uns nicht geboten, die Heiligen, die aus diesem Leben fortgenommen sind, zu ehren, aber die hier auf Erden sind, sollen wir ehren. Und nun kommt er zu dem wichtigen Ergebnis, daß Paulus die frommen Christen hier auf Erden Heilige heißt³⁰. Die Heiligen sind also nicht eine Sonderklasse, und sie sind nicht nur im Himmel, sondern sie wandern hier unter uns.

Die entscheidenden Gesichtspunkte in bezug auf die Verwerfung des Heiligendienstes wurden Luther klar. Dieser Dienst war Abgötterei und richtete sich somit wider das erste Gebot. Er stellte Christus in den Schatten, und er war in jeder Hinsicht schriftwidrig, da man gezwungen ist, zu unterscheiden zwischen dem, was in der Heiligen Schrift geboten ist, und dem, was in ihr nicht geboten ist.

Daß Luther sich gerade im Jahre 1522 von dem Heiligendienst lossagen mußte, war kein Zufall. Sowohl der Entwicklungsgang der Reformation als auch die innere Entwicklung seiner selbst führten dazu, daß eben dieses Jahr entscheidend

28 Ir wiszt, mein freünd, das gar tieff in die hertzen der menschen gebildet ist die ere die man thut der mutter gotes, also auch das man nicht gern dawider hört reden, sonder allain meret und grösser macht. Nun lassen wirs auch geschehen das man sy eret, dieweil wir in der schrift schuldig seind ainander fürzukommen mit der ere, wie Paulus sagt Ro. XII. das ainer den anndern soll halten als ain öbern umb des willen, der in uns wont Jesus Christus. Darumb ist man ir auch ain eer schuldig, aber da sehe man zu, das man sy recht ere, dann man ist also tyeff in die ere getreten, das man sy höher hebt dann man sol, darausz zwen schaden kommen seind: Ain abbruch Christo, das man meer hat die hertzen auff sy gestelt dann auff Christum selbst, das Christus gleich hinder ins finster gestelt ist unnd sein gantz vergessen. Darnach ist noch ein grosser schad darausz kommen, das auch dem gemainen volck ain abbruch geschehen ist, das man die mutter gottes und der hailigen dienst und ere so hoch erhaben hat, dardurch man der armen vergessen hat. 10 III, 313, 1 ff (1522).

29 10 III, 315, 1 ff (1522).

30 Ich verbeüt dir nicht sy zueeren, aber dannocht wolt ich das da ain underschaid wer, das du wiszttest welche dir gebotten seind zu eeren. Dann die hailigen die von disem leben genommen seind, der ist dir kainer zueeren gebotten, aber die hie seind, die seind dir geboten zueeren, die lebendigen Christen im leben, die da die rechten hailigen seind wie Paulus sagt .j. ad Timo. v. ,Die Witwin sol auffgenommen werden, so sy lx. iar alt is und ains mannes weib gewesen und ains guten geruchts und ire kind wol auffgezogen und die den hailigen jre füß gewaschen'. Sehet hie nennet sanct Paulus die hailigen die frummen christen, die hie auff erden leben, den wil got das man ere thu. 10 III, 317, 3 ff (1522).

wurde. Die grundlegenden Fragen in bezug auf Kirche und Papsttum kamen in den Schmelztiegel in der Zeit von der Leipziger Disputation bis zum Wormser Reichstag, und die gründliche Beschäftigung mit der Heiligen Schrift in der Stille der Wartburgzeit brachte reformatorische Gedanken zur Reife. Inzwischen war Karlstadt in Wittenberg zu grundsätzlichen Erneuerungen auf dem Gebiet des Gottesdienstes vorgestoßen. Als Luther wieder nach Wittenberg kam, war seine nächste Aufgabe zu entscheiden, was von den Neuerungen Karlstadts bestehen sollte und was rückgängig gemacht werden mußte. Der Heiligendienst gehörte zu dieser Gruppe der zu entscheidenden Fragen. Trotz seines Konservatismus und seiner Neigung zur Heiligenverehrung entschied er sich gegen den Heiligendienst. In Anbetracht dessen, was er schon im Jahr 1518 gegen diesen Dienst geschrieben hatte, war der Schritt zur vollen Absage nicht mehr weit. Die von Karlstadt schon 1518 begonnene Polemik wider diesen Dienst wurde somit von Luther 1522 als Reformpunkt angenommen.

Daß Luther sich nur zögernd an diesem Punkt zur Reform bewegen ließ, nimmt nicht wunder, wenn man bedenkt, wie er später selbst darüber urteilt. In seiner bekannten Vorrede zu seinen lateinischen Schriften (1545) fürchtet er, daß sein Leser an seiner nachgiebigen Haltung dem Papst gegenüber Anstoß nehmen möchte. Seine Vorrede will begreiflich machen, wie es eigentlich möglich war, daß er so lange (bis 1519) dem Papsttum gegenüber ein so zögernde Haltung einnehmen konnte. Er bittet seinen Leser, daß er „cum iudicio, imo cum multa miseratione“ seine Schriften der frühen Periode lese. Etwas später sagt er — und dies kann sachlich auch auf den Heiligendienst bezogen werden —: „Dabis ergo hunc errorem, pie lector, vel (ut ipsi calumniantur) antilogiam temporis et imperitiae meae. Solus primo eram, et certe ad tantas res tractandas ineptissimus et indoctissimus, casu enim, non voluntate nec studio in has turbas incidi, Deum ipsum testor.“³¹

31 54, 179, 22 ff und 36 ff (1545). Zur Erläuterung der Vorrede vgl. Prenter, Regin, *Der barmherzige Richter*. Iustitia dei passiva in Luthers Dictata super Psalterium 1513—1515. Aarsskrift for Aarhus Universitet XXXIII, 2, 1961, 21.

Theologie der Schöpfung gleich Theologie überhaupt?

Zur Auseinandersetzung mit Löfgrens Luther-Buch

Ernst Barnikol septuagenario (21. März 1962)
vicino fidelio vicinus gratus.

Die Arbeit, die der schwedische Theologe David Löfgren, ein Schüler von Gustaf Wingren in Lund, über „Die Theologie der Schöpfung bei Luther“¹ geschrieben hat, ist eine so wichtige Veröffentlichung, daß es richtig erscheint, sie nicht einfach im Rezensionsteil zu besprechen, sondern in Form eines Aufsatzes in sie einzuführen und sich mit ihr auseinanderzusetzen. Was im Vorwort steht, ist gewiß richtig, nämlich, daß eine monographische Darstellung der Theologie der Schöpfung bei Luther fehlt. Wie wichtig die Schöpfungstheologie Luthers ist, hat letztlich noch Paul Althaus in einer kleinen Studie deutlich gemacht (Der Schöpfungsgedanke bei Luther, München-Nördlingen 1959, vgl. LuBi 1961, Nr. 296). Ohne Luthers Schöpfungsverständnis ist es aber sehr schwierig, das Ganze der Theologie Luthers zu erfassen und darzustellen. Nicht nur um des Themas willen ist es notwendig, die Arbeit von Löfgren gründlich zu besprechen. Diese ist eine monumentale Darstellung, in der eine gewaltige Arbeitsleistung investiert ist. Mit großer Gründlichkeit sind die Quellen durchgearbeitet. Die große Genesis-Vorlesung Luthers von 1535 bis 1545, die geradezu dazu herausfordert, Luthers Schöpfungsverständnis nachzugehen, ist reichlich berücksichtigt, wobei der Verfasser gegenüber Meinhold und Erich Seeberg wohl begründet, warum er das tut. Aber einzige Quellengrundlage ist diese Vorlesung wiederum wahrlich nicht. Mit den anderen Auslegungen der Genesis, die wir von Luther haben, ist jeweils sorgsam verglichen. Aber auch darüber hinaus sind eine Fülle von Quellen aufgeschlossen. Die Tischreden sind mit Vorsicht (11) verwertet! Unterschiede zwischen dem jungen und dem alten Luther an dem und jenen Punkt werden je und dann mit großer Bestimmtheit aufgezeigt und belegt (vgl. etwa 269). Nicht nur um der Gründlichkeit der Arbeit an den Quellen willen wurde die Untersuchung als monumental bezeichnet. Eine Fülle von theologischen Themen aus dem Denken Luthers wird nicht allein angeschnitten, sondern zum Teil recht gründlich behandelt. Daß eine Anmerkung über Luthers Verständnis der Kirche

1 Löfgren, David: *Die Theologie der Schöpfung bei Luther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ('60). 335 S. Brosch. DM 27,—; Lw. 30,—. 8° = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 10.

zugleich eine recht umfassende Zusammenstellung der monographischen Literatur zu dem Problem Kirche bei Luther bietet (183 f), ist selbstverständlich. Der Rezensent hat mit restloser Bewunderung zur Kenntnis genommen, was für ausgezeichnete Sätze Löfgren gleichsam im Vorübergehen zu der Frage schreibt, ob Luther in der Kirche die Fortsetzung der Inkarnation sieht. Er beantwortet diese Frage mit Ja, aber wirklich nicht im katholischen Sinne. Insofern das schöpferische Wort in der Kirche wirkt, das durch Christus verkündet ist, aber nur insofern ist die Kirche Fortsetzung der Inkarnation. — Zu welchen Themen Löfgren etwas zu sagen hat, ist recht leicht zu ermitteln. Die Arbeit hat ein Sachregister, das die einschlägigen Stichworte enthält. Sogar ein Personenregister ist da, so daß jeder Forscher gleich sehen kann, an welchen Stellen er selbst zitiert ist. Die äußere Aufmachung des Buches ist schlechterdings mustergültig.

Daß Löfgren sehr viel mehr bietet als eine theologische Abhandlung über den theologischen Locus von der Schöpfung, hat noch einen ganz anderen und sehr viel tiefer liegenden Grund. Er ist bedingt durch das, was Luther nach Löfgrens Meinung unter Schöpfung versteht. Schöpfung liegt überall vor, wo Gott durch sein allmächtiges Wort handelt. Gott wirkt anhaltend und unablässig *creatio ex nihilo*. Immer wieder kehrt Löfgrens Grundthese, in jeweils neue Worte gefaßt, daß Schöpfung bei Luther nicht ein im Anfang abgeschlossener Akt und die Welt das Resultat dieses Tuns ist; Schöpfung ist fortlaufendes und immer neues Geschehen. Luther denkt nicht in Resultat-, sondern in Aktkategorien (122). Luther kennt auch das Wort *conservatio*. Aber daß *creare* und *conservare* bei Luther dasselbe sind, weiß Löfgren zu belegen (41), und ebenso, daß *conservare* dasselbe ist wie *continue creare* (42). Als Belege sind offenbar bewußt jeweils ein frühes und ein spätes Lutherzeugnis angeführt. Eine Aufhebung des Seinscharakters der Schöpfung bedeutet die Aktualität des Schöpfers nicht (50). Aber davon darf gar nichts abgemarktet werden, daß das unablässige *ex nihilo creare* für Luther das schlechthin Entscheidende ist. Sorgsam begrifflich zu unterscheiden zwischen Schöpfung als Tat Gottes und als Resultat dieser Tat ist Löfgren schon wichtig (22 f). Von der Tat Gottes ist in dem Buche Löfgrens jedoch verhältnismäßig viel mehr die Rede als von dem Resultat dieser Tat. — Wenn aber nun Gottes Schaffen ein unablässiges *ex nihilo creare* ist und Gottes allmächtiges Schöpferhandeln durch sein Wort Schöpfung konstituiert, dann gehören nicht nur Welt und Mensch und ihre Schöpfung (im herkömmlichen Sinne) in eine Theologie der Schöpfung bei Luther. Auch das Wort, das Gott durch Christus spricht, ist wiederum allmächtiges Schöpfungswort, und Erlösung und Versöhnung sind Schöpfung genauso wie die Vollendung dieser Welt. Die Offenbarung in Christo ist Offenbarung durch das allmächtige Schöpferwort. M. a. W.: Der Schöpfungsbegriff wird zum General- und Universalbegriff für Gottes Handeln überhaupt,

und die Theologie der Schöpfung bei Luther hat ebenso von der Schöpfung der Welt und des Menschen wie von der neuen Schöpfung durch Offenbarung und Versöhnung und Vollendung zu handeln. Wort und Sakrament sind die Mittel des allmächtigen Schöpferhandelns. Also sind Wort und Sakramente, Taufe und Abendmahl Themen der Schöpfungstheologie. Es kann gar nicht anders sein, als daß unter obwaltenden Umständen die Theologie der Schöpfung bei Luther zu einer Darstellung von Luthers Theologie überhaupt wird, diese dargestellt als Theologie, die von dem allmächtigen Schöpferwort des Dreieinigen Gottes handelt, der alles wirkt. So bekommt das Buch nicht nur dadurch, daß der Verfasser mit bewundernswerter Gewissenhaftigkeit arbeitet, sondern um seines theologischen Ansatzes willen den monumentalen Charakter, von dem bereits gesprochen wurde.

Und noch eines ist zu bedenken. Luther denkt nach Löfgren nicht nur, was Gott betrifft, in Akt- und nicht in Resultatkategorien. Luthers aktuelles Denken greift noch viel weiter. Luthers Schöpfungs- und Luthers Sündenbegriff ist von Tat- und Kampfkategorien her bestimmt (141). Auch der Sündenfall ist nicht ein einmaliges, abgeschlossenes Geschehen. Über Fall und Sünde und Tod ist bei Luther in den gleichen Kampf- und Tat kategorien gesprochen wie über Schöpfung, Erlösung und Vollendung. So stellt Löfgren fest, daß Schöpfung, Sündenfall und Erlösung für Luther nicht nur der Vergangenheit angehörende Daten der Heilsgeschichte sind, sondern auch ein Geschehen bei dem konkreten Menschen jetzt und hier bezeichnen (273). Das führt aber dahin, daß wohl alle Welt Gottes voll ist; aber dieselbe Welt ist auch des Teufels voll. Das ist der Dualismus Luthers, von dem die schwedische Theologie schon sehr viel gesprochen hat und den auch Löfgren gelten läßt; und Löfgren bezeichnet diesen Dualismus als Kampfmotiv oder antagonistisches Motiv. Derselbe Mensch, der zur imago Dei geschaffen ist, wird durch den Fall (der ein immerwährendes Geschehen ist) zum imago-Diaboli-Menschen (102; Beleg aus der großen Genesis-Vorlesung). Da aber die böse Macht sich nicht nur in der falschen Willensrichtung des Menschen manifestiert, sondern auch in der übrigen Schöpfung (114), ist die Welt in die Verderbtheit als immerwährendes Geschehen mit einbezogen, und das von der Gegenwart Gottes erfüllte natürliche Leben (92) ist auch von der Gegenwart des Bösen erfüllt. Es klingt etwas eigenartig, daß nur gerade so festgestellt wird, das antagonistische Motiv bei Luther stehe nicht im Gegensatz zu Gottes Souveränität (140); denn das antagonistische Motiv stellt doch wohl eigentlich die Souveränität Gottes, die durch das Bekenntnis zum allmächtigen Schöpferwort in so strahlendem Lichte erscheint, sehr in Frage. Der Klärung der ganzen Frage kommt man vielleicht näher, wenn man aufzuhellen versucht, warum Schöpfung und Erlösung sich nicht ohne weiteres decken, in gewissem Sinne nicht identisch sind (108), sondern nur im Stadium der Vollendung ganz zusammengehören (188).

Ist Erlösung deshalb etwas anderes als Schöpfung, weil sie Entmächtigung des Bösen und so Sieg des Schöpfers über seinen Widersacher ist, was man von der Schöpfung selbst noch nicht sagen kann? Oder liegt die Schwierigkeit darin, daß das Böse durch die Erlösung entmächtigt, aber noch nicht beseitigt ist? Ganz klar sind die Dinge bei Löfgren nicht gestellt. Aber in der Richtung liegt doch wohl die Lösung, die Löfgren vorschwebt.

Es ist nicht ganz einfach, kritisch an schwedische Lutherbücher wie das von Löfgren heranzugehen. Sie sind vielfach, und bei Löfgren ist das bestimmt der Fall, mit einem so unerhörten Fleiß und einer so großartigen Sachkenntnis gearbeitet, daß bei einem deutschen Rezensenten sofort Hemmungen auftreten, sich mit seinen Einwänden zu Worte zu melden. Wenn man irgendwo einhakt, muß man eigentlich ein riesiges Quellenmaterial durcharbeiten, das der schwedische Theologe einem vorgelegt hat. Aber zur Kritik fordert das Buch von Löfgren stark heraus, und es wäre nicht redlich, wollte man die kritischen Einwände verschweigen. Wie steht es mit der Grundthese Löfgrens, daß in sog. Schöpfung und in Erlösung und Versöhnung und in Offenbarung und in Vollendung das eine allmächtige Schöpferwort Gottes aus nichts schafft? Ist das creare wirklich die universale Funktion Gottes, die auch in seinem Handeln nach dem zweiten Artikel am Werke ist, oder ist Schöpfung doch für Luther, wie wir es bisher naiv angenommen haben, ein spezieller Begriff dafür, daß Gott der Welt ihren Bestand und dem Menschen sein Leben gegeben hat bzw. unablässig gibt? Ist es dementsprechend sachgemäß, unter dem Titel „Luthers Theologie der Schöpfung“ eine ganze Theologie Luthers zu schreiben, die von dem ersten Artikel genauso handelt wie von dem zweiten und dritten Artikel? Dabei soll gar nicht bestritten werden, daß Luther je und dann vom *verbum creator* und vom *spiritus creator* spricht, also das creare ganz weit versteht. Aber ist das der normale und übliche Sprachgebrauch? Wenn das nicht der Falle wäre, wenn Luther in der Regel also doch einen sehr viel engeren Begriff von Schöpfung hätte, müßte man fragen, ob Löfgren nicht besser getan hätte, dem Rechnung zu tragen. Denn der enorme Rahmen, in dem Löfgren Luthers Schöpfungstheologie darbietet, macht es Löfgren wieder unmöglich, auf Themen einer „Schöpfungstheologie“ (Schöpfung jetzt einmal eng verstanden) einzugehen, die nach normalem Verstand zu einer solchen gehören. Wenn die geschaffene Welt noch Gotteswelt und nicht gänzlich dem Tode verfallen ist, wird das Gottesdienstproblem mit dem Dank für die Schöpfungsgaben und den Liedern, in denen von Himmel und Erde, Luft und Meer, Fluren und Wäldern die Rede ist und was alles für schönen Dingen, die die Schöpfungswirklichkeit bietet, akut. Es deutet dem Rezensenten, als ob in den bekanntesten Lutherzeugnissen, jedenfalls etwa in der Erklärung zum ersten Artikel im Kleinen Katechismus, von solchen sehr trivialen Dingen wie

Kleidern und Schuhen, Acker und Vieh usw. die Rede sei. Ausführungen darüber suchen wir etwas nüchterneren und hausbackenen Deutschen in einer Theologie der Schöpfung bei Luther. Bei Löfgren finden wir sie nicht und können wir sie gewiß nicht finden, denn Löfgren muß ja mit dem schöpferischen Wort weiter durch die ganze Dogmatik hindurch bis zur Christologie und zur Versöhnungslehre und schließlich zu der Lehre von den Letzten Dingen.

In Abrede stellen, daß Luther ganz stark von der Schöpfung als immerwährendem Handeln Gottes redet, will und darf der Rezensent nicht. Er hat selber schon zu ausdrücklich von Gottes Wirksamkeits-Allgegenwart in seinem Schaffen gesprochen. Aber es bedarf mindestens ausdrücklicher Erörterung, ob nicht Luther daneben doch ganz sorgfältig zwischen Schöpfung und Erhaltung zu unterscheiden weiß. Der Rezensent ist denen immer ein wenig gram gewesen, die den heftigen Streit gegen den Begriff der Schöpfungsordnungen führen und unbedingt nur von Erhaltungsordnungen sprechen wollen. Wenn Luthers Schöpfung ein *continue creare* ist, dann sollte man die Ordnungen, die Gott entsprechend seiner Treue dabei wahr, auch getrost Schöpfungsordnungen nennen. Der Rezensent wundert sich, daß Löfgren nicht in die Diskussion um die Frage nach den Schöpfungsordnungen eingreift und eine kräftige Lanze für diese bricht. Der unter Berufung auf Luther geprägte Begriff (bei Harleß noch Schöpferordnungen) muß doch wohl in einer Theologie der Schöpfung bei Luther mit abgehandelt werden. Nun, da Löfgren so problemlos *conservare* mit (*continue*) *creare* gleichsetzt, hätte Rezensent beinahe Lust, den Streitern für die Erhaltungsordnungen ein bißchen zu sekundieren.

Zwei Einzelfragen müssen noch angeschnitten werden. Die These von dem allmächtigen Schöpferwirken des Wortes Gottes wird schwierig bei der Frage nach Luthers Rechtfertigungslehre. Das wurde schon kenntlich an Ragnar Brings Buch von 1933, das wir in Deutschland erst viel später (1955) kennengelernt haben: „Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie.“ Wenn Gottes rechtfertigendes Handeln ein allmächtiges Schaffen ist, dann ergibt sich tatsächlich ziemlich zwangsläufig, daß man zwischen Rechtfertigung und Heiligung kaum mehr unterscheiden kann. Aber woher rührt es dann, daß nicht nur Melanchthon eine forensische Rechtfertigungslehre hat und Rechtfertigung und Heiligung sehr stark trennt, deshalb bei Bring sehr schlecht wegkommt — Brings Buch ist ja eines der schärfsten Zeugnisse einer modernen Kritik an Melanchthon —, sondern daß bei näherem Zusehen auch Luthers Rechtfertigungslehre in ganz hohem Maße forensisch ist? Der Rezensent sieht das als eine der schwierigsten Stellen in Löfgrens Luther-Buch an, daß gerade dem Rechtfertigungsproblem unter dem Gesichtspunkt des *omnipotenter creare* nicht gründlich genug nachgegangen ist. Es würde ihn besonders interessieren, wie eine Rechtfertigungslehre

Luthers im Rahmen dieser Theologie der Schöpfung aussehen möchte. Die gegebenen Andeutungen machen ihm das nicht recht deutlich.

Der andere wunde Punkt in Löfgrens Buch ist der Offenbarungsbegriff. Seit dem Erscheinen der deutschen Ausgabe von *Törnvalles* bedeutsamer Arbeit über das geistliche und weltliche Regiment bei Luther, also seit 1947, quält sich der Rezensent unablässig mit dem Offenbarungsbegriff der schwedischen Kollegen herum, denen er so viel zu verdanken hat und mit denen er in so vielem übereinzustimmen glaubt. Gustav Törnvall hat ihm in brüderlichem und freundschaftlichem Gespräch dargelegt, daß er ihn (in seiner Arbeit über Luthers Lehre von den beiden Reichen, 1952) mißverstanden habe und ihm so eine falsche Meinung von der Offenbarungsmächtigkeit der geschaffenen Welt nachsage, mit der er ihn gar nicht treffe. Der Rezensent hat sich das gern sagen lassen, und er sieht ehrlich ein, daß er es sich bei der Auseinandersetzung mit Törnvall zunächst etwas zu leicht gemacht hat. Jedoch das Werk von Löfgren läßt ihn wieder fragen, ob die Schweden den Offenbarungsbegriff nicht zu weit fassen. Was versteht Löfgren unter Offenbarung? Geschieht Offenbarung überall dort, wo Gott allmächtig schöpferisch handelt? An vielen Stellen scheint es so. Dann ist Offenbarung ein anderer Ausdruck für Gottes und, weil des Dreieinigen Gottes, so auch Christi Ubiquität. Wo Gott als creator handelt, da offenbart er sich auch, in seinem geistlichen und in seinem weltlichen Regiment. Es wäre nicht schwer, eine Reihe von Äußerungen Löfgrens aufzuzählen, wo es den Anschein hat, als meine es Löfgren so. Am interessantesten ist die Stelle, wo Löfgren sagt, es sei ein Mißverständnis Luthers, von Offenbarung nur dort reden zu wollen, wo Gott bewußt sich zu erkennen gebe (202 gegen Krumwiede). Wenn Gott sich selbst in den Dingen, die er schafft, eben mit seinem Schaffen offenbart (200), dann ist sein Offenbaren freilich etwas, was nicht bewußt werden muß. Oder liegt Offenbarung dort vor, wo Gott sich zum Heile des Menschen diesem zu erkennen gibt? Gott ist dann also überall, aber offenbart sich nur, wo er will. Ist von Offenbarung nicht wirklich nur da zu reden, wo Gott begriffen werden will, nicht schon dort, wo er handelt? Löfgren sagt wundervoll, im geistlichen Regiment werde der Mensch in ein Akzeptationsverhältnis zu Gott gesetzt, im weltlichen Regiment in ein Funktionsverhältnis (203). Schöner kann man es kaum ausdrücken. Das deutsche Wort Offenbarung wird immer so interpretiert werden, daß dann von Offenbarung die Rede sein kann, wenn Gott aus der Verborgenheit in das Licht der Erkennbarkeit tritt, also wenn er bewußt erkannt werden kann. Vielleicht ist das bei dem entsprechenden schwedischen Wort etwas anders, aber Löfgrens Buch ist offenbar ursprünglich deutsch geschrieben, und Hinweise auf einen Übersetzer fehlen. In dem Erkennen liegt insofern noch ein Problem, als das biblische Erkennen und das Erkennen in der franziskanischen Tradition und

das Erkennen bei Luther nicht auf ein theoretisches Erkennen weist, ein zergliederndes, verstandesmäßiges Erfassen, sondern auf ein liebendes Sich-Vereinigen (hebr. jada). Von daher erklärt sich die Zuneigung des Rezensenten zu dem Satz von dem Akzeptations- und Funktionsverhältnis. Im weltlichen Regiment wird der Mensch zum Werkzeug Gottes, im geistlichen Regiment nimmt sich Gott des Menschen an. Wenn man Offenbarung als einen übergreifenden Begriff für Gottes gesamtes schöpferisches Handeln am Menschen nimmt, der für Gottes Handeln in beiden Regimenten gebraucht wird, dann muß man sich klar sein, daß mit diesem Offenbaren Gottes überhaupt nicht das gemeint ist, was in der deutschen theologischen Diskussion um Christus-Offenbarung und natürliche Offenbarung in Rede steht. Vielleicht sollte man aber doch fragen, ob man wirklich gut tut, Luthers Denken über Offenbarung so ohne weiteres mit dem *omnia ex nihilo creare* zur Deckung zu bringen. Weiß nicht Luther tatsächlich, daß Offenbaren etwas anderes ist als *creare*? Das Offenbarungsproblem in eine Theologie der Schöpfung bei Luther einzuordnen, ist vielleicht doch eine etwas gewagte Sache.

Es ist beinahe selbstverständlich, daß bei der Lektüre eines so bedeutsamen Buches bei einem Leser, der sich bemüht, mit Verstand zu lesen, noch eine ganze Menge Einzelfragen auftauchen. Nur ein paar seien noch angedeutet. 98: Der Satz, der Friede im Inneren werde von Luther als das Paradies betrachtet, die Todesunruhe hingegen als das verlorene Paradies, ist so kaum verständlich. Gemeint ist wohl: In der Todesunruhe erfährt der Mensch, daß er das Paradies verloren hat. — 116f: Ist das wirklich das eigentliche Anliegen des Nominalismus, daß er die eigene Leistungsfähigkeit des Menschen zur Erwerbung der verlorengegangenen Gnade behaupten will? Oder appelliert er deshalb so unbefangen an den Leistungswillen des Menschen, weil am Ende doch noch alles von Gottes *acceptatio* abhängt? Es mag sein, daß bei den letzten Nominalisten die Klammer des Akzeptationsvorganges praktisch recht bedeutungslos geworden ist. Aber die eigene Leistung zu behaupten ist dem Grundsatz nach schwerlich das eigentliche Anliegen der Nominalisten. — 185: Erfolgt Inkarnation Christi wirklich im Glauben und in äußeren Werken? — 201: Die Äußerung gegen Krumwiede ist kaum gerecht. Natürlich kann nur in einem sehr paradoxen und zugespitzten Sinne gesagt werden, daß die Schöpfungsordnungen Ordnungen ohne Gott sind. Aber daß Luther so geredet hat, freilich in seiner Dialektik dann jeweils noch einen Gegensatz hat, dürfte sich bündig beweisen lassen. — 219: Sagt das Luther, daß Gott notwendigerweise dem Menschen die Möglichkeit geschenkt habe, so zu tun, als ob es keinen Gott gäbe? — 255: Was soll das bedeuten: Weil der Versöhnungstod Christi ein schöpferisches Handeln Gottes sei, sehe Luther keinen Gegensatz zwischen Wort- und Kreuzestheologie? Natürlich ist Luthers Theo-

logie sowohl Theologie des Wortes als auch des Kreuzes, und zwar immer. Gibt es jemanden, der das in Abrede stellt? Aber die These von der bei Luther einander ablösenden „Theologie des Kreuzes“ und „Theologie des Wortes“ meint doch mit Kreuzestheologie und Worttheologie etwas ganz Bestimmtes, und daß zwischen sog. Worttheologie und sog. Kreuzestheologie ein erheblicher Unterschied besteht, läßt sich nicht gut bestreiten. Darüber, ob sie sich bei Luther ablösen oder übereinander gelagert sind mit Akzentverschiebung zu einer bestimmten Zeit, läßt sich reden (vgl. Bizer und seine Kritiker). — 287: Textzeile 8 v. u.: Den, nicht dem Sünder. — 304: Wo redet Luther von einer Möglichkeit der Verbesserung der Verhältnisse dieser Welt? — 305: Inwiefern teilt die Predigt nicht nur den Glauben, sondern auch konkrete Werke aus?

Daß Löfgrens Buch ein großartiges und gründliches Buch ist, sei zum Schluß noch einmal ausdrücklich festgestellt. Ja es stellt geradezu einen höchst respektablen Versuch dar, die gesamte Theologie Luthers von einem bestimmten Blickpunkt aus, dem der Schöpfung, darzustellen. Aber bietet es das, was man von einer „Theologie der Schöpfung bei Luther“ erwartet? Es bietet einerseits viel zu viel und andererseits doch etwas zu wenig. Der, der sich in den obenstehenden Zeilen mit ihm auseinandergesetzt hat, sieht sich außerstande, dieser Antwort auf die Frage, die er stellen mußte, auszuweichen und sie zu verschweigen.

Erasmus contra Luther

„*Diatrobe de libero arbitrio*“ — so betitelt Erasmus seine Schrift vom September 1524. Luther antwortet darauf mit dem Buche „*De servo arbitrio*“, Ende 1525. Der Humanist hat behauptet: es gebe eine Art von freiem Willen; der Reformator bestreitet das entschieden: unser Wille sei geknechtet (wie Justus Jonas das „servum“ in seiner schon Anfang 1526 erschienenen deutschen Übersetzung wiedergibt). So wimmeln die beiden genannten Werke von Gegensätzen. Im Hintergrunde aber steht die Frage: Ob die Heilige Schrift in allen Stücken völlig klar sei für Jedermann, oder ob sich nicht auch dunkle Stellen darin finden. Luther bejaht die völlige Klarheit der Bibel: „Es ist auf Erden kein klärer Buch geschrieben, denn die Heilige Schrift, die ist gegen alle anderen Bücher gleichwie die Sonne gegen alle Licht. Ein schlichtes Müller mädchen, das den Glauben hat, kann sie auslegen“. Erasmus aber sucht zu beweisen, daß darin viele schwierige und umstrittene Stellen enthalten sind. Und die dritte Streitfrage ist die: Ob man vor allen Christenmenschen, zu jeder beliebigen Zeit und auf alle mögliche Weise, die biblischen Fragen behandeln darf und soll. Luther sagt wieder: Ja! Erasmus jedoch: Nein! Auch eine eingehende Diskussion über das liberum bzw. servum arbitrium rechnet er zu den Lehren, die nicht vor die große Menge gehören, denn dieser Begriff sei ja — wie er nachweist — hart umstritten. Wir wollen uns hier aber nicht mit diesem Hauptthema befassen (das ist schon unzählige Male geschehen!), sondern uns die beiden m. W. bisher nicht genügend behandelten anderen Fragen vornehmen, die ja miteinander zu tun haben: kann jeder einfache Mensch die Bibel in allen Punkten ohne weiteres verstehen; oder muß man da Unterschiede feststellen und machen, also sozusagen Esoterisches und Exoterisches scheiden? Man sollte aber hier auch unbedingt die Antwort des Erasmus auf Luthers „*De servo arbitrio*“ mit berücksichtigen: den „Hyperaspistes“ der „*Diatrobe*“ von 1526. Es ist verwunderlich, daß man diese vielleicht wichtigste, jedenfalls ernsteste und gelehrteste Schrift des Rotterdammers schier vergessen hat, so daß kaum noch einige Fachleute sie gründlich zu kennen scheinen. Hier werden auch die Fragen nach der „obscuritas“ eingehend behandelt sowie das „prostituere promiscuae genti“.

Luther sagt in „*De servo arbitrio*“ (WA 18,606): „Ich gebe freilich zu, daß in der Schrift viele obskure und abstruse Stellen sind; aber nicht ob der Majestas der Gegenstände, sondern ob der Unkenntnis der Vokabeln und der Grammatik, welche jedoch nicht die Kenntnis aller Gegenstände in der Schrift verhindern. Es ist aber töricht und gottlos, von obskuren Sachen zu sprechen, wenn man weiß,

daß doch alle Sachen der Schrift im klarsten Lichte liegen. Wenn die Worte an einer Stelle obskur sind, so sind sie an einer anderen klar¹.“ — Der „Hyperaspistes“ gibt darauf folgende Antwort: „Wenn allein die Kenntniss der Grammatik jede Dunkelheit der Heiligen Schrift beseitigt — wie kommt es dann, daß der heilige Hieronymus, der doch so vertraut war mit allerlei Sprachen, an so mancher Stelle stecken bleibt (haeret) und bei der Auslegung der Propheten in Schweiß gerät? Von anderen ganz zu schweigen, unter denen sich auch Augustinus befindet, von dem Du doch so viel hältst. Und warum bleibst Du selbst, der Du doch nicht Unkenntnis der Sprachen vorschützen kannst, bei der Auslegung der Psalmen so häufig stecken? Damit bezeugst Du doch, daß Du der Träumerei (somnia) Deines Geistes folgst und nicht der Ansicht der anderen, die verurteilt wird.“ — Luther hatte nämlich in der *Vorrede* zu seiner *ersten Psalmenverdeutschung* (1524) u. a. gesagt: „Es genügt, wenn man einige Stellen wenigstens teilweise versteht. Vieles reserviert sich der Geist, um uns immer zu Schülern zu haben; vieles offenbart er, um uns zu locken (alliciat) . . . Deshalb muß ich ehrlich gestehen, daß ich nicht weiß, ob ich das richtige (legitimam) Verständnis der Psalmen habe oder nicht . . . Ich weiß, daß derjenige unverschämteste Vermessenheit zeigt, der da zu behaupten wagt, auch nur *ein* Buch der Schrift in allen seinen Teilen verstanden zu haben. Ja, wer möchte wagen zu behaupten, daß er auch nur einen Psalm vollkommen (rotunde) verstanden habe.“ — Wir denken hier etwa an den 68. Psalm, mit dem sich Luther und seine Mitarbeiter endlos abgequält haben, und an seinen „Sendbrief vom Dolmetschen“. — Mit Recht bemerkt Erasmus zu dem obigen Bekenntnis: „Wie ungeheuerlich (immane) ist die Dissonanz dieser Deiner Rede, Luther, und jener Paradoxie, mit der Du in diesem Deinem Buche mit so großer Zuversicht (asseveratio) von der wunderbaren Klarheit der Schrift redest . . . Wer möchte glauben, daß es ein und derselbe Mensch ist, der solches geschrieben hat, als er die Psalmen erklärte, und der nun wieder alle insgesamt aufruft: sie sollten auch nur *eine* dunkle Stelle nachweisen!“ — Wie erst, wenn Erasmus jene Stelle aus einer Vorlesung Luthers (deren Nachschrift fast vierhundert Jahre lang unveröffentlicht in der Bibliothek des Vatikans gelegen hat, vgl. Rudolf Thiel I, S. 232), gekannt hätte: „Niemand stürze in diese Grübeleien, dessen Geist noch nicht gereinigt ist, damit er nicht in den Abgrund des Grauens und der Verzweiflung falle; sondern reinige zuvor sein Herz durch die Betrachtung der Wunden Christi. Ich würde auch nicht über diese Fragen reden, wenn ich nicht durch das Thema meiner Vorlesung dazu gezwungen wäre. Das sind die tiefsten Geheimnisse der Theologie, die vor Einfältigen und Ungeschulten nicht erörtert werden dürfen, sondern nur im Kreise der

1 Alle Übersetzungen in diesem Aufsatz stammen von mir. Meine Verdeutschung des Hyperaspistes ist noch nicht veröffentlicht.

Vollkommenen; denn jene sind nur fähig, Milch zu trinken, nicht aber solchen starken Wein!“ Das ist genau dasselbe, was der Humanist ständig betont! — Weiterhin gibt Erasmus folgendes zu bedenken: Wenn das volle Verständnis der Heiligen Schrift ganz und gar dem göttlichen Geist zu verdanken ist — warum wolle man die Unkenntnis der Grammatik davon ausnehmen? Sollte bei einer so bedeutsamen Sache der Geist es zulassen, daß die Grammatik dem Heil der Menschen im Wege steht? Luther nenne *denjenigen* blasphemisch, Gott gegenüber, der auch nur das Allergeringste dem liberum arbitrium zugestehe: „Du aber willst fromm sein, wenn Du der Grammatik so viel zugestehst, daß sie allein Dunkel in das so klare Licht der Schrift hineinbringt?“ — Erasmus greift weiter an: Weshalb denn — wenn alles in der Bibel ganz klar und eindeutig ist — unter Luthers Anhängern (Fratres) so wenig Übereinstimmung herrschte? Sie hätten doch alle dieselbe Bibel und nähmen alle denselben Geist für sich in Anspruch (sibi vindicant)! Und doch sei Karlstadt weit anderer Meinung als Luther, auch Zwingli, Oekolampad und Capito. „Da Ihr doch alle die Heilige Schrift behandelt (tractatis): warum stimmt Ihr denn da nicht überein, wenn sie keinerlei Dunkel in sich birgt?“ Augustinus gebe den Grund an, weshalb Gott solche obscuritas gewollt habe: Er will unsern Eifer zum Studium der Bibel dadurch nur noch mehr wecken!

Luther unterscheidet aber eine doppelte Klarheit und eine doppelte Dunkelheit der Schrift (WA 18,609): Una externa in verbi ministerio posita, altera in cordis cognitione sita. „Wenn man von *innerer* Klarheit spricht — kein Mensch kann auch nur ein Jota in der Schrift erkennen (videt), wenn er nicht den Geist Gottes hat. Alle haben ein verfinstertes Herz, so daß — wenn sie auch meinen, alles in der Schrift zu wissen — sie dennoch nichts von diesen Dingen spüren oder richtig erkennen. Denn der Geist ist erforderlich, um die ganze Schrift und jeden beliebigen Teil von ihr zu erkennen. Wenn man aber von der *äußeren* spricht, so bleibt wahrhaftig nichts Dunkles oder Mehrdeutiges (ambiguum) übrig, vielmehr ist alles durch das Wort ins zuverlässigste Licht gerückt.“

Erasmus jedoch führt nun eine Reihe von Bibelstellen an, die er für „dunkel“ hält. Da ist zunächst die „Sünde wider den Geist“. Luther hatte behauptet: diese Worte seien ganz klar, sie bedeuteten eine unvergebbare Sünde. Aber — so erwidert sein Gegner — kein Geringerer als Augustinus habe doch bekannt, daß er immer der Last dieser höchst schwierigen Frage ausgewichen sei; und wenn er sie trotzdem ausführlich behandle, so lasse er sein Urteil in der Schwebe. „Belehre mich doch, was das denn für eine Lästerung des Vaters und des Sohnes ist, welcher Vergebung verheißen wird; und was das für eine Lästerung des Heiligen Geistes ist, welcher sie versagt wird. Bezieht sich die Lästerung des Vaters und des Sohnes nicht auch auf den Heiligen Geist?“ Ferner: Was das für eine zukünftige Welt sei, in der gewisse Sünden vergeben zu werden scheinen. Wenn Luther den Erasmus

und alle „Sophisten“ auffordere, ihm doch eine einzige obskure und abstruse Stelle aus den heiligen Büchern zu zeigen, damit er sie sofort als völlig einleuchtend dartun könne — „wir wollen es (antwortet Erasmus darauf) Dir gerne verzeihen, wenn Du uns blinder als die Maulwürfe nennst; nur erkläre uns einleuchtend die Dinge, bei denen wir stecken bleiben“. Der Verfechter des *liberum arbitrium* erinnert sodann den Gegner an seine Auffassung von der Eucharistie, welche nicht einmal alle seine Anhänger teilten. Er fügt noch andere Schwierigkeiten hinzu, die aus der „mystischen“ Schrift entstehen: „Zum Beispiel, wenn wir fragen, was das sei, was in der heiligen Trias Person von Person unterscheidet: *res* oder *relatio*; und: ob der Heilige Geist, der doch von beiden ausgeht, nur von *einem Principium* ausgeht, oder von *zweien*. Und unzählige andere Fragen! Desgleichen, wenn wir lesen, daß den Gottlosen nach diesem Leben das höllische Feuer angedroht wird, und es sich nun fragt, ob die Seelen sofort, wenn sie vom Leibe getrennt sind, der Peinigung überliefert werden; oder ob sie noch aufgespart werden, um ihre Strafe erst am jüngsten Tage abzubüßen. Weiter: ob jenes Feuer materiell ist; und, wenn ja, wie denn eine körperliche Sache auf eine unkörperliche einwirken könne . . . Du bringst als Einziger, der niemals von einer einmal vorgenommenen Sache abweicht, hier in wunderlicher Weise *scripturas* und *rationes* zusammen (*confers*): von dem Stein, der vom Grabe gewälzt sei, vom Evangelium, das aller Kreatur gepredigt werden soll — als ob die Apostel derartige Schwierigkeiten gepredigt hätten . . . Allen (sagst Du) ist es bekannt, daß der Sohn Gottes Mensch geworden ist; daß Gott der Dreieinige, und doch nur einer ist; daß Christus für uns gelitten hat und in Ewigkeit herrschen wird!“ — Eine andere sehr schwierige Frage sei: weshalb Gott den Jakob geliebt und den Esau gehaßt hat; auch das Gleichnis vom Töpfer und Tongefäß. — An einer späteren Stelle des *Hyperaspistes* (NB: Die von mir benutzte Ausgabe — Basel bei Joh. Froben, 1526 — hat keine Seitenzahlen!) nimmt sich Erasmus die Stelle „Das Wort ward Fleisch“ vor: „Was ist deutlicher? Für uns wohl, denen das Mysterium ausgelegt worden ist (*explicatum*), leuchten die johanneischen Worte ein. Aber wenn ein Demosthenes wieder lebendig würde und solche Worte läse, so würde er sie nicht verstehen. Wir wissen zwar und bekennen *alle*, daß der Sohn Gottes die menschliche Natur angenommen hat. Und dennoch wird so viel über diese Stelle verhandelt: Wieso denn der Sohn allein Menschennatur angenommen habe; auf welche Weise denn die göttliche Natur vermittelt der menschlichen Seele sich mit dem sterblichen Leibe zu ein und derselben Hypostase verbunden habe . . . Ob die Seele Christi, sobald als sie erschaffen war und dem Leib eingegossen, mit der seligen Schau (*visio*) begabt worden ist; ob Gott ihr noch mehr Gnade hätte erweisen können, als er erwiesen hat.“ Diese und zahllose andere Fragen erhöben sich bei den Worten (das Wort ward Fleisch).

Der Humanist kommt dann auf die verschiedenen Deutungen des heiligen Abendmahls (synaxis) zu sprechen: wie denn ein Körper ohne Dimension sein könne, und auf welche Weise derselbe Körper an verschiedenen Orten sei. „Du willst aus der arkanen Schrift beweisen, daß in der Eucharistie der Leib des Herrn naturaliter da sei. Zwingli, Oekolampad und Capito aber lehren auf Grund derselben Heiligen Schrift: er sei nur in signo da.“

Auf Luther haben aber diese — und noch andere — von Erasmus auch schon in der „Diatriben“ angeführten Bibelstellen keinerlei Eindruck gemacht. Er antwortet: „Die Beispiele, die Du da vorbringst — non sine suspitione et aculeo — tun gar nichts zur Sache; als da sind: die Unterscheidung der Personen, die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur, von der unvergebbaren Sünde, deren Mehrdeutigkeit — wie Du sagst — noch nicht beseitigt ist. Wenn Du Dich mit den Fragen der Sophisten beschäftigst, die bei diesen Dingen behandelt werden: was hat Dir die so unschuldige Schrift getan, daß Du den Mißbrauch verbrecherischer Menschen ihrer Lauterkeit in den Weg wirfst? Die Schrift bekennet einfach die Trinität Gottes und die Menschwerdung Christi; und die unvergebbare Sünde — da ist doch nichts von Dunkel und Mehrdeutigkeit! Wie sich das aber im einzelnen verhält, sagt die Schrift nicht, wie Du fingierst; es ist aber auch gar nicht nötig, solches zu wissen. Die Sophisten behandeln hier ihre Träume — beschuldige und verdamme sie also; aber die Schrift laß in Ruhe!“ Wer also über diese Probleme nachdenkt, ist nach Luther ein verbrecherischer Sophist und ein Träumer. Wir hörten aber, daß Erasmus den Spieß umdreht und Luther als Träumer bezeichnet! Der Reformator ist bekanntlich nicht gut zu sprechen auf die Vernunft, die er eine „Hure“ genannt hat: diese nasata et dicax Domina ratio (WA 674, 690); auch die Diatribe seines Gegners nennt er höhnend Domina Diatribe — wie überhaupt das ganze „De servo arbitrio“ strotzt von unehrerbietigen und beleidigenden Ausdrücken gegen Erasmus, der als Lucian, Proteus, Vertumnus, Epikur, ja sogar als Atheos bezeichnet wird! Aber wenn es auf den Verstand des Menschen so wenig ankommt, so hätte sich Luther auch nichts einbilden dürfen auf seine Erkenntnisse, die nun wieder von Erasmus bestritten werden, der ihn immer wieder — besonders im Hinblick auf das kluge Urteil so vieler berühmter Männer der Kirche — zur Selbsterkenntnis und Bescheidenheit ermahnt. Mehrmals kommt im Hyperaspistes die Wendung vor: „Schämst Du Dich denn gar nicht, Luther?“ Und wenn der „Papst von Wittenberg“ auch nicht geruht hat, auf die zwar heftigen, aber doch wohl verständlichen Angriffe des „Humanistenfürsten“ zu antworten, so haben die Theologen doch an so manchen Ausführungen Luthers, inhaltlich wie auch formell, Anstoß genommen. Goethe hat einmal gesagt, man könne kaum eine Seite in Luthers Schriften lesen, ohne auf den Teufel zu stoßen (der Papst kommt fast ebenso oft vor!)

So wird man sich nicht wundern, wenn der auch im *Servum arbitrium* eine entscheidende Rolle spielt. Da heißt es z. B. (WA 18,606): „Mit solchen Larven schreckt Satanas vom Lesen der geheiligten Literatur ab, und er macht die Heilige Schrift verächtlich, um seine aus der Philosophie entstandene Pest in der Kirche zur Herrschaft zu bringen.“ „Was ist das gesamte Menschengeschlecht — ohne den Geist? Ein Reich des Teufels, ein konfuses Chaos von Finsternis!“ (659). „Wenn Gott in uns ist, so ist der Satan nicht da; wenn Gott nicht da ist, so ist Satan da, und er ist da, wenn man das Gute nicht will“ (670). Solche Aussagen erinnern allerdings stark an die Zweigötterlehre: Ormuzd und Ahriman! „Es ist also Satans Werk, die Menschen von der Erkenntnis ihrer Misère abzuhalten, so daß sie sich einbilden, alles zu können“ (679). „Hier zeigt sich (sagt Luther), daß die höchsten Tugenden bei den Völkern — beste Leistungen (*optima*) bei den Philosophen, ausgezeichnete Eigenschaften (*praestantissima*) bei den Menschen — wenn sie auch vor der Welt als ehrenvoll und gut erscheinen und so bezeichnet werden, vor Gott in Wahrheit nur Fleisch sind und dem Reiche Satans dienstbar, d. h.: unförmig und sakrileg und in jeder Beziehung böse“ (743).

Daß solche Ausführungen einem sich immer strebend bemühen den Humanisten höchst ärgerlich waren, läßt sich denken; wie ja auch der große Goethe ingrimmig betont, es lohne sich nicht, siebzig Jahre alt zu werden, wenn alle Weisheit der Welt doch nur Torheit vor Gott sei! Und dann noch das Bild von dem lastbaren Esel, das auf den menschlichen Willen angewendet wird: „Entweder ist es nichts mit der Herrschaft Satans im Menschen — dann wird Christus zum Lügner gemacht; oder, wenn seine Herrschaft wirklich so ist, wie Christus sie beschreibt, so ist das *liberum arbitrium* nichts anderes als ein gefangenes Lasttier Satans, das die Freiheit nicht erlangt, wenn nicht vorher durch Gottes Finger der Teufel abgeworfen wird“ (750).

Wir kommen zu der zweiten Frage: *Omnibus omnia*? Luther hat seine „lieben Deutschen“ zuerst entschieden überschätzt; bis er dann — wie so oft ins Gegenteil umschlagend — verächtlich von dem „Herrn Omnes“ spricht. Auch Erasmus zieht eine scharfe Grenze zwischen Gelehrten und Ungelehrten; und in seinem klassischen Latein bringt er da eine ganze Reihe synonyme Ausdrücke: *rudis plebecula*, *populus*, *popularibus auribus*, *imperiti*, *imperita multitudo*, *mediocribus ingeniis*, *omnia apud quosvis evulgari*, *apud quoslibet et a quibuslibet*, *simplices*, *apud idiotas*, *prostituere promiscuis auribus*, *imperita plebecula*; *nego esse ventilanda apud populum*, *simplici Christiano*, *ventilari apud plebem*, *promiscua multitudo*, *imperiti*, *volgus arceo*, *promiscua plebs*. Erasmus klagt im *Hyperaspistes* immer wieder darüber, daß ungebildete Menschen, wie Schiffer, Gerber, Bauern, Soldaten, über religiöse Dinge, vor allem über den freien Willen schwatzen, wovon sie doch gar nichts verstünden. Er hätte — sagt er — überhaupt nicht

disputiert, wenn Luther nicht diese „Fabula“ derartig unter das Volk gebracht hätte, daß man darüber nun bei Trinkgelagen, in Weberstuben und Schusterwerkstätten debattiere: es gebe gar kein liberum arbitrium, sondern alles geschehe aus reiner Notwendigkeit. „Und als ob Dir das noch nicht genug wäre, erzählt man: diese Deine Disputation werde von Jonas ins Deutsche übersetzt, damit Du die Weber und die Bauern gegen mich aufhetztest, die ich dann nicht beschwichtigen könne, da ich ihrer Sprache unkundig sei.“

Ähnlich lautet folgende Stelle: „Zunächst, was ich da beiläufig in der Vorrede (sc. zur Diatribe) gesagt hatte, nämlich, daß es dienlicher sei, wenn über Schwierigkeiten, die sich bei der Materie des liberum arbitrium einstellen, nicht von Laien und nicht vor Laien disputiert werde — was jetzt aber durch die in die Volkssprache übersetzten Bücher geschieht, so daß man hier und da von Soldaten hören kann: ‚Was geht’s uns an? Es gibt kein liberum arbitrium! Gott wirkt alles allein in uns, sowohl Gutes wie Böses. Lassen wir Ihn nur walten; Er weiß schon was Er tut, und Seinem Willen kann niemand widerstehen‘ — das legst Du so aus, als ob ich überhaupt nicht wünschte, daß jemand über das liberum arbitrium spricht“. — „Du hast mich gezwungen, über diese Dinge zu disputieren, da Du diese Frage aus den Hochschulen in die Kneipen verlegt hast“. — „Wenn ich lateinisch schreibe, so mache ich (sagst Du) dem ungebildeten Volke (vulgo rudi) blauen Dunst (fucum) vor; aber wenn Du diese Deine Disputation in deutsche Sprache übersetzen läßt, damit Du den Erasmus bei Bauern, Schiffern und Handwerkern durchhechelst (traducas), denen gegenüber er stumm ist: glaubst Du, daß es wirklich gelehrten Menschen verborgen ist, was Du hier treibst? Auf Aufruhr bist Du aus! Und Du siehst ja, was bisher so oft, auf Grund Deiner deutsch geschriebenen Bücher, dabei herausgekommen ist... Ich habe mit Dir disputiert, indem ich den Senat gelehrter Männer als Schiedsrichter nahm; Du überträgst diesen Handel einer unerfahrenen Plebecula, und klagst mich an bei Schmieden, Gerbern und Bauern, die Dich begünstigen, mich aber nicht kennen.“

Erasmus redet hier — anno 1526! — von Bauern! Hatte er in seiner Gelehrtenklausur nichts von dem furchtbaren „Bauernkrieg“ vernommen und von Luthers grimmiger Schrift „Wider die räuberischen und mörderischen Bauern“! Doch? Es findet sich sogar eine bissige Bemerkung über diese Vorgänge im Hyperaspistes. Aber hier geht es um die Frage: ob man — wie Luther geschrieben hatte (WA 18, 629) — das Evangelium (da es doch für alle notwendig sei) apud omnes, omni tempore, omni loco predigen müsse. Hier macht Erasmus ein Fragezeichen: „Paulus schreibt nirgends, daß das liberum arbitrium nur ein leerer Name sei, und daß unser Streben auch nicht das Geringste zur Sache täte, sondern daß alles aus reiner Notwendigkeit geschehe — Gott wirke in uns sowohl das Gute als auch das Böse. Das ist es, was ich nicht veröffentlicht haben wollte. Solche Stellen

beweisen zur Genüge, daß nicht einmal das Evangelium selbst von allen Beliebigen, zu jeder beliebigen Zeit, an jedem beliebigen Ort und auf jede beliebige Weise gepredigt werden soll, sondern entsprechend dem Nutzen für die jeweiligen Zuhörer ausgeteilt werden muß.“ — „Wenn das ein guter Arzt ist, der jedem Beliebigen jedes beliebige Heilmittel darreicht. so mag das auch ein guter Theologe sein, der — ohne irgendwelche Rücksicht auf Personen oder Zeit zu nehmen — auf alle mögliche Weise das Wort Gottes verbreitet . . . Dich kümmert es also nicht: was, vor wem und auf welche Weise Du etwas aus der Heiligen Schrift vorträgst? Wirst Du einen Katechumenen dasselbe lehren wie einen, der bald Bischof sein wird? Wirst Du dieselben Loci anwenden bei einem heidnischen Philosophen wie bei einem Juden? Wirst Du dieselben Mysterien einem Spötter mitteilen wie einem Lernbegierigen? Und wirst Du nicht aus der Heiligen Schrift *das* sorgfältig auswählen, was Du vor geweihten Jungfrauen sagen kannst, und was vor Kuppelern und öffentlichen Straßendirnen? . . . Hier wird mir nun aber meine ‚Paraklesis‘ vorgeworfen, wonach ich wünsche, daß niemand vom Lesen der Heiligen Schrift ausgeschlossen werden soll . . . Ich zeige dort jedoch an, wie beschaffen ich mir den wünsche, der die Heilige Schrift liest; auch zeige ich die Art und Weise an, wie sie gelesen werden müsse. Wenn ich allen gestatte, die heiligen Bücher zu lesen — muß deshalb über alle möglichen Schwierigkeiten vor allen Beliebigen und auf jede beliebige Weise disputiert werden?“ Erasmus will also die Belehrung so „temperieren“, wie es dem Hörer am besten frommt. Luther nennt das nun ein Binden (alligare) des Wortes (WA 18,628): „Wer hat Dir die Macht oder das Recht gegeben, die Lehre Christi von Ort, Person, Zeit und Anlaß abhängig zu machen; da Christus doch will, daß sie frei in aller Welt verbreitet wird und herrscht? ‚Das Wort Gottes ist nicht gebunden‘, sagt Paulus; und ein Erasmus will das Wort binden? Gott hat uns nicht das Wort gegeben, damit es sich Ort, Person und Zeit wähle; da Christus doch spricht: ‚Gehet hin in alle Welt‘. Er sagt nicht: ‚Gehet dorthin, und dorthin nicht‘ — wie Erasmus lehrt. Ferner: ‚Predigt das Evangelium aller Kreatur.‘ Er sagt aber nicht: ‚Predigt diesen, jenen aber nicht!‘ Summa: tu nobis prosopolepsias, topolepsias et tropolepsias, chaerolepsias in verbo Dei ministrando praescribis . . . nulla est (ut Paulus ait) prosopolepsia, et Deus personas non respicit.“ Diesen humanistischen Jocus überbietet der große Humanist noch, indem er sagt: „Falls diese Worte von Dir stammen, so wundere ich mich, daß Du nicht auch noch oenolepsia hinzugefügt hast. Dies ist nämlich so dumm, daß es entweder ein anderer Deinem Buche hinzugefügt haben muß; oder Du warst nicht nüchtern, als Du das schriebest.“ Und hochfeierlich bekennt Erasmus: er wolle lieber zehnmal sterben, als auch nur einmal den Lauf des Evangeliums hemmen. Aber die Apostel hätten doch auch Unterschiede bei ihrer Verkündigung gemacht! Paulus gab den Schwachen „Milch“, den Starken „feste Speise“. Und es

gebe doch „Rudimenta der christlichen Philosophie“, die den Katechumenen erst dann mitgeteilt würden, wenn sie zu den verborgeneren Lehren gelangt sind. Würden die Sakramente etwa deswegen Mysterien genannt, weil sie jedem Beliebigen zur Kenntnis gebracht werden sollen? Ja, Jesus selber antwortete anders den Pharisäern, anders den Sadduzäern. Und er habe doch auch gesagt: man solle das Heilige nicht den Hunden geben und die Perlen nicht vor die Säue werfen. Und wo sich Widerspenstigkeit zeige, da solle man den Staub von den Füßen schütteln!

Erasmus verweist auch noch auf das Schweigen Jesu vor Herodes. — „Handelt der nicht richtig (sagt er weiter), der in der Quadregesimalzeit dem Volke *das* vorträgt, was zur Buße und Besserung unseres Lebens treibt, um dann in der österlichen Zeit freudigere Töne anzuschlagen? Ich glaube: auch Du wirst zugeben, daß man vor dem Volke wohl überlegen muß, was man sagen und was man verschweigen soll, und wie man das am besten behandeln kann, was man sich vorgenommen hat.“ Ja, manches müsse überhaupt verschwiegen und verboten werden! Erasmus bietet da zwei Beispiele: „Die Prediger in Italien pflegten fast in jedem Jahre die Frage nach der Auferstehung der Toten aufs neue zu behandeln, deren nüchterne Behandlung auf den Hochschulen ja niemand verurteilt. Aber dieses Bestreben hat der Frömmigkeit so geringe Frucht gebracht, daß ein römischer Papst verboten hat, sie vor der großen Menge zu ventilieren.“

Das andere Beispiel betrifft die Juden. Diese hätten keinem vor Vollendung des 30. Lebensjahres erlaubt, gewisse heilige Bücher, unter denen sich auch die Genesis befindet, zu lesen! Zu dieser Mitteilung des Erasmus möchte ich bemerken, daß mir m. M. das Verbot der Juden gar nicht unklug gewesen zu sein scheint (es sei denn, daß man einwendet: Verbote bewirken oft das Gegenteil); denn was für ein Mißbrauch ist gerade mit dem Ersten Buch Moses getrieben worden! Das ist nur etwas für reifere Menschen, die auch dichterisches und humanistisches Verständnis haben. Was haben Schriftsteller wie Goethe, Lord Byron und Thomas Mann nicht alles herausgeholt aus diesen teilweise so großartigen Berichten oder Legenden! Aber dazu bedarf es eben eines eingehenden Studiums und eines genialen Blicks. Bei sehr vielen wird man fragen müssen: „Verstehst Du auch, was Du liest?“ Erasmus erwähnt selbst einmal den „Kämmerer aus dem Mohrenland“, der — obgleich er sicherlich hebräisch verstand — doch nicht mit Jesaja 53 fertig wurde. Ein Beweis dafür, daß es nicht bloß auf grammatische Kenntnisse ankommt. Das Bibelverbot des Mittelalters bezweckte doch wohl hauptsächlich, die Heilige Schrift vor Mißbrauch zu schützen. Die Vollbibel hielt man nicht geeignet für Jedermann — so schuf man „Plenarien“ und „Armenbibeln“, in denen das Wichtigste zu finden war. Und das ist noch immer m. E. eine brennende Frage, ob man nicht — neben der unverkürzten Bibel — einen Auszug aus

dem Alten und dem Neuen Testament machen soll, mit Einleitungen und Erklärungen, damit dem „gemeinen Mann“ (um mit Luther zu reden) alle Wacken und Klötze aus dem Wege geräumt werden, an denen er sich stoßen könnte; wie die französischen Protestanten 1931 eine vorbildliche „Bible de la famille et de la jeunesse“ herausgegeben haben. Die „Hälfte“ kann manchmal „mehr“ als das Ganze sein — wie schon der alte griechische Philosoph behauptet hat.

Die notwendige Minimaldosis für die Laien hatte Erasmus auf eine „Formula“ für die christliche mens gebracht, die aber von Luther als heidnisch und jüdisch bezeichnet wird. Erasmus hatte ausdrücklich betont, daß er diese Formel nicht für gelehrte Theologen, sondern eben nur für die Laien (idiotes) aufgestellt habe, die nichts seien wollten als nur Christen. In der „Diatribē“ heißt es also: „Was das liberum arbitrium anlangt, so haben wir m. E. aus der Heiligen Schrift folgendes gelernt: Wenn wir auf dem Wege der Frömmigkeit sind, so daß wir wacker vorwärtsschreiten zum Besseren hin, und das hinter uns Liegende vergessen; wenn wir in Sünden verstrickt sind, daß wir uns dann mit aller Kraft emporarbeiten, das Heilmittel der Buße anwenden und auf alle nur mögliche Weise die Barmherzigkeit Gottes begehren, ohne welche weder der menschliche Wille wirksam ist noch jegliche Anstrengung; und wenn wir — falls etwas Böses vorhanden ist — es *uns* anrechnen, wenn aber etwas Gutes, es ganz der göttlichen Güte zuschreiben, der wir ja auch unser ganzes Dasein verdanken; und im übrigen — was uns auch in diesem Leben an Freude oder an Leide widerfährt — glauben, daß es uns von Ihm zum Heil geschickt wird, und daß uns von Seiten Gottes, der doch seiner Natur nach gerecht ist, keinerlei Unrecht zuteil werden kann, auch wenn wir wähnen, es nicht verdient zu haben: so braucht niemand daran zu zweifeln, daß er Verzeihung erlangen wird von Gott, der doch seiner Natur nach so gnädig ist. Dies, sagte ich, sei meines Bedünkens ausreichend für die christliche Frömmigkeit, und man dürfe nicht mit irreligiöser Neugier einbrechen in jene verborgenen, um nicht zu sagen überflüssigen Fragen: ob Gott etwas contingenten vorauswisse etc.“ „Ich glaube (setzt er im ‚Hyperaspistes‘ hinzu), daß auch Du von solchen Leuten nicht verlangen wirst, daß sie sich mit Fragen abquälen, die nicht einmal unter Theologen hinreichend geklärt sind: von den zukünftigen contingentia, von der Präscienz und Prädestination Gottes . . . Niemals habe ich widerraten, daß nicht auch das Volk bei passender Gelegenheit vernehmen soll: es gebe ein liberum arbitrium, welches jedoch ohne die Gnade Gottes unwirksam sei. Aber was Du jetzt das Volk lehrst: es gebe überhaupt kein liberum arbitrium — so ist das nicht bloß falsch, sondern gereicht der unerfahrenen Menge zum Verderben.“ Diese doch wohl ehrlich gemeinten Worte hat der Reformator, wutentbrannt, als heidnisch und jüdisch bezeichnet! Sie seien „ohne Christus, ohne den (heiligen) Geist und kälter noch als Eis.“ Diese Formula könnten auch Moslems und Israeliten sich

aneignen; sie ist nicht spezifisch christlich, sondern human. Luther, der stets vor Augen hat „jenes Mannsbild, das am Kreuze hängt“, betrachtet *alles* vom christozentrischen Standpunkt aus. Dann hätte er aber seinem Gegner „in Liebe“ die Wahrheit sagen sollen und nicht in einem so wenig christlichen Tone (WA 18, 610): „Du berichtest uns da, was Du für hinreichend hältst hinsichtlich der christlichen Frömmigkeit. Solch eine Form könnte aber sicherlich mit Leichtigkeit jeder beliebige Jude oder Heide beschreiben, der von Christus gar nichts weiß, denn Christi tust Du mit keinem Jota Erwähnung, als ob Du meinstest: es könne christliche Frömmigkeit ohne Christus geben, wenn nur Gott, der von Natur so gnädig ist, mit ganzer Kraft verehrt werde. Was soll ich dazu sagen, Erasmus? Du atmest ganz und gar die Luft eines Lucian und hauchst mich an mit dem Trinkergeruch eines Epikur. Das taugt ganz und gar nichts; das ist viel zu viel.“ (N. B. diese drei Wörter als einzige in Luthers Schrift in deutscher Sprache!) „Es fällt schwer, so etwas Deiner Ignoranz zuzuschreiben, da Du schon betagt und unter Christenmenschen zu Hause bist und über die heiligen Schriften lange nachgedacht hast; so läßt Du uns keine Möglichkeit, wie wir Dich entschuldigen oder gut von Dir denken können.“

Hier könnte man Luther zurufen: Das ist zu viel! So durftest Du nicht reden mit einem Manne, der bedeutend älter war als Du, und der treffliche Werke geschrieben hat. Wer, wie Du, immer allein mit dem „Worte“ (Gottes) arbeitet, der muß aber auch die ethischen Lehren desselben befolgen und versuchen, Irrrende mit sanftmütigem Geist zurechtzubringen! — Aber irrt Erasmus hier überhaupt? Er fertigt seinen Widersacher (von dem er des öfteren behauptet, daß er immer in Extremen rede und handle) folgendermaßen ab: „... Als ob ich lehrte, daß es eine christliche Frömmigkeit ohne Christus gebe! ... Hier appelliere ich wiederum an Dein Gewissen, Luther. Schämst Du Dich nicht, solche Nänien auf das arme Papier zu schmieren? Du verdrehst meine Worte in dem Sinne, als hätte ich allen eine bestimmte Form des Christentums vorgeschrieben: was genug sein sollte für einfache Leute, gegenüber den schwierigen und nahezu unentwirrbaren Streitigkeiten, die bei der Materie des *liberum arbitrium* verhandelt werden. Sag mir aber bitte, ob dort, wo Gott genannt wird — zumal der Gott der Christen — Christus fehlt; es sei denn, daß man Christus nicht für Gott hält. Und wo der Name Christ erklingt, wird da Christus nicht als Gott verstanden? In wessen Büchern wird der Name Christi häufiger eingeprägt als in meinen? ... So mußt Du, Luther, immer und immer wieder einsehen, wohin Dich das Ungestüm Deines Geistes reißt, dem Du allzusehr nachgibst; und wie solches Gebaren gegen das *Decorum* der Rolle verstößt, die Du Dir selber auferlegt hast ... Unterlaß doch auch künftig jene schmeichlerischen Anreden: ‚Mein lieber Erasmus‘, und tätschle und streichle lieber deinen Mitverschworenen auf derartige Weise den Kopf.“

Luther hat sich auch lustig gemacht über das doch so treffende Gleichnis von der erst so anmutigen und in der Tiefe so schaurigen Korizischen Höhle, das Erasmus — der gelehrte Kenner aller griechischen und lateinischen Werke des Altertums (man lese und bewundere etwa sein Riesenwerk „Adagia“!) — aus dem geographischen Werk des Pomponius Mela (unter Kaiser Claudius) in seiner Diatribe angeführt hatte: „... So bleibt noch ein Wölkchen von Allegorie, wie Hieronymus es nennt. (NB: Hieronymus war Luther verhaßt: er hätte eher die Hölle als den Himmel verdient!!). Du wirst sagen: eine genaue Kenntnis derartiger Schwierigkeiten sei zum Heil nicht nötig. Dasselbe wollte jene „Korizische Höhle“ besagen, die Dir so auf den Magen geschlagen ist. Wenn wir nämlich in die Heilige Schrift tiefer eindringen wollten, als nötig ist, oder über das Fassungsvermögen unseres Geistes hinaus: dann stießen die Augen des menschlichen Geistes auf Dunkelheiten, in denen die Majestät der ewigen Weisheit verborgen liegt, die man lieber anbeten als erforschen soll. Dasselbe lehrst ja auch Du, nur mit anderen Worten, indem Du ein Licht der Herrlichkeit und ein Licht der Gnade unterscheidest. Aber, wenn *ich* etwas lehre, so ist es unförmig; wenn *Du* etwas lehrst, ist es förmig!“

Erasmus macht also einen Unterschied zwischen dem, was nach Gottes Willen hienieden unbekannt bleiben soll — wie die Frage nach dem jüngsten Tage —, und den Dingen, die Gott allgemein bekanntgeben will: „Die lasse ich sogar auswendig lernen.“ Es gebe aber eben auch manches, was man nur bis zu einer gewissen Grenze erforschen dürfe. Was den menschlichen Verstand übersteigt, das möge für jene Zeit aufgespart werden, wo wir Gott mit enthülltem Angesicht schauen, wie Er ist.“ „Zu dieser Klasse rechne ich auch die Frage nach dem liberum arbitrium samt allem, was damit zusammenhängt . . . An letzter Stelle nenne ich noch etliche Dinge, die — wenn sie auch wahr sind — doch nicht ohne Gefahr für Frömmigkeit und Eintracht all und jedem gesagt werden können, die vielmehr auf kluge Weise behandelt werden müssen. Und dazu rechne ich vieles, was Du jetzt in deutscher Sprache den Laien preisgibst, wie zum Beispiel die Frage nach der christlichen Freiheit. An rechtem Ort und in nüchterner Weise gepredigt würde sie der Frucht nicht ermangeln. Aber so gepredigt — was für Frucht das gebracht hat, siehst Du!“ Was den Hauptstreitpunkt anlangt, das liberum arbitrium, so bemerkt der Humanist noch: „Ich nenne wahrhaftig Deine Lehre nicht Fabeln — wie Du verleumderisch behauptest —, sondern ich sage, daß solche, die derartige Fragen mit zweifelhaften (ancipitibus) Argumenten vor einer unerfahrenen Menge behandeln, den Histrionen gleichen, die vor einer gemischten Volksmenge ein Stück aufführen, das nicht für alle paßt!“

Wer von den beiden berühmten Männern hat denn nun recht? Vom liberum arbitrium reden wir hier nicht weiter, wollen aber doch nicht verschweigen, daß

W. Dilthey dem Erasmus in diesem Wettstreit den Siegespreis zuerkennt, wie neuerdings auch verschiedene Theologen von Luther abrücken. Wollen wir uns bescheiden, und ein Ignoramus sprechen? *Huizinga* (Erasmus, deutsch von H. Kaegi 1928) meint: der Streit hier bewege sich jenseits der Grenze, an der unser einfältiges Urteil halt zu machen und die Gleichwertigkeit, ja die Möglichkeit des Nebeneinanderbestehens von Ja und Nein anzuerkennen hat. Ähnlich *Meißinger* (Erasmus v. Rotterdam, 1942): „Kurzum, beide Gegner haben recht, und so haben beide unrecht. Aber die Lehre des Erasmus ist auf die Länge lebensfähiger, weil sie lebensnäher ist.“ Damit berührt sich *Iwands* (im Ergänzungsband I von Luthers Werken, hg. v. Borchardt) Urteil: „Haben sich die Argumente, auf die sich Erasmus stützt, im dogmatischen und populären Denken nicht viel weiter durchgesetzt, als es Luthers Gedanken gegeben war?“ Jedenfalls müssen wir beiden Kämpfern danken für die wahrhaft herkulische Arbeit, die sie hier geleistet haben, indem sie (um mit Schopenhauer zu reden) sozusagen die „Quadratur des Zirkels“ versuchten. Beide haben hier ihr Letztes und Bestes gegeben — wie Luther diese seine Schrift einmal sein „justus liber“ genannt hat. Und Erasmus hat sich im „Hyperaspistes“ selbst übertroffen, auch wenn er ihn „tumultuarie“ in unglaublich kurzer Zeit genial hinwerfen mußte. Es sind zwei Höchstleistungen, auf welche die wissenschaftliche Welt stolz sein kann.

Aber wie steht es nun mit der obscuritas bzw. claritas der Bibel? Und wie mit einer esoterischen bzw. exoterischen Behandlung derselben? Die alljährlich überall erscheinenden Kommentare, Meditationen, Bibelhilfen, Predigtentwürfe etc. scheinen doch zu beweisen, daß Luthers so gelassen ausgesprochenes großes Wort: Es gäbe kein klärer Buch als die Heilige Schrift, eben nur cum grano salis aufzunehmen ist. Wenn jetzt bedeutende Theologen sich nicht weniger als zehn Jahre abgemüht haben, gemeinsame Leitsätze über das heilige Abendmahl aufzustellen, so stutzt man doch etwas bei Luthers kühner Behauptung: ipso sole longe clarior, nihil hic obscuritatis aut ambiguitatis est. — Also alles in allem: „Uns bleibt ein Erdenrest zu tragen peinlich.“

Und Allen alles mitteilen? Daß dann nur nicht etliches von dem kostbaren Saatgut auf den Weg, auf das Steinichte, unter die Dornen fällt! Sind Schillers „Ewigblinde“, denen man nicht „des Lichtes Himmelfackel leihen“ soll, völlig ausgestorben? Reiten nicht gewisse „Sekten“ und „Denominationen“ immer noch ihr wunderliches Steckenpferd? Darum sei noch einmal der weise Goethe zitiert: „Eines schickt sich nicht für alle! Sehe jeder, wie er's treibe! Sehe jeder, wo er bleibe! Und wer steht, daß er nicht falle!“ Es gibt aber und muß geben eine gewisse Wahlfreiheit für den Menschen, weil sonst alles Lehren und Predigen verlorene Liebesmühe wäre.

Eine bisher unbekannte Nachschrift von Luthers Auslegung des Matthäus-Evangeliums

In der Thüringischen Landesbibliothek Weimar werden fünf Folianten und ein Ergänzungsband „Amsdorfiana“, meist Autographa des Nikolaus von Amsdorf, aufbewahrt. In dem dritten dieser Bände mit der Signatur „fol 40“ befindet sich von pag 1a—127a ein von Amsdorfs Hand stammendes Manuskript, das in dem von Martin Friedrich Seidel¹, dem früheren Besitzer dieser Amsdorfiana, gefertigten Inhaltsverzeichnis zu diesem Band den Titel trägt „Notae in Capita aliquot Matthaei Evangelistae“. Das Originalmanuskript Amsdorfs selbst hat keine Überschrift. Es bietet lateinische Auslegungen zu Matth. 2—6 und 8—18. Am Ende des Manuskripts auf pag 127a befindet sich unter den letzten Worten dieser Auslegungen ebenfalls von Amsdorfs Hand geschrieben die Notiz „Finis in vigilia purificationis anno 1537. hora tertia noctis“. Amsdorf hat also dieses Manuskript in der Nacht vom 1. zum 2. Februar 1537 abgeschlossen.

I.

Die Forschung hat sich mit diesem Manuskript Amsdorfs bisher noch nicht näher beschäftigt. E. O. Reichert hat in seiner Dissertation „Amsdorf und das Interim. Erstausgabe seiner Schriften zum Interim mit Kommentar und historischer Einleitung“² in neuerer Zeit den Inhalt der in der Weimarer Landesbibliothek befindlichen Amsdorfiana kurz angeführt, ohne jedoch die Fülle der verschiedenen Manuskripte näher zu untersuchen. So wird auch von Reichert das hier angeführte Manuskript nur mit dem von Seidel im Inhaltsverzeichnis zu fol 40 angegebenen Titel angeführt.

Bei näherem Zusehen ist jedoch festzustellen, daß es sich bei diesem Manuskript um eine von Amsdorf gefertigte Nachschrift von Luthers „Annotationes in aliquot

1 Julius Meier: *Nicolaus von Amsdorfs Leben* für christliche Leser insgesamt aus den Quellen erzählt, in: „Das Leben der Altväter der lutherischen Kirche“, hsg. v. Moritz Meurer, III. Bd., Leipzig u. Dresden 1863, 104—270, gibt S. 115 an, daß diese Amsdorfiana aus der Bibliothek eines Berliner Antiquars namens Laurentius Schrader stammen. Von Schrader sollen sie in den Besitz von Martin Friedrich Seidel und von diesem in den Besitz eines vornehmen Dresdner Theologen, wahrscheinlich Valentin Ernst Löschers, übergegangen sein. Von diesem sind sie dann an die Weimarer Landesbibliothek gekommen.

2 Halle-Wittenberg, 1955. XXXVIII, 182 u. 178 S. (maschineschrieben).

Capita Matthaei“ handelt, die bisher unbekannt geblieben ist und die daher auch im 38. Band der Weimarer Kritischen Gesamtausgabe der Werke Martin Luthers, in dem Luthers „Annotationes in aliquot capita Matthaei“ wiedergegeben worden sind, noch keine Berücksichtigung gefunden hat³.

WA 38, 447 bietet den Text des 1538 bei Hans Luft in Wittenberg erschienenen Druckes der „ANNOTATIONES D. MART. LVTH. IN ALIQUOT cap. Matthaei, ab autore, non ut ederentur, sed in amici cuiusdam privatum usum, scriptae“ sowie im Paralleldruck den Wortlaut der Teile von Luthers Originalmanuskript, die in Cod. Bos. o 17c der Jenaer Universitätsbibliothek erhalten sind. Ein Vergleich des Wortlauts vom Manuskript Amsdorfs mit dem Text des Druckes von 1538 macht zwar eindeutig klar, daß es sich bei dem Manuskript Amsdorfs um eine Nachschrift von Luthers Annotationes in aliquot capita Matthaei handelt, aber er zeigt auch manche Unterschiede zwischen beiden. Amsdorfs Manuskript enthält weder Luthers Vorrede zu den Annotationes „für den frommen Leser“ noch Luthers Bemerkungen zu Christi Geschlechtsregister in Matth 1, da es erst mit Luthers lateinischen Auslegungen zu Matth 2 beginnt⁴. Andererseits bietet es noch ein Stück Auslegung zu Matth 2, 13 ff, das der Druck nicht kennt. Der Druck beendet die Auslegungen zu Matth 2 mit einer kurzen Bemerkung zu den Schlußworten von Matth 2, 6 „qui regat populum meum Israel“. In Amsdorfs Manuskript aber schließen sich daran noch 22 handschriftliche Zeilen folgenden Wortlautes an⁵:

„Nihil esse temtandum nec presumendum quamlibet
sublime citra vocationem et verbum dei vt hic vides
Joseph a verbo imponi magnum opus quod si absque verbo
presumpsisset damnabilis fuisset ergo licet opus in sese
sit magnum tamen ea magnitudo nihil est solum
autem ex verbo constat eius magnitudo et gloria.
Hoc verbum contra electicias religiones et propria presumpta
opera etiam si sint spetiem optima et grandia
vicem in economia politia ecclesia vbi offitio

3 Zur Entstehungsgeschichte von Luthers „Annotationes in aliquot capita Matthaei“ vgl. WA 38, 443 ff.

4 Es ist unwahrscheinlich, daß auch Amsdorfs Manuscript Luthers Vorrede und dessen Bemerkungen zu Matth 1 enthalten habe, diese aber verlorengegangen seien. Amsdorfs Manuscript gibt bei den Überschriften zu den einzelnen Kapiteln der Auslegung des Matth immer nur an „caput tercium — caput 4“ etc. Beim zweiten Kapitel aber heißt es „Caput Mathei secundum“.

5 Diese zusätzlichen Zeilen stehen in Amsdorfs Manuscript p 1b unten bis p 2a unten. Viele lateinische Wörter in Amsdorfs Manuscript sind oft nur gekürzt niedergeschrieben. Sie werden hier wie auch in weiteren Zitaten immer ausgeschrieben wiedergegeben.

precepto faciunt opera iniussa hec est summa peruer-
 sitas in omni genere vite. Hoc illustretur exemplis
 historiis dictis. Secundo pro confirma-
 tione consolatione et certitudine conscientie quia potest
 gloriari sese agere
 diuina opera, dei causam, dei negotia ideo perrumpit
 et omnia que facit prosperatur in hoc totus primus
 psalmus valet sis alacer et vigil in opere
 dei et vrgenda sunt verba Angeli surge et accipe
 puerum et fuge in Egiptum. Hic Christus
 dominus et abrogator legum Quia Egiptus filiis
 Israel habitare prohibita hic vero precepta quia
 Christus supra legem et omnia regnat et tamen legi subiicitur.“

In den Auslegungen zu Matth 3—6 hat Amsdorfs Manuskript dem Druck gegenüber einige kleine Lücken. Es fehlen in Amsdorfs Manuskript der Schlußsatz der Auslegung zu Matth 3 (WA 38, 453, 28 f) und am Ende der Auslegungen zu Matth 5 der im Druck mit „de vindicta“ überschriebene Absatz (WA 38, 460, 26—38 und 461, 7—23). Auch in den Auslegungen zu Matth 8—17 hat Amsdorfs Manuskript gegenüber dem Wortlaut des Druckes einige Lücken. So fehlt in Amsdorfs Manuskript die Auslegung von Matth 9, 13b—17, die der Druck (WA 38, 482, 49—488, 8) bietet. Zu Matth 12, 31 ff macht der Druck besondere Ausführungen unter der besonderen Überschrift „de peccato in spiritum sanctum“ (WA 38, 546, 28—547, 12), die ebenfalls in Amsdorfs Manuskript nicht vorhanden sind. Bei der Auslegung von Matth 16 enthält Amsdorfs Manuskript im Vergleich zum Wortlaut des Druckes nur Bruchstücke. So fehlen bei Amsdorf die Auslegungen zu Matth 16, 1—23 und 28 (WA 38, 600, 1—640, 17 und 648, 29—654, 18). Ebenso enthält die Auslegung zu Matth 17 in Amsdorfs Manuskript einige längere Ausführungen nicht, die im Druck dargeboten werden (WA 38, 654, 19—656, 6 und 657, 18—663, 13). Während aber der Druck von Luthers Annotationes in aliquot capita Matthaei von 1538 mit den lateinischen Auslegungen zu Matth 17 schließt, bietet Amsdorfs Manuskript über die Auslegungen zu Matth 17 hinaus noch 3½ Seiten Handschrift umfassende lateinische Auslegung zu Matth 18, 1—9⁶. Wir kommen auf diese Besonderheit des Amsdorfschen Manuskripts noch zurück.

Aber Amsdorfs Manuskript unterscheidet sich vom Wortlaut des Druckes von Luthers Annotationes in aliquot capita Matthaei nicht nur dadurch, daß es ihm gegenüber Lücken oder Zusätze hat. Es weicht auch in Einzelheiten vom Wortlaut

6 In Amsdorfs Manuscript: p 125 b—127a.

des Druckes ab. Der Wortlaut des Druckes hat gegenüber dem Manuskript Amsdorfs immer wieder Wortumstellungen sowie Weglassungen oder Zusätze und Veränderungen einzelner Worte und Wortgruppen, vereinzelt auch ganzer Sätze. Amsdorfs Manuskript zitiert auch nicht regelmäßig wie der Druck den lateinischen Bibeltext. Demgemäß sind daher oft die Satzanfänge von Auslegungsabschnitten zu bestimmten Bibeltexten im Druck anders formuliert als in Amsdorfs Manuskript. Es fällt auch auf, daß in Amsdorfs Manuskript dargebotene deutsche Redewendungen im Druck oft entweder lateinisch umschrieben oder weggelassen und verändert worden sind. Das gilt besonders für die kräftigen und derben deutschen Ausdrücke⁷. Amsdorfs Manuskript enthält z. B. in den Auslegungen von Matth 11—15 ca 20 kürzere oder längere deutsche Redewendungen, die der Druck lateinisch ausdrückt, wobei eben die Kräftigkeit des deutschen Ausdrucks oft gemildert wird.

Eine weitere Eigenart von Amsdorfs Manuskript im Vergleich zum Druck von Luthers Annotationes besteht darin, daß es an einigen Stellen, wo der Druck allgemein von Papisten, Sektierern usw. spricht, ganz konkret einzelne Personen ins Auge faßt, wie folgende Vergleiche zeigen:

Druck von 1538

zu Matth 8, 19

(WA 38, 469, 6 ff)

„Nam istae pestes sunt Ecclesiae nocentissimae, quae fingunt se velle maxime Euangelion sequi, et mira iactant et fingunt, ut hac nostra aetate Papistae, variae sectae, Anabaptistae . . .“

zu Matth 8, 23 ff

(WA 38, 472, 25 f)

„Imperium perituum propter tot bella et seditiones“

Amsdorfs Manuskript

(p 9b dritte Zeile von unten bis p 10a, Zeile 2)

„Nam iste pestes sunt ecclesiae nocentissime quae fingunt se velle maxime euangelium sequi et mira iactant et fingunt, ut hac nostra etate Carolstadius

Muntzer Zwinglius Anabaptiste . . .“

(p 13a vierte Zeile von unten)

„Imperium ruiturum propter Lantgrauium“

7 So lautet z. B. der lateinische Text von WA 38, 521, 7 ff in Amsdorfs Manuskript: „Cui similem estimabo generationem istam q. d. ist doch die bosheit so gros das ich sie nicht zu gleichen nach abmalen kan.“ Und der gegenüber Amsdorfs Manuskript gemilderte deutsche Text von WA 38, 559, 23 ff heißt in Amsdorfs Manuskript: „der teufel wil ouch im himel sitzen vnd mag nicht deserta loca ehr isset gerne nitliche essen vnd scheidt gerne an reine orter den ehr helt seinen dreck für bisem“. Anstelle des Textes von WA 38, 573, 25 „O vulpes, vulpes, digni, quos terra debiscat!“ heißt es in Amsdorfs Manuskript: „o das euch der donner schla vulpes vulpes“. Ebenso lautet WA 38, 641, 11 ff in Amsdorfs Manuskript: „das heist ja die hulsen got gegeben vnd den kern selbst gefressen pfu mal an mit der abnegation. da ich hundert mal meher stel den geb . . .“, u. a.

zu Matth 12, 19a

(WA 38, 538, 31 ff)

„... non acquiescentes veri-
tati, Et hoc loco clamosi
schreier, ut cernere est
hodie in Papistis et sectarum
autoribus.“

(p 66a Zeile 14 ff)

„... non acquiescentes veri-
tati et hoc loco clamosi
ut *Eccius, Zwinglius Muntzer*
Cocleus Witzel.“⁸⁾

Amsdorfs Manuskript klärt auch einige Unklarheiten des Druckes. So steht z. B. WA 38, 574, 30 der Satz: „Es ist hurn und buben.“ Der Herausgeber von Luthers *Annotationes in aliquot capita Matthaei* in WA 38 merkt dazu unten auf der Seite an: „Wohl Verba; vgl. Dietz buben 1.“ In Amsdorfs Manuskript lautet die entsprechende Stelle: „Es ist hurn vnd buben wergk“⁹⁾, wodurch die Ausdrücke „hurn vnd buben“ als Genitive zu „wergk“ ausgewiesen sind. WA 38, 597, 2 steht der Ausdruck: „Streiffe dich der Teufel“. Dazu ist unten auf der Seite angemerkt: „Wohl = schinde dich d. T., s. Lexer ströufen, Sanders streiffen.“ In Amsdorfs Manuskript lautet der entsprechende Satz „straff dich der teufel“¹⁰⁾. Möglicherweise liegt also im Druck nur eine Verschreibung vor. Aufs Ganze gesehen hat man von der sprachlichen Ausdrucksweise in Amsdorfs Manuskript von Luthers *Annotationes in aliquot capita Matthaei* im Vergleich zum Druck von 1538 den Eindruck, daß Amsdorfs Manuskript der ursprünglichen Lutherfassung der *Annotationes* näher steht als der Druck, ganz abgesehen davon, daß ja Amsdorf seine Nachschrift viel eher angefertigt hat, als der Druck erschienen ist¹¹⁾. Der Vergleich bestätigt, daß der Redaktor und Korrektor für den Druck der *Annotationes* im Wortlaut derselben noch manches geändert und geglättet hat¹²⁾.

Daß der Wortlaut von Amsdorfs Manuskript der ursprünglichen Lutherfassung der *Annotationes* näher steht als der Druck, zeigt auch der Vergleich dieses Manuskripts mit den in Cod. Bos. 17c vorhandenen Bruchstücken von Luthers Originalmanuskript, die in WA 38 ja ebenfalls im Paralleldruck wiedergegeben werden. Dieser Vergleich kann indessen nur an einigen Textstücken durchgeführt werden, denn auffälligerweise fehlt gerade der Wortlaut einer Reihe von Textstücken

8 Weitere entsprechende Unterschiede im Wortlaut bietet Amsdorfs Manuskript zu WA 38, 499, 15 ff; 501, 27 ff; 538, 2; 552, 36; 554, 2.

9 In Amsdorfs Manuskript: p 95a Zeile 12.

10 In Amsdorfs Manuskript: p 112b Zeile 15 f.

11 Luther selbst hat Amsdorf nach dem Erscheinen des Sonderdruckes der *Annotationes* ein Exemplar dieses Druckes übersandt, wie aus einem Brief Luthers an Amsdorf vom 11. 1. 1539 hervorgeht (WA Br 8, 354 f, Nr. 3290).

12 Schon O. Clemen, der Bearbeiter des Druckes der *Annotationes* in WA 38 kommt auf Grund des Vergleichs des Druckes mit den Bruchstücken von Luthers Originalmanuskript in Cod. Bos. o 17c zu dem gleichen Urteil. Vgl. WA 38, 446.

aus Luthers Originalmanuskript in Amsdorfs Manuskript. Luthers Originalmanuskript enthält den Text der Auslegungen zu Matth 3—6. Dann enthält es die Auslegungen von Matth 9, 13b—17 und von Matth 16, 1—23 und 28 sowie von Matth 17, 1—8. Amsdorfs Manuskript aber enthält gerade Luthers Auslegungen zu Matth 9, 13b—17 und zu Matth 16, 1—23 und 28 nicht, und von der Auslegung zu Matth 17, 1—8 enthält Amsdorfs Manuskript gerade nur das Stück Text (WA 38, 656, 7—37 und 657, 15—18), das Luthers Originalmanuskript nicht bietet¹³. So sind wir für einen Vergleich von Luthers Originalmanuskript mit Amsdorfs Manuskript allein auf die Auslegungen zu Matth 3—6 beschränkt. Dabei wird deutlich, daß Amsdorfs Manuskript für die Auslegungen zu Matth. 3—6 dem Originalmanuskript Luthers näher steht als dem Wortlaut des Druckes. Ebenso wie das Originalmanuskript Luthers zitiert auch Amsdorfs Manuskript im Unterschied zum Druck den lateinischen Bibeltext im allgemeinen. Ebenso wie Amsdorfs Manuskript kennt auch Luthers Originalmanuskript den am Ende der Auslegungen zu Matth 5 im Druck vorhandenen Textabschnitt mit der Überschrift „de vindicta“ (W 38, 460, 26—38 und 461, 7—23) nicht. Der Wortlaut von Amsdorfs Manuskript stimmt auch weitgehend mit dem Wortlaut von Luthers Originalmanuskript überein, wobei freilich zu sagen ist, daß auch der Druck von 1538, von den schon genannten Abweichungen abgesehen, nicht allzu viel Änderungen gegenüber dem Wortlaut von Luthers Originalmanuskript hat. Doch ist die Übereinstimmung von Amsdorfs Manuskript mit Luthers Originalmanuskript auch wieder keine durchgängig wortwörtliche. Luthers Originalmanuskript hat z. B. mit dem Druck von 1538 den Schlußsatz der Auslegungen zu Matth 3 gemeinsam, der in Amsdorfs Manuskript fehlt (WA 38, 453 Z. 9 f und Z. 23 f). Auch hat Amsdorfs Manuskript gegenüber dem Text von Luthers Originalmanuskript gelegentliche Wortumstellungen, Wortänderungen — so schreibt Amsdorf immer „illius“, wo in Luthers Originalmanuskript „huius“ steht — und Wortweglassungen. Dabei ist interessant festzustellen, daß an den Stellen, wo Amsdorfs Manuskript gegenüber dem Wortlaut von Luthers Originalmanuskript solche kleinen Abweichungen hat, der Wortlaut des Druckes von 1538 meist mit Luthers Originalmanuskript übereinstimmt, während bei anderslautendem Text des Druckes Amsdorfs Manuskript meist mit Luthers Originalmanuskript übereinstimmt.

Als Ergebnis des Vergleichs der Nachschrift Amsdorfs von Luthers *Annotatioes in aliquot capita Matthaei* mit den vorhandenen Bruchstücken von Luthers Originalmanuskript zu Matth 3—6 kann nun etwa folgendes festgestellt werden: Amsdorf kann seine Abschrift von Luthers Auslegungen zu Matth 3—6 nicht von dem in Cod. Bos. o 17c vorhandenen Originalmanuskript Luthers genommen

¹³ Diese Lücken in Amsdorfs Manuskript sind genau die Lücken, die an diesen Stellen Amsdorfs Manuskript auch gegenüber dem Wortlaut des Druckes hat.

haben, es sei denn, man nimmt an, daß Amsdorf selbst bei seiner Abschrift die kleinen Abweichungen von Luthers Originalmanuskript vorgenommen habe. Wahrscheinlicher ist, daß Amsdorf als Vorlage für seine Abschrift von Luthers Auslegung zu Matth 3—6 schon eine andere Abschrift (oder ein anderes Manuskript Luthers?) benutzt hat. Der Druck von 1538 aber hat einen Text bearbeitet und erweitert, der auf dem Originalmanuskript Luthers basiert.

Anders scheinen die Dinge für Amsdorfs Nachschrift von Luthers Auslegungen zu Matth 8—17 zu liegen. Es ist auffällig, daß in Amsdorfs Manuskript gerade diejenigen Stücke fehlen, die uns als Bruckstücke von Luthers Originalmanuskript in Jena in Cod. Bos. o 17c erhalten geblieben sind. Sollten Amsdorf bei seiner Nachschrift von Luthers Auslegungen zu Matth 8—17 gerade die Teile von Luthers Originalmanuskript oder Abschriften derselben vorgelegen haben, die uns verlorengegangen sind? Diese müssen dann schon zu der Zeit, als Amsdorf seine Abschrift nahm, von den Stücken des Originalmanuskripts Luthers, die heute in Jena sind, getrennt gewesen sein. Dann dürften wir für Luthers Auslegung zu Matth 8—17 in Amsdorfs Manuskript — von den Lücken in ihm abgesehen — einen Text vor uns haben, der Luthers Originaltext unmittelbar nahesteht. Der Druck von 1538 würde dann hinsichtlich Matth 8—17 einen bearbeiteten Text von Luthers Auslegung zu Matth 8—17 wiedergeben, der auf dem noch zusammenhängenden Originalmanuskript Luthers oder auf einer Abschrift desselben beruht, es aber redaktionell überarbeitet hat.

II.

Bisher haben wir versucht, durch Textvergleich Amsdorfs Nachschrift von Luthers *Annotationes in aliquot capita Matthaei* hinsichtlich der Auslegungen zu Matth 3—6 und 8—17 zu erhellen. Wie aber steht es mit den in Amsdorfs Manuskript befindlichen Auslegungen zu Matth 2 und 18? Der Wortlaut der Auslegungen zu Matth 2 stimmt in Amsdorfs Manuskript, von zahlreichen kleinen Abweichungen abgesehen, im wesentlichen mit dem des Druckes von 1538 überein, mit Ausnahme freilich der 22 Zeilen am Ende von Matth 2 in Amsdorfs Manuskript, die der Druck von 1538 nicht kennt. Sie scheinen in dem Text, dem der Druck folgte, nicht enthalten gewesen zu sein. Amsdorf aber scheint hier ein Stück Luthertext zu bieten, das sonst unbekannt ist und das wohl auf die Vorlage zurückgeht, die Amsdorf bei seiner Nachschrift von Luthers *Annotationes* zu Matth 2—6 benutzt hat.

Der Druck der *Annotationes D. Martini Lutheri in aliquot capita Matthaei* von 1538 schloß mit den Auslegungen zu Matth 17. Entsprechend endet auch in der Wittenberger Gesamtausgabe der Werke Luthers der Abdruck der *Annotationes*

im lateinischen Band V¹⁴. Amsdorfs Manuskript aber bietet noch Auslegungen zu Matth 18, 1—9. Auch die Jenaer Gesamtausgabe der Werke Luthers bietet beim Abdruck von Luthers Annotationes in aliquot capita Matthaei im Band IV der lateinischen Schriften¹⁵ Auslegungen zu Matth 18, 1—9. Der Vergleich dieser Auslegungen zu denen in Amsdorfs Manuskript zeigt, daß diese, von Einzelabweichungen abgesehen, zunächst mit Amsdorfs Text übereinstimmen, dann aber noch erheblich länger sind. Im folgenden geben wir den Wortlaut der Auslegungen zu Matth. 18, 1—9 in Amsdorfs Manuskript wieder und verzeichnen zugleich die sachlichen Abweichungen im lateinischen Band IV der Jenaer Gesamtausgabe der Werke Luthers:

Caput XVIII

p. 125b Hoc caput est unum de principalibus quia continet saluberrimos locos de regno Christi et clavibus seu^{a)} remissione peccatorum. Primo de regno Christi mouent discipuli questionem quis sit maior in eorum regno^{b)}. hanc eorum stulticiam non solum benigne fert sed etiam accipit pro occasione loquendi et dicendi^{c)} de regno. fiat^{d)} enim in isto populo radicalissima opinio regnum Messie fore temporale et mundanum ita ut impossibile fuerit eam e cordibus hominum^{e)} eximi. Ideo contraneam^{f)} hanc opinionem hic agit potenter et prolixè vt eradicet istum carnis sensum e cordibus discipulorum et facit prosopopeiam aduocans puerum vt tenacius hoc spectaculo haerant ea que dicturus est q. d. video verbis nudis non satis moueri carnis vestrae sensum^{g)}. Ideo statuo hunc puerum coram vobis vt eius postea et semper memineritis.

Ecce hic est puer dicite num is sit idoneus ad regendum regnum mundi^{h)} seu temporale quod vos somniatis absque dubio miserri-
 mumⁱ⁾ regnum immo nullum regnum foret quod a puero isto regi deberet. At quam idoneus est iste puer ad regendum regnum mundanum^{k)} tam ineptum est cogitare regnum meum esse de hoc mundo quia tale est regnum quod ego incipio ut omnes mundi sapientes multo minus de eo intelligant quam iste puer de mundi regno intelligat. ponenda est ergo ista opinio^{l)} et cogitacio de regno mundi quando de meo regno^{m)} vultis loqui quia erit tale regnum meum in quo oportet vos esse puerosⁿ⁾ qui regantur et non regant sicut iste puer in regno mundi non regit sed regitur. summa illudo^{o)} regnum ego ordior a regno mundi in quo vos non faciam reges sapientes

14 1554. P 1a—74b

15 1558. P. 292b—374a

iustos in hoc seculo sed subactos, stultos, peccatores coram mundo sicut iste puer rectus stultus et virgis subditus^p) est. alia ergo cogitatio vobis de meo regno^q) necessaria est quam illa vulgaris Quia non reges sed pueros vos faciam non sapientes sed stultos, non iustos sed hereticos et igne dignos sic enim et factum est ut Christiani sint

(Ps 38, 18) populus in flagella paratus ut psalmus ait ceditur enim et plagis exercetur etiam immeritus. Occultior hic theologia est talis quod Christus respicit ad peccatum originale in quo Adam voluit suasur) diaboli vir et sapiens fieri dum non subiectus verbo dei mansit sed iudex factus est verbi videns^s) deum talia non precepisse aut odio precepisse hoc erat deum iudicare et se suprat) deum extollere. Ideo hic dicitu) Christus oportere nunc contraria fieri ut Adam sapiens et vir in me peruerse^v) factus fiat nunc puer et stultus qui erga et coram deo sese humiliter^w) nihil scire aut sapere velit sed libenter audire et sequi docentem deum sicut patrem et magistrum quem antea voluit docere et ducere. Hoc est quod dicit *Nisi conuersi fueritis* id est ihr must wider kinder werden ihr seit zu frwe weise ader menner wurden sicut Johannis 3 ihr musset ander wert geboren werden Nam hec est hebraica phrasis conuersi fueritis et paruuli efficiamini quam nos germani per aduerbium loco verbi sic efferimus wider kinder werden vt alterum verbum conuerti sit adverbium rursum seu de nouo indefinite. Per hec nunc respondet dicens^x) maiorem fore in regno suo qui rursum puer fuerit factus q. d. ach gedengkt nicht wy ihr gros werdet sondern wy ihr klein werdet das gros werden wird sich wol finden wen ihr klein wurden seit es gilt in disem reich nicht gros werden sonder klein werden aber iderman wil gros sein nimant wil klein sein die selben gehoren in dis reich nicht Nam finge omnes fieri uty) paruulus iste quomodo omnes sunt maiores in regno ergo vi verborum sequitur in Christi regno nullum esse maiorem sed omnes esse equales. Quia sit pariter omnes erunt sicut iste paruulus sicut post fuerunt omnes apostoli ergo omnes sunt pariter maiores si pariter maiores^z) ergo nulli maiores sed omnes equales Quare in hoc regno Christi non cadit nec locum habet cogitatio de maioritate sicut in mundo sed de minoritate simili istius paruuli, tamen^{aa}) erunt omnes magni maiores maximi quia erunt equales fratres coheredes et omnium rerum simili gloria principes^{bb}).

p. 127a *Si manus te scandalisauerit^{cc})*

Hoc dicitur et intelligitur sicut illud de enucho qui se ipsum castrare debet Ita hic manus pedes et oculos excidere intelligitur non se ipsum

corporaliter truncare sed cohibere per spiritum seu fidem est igitur^{dd}) duplex hic sensus. Prior est de membris corporalibus seu propriis hec sunt amputanda hoc este^{ee}) spiritu cohibenda^{ff}) coercenda ne manus oculos^{gg}) pedes faciant que peccatum postulat Recte enim dicitur illum non habere manus homicidii qui opus homicidii coerces in se Ita oculos adulterii non habet qui adulteria odit hoc vere^{hh}) amputare membra cum ea non sinamusⁱⁱ) esse arma iniquitatis ad iniquitatem Ro. 6. Sicut et contrari^{kk}) posses docere^{ll}) eadem figura si cecus es, si cares manu et pede cape^{mm}) seu accipe oculos manus pedes id est fac ut spiritu oculos tuosⁿⁿ) jubeas castra, manibus beneficia, pedibus innoxia facias Igitur de vsu membrorum non de substantia loquitur Quia spiritus est vsus rerum Quid est substantia sine nisi imago et vmbra^{oo}).

(Röm. 6, 13)

Der Jenaer Druck hat folgende Varianten:

a) seu de; b) in regno coelorum (bei Amsdorf wohl Schreibfehler); c) docendi; d) erat; e) omnium; f) contra (bei Amsdorf wohl Schreibfehler); g) vestrum carnis sensum; h) idoneus ad regnum mundi; i) miserum; k) mundi; l) ponenda ergo est opinio; m) regno meo; n) vos oportet esse pueros; o) aliud; p) subiectus; q) de meo regno vobis; r) sensu; s) verbi Dei, credens; t) super; u) docet; v) vir animo peruerse; w) humiliet; x) rursum denuo. Per haec nunc respondet, sed indefinite dicens; y) sicut; z) si pariter maiores fehlt; aa) tum; bb) participes; cc) scandalisat etc; dd) igitur fehlt; ee) id est; ff) cohibenda fehlt; gg) oculus (wohl Druckfehler); hh) hoc est vere; ii) sinimus; kk) e contrario; ll) dicere; mm) rape; nn) oculos tuos videre; oo) Quia quid est substantia sine usu, nisi mors et nihil? — Der Text des Jenaer Druckes geht dann weiter: „Quid est manus, que facit nihil aut potest? Inde spiritui sancto vivificatio seu usus. Nam uita quid est aliud, quam usus ipsius rei, sine quo res est mortua et velut nihil? ...“ Es folgen dann weitere Ausführungen: „posterior sensus est de membris allegoricis seu politicis ...“

Aus der Tatsache, daß Amsdorfs Manuskript von Luthers Annotationes in aliquot capita Matthaei auch Auslegungen zu Matth 18, 1—9 darbietet, ist zu schließen, daß Luthers Text ursprünglich auch solche Auslegungen umfaßte. Jedoch scheinen Amsdorf die letzten Abschnitte (vielleicht die letzte Seite?) von Luthers ursprünglichem Text zur Abschrift nicht zur Verfügung gestanden zu haben, während die Jenaer Lutherausgabe auch diese wiedergibt. Es heißt in Amsdorfs Manuskript wie in der Jenaer Lutherausgabe zur Auslegung von Matth 18, 9 „duplex hic sensus“. Amsdorfs Manuskript bringt aber nur „prior est de membris corporalibus seu propriis“. Nur im Jenaer Druck folgt noch „posterior sensus est

de membris allegoricis seu politicis“. Daß der letzte Satz in Amsdorfs Manuskript anders lautet als im Jenaer Druck, ist wohl so zu erklären, daß Amsdorf in seiner Vorlage von diesem Satz nur noch die beiden ersten Worte „quid est“ vorfand und den Satz selbständig vollendete¹⁶.

III.

Auf die Frage, von wem Amsdorf das Manuskript bzw. die Manuskripte der „Annotationes“, die er abgeschrieben hat, erhalten hat, ist es schwierig, eine sichere Antwort zu geben. Das gleiche gilt für die Frage, wann er diese Manuskripte bekommen hat. Bekannt ist, daß Amsdorf auch sonst „Lutherana“ abgeschrieben und gesammelt hat. Daß er gerade im Jahre 1537 um das Abschreiben der von Georg Rörer nachgeschriebenen Bibelauslegung Luthers besorgt war, geht wahrscheinlich aus einem Brief hervor, den Amsdorf von Magdeburg am 15. 4. 1537 an Rörer geschrieben hat¹⁷. Darin schreibt er: „Georgius Spalatinus iussu principis ordinabit in brevi scribam vt scis qui ex ore legentis scribat quae tu collegisti fragmenta nobis omnibus necessaria. tam ego vellem quod plures scriberent, ego certe meis expensis seruabo vnum qui mihi scribat. Rogo te diligenter vt quam primum fiat, ego auo Paulo Knodo de hac re scribam, vt scribam quaerat, qui legibiliter, vel literis germanicis scribat, id idem magister Benedictus cum suo collega faciet.“

Im fol 38 der in der Weimarer Landesbibliothek liegenden Amsdorfiana befindet sich von pag 4a—113b eine Abschrift Amsdorfs der von Luther auf der Koburg ausgelegten ersten 25 Psalmen. Diese Abschrift trägt auf pag 4a Amsdorfs Eintragung: „Quas describere incepti XIII. Julij anno 1537“ und auf pag 5a den weiteren Vermerk: „in die Margarete incepti“¹⁸. Darüber hinaus sind auch noch weitere Abschriften Amsdorfs von Lutherana bekannt¹⁹. Diesem Bemühen Amsdorfs, Nachschriften von Luthers Bibelauslegungen zu haben, dürfte auch seine Nachschrift

16 J. G. Walchs Gesamtausgabe der Werke Luthers, 7. Teil, Halle 1741, bringt auf S. 1—521 die Annotationes D. Martini Lutheri in aliquot capita Matthaei in deutscher Übersetzung von M. Joh. Jacob Greiff, der diese Übersetzung für den neunten Teil der Leipziger Gesamtausgabe der Werke Luthers angefertigt hatte. In dieser Übersetzung sind auch die Auslegungen zu Matth 18, 1—9 enthalten. Sie entsprechen dem auch in der Jenaer Lutherausgabe dargebotenen lateinischen Text, der eben länger ist als der in Amsdorfs Manuskript.

17 Jena, Univ. Bibl. Ms. Bos. q 24^t p 46 — Briefkopie.

18 Die Herausgeber dieser Psalmenauslegung Luthers in WA 31 I, 258 ff erwähnen auch diese Abschrift Amsdorfs und sehen in ihr eine Abschrift von Rörers Abschrift der ursprünglichen Nachschrift Veit Dietrichs.

19 Abschriften weiterer Psalmenauslegungen Luthers und nachgeschriebene Excerpte aus Luthers Hoseauslegung in fol 38, p 113b ff. Vgl. dazu WA 31 I, 515 ff und die Beschreibung des Weimarer Amsdorfianabandes fol 38 in WA 31 I, 460 f.

von Luthers *Annotationes in aliquot capita Matthaei* zu verdanken sein. Da Amsdorf nachweislich Anfang Dezember 1536 und Ende Dezember 1536/Anfang Januar 1537 zu Theologenkonventen von Magdeburg aus in Wittenberg gewesen ist²⁰, besteht die Möglichkeit, daß ihm bei dieser Gelegenheit die Manuskripte, die er für seine Abschrift von Luthers *Annotationes* benutzt hat, übergeben worden sind. Nicht beantwortet werden kann freilich die Frage, wer ihm diese Manuskripte übergeben hat. War es Liborius Meydeburg, der sie seinerseits von Hieronymus Weller, für den Luther ja seine Matthäuseauslegung aufgezeichnet hat, bekommen hat, wie aus einem Brief desselben an Stephan Roth vom 20. 12. 1536 hervorgeht?²¹ Oder war es für die Auslegung von Matth 8—18, 9 Luther selbst? — wobei wir freilich annehmen müßten, daß bei diesem Manuskript die jetzt in Jena befindlichen Bruchstücke dieser Auslegung sowie der Schluß der Auslegung von Matth 18, 1—9 schon nicht mehr dabei gewesen sind.

Die Unsicherheit in dieser Frage dürfte jedoch nichts daran ändern, daß wir in Amsdorfs eigenhändiger Nachschrift von Luthers *Annotationes in aliquot capita Matthaei* zum mindesten für die darin dargebotenen Auslegungen zu Matth 8 bis 18, 9 einen Text vor uns haben, der wahrscheinlich Luthers Originaltext sehr nahesteht und der daher auch bei einer Neuherausgabe von Luthers Auslegung des Matthäusevangeliums in der Weimarer Kritischen Gesamtausgabe der Werke Luthers Berücksichtigung finden müßte.

20 Vgl. dazu H. Volz, *Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln (1536—1574)* [Kl. Texte f. Vorlesungen und Übungen], Berlin 1957, S. 26. 31. 70. 75.

21 Vgl. dazu WA 38, 444.

Luthers Übersetzung der Synonyma im Neuen Testament und Psalter

1. Neues Testament

Matthäus 6, 1,2, wo wir jetzt dikaiosyne und eleemosyne lesen, hatte Textus receptus beidemale eleemosyne (Er. beidemale eleemosynam), daher Luther zweimal almosen übersetzt. — 6, 27 helikia (statura): L. Länge. Dasselbe Wort Luk 2,52 (aetate) gibt er mit Alter wieder; Luk 19,3 (statura) mit Person; so auch noch 1956! Die neueren Übersetzer fassen übereinstimmend in V. 27 die helikia als Lebenslänge (Pf. Spanne, Ml. gewechst), bei Zachäus als kleine Gestalt. 2,52 übersetzen Ml., Sch. und Z. Alter, während andere auch hier von Körpergröße oder Gestalt (Pf. innerlich wie äußerlich!) reden. — 7, 22 dynamis epoiesamen (virtutes fecimus, so auch Er.): L. Taten getan. Hier gebraucht er eine Figura etymologica, die der Text gar nicht fordert — weshalb auch die anderen von Wunder tun oder Wirken sprechen: Z. Machtstuten vollbracht, Pf. gewaltige Taten vollbracht, Ml. taten Kräfte. An anderen Stellen ahmt L. diese in den alten Sprachen so oft vorkommende Eigentümlichkeit nicht nach — wie z. B. 21, 41 das kakous kakos mit Bösewichte übel wiedergibt oder Apg 13, 41 bei ergon ergazomai (opus operor) sagt: ich tue ein Werk. Sch., der Vulgata verpflichtet, hat: wirkt ein Werk, während die Übrigen von schaffen, vollführen, tun, sprechen; Ml., getreulich der lateinischen Vorlage folgend, hat selbstverständlich: wirk ein Werk. Auch 14,2 sagt L. (seit 1530): tut er solche Taten (dynamis energousin en auto = vir-

Griechischer Text nach Nestle

- E. Elberfelder Bibel (1903)
- Er. Erasmus: N. T. griechisch und lateinisch (1516)
- L. Luther
- Mg. Menge (1940)
- Ml. Mentel: erste gedruckte deutsche Bibel (1466)
- Oa. Silvanus Otmar (1518)
- P. Pflanzmann (1473)
- Pf. Pfäfflin: N. T. „in der Sprache von heute“
- Pr. Probetestament (1937)
- Sch. Schäfer: (kath.) Übersetzung des N. T. (1928)
- St. Stage (1896)
- V. Textum Vaticanum (Nestle) — Vulgata
- W. Weizsäcker (1894)
- Z. Zürcher Bibel (1931)
- 1956 Revidierter Text des N. T. von 1956

tutes operantur in eo, Er. virtutes agunt), schwächt damit den Urtext ab und verschlechtert seine Wiedergabe von 1522: darum ist sein Tun so gewaltig. Die Anderen sprechen, wie auf Verabredung, von Wunderkräften, die in ihm wirksam sind; auch Ml. hatte schon: werket die Kräfte in ihm. Pf., der Eigenständige, sagt: verfügt er über etc. (1956: wirken in ihm solche Kräfte). — 16, 25.26 steht viermal psyche. Auch die Vulgata hat viermal anima (so auch Er.) und M., St., W. bringen viermal das Wort Leben (Ml. viermal Seele). Z. macht die Anmerkung: „Mit ‚Leben‘ wird hier viermal das griechische Wort wiedergegeben, das an zahlreichen anderen Stellen ‚Seele‘ bedeutet.“ (Sehr gut! Wir sollten auch in unseren Bibeln Erklärungen in Klammern und Fußnoten geben, desgleichen im Gesangbuch.) L. sagt zweimal Leben und zweimal Seele, ebenso Sch., der mehrmals Luthers Spuren folgt. Dagegen übersetzen alle, wie L. in Joh. 12,25 psyche und zoë (animam — vitam) zweimal mit Leben, auch die so sorgfältige und vorbildliche Schweizer Bibel; nur die treffliche vorreformatorische deutsche Bibel unterscheidet Seele und Leben. Gleiche Übersetzung für gleiche Wörter, das sollte, wenn es irgend geht, der Leitstern jedes Dolmetschers sein. — 19,4 ktisas-epoiesen. Hier scheint L. der Vulgata gefolgt zu sein, die beide Male fecit hat (wie auch Er.): gemacht hat — der macht. Bis auf Ml., der geschuf und macht unterscheidet, und St., der Schöpfer und bildete bringt, sagen merkwürdigerweise die Anderen alle: Schöpfer — geschaffen! — 26, 27 ist wieder zu fragen, welchen Text L. vor sich hatte. Wir lesen jetzt eulogesas und eucharistasas, aber Cod. A. hat beidemale eucharistasas, Vulgata benedixit — gratias egit (daher Ml. gesegnet es — macht Gnad). L. schon 1522 dankte — dankte (Er. cum egisset gratias — gratiis actis). Bei der Speisung der Fünftausend aber (Joh. 6, 11) hatte L. das eucharistasas zuerst mit: sprach den Segen wiedergegeben, das er später (1526) auch in dankte abänderte! — 28, 19, 20. matheteusate didaskontes. Hier scheint L. der lateinischen Bibel gefolgt zu sein, die er ja auf Schritt und Tritt zu Rate gezogen haben wird: docete — docentes (so auch Er.). Während die Übrigen treffender übersetzen: macht zu Jüngern (W. werbet, Pf. unterweist) und lehret sie, sagt der Katholik Schäfer zweimal lehret, wie L.! Man braucht kein Baptist zu sein, um die landläufige Übertragung zu beanstanden und zu korrigieren (so hat 1956: machet zu Jüngern). [Das müßte sich dann auch auf den Kleinen Katechismus auswirken, der auch sonst mit seinen altertümlichen Wendungen gründlich zu revidieren wäre, ohne selbstverständlich die kostbare Substanz anzugreifen.] — Andererseits: Weshalb gebraucht unser Reformator für das zweimalige dialogizesthai — cogitare (Mt 8, 16.17) verschiedene Verben: gedachten und bekümmert euch? Mit: sich Gedanken machen (Sch. u. Z.) kommt man doch aus. (Er. disputabant — disputatis). — Markus 8, 24 f wechselt der Evangelist anschaulich mit den Ausdrücken: blepeis — anablepsas — horo — dieblepsen — eneblepen. Die lateini-

sche Bibel hat wenigstens videre und aspicere, L. nur sehen bzw. aufsehen. Wie anders z. B. Menge: sehen — die Augen aufschlagen — wahrnehmen — deutlich sehen (1956: deutlich, scharf sehen), Er. videre — video — cerno — videbat dilucide. L. macht auch keinen Unterschied zwischen bios und usia (Luk. 15, 12.13), entsprechend der römischen Vorlage, die zweimal substantia sagt (wie Er.), (obgleich 21, 4 bios mit victus wiedergegeben wird; hier sagt L. Nahrung). — Lukas 16, 2.3 hat L. aber wieder zwei verschiedene Wörter für das doppelte oikonomia (villicatio — so auch Er.): Haushalten und Amt. Alle anderen übersetzen Verwaltung (Ml. treffend Meiertum). — Den charakteristischen und sicherlich vom Autor beabsichtigten Unterschied von statheis und hestos (18, 11.13) hat L., ebensowenig wie die Vulgata und auch Er. mit ihrem eintönigen stans zum Ausdruck gebracht. Sch., St. und Z. sagen richtig: stellte sich hin und stand, Pf. noch treffender: stellte sich breitspurig hin. 19, 8 gibt L. das statheis (stans) mit trat dar wieder. Ebenso unterscheidet L. nicht chronus und kairo (20, 9.10), gemäß der Vulgata: temporibus — tempore (so auch Er.). Er sagt: eine gute Zeit — zu seiner Zeit. Auch die anderen Übersetzer kommen vom Begriff Zeit nicht los. Wir denken unwillkürlich an Eph 5, 16, wo kairos und hemerai (tempus — dies) unterschieden werden (Er. redimentes occasionem, quod dies mali sint) und wo L. gleichfalls Zeit schreibt. St. u. W. sagen Augenblick — Tage; andere Zeit — Tage. Übrigens hatte L. 1522 übersetzt: loset die Zeit, Ml. erlöst das Zeit — die Tag. — Wie kam L. andererseits dazu, exusia (potestas) (Er. auch potestas) in Lk 20, 2.20; 22, 53 etc. bald mit Macht, bald mit Gewalt wiederzugeben, 1 Kor. 8, 9 aber mit Freiheit? Könnte man nicht jedesmal Vollmacht sagen! Aber auch Menge bringt hier Vollmacht, Gewalt und Macht! — Johannes 3, 19.20 unterscheidet L. schön (ponera und phaula, mala — male; so auch Er.): Böses — arges. Weshalb aber nicht (4, 22.23) das estin und erchetai, in 5, 29 das poiesantes und praxantes, in 6, 58 das ephagon und trogon (Vulgata, wie auch Er. zweimal manducare), in 11, 3.5 das philein und agapan usw.? Was der einen Stelle recht ist, sollte doch der anderen billig sein! — Bei der Wiedergabe des anothin in 3, 3 und 31 ist L. wohl der lateinischen Bibel gefolgt, die zwischen denuo und desursum (so auch Er.) unterscheidet: von neuem — von oben her. Alle genannten neueren Übersetzer haben beide Male: von obenher! Z. macht wieder eine gute Anmerkung: „Das griechische Wort, das gemäß V. 31 und 19, 11 übersetzt ist ‚von oben her‘ bedeutet auch ‚von neuem‘. Deshalb konnte Nikodemus es nicht verstehen“. — Eine besondere Crux ist die Wiedergabe des doxazein 13, 31 und 15, 8: edoxasthe (clarificatus est) (so auch Er.). L. sagt: wird geehrt (1522: gepreiset!) — ist verkläret. Die Anderen haben übereinstimmend: verherrlicht (so auch 1956). Röm 8, 17 ff übersetzt L. das Wort doxa mit Herrlichkeit (gloria). St. sagt Glanz, Ml. wunniglich (so auch 1956), werdent gewunniglich. 1. Kor. 15, 40 aber steht für doxa

(claritas) einmal Herrlichkeit und dann Klarheit. St. u. Z. sagen beidemale Glanz. — Joh 21, 15.17 wird unterschieden boske und poimaine. Wie die Vulgata — auch Er. — dreimal pasce hat, so hat L. dreimal: weide. Weshalb wohl hat er seine Wartburg-Übersetzung nicht beibehalten: weide meine Lämmer — hüte mein Schaaf — weide mein Schaaf? Die Neueren unterschieden: weide — hüte (leite) — weide. — 21, 15 — 17 wird abgewechselt zwischen agapan und philein, was sicherlich eine feine und tiefe Bedeutung hat. Petrus wagt nicht zu sagen agapo se; deshalb erleichtert ihm der Herr zum Schluß die Antwort. L. redet jedesmal vom Liebhaben, wo doch auch im Lateinischen diligere und amare (so auch Er.) unterschieden wird. — Wie Mk 8, 24 f, so gibt L. auch *Apostelgeschichte* 3, 4.5; 4, 13.14; 11, 6 die synonymen Ausdrücke blepein, epechein, atenizein und theorein eintönig mit ansehen wieder. Wie abwechslungsreich sind dagegen die Vulgata (respicere — intendebat — intuens — videntes) und die modernen Übersetzer: sieh her — schaut an — sah gespannt an — bemerkte etc. Er. hat aspicere — intendebat — defixis oculis. Das epeichen autois hatte L. 1522 mit: hielt sich gegen sie verdeutscht; aber die große Revision von 1530 hat auch das getilgt. — 4, 34 und 37 geben Vulgata wie L. die Wörter timas — chrema — chorion — agron ohne Unterscheidung wieder: pretia — agrum (Er. wie Vulgata) — Geld — Äcker. Die Neueren sagen: Erlös — Geld; Ländereien (Grundstück) — Acker. — 8, 33 hatte L. ursprünglich: wer wird aber seine Geburt erzählen? (genean — generationem) (Er. wie die lateinische Bibel.) 1530 ersetzt er dies Wort durch Lebenslänge; zoë (vita) ist dann auch Leben. Ml. hatte schon richtig Geschlecht und Leben! Jetzt übersetzt man gewöhnlich Nachkommen(schaft) — Leben. — 25, 19 verdeutscht L. das deisidaimonias (superstitione) mit Aberglauben. Auch 17, 22 hatte er in der Septemberbibel: allzu abergläubisch seid, was dem jetzigen Text (1890): gar sehr die Götter fürchtet weichen mußte. Die Vulgata sagt superstitione — superstitiosiores, Er. superstitiosiores; Ml. redet noch ganz mittelhochdeutsch: üppigen Hochfahrt — überüppig, woraus schon Zainer macht: irrsaligem Glaubens — falsch oder Abgötterei. Die neueren Übersetzungen bringen die Verdeutschungen: Streitfragen — Religion, gar sehr religiös, eifrige Götterverehrer, recht viel Scheu vor den Göttern (Z.). — 28, 23 f: peithon — epeithonto. Dieses doch wohl beabsichtigte Wortspiel hat schon der lateinische Text zerstört: suadens — credebant. L. hatte 1522: überredete sie von Jesu — was dann seinem Lieblingswort predigen weichen mußte, während er das epeithonto mit fielen dem zu wiedergibt. Treffend sind die Texte bei W. und Z.: sucht zu überzeugen — Zeugnis gab; ließen sich überzeugen. — L. unterscheidet, wie die Vulgata (justitia), nicht zwischen dikaio syne und dikaio ma: beidemale sagt er Gerechtigkeit, während die Neueren sorgfältig sondern zwischen Gerechtigkeit und Rechtsordnung oder Rechtsatzung oder gerechtem Urteil (Röm. 1, 17.32); dikaio mata (2, 26) sind dann Sat-

zungen, Gerechtsame, Forderungen oder Ordnungen des Gesetzes (so Karl Barth). Das krineis und katakrineis in 2, 1 scheint unnachahmlich zu sein; selbst die Elberfelder Bibel, die sonst Erstaunliches in der Wiedergabe der feinsten stilistischen Nuancen leistet, kann hier nur sagen: richten — verdammt (vgl. 5, 16). — 3, 23 und 27 erscheinen die Wörter doxes und kauchesis, die L. beide mit Ruhm wiedergibt! 1522 hatte er noch: mangeln des Preises, den Gott an ihnen haben sollt. Im Lateinischen steht gloria und gloriatio; Ml. hat hier wieder wunniglich, was in späteren Ausgaben (P — Oa) in Glori abgeändert worden ist. (P ist die Ausgabe der deutschen Bibel von Pflanzmann, Augsburg um 1473, also vor Zainer, der einige Jahre später seine so berühmt gewordene Bearbeitung, ebenfalls in Augsburg, herausgab. Oa bedeutet die Ausgabe von Silvanus Otmar, Augsburg 1518.) Ob Luther die mittelalterliche deutsche Bibel benutzt hat? Die Weimarer Ausgabe behauptet es und sucht es zu beweisen. Ich muß, nachdem ich das ganze Neue Testament von Mentel — mit den Varianten der späteren Herausgeber — gelesen habe, ein Fragezeichen machen. Wenn Wörter und Wendungen oft übereinstimmen, so beweist das noch nichts; denn vieles konnte Luther auch nicht anders wiedergeben als seine Vorgänger. Außerdem hat der Reformator auf der Wartburg so schnell gearbeitet — man spricht von etwa 10 Wochen, in denen er das Neue Testament bewältigt hat! —, daß er gar keine Zeit gehabt hätte, auch noch die alte deutsche Bibel, die ja getreulich der Vulgata folgt, einzusehen. — Auch die wichtigen Begriffe paraptoma und hamartia unterscheidet L. nicht, die Vulgata allerdings auch nicht: delictum (Ml. Missetat). Die neueren Übersetzungen sagen: Übertretung und Sünde (K. Barth: der Fall). — Dreimal wechselt Paulus 7, 15 — vgl. auch Kol. 3, 23 — mit dem Ausdruck: katergazomai — prasso — poio, lateinisch operor — ago — facio (ago — facio — ago; Er.). L. aber sagt dreimal tun. So merkwürdigerweise auch Sch. und St.! W. hat vollbringe — tue — treibe. Auch Z. und E. unterscheiden da schön. „Lasset uns bekennen (sagt Augustinus in seinem Buch von der christlichen Lehre IV, 7, 11), daß unsere kanonischen Schriftsteller und Lehrer nicht bloß weise, sondern auch beredt seien, aber beredt nach einer Art von Beredsamkeit, die solchen Männern ziemte“. Weshalb sollte die Übersetzung das nicht nachahmen? 9, 20 lesen wir plasma und plasanti — figmentum und finxit (so auch Er.), L. Werk und Meister. Die Neueren beachten die stammverwandten Wörter: Gebilde — Bildner; Geformtes — Former (Pf.) — Phronountes in 12, 16 f gibt die Vulgata mit sentientes und sapientes wieder (so auch Er.); L. sagte 1522: habt einerlei Mut und Sinn, woraus 1530 wurde: einerlei Sinn; sodann 1522: acht nicht was hoch ist, 1530 trachtet nicht nach hohen Dingen. Die Schweizer und Elberfelder übersetzen wieder sauber: gleichgesinnt (sinnt auf — K. Barth) — sinnt (richtet euren Sinn, Z.). — 1. Kor. 2, 1 und 4 spricht von martyrion und kerygma. Wir lesen jetzt an beiden Stellen Predigt, während

1527 in Vers 1 noch Zeugnis (Gottes) gesagt war. Im Lateinischen heißt es testimonium und sermo (Er. testimonium und praedicatio.) (Ml. Gezeug Christi — Predigt). — 1 Kor 6, 1 ff erscheinen mehrere Wörter, die von krinein abgeleitet sind: krinesthai, krinusin, kriteria, diakrinai, krinetai, krimata. Die Vulgata hat deshalb durchweg Vokabeln, die mit judicare verwandt sind. Beim Reformator muß man wieder die Ausgaben von 1522 und 1530 unterscheiden. Vers 1: Erste Fassung: wie thar — das ist noch das mittelhochdeutsche turren = wagen, sich getrauen — jemand sich richten lassen; 1530: hadern. Vers 4: Wenn ihr nu Rechtshändel habet; 1530: Sachen habt. Vers 6: 1522: läßt sich richten; 1530: hadert. Vers 7 in beiden Jahren: miteinander rechtet. Elberfeld hat (ein Zeichen dafür, daß man, ohne undeutsch zu werden, den Stil der biblischen Autoren nachbilden kann) folgende Wendungen: rechten, richten werden, zu richten habt, entscheiden, rechtet, Rechtshändel habt. — 13, 6 chairei — synchairei; gaudet — congaudet (Ml. entzamt — frewet sich). L. hat 1522 auch freuet sich mit der Wahrheit. 1527 hat er die Präposition weggelassen. Das syn scheint hier nur zur Verständigung zu dienen. Aber alle Neueren — Evangelische wie Katholiken — freuen sich *mit* der Wahrheit! Pfäfflin rettet das syn, wenn er übersetzt: mit der Wahrheit hält sie jauchzend Schritt. — Nun 1 Kor 13, 8 — ein besonders charakteristisches Beispiel für die Rhetorik des Paulus und Luthers Dolmetschen. Von der Liebe heißt es: oudepote piptei, von den Weissagungen und der Erkenntnis katargethesontai, von den Sprachen pausontai. In unseren jetzigen Bibeln lesen wir nur immer vom aufhören. In der Septemberbibel stand noch: Die Liebe verfället nimmermehr. 1530 änderte man: wird nicht müde (eine sehr treffende Übersetzung!). Erst 1546, in der umstrittenen Ausgabe, erscheint dann der jetzige Text: die Liebe höret nimmer auf. Weshalb ist L. hier nicht der Vulgata gefolgt, die sogar vier Verben gebraucht: excidit, evacuabuntur, cessabunt, destruetur? (Er. excidit — abolebunt — cessabunt — abolebitur). Die neueren Übersetzer bemühen sich selbstverständlich, die Fülle und Mannigfaltigkeit dieser Stelle nachzuahmen; etwa St.: wird abgetan, dahinfallen, aufhören, dahinfallen. Oder Z.: vergeht, abgetan werden, aufhören, abgetan werden. Ähnlich Elberfeld. Menge übersetzt piptei und pausontai mit aufhören! Herder sagt einmal (ungefähr): „Heiliger Luther, bitte für die Armen, denen Geistesruf nicht scholl, und die doch nachdolmetschen, daß sie zur Selbsterkenntnis endlich genesen.“ Dies Urteil ist, wie wir sehen, sehr cum grano salis zu nehmen! — 2 Kor 3, 5 f ist L. einmal konservativer als die Vulgata, welche für hikanoi — hikanotes — hikanosen setzt sufficientes — sufficientia — idoneos fecit; er gebraucht dreimal das Wort tüchtig. Dagegen hat er, vielleicht im Hinblick auf den lateinischen Text (splendescere — illuxit) lampsei mit: hieß hervorleuchten übersetzt, elampsen mit: hat hellen Schein gegeben. Die Neueren haben: strahlen — strahlen lassen (St.), leuchten ließ — geleuchtet hat

(E.) oder ähnliches. — Das Wortspiel 4, 8 aporumenoi — exaporumenoi (aporiamur — destituimur), das L. 1522 übersetzte: wir werden gedrängt (1530: uns ist bange), aber wir verzagen nicht, hat nur E. meisterhaft getroffen: keinen Ausweg sehend — nicht ohne Ausweg. Ebenso ist E. kongenial bei der Wiedergabe von 5, 6.8, endemundes und ekdemunen (Sumus in corpore — peregrinamur): einheimisch — ausheimisch. L. hat zuerst: dieweil wir daheim sind, so wallen wir im Abwesen vor dem Herrn. Dann 1530: wir im Leibe wohnen, sind wir nicht daheim bei dem Herrn. (Er. quod cum domi sumus in corpore — peregrinamur — peregre abesse a corpore — praesentes adesse.) — In 8, 6 u. 9 steht charin (gratiam, Ml. Gnad). L. sagt das eine Mal Wohltat, das zweite Mal Gnade. Weshalb nicht mit Sch. und St. Liebeswerk — Liebestat, oder noch besser mit W. u. E. an beiden Stellen Gnade? — So steht auch 8, 11 f zweimal prothymia (promptus). Der heutige Text lautet: geneigtes Gemüt — willig ist. 1522 schrieb L. in Vers 12 noch: so der geneigte Mut da ist. Von einem modernen Übersetzer verlangen wir aber beide Male denselben Ausdruck; wie M. u. W. sagen: guten Willen, oder Z. und E. Bereitschaft bzw. Geneigtheit. — 9, 10 sperma — sporon (samen — semen, L. Samen). Das zweite Wort heißt aber Saatgut (Sch.) oder Saatmittel (St.) (Er. qui suppeditat seminanti — sementem). Der feine Unterschied von enkrinai und synkrinai (10, 12) läßt sich im Deutschen kaum wiedergeben. Auch Z. und E. müssen hier Kompromisse machen: gleichstellen — vergleichen, beizählen — vergleichen. Die Vulgata hat inserere und comparare. L. sagte 1522: wir thüren (tolmomen) nicht uns selbst anmaßen, und richten nach etlichen, die . . . richten sich nach sich selbst. Daraus wurde 1530: und nicht unter die rechnen oder zählen, so sich selbst loben. Vielleicht könnte man ‚einstufen‘ sagen und: auf dieselbe Stufe stellen. — In der berühmten Stelle *Galater* 6, 2: „Einer trage des anderen Last“ wird das Wort ta bare (das Schwere) gebraucht, in Vers 5 aber phortion! Vulgata hat onera und onus (Er. onera — propria sarcina bajulabit), Ml. Bürd, L. beidemale Last. Seltenerweise übersetzen auch die Neueren so wie Luther, nur Z. spricht von Lasten und Bürde und Pf. von Lasten und eigenem Bündel (Pr. Teil). — Wenn der Apostel *Epheser* 1, 3 eulogetos und eulogesis sagt, so sicher mit Bewußtsein und in bestimmter Absicht. Deshalb übersetzt auch der Lateiner benedictus und benedixit (so auch Er.), Ml. gesegnet. L. aber hat, seit 1526: Gelobet sei Gott . . . der uns gesegnet hat. 1522 hieß es beidemale: gebenedeiet. Ich beanstande deshalb, daß auch die neueren Übersetzer hier einen Unterschied machen: gepriesen (gelobt) — gesegnet. — 3, 2.9 oikonomia — dispensatio (so auch Er.), Ml. Teilung = Zuteilung, L. Amt — Gemeinschaft. St., Z. und E. sagen beide Male: Verwaltung oder Veranstellung. — 4, 8.11 edoken — dedit. L. Gaben gegeben, Apostel gesetzt. Pr. schlägt aber, im Bunde mit St., W. und E. auch für die zweite Stelle ‚gegeben‘ vor. — 6, 13.14 stenai — stethe (stare — state.) L. sagt: Feld behalten — stehet. Z. hat

standhalten und haltet Stand, E. stehen — stehet. 1522 hieß es bei L.: auf das ihr kunnt widderstehen an dem bösen Tage, und in allen Dingen gerüst sein. 1545 wurde folgendermaßen abgeändert: auf daß ihr, wenn das böse Stündlein kommt, Widerstand tun und alles wohl ausrichten, und das Feld behalten möget; dann an dem bösen Tage (so auch 1956.) Pr. schlug vor: wenn die böse Stunde kommt. — *Philipper* 2, 1 und 2 wird unterschieden *agape* und *splanchna* (*charitatis* — *viscera*). L. gibt das mit (Trost der) Liebe und herzliche Liebe wieder. Die anderen Übersetzer machen Unterschiede: Liebe und Herzensempfindung, inniges Mitgefühl (Z.), innerliche Gefühle (E.). — Vers 13: *energon* — *energein* (*operatur* — *perficere*), Er. *qui agit in vobis* — *ut efficiatis*. L.: wirkt — vollbringen (1522 Tun). So übersetzt auch die Mehrzahl der anderen. St. aber und E. reden von wirken (wirksam machen) und Wirken. — 3,15 *phronomen* — *phroneite* (*sentiamus* — *sapitis*; Er. *sentiamus* — *sentitis*). Auf der Wartburg übersetzt der Reformator noch: laßt uns also gesinnet sein, und sollt ihr etwas weiters gesinnet sein. 1530 weicht dieses zweite gesinnet sein dem mehrdeutigen Wort ‚halten‘! Sch., St., W. haben zweimal denken, E. gesinnet sein. — 3, 21 haben wir *somati tes doxes*, vorher steht *metaschematisei*. Zuerst sagte L. wilcher wird verklären . . . dem Leibe seiner Klarheit; 1530 entstand die Fassung, die uns jetzt geläufig ist: welcher unseren nichtigen Leib verklären wird, daß . . . verklärten Leibe. Ml. bringt, entsprechend dem *reformabit* und *claritatis*: wiederbildet Leib seiner Lauter (Z. — Oa. seiner Klarheit). Jetzt übersetzt man selbstverständlich: umwandeln, verwandeln, umgestalten. — 2. *Thess.* 2, 9 und 11 *kat' energeian* — *energeian planes* (*operationem*, Ml. Wirkung), L. Wirkung — kräftige (Irrtümer). Z. und E. haben auch hier die genaueste Übersetzung: Wirkung (Wirksamkeit) — wirksame Kraft. [Sicher sind die neueren Übersetzungen z. T. von einander abhängig; wie die Schweizer ausdrücklich betonen, daß sie ihre Vorgänger genutzt haben.] — Der Gegensatz in 3, 11 *ergazomenus* und *periergazomenus* scheint im Deutschen nicht nachgeahmt werden zu können. Auch die *Vulgata* ist hier ohnmächtig: *operantes* — *nihil agentes*. Luther sagt: arbeiten — treiben Vorwitz (Pr. unnütze Dinge — so ähnlich auch die anderen). Wie wäre es mit: arbeiten — drücken sich vor der Arbeit? Oder klingt das zu unedel? Pf. sagt: statt zu arbeiten, hängen sie unnützem Zeug nach! — 1. *Tim.* 1, 12,15 *piston* und *pistos* (*fidelem* — *fidelis*; Er. *fidelem* — *certus sermo et dignus quem modis omnibus amplectamur*). Ml. beide Male getreu. L.: treu und gewißlich wahr. Die anderen haben: zuverlässig, wahr, bewährt, gewiß im 15. Vers; und V. 12 alle: treu. Aber weshalb soll man das Wort nicht auch ‚treu‘ nennen! Oder man sage beidemale zuverlässig oder bewährt! — 3, 1 *oregetai* — *epithyme* (*desiderat* — *desiderat*; Er. *appetit* — *desiderat*). Ml. hat zweimal begehrt, so auch L. seit 1530. 1522 hatte er gesagt: so jemand ein Bischofsamt begehrt, den gelüstet eines guten Werks. Die neueren Übersetzer machen Unter-

schiede. Man sollte bei der Bibelrevision die Septemberbibel wieder mehr berücksichtigen und diese oder jene im ersten Wurf wohlgelungene Verdeutschung wieder aufgreifen! — Aber 5, 16, wo dasselbe Wort eparkein gebraucht wird, nimmt L. umgekehrt zwei verschiedene Wörter: versorgen — genug haben. Hat er sich durch den lateinischen Text verleiten lassen: subministret — sufficiat? Ml. hat ambecht (Z. — Oa. diene) und begnüge. Wir übersetzen genauer: versorgen, Hilfe leisten u. dgl. — Auch 6, 5.6 glaubt L. bei porismos (quaestus — Er. zweimal quaestus, Ml. Gewinn) seine erste Übersetzung Genieß (für beide Stellen) abändern zu müssen in: Gewerbe und Gewinn. Kann man nicht, wie die Neueren, beidemale sagen: Erwerbsquelle, Gewinn oder ähnlich? — *Titus* 3, 3 stygetoi — misountes; odibiles — odientes; Er. odiosi inuicem odio persequentes. Ml. häßlich (= verhaßt) — haßt wir. Auch L. sagt noch 1522: waren heßlich und hessig untereinander. Nur W. hat zwei verschiedene Wörter: des Abscheues Gegenstand hassend. — *Philemon* 6 übersetzt L. die koinonia tes pisteos mit Glaube, den wir miteinander haben. L. bevorzugte das Zeitwort, das macht seine Rede so klar und volkstümlich (im Gegensatz zu unserer Zeit, die das Substantiv überschätzt); aber er sagt doch 2. Kor. 13, 13: Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes, wo auch koinonia (commucatio) steht! — *Hebräer* 3, 6 und 4, 16: parrhesia (fiducia, Ml. Trost). L. hatte zuerst an beiden Stellen Freidigkeit (woraus man Freudigkeit gemacht hat) gesagt. 2, 6 ist dann Vertrauen eingesetzt worden. Warum aber? Alle neueren Übersetzer haben (gläubige, freudige) Zuversicht an beiden Stellen, E. Freimütigkeit. — Dagegen macht L. keinen Unterschied zwischen sabbatismos und katapausis (sabbatismus — requies; so auch Er.). Ruhe sagt er für beide Ausdrücke, wo man doch hier den Sabbath nicht außer acht lassen darf. — 8, 2 und 6 stoßen wir auf die Wörter leiturgos und leiturgia (minister — ministerium, Ml. ambechter, ambechtung). L. gibt die Wörter mit Pfleger (1956: Diener) und Amt wieder. Die leiturgika pneumata in 1, 14 hatte er mit dienstbare Geister übersetzt (administratorii spiritus). Sch. unterscheidet: als Liturge, Priesterdienst, dienende Geister, Z. Diener, Dienst, dienstbare Geister (so auch E.). — 8, 8 f machen will (seit 1530) — gemacht habe, als ob im Urtext beidemale dasselbe Verbum stünde. Es heißt dort aber synteleso und epoieso (consummabo — feci, Ml. vollend — macht). So unterscheiden denn auch alle neueren Übersetzer: schließen, aufrichten, vollziehen, machen. 1522 hatte L. das synteleso mit ‚vollenden will‘ wiedergegeben! — 9, 13 kekoinomenus — katheroteta, zwei verschiedene Stämme, die von den Modernen beachtet werden. Auch im Lateinischen heißt es inquinatos (Ml. Entzauberten) und emundationem (W. Reinigung). L. aber sagt Unreinen — Reinigkeit. — 10, 1 wird eikona (imaginem, Er. imaginem, Ml. das selb Bild) mit Wesen übersetzt. Dasselbe Wort findet sich aber auch Hebr. 1, 3 karakter tes hypostaseos: Ebenbild seines Wesens (figura substantiae — Er. expressa imago substantiae

illius; Ml. Bild seiner Enthabung, Z. — Oa Substanz). Hier sollten wir von Plato lernen! — Das doch wohl beabsichtigte dreimalige eis to dieneke sollte in der Übersetzung nachgeahmt werden, obgleich sogar die Vulgata hier zwei Wendungen hat: indesinanter — in sempiternum (Ml. stetiglich — ewiglich). L. immer (1522 immer und immer), ewiglich, in Ewigkeit. Auch die neueren Übersetzer machen hier z. T. Unterschiede. — 10, 22 haben wir das schöne Wort plerophoria pisteos (in plenitudine fidei), in völligem Glauben. Schon 6, 11 war dieses Wort aufgetaucht: plerophorian tes elpidos, wo L. auch übersetzt hatte (1522): auf daß die Hoffnung völlig werde. 1530 wurde das abgeschwächt in: die Hoffnung festzuhalten. Die Vulgata sagt in plenitudine fidei und ad expletionem spei. Das ‚voll‘ müßte in der Übersetzung zum Ausdruck kommen, etwa Vollbeweis der Hoffnung — Vollgewißheit des Glaubens (W.), oder volle Gewißheit (E.). — Weshalb das eklyomenoi und eklyu 12, 3 und 5 verschieden übersetzen (ablasset — versage)? Allerdings kann L. sich hier auf die Vulgata berufen, die deficientes und fatigeris schreibt. So haben denn auch die neueren Übersetzer, bis auf E. (ermattet — ermatte) mehrere Ausdrücke. — *Jakobus* 1, 17 pasa dosis agathe kai pan dorema teleion. Weshalb sollte man das nicht nachahmen und etwa Gabe — Geschenk sagen (datum — donum)? — Auch unterscheidet der Apostel in 1, 15 und 18 tiktein und apokyein. Die Vulgata hat sogar drei verschiedene Verben: parit, generat und genuit! (Er. parit — progignit — progenuit.) L. hatte zuerst dreimal: geboren; 1530 setzte er in V. 18 gezeugt ein. W. und Z. nehmen dreimal das Wort gebären! — 2, 1.2 und 3 finden wir Herrlichkeit (auf Christus bezogen) und herrlich (auf ein Kleid bezogen). So auch noch 1956! Das erste Mal steht im Griechischen tes doxes (gloriae, Ml. der wunniglich), das zweite Mal lampra (candida, Ml. weissem teuren; K. — Oa. köstlichen). Übereinstimmend übersetzen die Neueren, wie zu erwarten: der Herrlichkeit (Sch. glorreichen) und prächtigen. Ich wundere mich, daß auch die modernen Dolmetscher bei der Wiedergabe von asthenei und kamnonta (5, 14.15) keinen Unterschied machen, ebenso wie Luther (krank — Kranker) und Vulgata infirmatur — infirmum; Er. infirmatur — laborantem). Hier böten sich doch verschiedene Synonyma dar: Kranker, Leidender, Siechender, Schwacher u. a. — 1. Petr. 1, 10. Wenn man Prophet beibehält, so sollte man auch prophezeien sagen. Ml. nennt prophetai die weissagen (nicht Weissager!) (Er. prophetae — vaticinati sunt). — 1, 17 tes paroikias (incolatus) hatte L. 1522 mit (Zeit eurer) Pilgerschaft übersetzt. 1530 wurde daraus: so lange ihr hier waltet. Man vergleiche dazu Eph. 2, 19 paroikoi (advenae), mit Fremdlinge verdeutscht. W. sagt Beisitz und Beisassen, E. Fremdlingschaft und Fremdlinge. — 2, 1.2 dolon — adolon, doch sicherlich ein beabsichtigtes Wortspiel (dolum — sine dolo; Er. dolo — ut modo nati infantes, lac illud non corporis, sed animi, quod dolum

nescit appetite). In der Septemberbibel steht: (allen) List — unverfälschten (Milch). Seit 1530: Betrug und lautern. Das Gegebene wäre doch, von Falschheit und unverfälscht zu reden, was aber auffallenderweise auch kein Neuerer tut (Trug, List). — 1. Johannes 2, 12—14: teknia — paidia (filioli — infantes, Ml. Sunlein — Kinder); weshalb denn zweimal Kinder oder Kindlein? Er.: filioli — adulescentes — infantes. — 3, 14 und 16 f haben wir wieder zoën (vitam) und psyche (anima). Von L. bis Z. übersetzen alle dreimal mit Leben; und so muß man sich denn wohl bescheiden, obgleich die treffliche mittelalterliche Bibel Seel und Leben unterscheidet. Er.: animam — animas ponere — vitam. — Offenbarung 2, 7 f und 6, 2: nikon — nikese (vincens — vincere, Ml. Überwindender — überwinden). L. sagte 1522 in 6, 2: er ging aus zu überwinden. 1527 änderte er: ging aus sieghaft und daß er sieget; 1530: er zog aus zu überwinden, und daß er sieget. Erst 1890 nahm man wieder die Übersetzung: er zog aus sieghaft, daß er siegete. Das Wort überwinden in der mittelalterlichen Bibel und bei Luther ist auffallend; und wir denken hier an Röhthes Wort: „Besonders eng ist der Anschluß Luthers an Zainer — in der Apokalypse.“ Aber Albert Freitag schreibt in WA DB 7, 554: „Die durchgängige Vergleichung aber zeigt hier, daß der Urtext einerseits Luther und andererseits durch Vermittlung der Vulgata auch Zainer zu wesentlich der gleichen Verdeutschung kommen läßt, bei dem im großen ganzen ebenen Wortlaut kommen lassen mußte. Sucht man nach Einzelheiten, so ergeben sich wenige, und sie sind keineswegs zwingende Beweise . . . Bei solchem Befund kann von Abhängigkeit keine Rede sein. Vielmehr war Luther nach der schweren Schule der Briefe so in den Urtext eingeleitet, daß er die Apokalypse unschwer rasch zu bewältigen vermochte.“ — Vielmehr scheint L. häufig der Vulgata gefolgt zu sein. Wenn er 6, 13 und 14 bewegt sagt und wurden bewegt, obwohl es seiomene und ekinethesan heißt, so denkt man an movetur und motae sunt. (Ebenso Er.) — Anders ist es wieder 8, 7.8.10: fiel — fuhr — fiel, eblethe — eblethe — epesen; missum est — missus est — cecidit. So auch Er. — 14, 15.16.19 sei noch erwähnt. Hier finden sich die Wörter pempson — ebalen. Die Vulgata übersetzt viermal mit mittere. L. hat: schlag an (pempson), schlug an (ebalen), warf hin (V. 19 — ebalen). — Schließlich noch 22, 16 und 21, 11: lampros — krystallizonti (splendida — sicut crystal-lum), hell — hell; Ml. leuchtender als Kristall.

Was sollen wir nun hierzu sagen? Bei oberflächlicher Betrachtung könnte man meinen: Luther habe keinen rechten Sinn für die Synonyma gehabt, oder sie seien ihm ziemlich gleichgültig gewesen. Und dabei ist doch gerade er, der Sprachgewaltige, ein Meister in Synonymen. Risch (Welche Aufgaben stellt die Lutherbibel der wissenschaftlichen Forschung? Neue kirchliche Zeitschrift, 1911, 58 ff) redet, als er von den Revisionsberichten der Lutherzeit spricht, von „der Fülle der Synonyma, die Luther gleichsam hervorsprudelt, bis er den Ausdruck gefunden hat,

der den Nagel auf den Kopf trifft“; und die deutsche Bibel WA DB 6, 626) gibt ein Beispiel dafür, wieviel Synonymabegriffe Luther von sich aus zur Verfügung standen. Mt 6, 33 Schalk (so auch Zainer), Mk 12, 15 Heuchelei, Lk 20, 23 böse Tück, seit 1527 Täuscherei, seit 1530 List. Aber man muß sich doch Gedanken darüber machen, weshalb Luther das eine Mal fein wörtlich übersetzt und dann wieder zwei verschiedene Ausdrücke bringt, wo der Urtext nur einen aufweist, andererseits verschieden lautende Vokabeln scheinbar ignoriert usw. Nehmen wir zwei besonders markante Stellen: 2 Kor 6, 14 bis 16; und 1 Kor 13, 8. Das erste Mal respektiert er die Synonyma:

Me ginesthe heterozygountes	Ziehet nicht am fremden Joch
Nolite jugum ducere	
Tis gar metoche	Was hat zu schaffen [so seit 1890].
Quae participatio	L. sagte 1522: was für Genieß
Tis koinonia	
Quae societas	was für Gemeinschaft
Tis symphonesis	
Quae conventio	wie stimmt
Tis meris	
Quae pars	was für ein Teil
Tis synkatathesis	
Qui consensus	was für eine Gleiche.

Weshalb sagt Luther hier nicht fünfmal: was für Gemeinschaft, oder: was für ein Teil etc., wo er doch 1 Kor 13, 8 immer wieder sagt: aufhören?

propheteiai — katargethesontai — evacuabuntur — aufhören; Er. abolebunt.
glossai — pausontai — cessabunt — aufhören; Er. cessabunt.
gnosis — katargethesetai — destruetur — aufhören; Er. abolebitur.
agape — piptei — excidit — 1522: verfällt (1530: wird nicht müde; 1546:
höret nimmer auf); Er. excidit (cessat).

Die Bibelausgabe von 1546 ist umstritten. Mir kommt sie auch etwas verdächtig vor; ich meine: hier scheint eine fremde Hand (Rörer?) hineingegriffen zu haben — manche Stellen sind gar nicht wiederzuerkennen! Wenn Luther auch das piptei zuerst mit eigenem Ausdruck wiedergibt, so bleibt doch der Unterschied von katergethesontai und pausontai. Aber wäre es wirklich ein Gewinn gewesen, wenn der Reformator die griechischen Ausdrücke auseinander gehalten hätte? So hämmert er uns gleichsam mit wuchtigen Schlägen das Aufhören aller Dinge außer der Liebe ein; und so ist der Vers in den religiösen Wortschatz des „gemeinen

Mannes“ eingegangen. Ed. *Riehm* sagt in seinem Vortrag „Luther als Bibelübersetzer“ (Theol. Studien u. Kritiken, 1883, 293 ff): „Luther kam alles in erster Linie auf den Inhalt an; ihn so klar und verständlich als möglich auszudrücken war die Hauptaufgabe, gegen welche die einer Nachbildung der Darstellungsform zurücktreten mußte!“ — Auch *Goethe* rühmt (Aus meinem Leben III, 11) die Übersetzung Luthers, die wie aus einem Guß sei. Jene kritischen Übersetzungen, sagt er, die mit dem Original wetteifern, dienten eigentlich nur zur Unterhaltung der Gelehrten untereinander. — Und W. *Walther* (Luthers Bibelübersetzung kein Plagiat, Leipzig 1909, 132) meint: Luther handle nach dem Prinzip, daß eine wortgetreue Übertragung eine schlechte oder gar unrichtige Übersetzung geben könne; daß nicht die einzelnen Worte, sondern der Sinn der Vorlage zu übertragen sei, und daß diese in der deutschen Sprache oftmals ganz andere Formen verlange, als die griechische und hebräische Sprache. — Luther hat sich gerühmt: Ich kann dolmetschen, sie nicht (Sendbrief vom Dolmetschen); und er hat geurteilt (W A 20, 728): Erasmus Novum Testamentum transtulit, non sensit. Das scheint mir der Schlüssel zu unserer Untersuchung zu sein. Also auch hier gilt: „Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen!“ So ist und bleibt Luthers Übersetzung unvergleichlich. Sie liest sich wie eine Originalschrift.

2. Psalter

Werfen wir auch noch einen Blick auf die Psalmen, die ja so oft mit dem Neuen Testament zusammengedruckt werden.

Psalm 1, 5: bleiben nicht (1524 hieß es deutlicher: werden nicht stehen bleiben) — jakumu (non resurgent). Mit „bleiben“ übersetzt Luther aber auch das jescheb (permanet) in Ps 9, 8 und das schabti (ut inhabitem) in Ps 23, 6 (s. u.). — In Ps 2 Vers 1 und 5 steht zweimal „reden“, während der hebräische Text jähegu (meditati sunt) und j'dabber (loquetur) hat. In Ps 145, 6 hat L. auch das jomeru (dicent) mit „reden“ übersetzt. — In Ps 8 macht L. — nach dem Vorbild der Vulgata — keinen Unterschied zwischen zoreräkha und ojeb (inimicos — inimicum): Feind(e). Selbstverständlich scheidet er in Vers 5 Mensch und Menschenkind, wie änosch (homo) und ben-adam (filius hominis). — Das Bild vom Kelch in Ps 11, 6: m'enat kosam (pars calicis), und Ps. 16, 5: kosi (calicis) hat L. fallen lassen, und übersetzt: zum Lohn geben, und: mein Teil! — Ps 18, 5 und 6 lesen wir „umfingen“, wo doch zwei verschiedene Ausdrücke dastehen: apaphuni (circumdederunt) und sebabuni (praeoccupaverunt). — Auch 18, 14 kümmert sich L. nicht um die ursprünglichen Synonyma: jarem (intonuit) und jitten kolo (dedit vocem). Er sagt dafür: donnerte und: gab seinen Donner. — Ps 19, 13: fehlet — Fehler. Hebräisch lauten die Wörter: schegioth (delicta) und nistaroth (ab occultis). — 21, 5: Leben — langes

Leben. Im Hebräischen (und auch in der Vulgata) wird aber unterschieden: *chajjim* und *oräkh jamim* (*vitam — longitudinem dierum*). — Auch Ps 22, 7 und 8 gibt L. zwei verschiedene Wörter mit demselben deutschen Wort wieder: Spott — spot-ten, wo es doch heißt *chärpat* (*opprobrium*) und *jaligu* (*deriserunt*). Dagegen lag kein Grund vor, das zweimalige *s'u* in Ps 24 verschieden zu übersetzen, wie die lateinische Bibel tut: *attolite — elevamini*, obgleich Luther selbst 1524 hatte: hebt auf! und: erhebt euch! — Das *schophteni* in Ps 26, 1 und Ps 43, 1 (lateinisch zweimal: *judica me*) hatte L. ursprünglich mit ‚richte mich‘ übersetzt; jetzt lautet die erste Stelle: Schaffe mir Recht. — *Sch'ol* (*ab inferno*) und *bor* im Ps 30, 4 (in *lacuna*) gibt L. mit dem fatalen Wort ‚Hölle‘ wieder. — Auch in Ps 31, 10.11 nimmt er keine Rücksicht auf die Synonyma. Sowohl *ascheschah* (*conturbatus*) wie *kaschal* (*deficit*) übersetzt er: ist verfallen. — In demselben Psalm, Vers 11 und 16, taucht das Wort ‚Zeit‘ auf, für *sch'notaj* (*anni mei*; Luther sagte 1524 auch: Jahr!), und *ittotaj* (*sortes meae*). — Dagegen unterscheidet der Reformator im 32. Psalm die Begriffe: Übertretung, Sünde und Missetat. Aber im 51. Psalm gehen die Synonyma z. T. verloren. Vers 3 bis 5 finden wir: meine Sünden — meine Missetat ... meine Sünden — meine Missetat ... meine Sünde. So übersetzt L. die Folge der Wörter *peschaaj*, *awoni*, *chattati*, *peschaaj*, *chattati*. Die Vulgata hat: *iniquitatem ... iniquitate ... peccato ... iniquitatem ... peccatum*. — Ps 55, 7 u. 8 finden wir: bliebe und bleiben. Im Urtext sind das verschiedene Wörter: *äschkonah* (*requiescam*) und *alin* (*mansi*). Ps 91, 1 übersetzt L. das *jitlonan* (*commorabitur*) ebenfalls mit ‚bleiben‘. — Ps 58, 4 sagte L. zweimal ‚Mutterleib‘, wo es doch heißt: *merachäm* und *mibbätän* (*a vulva — ab utero*). Jetzt heißt es: Mutterschoß und Mutterleib. — ‚Stille zu Gott‘ heißt es jetzt in Ps 62, 2 und 6, während L. das zweite Mal ‚harret‘ übersetzt hatte, wo doch beide Male *dumijjah* und *domi* dasteht (*subjecta erit ... s. esto*). — In Ps 63 lesen wir zweimal (V. 5 und 6): loben. Der lateinische Text unterscheidet aber: *benedicam* und *laudabit*, entsprechend dem Hebr. *abaräk'scha* und *j'halläl*. — Ps 78, von Vers 47 bis 51 stoßen wir dreimal auf das Wort ‚schlag‘, obgleich die Vulgata, entsprechend dem Urtext, unterscheidet: *occidit* (für *jaharog*), *tradidit* (für *jasger*) und *percussit* (für *wajjakh*). — Dagegen unterscheidet L. in Vers 52 und 53: führete sie ... leitete sie — *j'enahagem* (*perduxit*) ... *janchem* (*deduxit*). — Das Wort ‚lieblich‘ begegnet uns 84, 2; 141, 6; 147, 1. Die hebräischen Ausdrücke lauten: *jedidoth*, *naëmu*, *naïm* (*dilecta, potuerunt, iucunda*). — In Ps 86 stoßen wir viermal auf ‚gnädig‘: Vers 3, 5, 15, 16. Hebräisch: *chonneni*, *sallach*, *channun*, *chonneni*; lateinisch: *miserere*, *mitis*, *misericors*, *miserere*. — Dagegen gibt L. in Ps 96, 11.12 wenigstens zwei synonyme Vokabeln: freue dich und: sei fröhlich, während im Hebräischen und Lateinischen deren drei gebraucht werden: *jism'chu*, *tagel*, *jaalos* — *laetentur*, *exultet*, *gaudebunt*. — Ähnlich Ps 97, 1 und 8: *tagel* — *exultet* — freue sich; *jism'chu* —

laetentur — sei fröhlich; tismach — laetata est — ist froh; tagelna — exultaverunt — sind fröhlich. — Vier verschiedene Ausdrücke stehen in Ps 100, 4; Luther hat nur zwei: danken und loben (betodah — in confessione, bithilla — in hymnis, hodu — confitemini, barekhu — laudate). — Das Wort tob (gut) gibt L. verschiedenen wieder: Ps 118, 8: es ist gut (1524: es ist besser); Ps 92, 2: köstliches Ding (1524: gut); Ps 118, 1: freundlich (bonus). — Jachel (speret) Ps 131, 3 wird mit ‚hoffen‘ übersetzt; boteach (confidens) in Ps 135, 18 aber auch.

So könnte man noch viele Stellen anführen, wo man die Rücksichtnahme auf synonyme Ausdrücke vermißt. Es scheint so, als ob Luther sich kein Verzeichnis angefertigt hat, wie er allemal wichtige Wörter von ähnlicher Bedeutung wiedergeben soll — das wäre ihm sicher zu pedantisch gewesen. Und der einfache Bibelleser geht ja nun über all die schwierigen Stellen hin wie über ein ‚gehobelt Brett‘ und ahnt nicht, welche ‚Wacken und Klötze‘ der Reformator aus dem Wege geräumt hat.

Bert Brecht und Luther

Ein Versuch der Interpretation des „Guten Menschen von Sezuan“

1. Der 27. Versuch von Bertolt Brecht

Als seinen 27. Versuch hat Bertolt Brecht sein Parabelstück „Der gute Mensch von Sezuan“, 1938 in Dänemark begonnen und 1940 in Schweden vollendet, 1953 veröffentlicht, bezeichnet. Sezuan, so heißt es auf dem Titelblatt des Druckes, ist ein Ort für alle Orte, in denen Menschen von Menschen ausgebeutet werden. Wang, dem Wasserverkäufer, der in einem Kanalrohr haust, wird durch einen Viehaufkäufer bekannt, daß die drei höchsten Götter demnächst in Sezuan erscheinen werden. Er begegnet ihnen, gläubig und reverent, und nimmt den Auftrag an, einen wahrhaft guten Menschen in Sezuan zu suchen, der die Gebote der Götter ganz erfüllt. Unter Mühen nur findet Wang wenigstens einen Menschen, der bereit ist, den Göttern Quartier zu geben. Alle Gebote der Götter kann das Mädchen in seinem Elend nicht erfüllen. Um leben zu können, muß es seinen Leib so oft wie möglich verkaufen, und in treuer Liebe einem Mann zu dienen und kein fremdes Gut zu begehren, ist für sie nur unerfüllbarer Wunsch. Aber Shen Te nimmt die Götter auf, behütet den Schlaf der Götter und leuchtet ihnen mit ihrer Lampe am Morgen. Die Götter bezahlen sie fürstlich mit 1000 Silberdollar. Aus dem besten Menschen von Sezuan, der Shen Te schon war, wird der „Engel der Vorstädte“. Als Besitzerin eines kleinen Tabakladens verkauft sie wenig, aber sie nimmt eine ganze Familie auf und verschenkt täglich Reis an Arme und an Kinder. Gierig stürzen sich die Gäste auf den Laden, und Shen Te kann nur bitten, ihn, das Geschenk der Götter, nicht zu zerstören. Die 1000 Silberdollar müßten rasch zerrinnen, griffe nicht ein Vetter Shen Tes, Shui Ta, in die Handlung ein. Er bewahrt die Kusine vor dem drohenden Ruin und sucht ihr ihren kleinen Laden zu erhalten, damit die Quelle ihrer Güte nicht versiege. Er bemüht sich auch, Shen Te mit einem reichen Barbier, der Besitzer zahlreicher Häuser und von Shen Te ganz stark eingenommen ist, zu verloben und zu vermählen. Der Barbier ist bereit, Shen Te es zu ermöglichen, in viel größerem Ausmaße ihre Güte zu bewahren. Er tut es nicht deshalb, weil er vom Geiste Shen Tes erfüllt wäre — den Wasserträger Wang macht er durch einen Schlag mit der Brennschere zum Invaliden; er tut es, weil er in Shen Te verliebt ist und sie bewundert. Shen Te freilich findet nicht nur ein neues Objekt ihrer Güte, einen stellenlosen Flieger

ohne Flugzeug, einen Postflieger ohne Post. Dem könnte sie mit 500 Dollar helfen; dann würde er (mit Hilfe sehr abscheulicher Praktiken) eine Stelle in Peking bekommen. Sie bemüht sich auch, die 500 Dollar aufzubringen, aber doch wohl nicht nur aus reiner Güte, sondern weil sie einen „sehr klugen und kühnen Menschen“ kennengelernt hat. Brutal aber will der Flieger Sun Yang das Mädchen zwar heiraten, aber (zunächst) gar nicht mit nach Peking nehmen; und dagegen, die 200 Dollar zurückzugeben, die zwei alte Teppichhändlerleute vorge-streckt haben und die nun doch an diese zurückmüssen, sträubt er sich. Es sei ja nichts Schriftliches abgemacht. Die Lage Shen Tes wird immer bedrängter. Der Vetter muß erneut eingreifen und kann die Krise doch nicht meistern ohne den Barbier, der, vollendet edelmütig, ohne eine Gegenforderung zu stellen, einen Scheck über 10 000 Silberdollar ausschreibt und all den Schützlingen der Shen Te seine Häuser hinter den Viehhöfen zur Verfügung stellt.

Der Vetter tut plötzlich etwas ganz Neues. Er richtet nicht nur Wohnungen für noch viel mehr Arbeitslose und Invalide ein, um diese in ganz großem Maßstab zu verpflegen. *Nein, mit Hilfe von Tabakvorräten, die er Tabakdieben abgenommen hat und denen auch brutal vorenthält, als sie sie zurückhaben wollen, richtet er eine Tabakverarbeitung ein. Aus den Fabrikationsanfängen werden große Tabakfabriken, und das ganze Unternehmen leitet der Vetter für seine Kusine. Freilich kann er es nicht schaffen ohne einen gerissenen Prokuristen. Zu einem solchen wird Sun Yang, mit einem gespielten stolzen Interesse für das Unternehmen seiner „verflossenen Zukünftigen“, aber mit der festen Absicht, den Vetter zu überspielen und im Unternehmen zu dominieren. Die alten Gäste und Schützlinge Shen Tes arbeiten in der Tabakproduktion, kommen zu einem geordneten Leben, aber werden doch kräftig unterdrückt und ausgebeutet, nicht durch Shen Tes Güte natürlich, aber in einem Unternehmen, das nur dazu geschaffen ist, Shen Te es zu ermöglichen, gütig zu sein.

Wenn nur das in dem Stück stünde, wäre es sicher auch schon aufführbar und interessant. Und das Stück ließe sich auch bereits interpretieren: Shen Te lebt eine neue Gesinnung; aber die bedeutet erst etwas in der neuen Gesellschaftsordnung, die der Vetter schafft (wenn sie auch durch diesen etwas verunglückt). Aber das Entscheidende ist noch gar nicht gesagt. Shen Te und ihr Vetter Shui Ta sind nicht zwei verschiedene Menschen. Shen Te ist gleich Shui Ta. Beide treten nie gemeinsam auf, sondern immer nur nacheinander. Ein und dieselbe Schauspielerin spielt Shen Te und Shui Ta. Derselbe Mensch lebt die vollkommene, alles verschenkende Güte und rettet in anderer Gestalt mit sehr viel Härte „den Laden“, schafft die Möglichkeit der wirksamen und erfolgreich schenkenden Güte. Durch die Identität der beiden Personen, Vetter und Kusine, kommt auch das Stück zu einem Ende. Shen Te ist von Sun Yang schwanger geworden und muß

sich verstecken. Nicht nur äußerlich ist der gute Mensch von Sezuan nicht da. Shen Te lebt auf das zu erwartende Kind hin und für das zu erwartende Kind und muß sich darauf einrichten, zum Tiger zu werden und ihr Junges zu verteidigen. Als Shen Te zu lang weg ist, wird von ihren doch dankbaren und anhänglichen Freunden und Nutznießern der Verdacht gegen den Vetter geschleudert, er habe seine Kusine umgebracht. In der Gerichtsverhandlung vor den Göttern offenbart sich Shui Ta als Shen Te, zugleich als den guten und den bösen Menschen von Sezuan. Gut zu sein und leben zu wollen — und man muß hinzufügen: die Güte lebendig erhalten zu wollen — zerriß sie wie der Blitz in zwei Hälften. Shen Te bekennt: „Für eure großen Pläne, ihr Götter, war ich armer Mensch zu klein.“ Die Götter handeln noch mit ihr, wie oft sie den Vetter holen darf, den sie braucht. Den guten Menschen von Sezuan preisend fahren sie schnell hinan.

2. Auch nur ein Versuch einer Interpretation

Das ist der Inhalt des Parabelstückes vom guten Menschen von Sezuan, das der Verfasser, wie gesagt, einen Versuch nennt, seinen 27. Versuch. Das Bemühen um eine Interpretation kann vollends nur ein Versuch sein und nicht mehr. Als dieser Versuch begonnen wurde, waren dem, der ihn anzustellen anfang, noch nicht einmal die wenigen vortrags- oder aufsatzartigen Abhandlungen bekannt, die darauf hinweisen, daß eine theologische oder — so vielleicht — antitheologische Interpretation Brechts möglich und nötig ist¹. Jetzt weiß er, daß die Forderung bereits erhoben wurde, in einer Reihe von Aufsätzen müßten die „enorm kritischen Anfragen Brechts an das Christentum“ untersucht und die Frage nach dem Verhältnis Brechts zur Theologie geklärt werden². Mehr als das Programm ist offenbar noch nicht aufgestellt, und eine — man verzeihe die großspurige Rede — Theologie Brechts ist wohl nicht geschrieben. Als mehr denn einen zaghaften ersten Versuch, den noch dazu einer anstellt, der alles andere als ein umfassender Kenner des Gesamtwerkes von Brecht ist, sehe man das, was dargeboten werden soll, nicht an.

Herausfordernd klingt sicher — oder gar unsinnig? — die Überschrift, unter der der Versuch einer Interpretation des Guten Menschen von Sezuan angekündigt ist:

1 Vgl. etwa Ohly, Hans: *Eine Anti-Theologie*. Zur Frage des Verhältnisses des Werkes von Bert Brecht zur Theologie, JK 21 ('60), 585—590. — Klicker, Jochen: *Bert Brecht — Frage an die Christen*. Verfremdung als Problem christlicher Existenz. Kommunität — Vierteljahreshefte der Evangelischen Akademie 5 ('61), 57—69. — Lutz, Peter Christian: *Entfremdung und Verfremdung*. Karl Marx in der Dramaturgie Bert Brechts. Ebd., 64—66. — Schumacher, Ernst: *Verfremdung durch Historisierung*. Bertolt Brechts „Leben des Galilei“. Ebd., 67—71. — Marsch, Wolf-Dieter: *Gespräche über Bertolt Brecht*. Ebd., 75 f.

2 Ohly, aaO 590.

Bert Brecht und Luther. Noch mehr Befremden wird es erregen, wenn gesagt wird, daß es irgendwie um Luthers vielumstrittene Lehre von den beiden Reichen geht. Man verstehe das bitte nicht falsch. Brecht kennt diese Lehre schwerlich, und davon, daß er sich überhaupt einmal nur irgendwie auf Luther bezöge, ist keine Rede. Aber daß das Gefüge der theologischen Motive (um mehr geht es nicht) von Luthers Zweireichelehre bei Brecht wiederkehrt, natürlich unter Verschiebungen und Veränderungen und trotzdem deutlich und charakteristisch, ist dem, der interpretieren will, sicher. Er wird das zu beweisen haben und zeigen müssen, in welcher Weise das geschieht.

3. Die höchsten Götter

Was sind das für drei seltsame Götter, die Brecht auf den Gassen von Sezuan auftreten läßt? Auf dem Theater wirken sie komisch. Die riesigen Glatzen machen kund, daß es chinesische Götter sind. Die modernen Gabardinemäntel mit Raglanschnitt, in denen sie in Leipzig auftraten, wollen doch wohl bekunden, daß es sie nicht nur in China gibt. Zeichen der Beschäftigung weisen sie keine auf, sagt Wang, der Wasserträger; sie haben Staub auf den Füßen, kommen also von weit her und fürchten sich etwas vor den schmutzigen Straßen und Hütten von Sezuan. Der eine Gott sagt es ganz offen, daß es ihn etwas vor Spinnen ekle. Viel Kontakt mit der Wirklichkeit von Sezuan, dieser Stätte des Elends und der Unterdrückung, haben die drei höchsten Götter nicht. Naiv offen gesteht einer von ihnen, daß sie sich nicht in das Wirtschaftliche einmischen können. Etwas zu tun haben die Götter schon mit der Welt. Wir sehen ja, daß sie eine große Wanderung auf der Erde unternehmen, um einen oder einige gute Menschen zu finden. Sehen lassen sich die Götter also schon einmal. Sie belohnen auch den guten Menschen und schenken ihm einen kleinen Laden, das verehrensweite „Geschenk der Götter“. Daß sie den Guten die Welt schulden, verstehen sie aber nicht und lassen sie nicht gelten. Der Gerichtsakt, den die drei Götter halten, spielt natürlich auch hier auf der Erde, in Sezuan. Als Befreiung empfinden wir es dann sehr, daß die höchsten Götter, nachdem die Suche vorbei ist, schnell wieder hinanfahren. Vielleicht sind die Götter früher einmal höflicher und netter von den Menschen empfangen worden als jetzt in Sezuan, wo Wang kaum ein Quartier für sie findet. Zur Zeit sind sie der Erde reichlich fremd. Ein fleischgewordener Gott, der in die Welt gehört und zu ihr, ist bestimmt nicht unter ihnen.

Es gehört sich schon, daß wir auf das genau hinhören, wovon die Götter am meisten reden. Das sind zweifellos ihre *Gebote*. Von denen erzählen sie immer wieder. Leider verraten sie uns nicht ausdrücklich, wie diese Gebote lauten. Zwei freilich erwähnt Shen Te einmal. Sie wolle gern einem Mann treue Liebe bewahren und ihres Nächsten Gut nicht begehren. Das klingt fast so, als seien es

die Gebote, die Bertolt Brecht im christlichen Religionsunterricht gelernt hat. Wie schwer sie zu halten sind, im Elend und unter der Ausbeutung, merkt er in Sezuan. Ob es ihm sonst schon einmal jemand gesagt hat, daß es Gebote gibt, unter denen Menschen zerbrechen oder gar zerbrechen sollen? Gestellt ist die Frage von Brecht an einigen Stellen fast ausdrücklich — jedenfalls angerührt ist sie —, ob die Gebote etwa tödlich sind. Die Erkenntnis, daß sie das sein können, kommt den höchsten Göttern schließlich, freilich sehr spät, zu spät! Bei Luther, Zwingli und Calvin gibt es ein unheimliches Theologumenon, daß Gott auch vor dem Fall nie vorgesehen habe, daß der Mensch durch Gehorsam gegen die Gebote und eigene gute Werke selig werden solle³! Daß Brecht dieses Theologumenon nicht kennt, ist selbstverständlich, hat es doch innerhalb der evangelischen Theologie erst in jüngster Zeit ein nordischer Theologe (bei Luther im Gegensatz zur lutherischen Orthodoxie; Lauri Haikola⁴) wiederentdeckt. Daß Brecht eine eminent theologische Problematik anrührt, sollte keiner bezweifeln.

Jetzt muß noch eines, und das für Brecht Wichtigste, von den Göttern gesagt werden. Sie suchen den guten Menschen, der ihre Gebote hält und ihnen entspricht. Mehr als einen finden sie anscheinend nicht. Ehe sie den einen gefunden haben, sind sie in rechter Sorge, ob es überhaupt noch einen gibt oder ob sie nicht ihren Bankrott erklären müssen. Kommt es ihnen in den Sinn, daß es ihre Aufgabe wäre, diesen guten Menschen zu schaffen? Shen Te merkt's, und sie singt es im „Lied von der Wehrlosigkeit der Götter und Guten“: „Warum sagen die Götter nicht laut in den oberen Regionen, daß sie den Guten nun einmal die gute Welt schulden? Warum stehen sie den Guten nicht bei mit Tanks und Kanonen und befehlen: Gebt Feuer! und dulden kein Dulden?“ Das klingt befremdlich, denn Schaffung des guten Menschen ist das doch nicht? Doch Brecht meint es wohl so! Unter erträglicheren Verhältnissen, in einer guten Gesellschaftsordnung, wären die Gebote wohl erfüllbar. Auf diesem Umweg könnte es schon geschehen, daß es plötzlich wieder gute Menschen gäbe.

Wir sollten, ehe wir weitergehen, einen kleinen Augenblick stillehalten. Wo hat Brecht diese Meinung von den Göttern her, die in der Fremde wohnen, die ganz präzise Gebote geben, die gelegentlich einmal sich bemerkbar machen, aber der

3 Zu Zwingli, bei dem man die von den Gnesiolutheranern (und nicht einmal von diesen in voller Klarheit) wieder aufgegriffene Meinung am wenigsten vermutet, vgl. CR 89, 37 (Auslegung und Gründe der Schlußreden), 19—25: „Und ist nach den Worten Pauli Ro. 1 [Röm. 1.16] das euangelion nüt anders dann die Krafft gottes zu heil iedem gleubigen. Merck es also: Du hast ghört, das nieman zu got kumpt, et thuye denn den Willen des himelschen vatters; daby auch ghört das wir den nit mündig erfüllen, zu eim teil, das wir ewig sündler und todten sind, zum andren, *das der Will gottes so luter, gut und gerecht ist, das sin mahs dbein creatur erfüllen mag.*“

4 Haikola, Lauri: *Studien zu Luther und Luthertum* (1958), bsd. Kap. III: Die Verdorbenheit der Natur und die Schuld, 69—103.

Welt fremd bleiben, die nichts tun, um ihren Geboten zur Erfüllung zu verhelfen, am Menschen selber oder an der Welt, in der die Gebote erfüllt werden sollen? Aus der reformatorischen Theologie sicher nicht und sicher auch nicht aus den Bekenntnisschriften irgendeiner anderen christlichen Theologie. Daß eine Aftertheologie hier zur Sprache kommt, ist wohl sicher. Aber ist diese Aftertheologie uns nicht vertrauter, als wir es zugeben möchten, oder ganz präzise gefragt: Ist sie nicht in irgendwelchem Sinne auch unsere Theologie, die Theologie unseres Katechismus, unserer Verkündigung? Allzu pathetisch und allzu entrüstet sollten wir uns nicht von den drei höchsten Göttern, die plötzlich in Sezuan aufkreuzen, distanzieren.

Ein Moment in der Theologie, die die drei höchsten Götter selbst vortragen, könnte allerdings auf die reformatorische Theologie hindeuten. Die Gebote der Götter sind völlig unabdingbar und können nicht ermäßigt werden. Wang macht Vorschläge: „Eine kleine Herabminderung der Vorschriften, Erleuchtete. Eine kleine Erleichterung der Ballen der Vorschriften, Gütige, in Anbetracht der schlechten Zeiten. . . . Als da zum Beispiel wäre, daß nur Wohlwollen verlangt würde, anstatt Liebe oder Billigkeit anstatt Gerechtigkeit.“ Eine Theologie mit der Unterstreichung der Radikalität der Gebote als ihrem letzten Wort wäre eine grausige und schreckliche Theologie. Aber mit der Erkenntnis Luthers, daß Gott nicht damit zufrieden ist, daß der Mensch gelegentlich einen *actus primus* der Liebe setzt und sich durch Wiederholung übt, sondern daß er den Gehorsam gegen das ganze Gesetz verlangt, hat einst die Reformation Luthers begonnen⁵.

4. Leben die Götter noch?

So ganz einfach zu beantworten ist die auf den ersten Blick fast überflüssig erscheinende Frage tatsächlich nicht. Sobald sie auf der Bühne erscheinen, sagt man: Das sind keine lebendigen Götter mehr, keine Götter, an die man noch glauben könnte. Karikaturen von Göttern sind es, Götterbilder, die man ins Wachsfigurenkabinett oder in ein atheistisches Museum verbannt hat. Man hat zunächst Neigung, das ganze Parabelstück vom guten Menschen von Sezuan als eine einzige Absage an die Götter zu verstehen, als ein atheistisches Programm oder als eine Antitheologie. Das dürfte aber eine zu einfache Art sein, mit den Göttern in Gabardinemänteln, die in Sezuan erscheinen, fertig werden zu wollen.

Zunächst einmal eine einfache Feststellung: Gänzlich unwillkommen sind die höchsten Götter in Sezuan nicht. Wang erwartet sie mit Spannung, begrüßt sie dort, läuft sich die Beine weg, um ein Quartier für sie zu finden, und bringt am

5 Über den Unterschied von katholisch-scholastischer und lutherisch-reformatorischer Ethik erhält man immer noch ausgezeichnete Orientierung bei Holl, Karl: *Der Neubau der Sittlichkeit*. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I: Luther (4. u. 5. Aufl. 1927), 161 ff.

Ende, als Shen Te verschwunden zu sein scheint, die Sache vor die Polizei und vor das Gericht der Götter. Shen Te nimmt doch als eine moderne Baucis auch deshalb die Götter in ihre Hütte auf, weil es die Götter sind. Daß ihr Laden ein Geschenk der Götter sei, lassen sich sogar eine Menge Leute sagen, obwohl sie nicht deshalb, sondern aus Respekt vor dem Vetter den Laden schonen. Natürlich ist wenig genug Respekt vor den Göttern noch vorhanden. Auf der Suche nach Quartier für die Götter wird Wang zugerufen: „Verschone uns mit deinen Göttern! Wir haben andere Sorgen.“ Ein Herr sagt zu Wang: „Wie soll ich wissen, was deine Götter für Götter sind? Wer weiß, wen man da unter sein Dach bekommt?“ Wenn ein Priester als Hilfsarbeiter in eine Zementfabrik geht, wird es schwerlich noch weit her mit seinen Göttern sein. Die Götter selber, wenigstens der zweite Gott, stellen fest, daß es keinen Gottesfürchtigen mehr gibt. „Unsere Mission ist gescheitert, gebt es euch zu!“ Es sieht böse aus um die Götter, und man kann schon mit Fug fragen, ob sie noch leben. Immerhin: Solange Wang noch in seinem Kanalrohr haust, ist doch auch in einer für den Sozialismus reifen Gesellschaftsordnung ein wenig Platz für die Götter.

Solange der Wasserträger Wang noch in seinem Kanalrohr haust! Gut! Aber wichtiger ist doch der gute Mensch von Sezuan, Shen Te. Vielleicht ist sie gar nicht so gottesfürchtig wie Wang, der laufend seine Devotion vor den Göttern bekundet. Shen Te ist schwerlich deshalb gut, weil sie die Gebote der Götter zu erfüllen beflissen ist. Kindlich dankbar für das Geschenk der Götter, ihren kleinen Tabakladen, lebt sie vielleicht am wenigsten im *bewußten* Glauben an die Götter. Sie ist der gute Mensch von Sezuan, nicht weil sie es sein will, sondern weil sie es ist. Und doch macht ihre Gestalt es uns fraglich, ob die Götter in Sezuan wirklich gestorben sind. Shen Te wird dort in Sezuan nicht vergessen werden. Wang verkündet das laut, und die Menge stimmt zu. Am Schluß des Parabelstückes erklärt Shen Te den Göttern, sie brauche den Vetter. Daß die Brechtschen Götter verstehen, daß der gute Mensch nur gut sein kann, wenn jemand (ja er selber!) über eine gerechte Ordnung wacht, darf man nicht annehmen. Sie finden sich damit ab und konzedieren für gelegentlich den Vetter, vielleicht für alle vier Wochen. Brecht selber ist es klar: Güte ist nur in Gerechtigkeit möglich, oder, um es trivial und prosaisch auszudrücken: Nur in einer neuen Gesellschaftsordnung kann menschliche Güte Wirklichkeit werden. Brecht selber versteht viel besser als die Götter, wie viel an der besseren Gesellschaftsordnung gelegen ist. Aber sein Parabelstück heißt doch „Der gute Mensch von Sezuan“ und nicht „Die neue Ordnung in Sezuan“. Shen Te ist die Hauptperson und nicht Shui Ta, die Kusine und nicht der Vetter.

Aber wer ist denn nun Shen Te? Wer ist der gute Mensch von Sezuan? Die Götter sagen, als sie wieder in die Höhe fahren: „Jedoch gedenken wir dort

über den Gestirnen Deiner, Shen Te, des guten Menschen, gern, die du von unserem Geist hier unten zeugst, in kalter Finsternis die kleine Lampe trägst. Leb wohl, mach's gut!" Wenn die Götter sterben sollten, was bei Brecht natürlich durchaus möglich ist, würde doch der gute Mensch hier unten von ihrem Geiste zeugen und in kalter Finsternis die kleine Lampe tragen. Vielleicht keine Religion mehr, aber ein Widerschein, eine kleine Lampe mit einem Widerschein von dem großen Lichte, das ausgebrannt ist. Nicht nur eine Anti-Theologie, nicht nur Abkehr von der Religion! Eine Anthropologie, die nicht alle Ähnlichkeit mit der Theologie verleugnet. Das Ebenbild Gottes ohne das Urbild? Wir müssen jetzt doch energisch darangehen, die Güte des guten Menschen von Sezuan uns genauer anzuschauen.

5. Die Güte des guten Menschen von Sezuan

Shen Te, die ehemalige Straßendirne, die auf den Strich ging, ist nun wirklich ergreifend dargestellt. Sie ist nicht ein guter Mensch deshalb, weil sie so viel an Arme, Obdachlose, Verzweifelte, Kinder abgäbe, wie sie erübrigen kann, ohne dabei ihre eigene Existenz selbst zu gefährden. Sie gibt *alles* hin ohne Rücksicht auf das, was ihr bleiben müßte, damit sie leben kann. Tausend Silberdollar sind eine enorme Menge Geld für sie. Wenn sie aber täglich eine ganze Zahl erwachsener Menschen und Kinder mit Reis speisen will, kann sie sich ausrechnen, wann die Summe aufgebraucht sein wird. Shen Te aber rechnet nicht, sondern handelt in grenzenloser Güte. Sie kann nicht nein sagen, wenn Leute ohne Obdach und Freunde sind, obwohl sich ein kleiner Laden nicht auf die Dauer zum Obdach für eine ganz große Familie und für noch mehr machen läßt. Ein Mann sagt ganz zutreffend, Shen Te würde es nie über die Lippen bringen, daß sie das Gebot der Gastfreundschaft nicht auf unbegrenzte Zeit befolgen könne. Sie ist ruiniert, sagt der Vetter ganz richtig, ehe sie überhaupt etwas verkauft hat. Sie ist gütig ohne Rücksicht auf den drohenden Ruin. Dem stellunglosen Postflieger will sie 500 Dollar beschaffen, obwohl von den 1000 Dollar gar nicht mehr die Hälfte da ist nach Kauf der Ladeneinrichtung und nach Abzug der zu zahlenden Miete. Allerdings nicht ohne sie zu warnen, nimmt sie von den alten Teppichhändlersleuten 200 Dollar an, die sie unbedingt zurückzahlen will, obwohl nichts Schriftliches abgemacht wird und der Betrug der Alten ganz leicht wäre. Aber die Hilflosen und Elenden, das steht für sie ganz fest, täuscht man nicht. Wang kauft sie, obwohl es regnet und Wang da keine Käufer findet, einen Becher Wasser ab. Aus ihrem Laden geht, so sagt Wang, selten einer ohne Tabak, bloß deshalb, weil er kein Geld hat. Darum heißt sie überall der „Engel der Vorstädte“, und viel Gutes geht von ihrem Laden aus. Daß sie leichtsinnig ist mit ihrer Freigebigkeit, sagt sie selber. Aber die Güte rechnet nicht. Muß noch mehr aufgezählt werden? Es

genügt doch! Eines bedarf ausdrücklicher Erwähnung. Sehr liebenswert sind die Schützlinge Shen Tes alle nicht. Die Shin, deren Kinder Shen Te laufend mit Reis speist, ist eine schreckliche Person. Sie ist neidisch und nutzt jede Gelegenheit, sich über einen Mißerfolg zu freuen oder ein Geschehen ad malum zu deuten. Wang ist eine Ausnahme; er hat auch ein wenig von einem guten Menschen. Die übrigen wagen es nicht einmal, für Wang Zeugnis abzulegen, nachdem ihn der Barbier mit der Brennschere zum Invaliden geschlagen hat. Aus Angst wagen sie es nicht. Lediglich eines kann man für die Schützlinge Shen Tes ins Feld führen. Sie empfinden Dankbarkeit gegen Shen Te und vertrauen ihr. „Um mich sitzen die Verletzlichen, die Greisin mit dem kranken Mann, die Armen, die am Morgen auf den Reis warten, und ein unbekannter Mann aus Peking, der um eine Stelle besorgt ist. Und sie alle beschützen mich, indem sie mir alle vertrauen.“ Darf es einmal etwas schulmeisterlich gesagt werden? Wenn einer beschreiben sollte, was *Agape* ist — Liebe, die nicht Bereicherung und Erfüllung sucht, sondern sich in die Tiefe herabneigt —, und diese Geschichte von Shen Te erzählte, dann sollte man diese Antwort schon annehmen. Der Vetter sagt zur Hausbesitzerin: „Wie könnten Sie einen besseren Mieter finden als einen, der die Tiefe kennt, weil er aus der Tiefe kommt.“ Das Geheimnis der Güte des guten Menschen von Sezuan liegt in der Tiefe, in der er gelebt hat und in der seine kleine Lampe heilig leuchtet. Wenn wir jetzt Luthers Magnificat lesen würden, würde uns manches doch merkwürdig vertraut klingen⁶.

Wir wollen aber ja nicht zu rasch Verbindungslinien ziehen. 1 Kor 13 könnten wir jetzt doch nicht so einfach lesen. Gewiß strahlt schenkende Güte, die nicht das Ihre sucht und in die Tiefe geht, von Shen Te aus. Dennoch ist Shen Te nicht, das keinesfalls, der gute Gott, sondern nur der gute Mensch von Sezuan. Das Parabelstück von dem guten Menschen von Sezuan ist *nicht* das Evangelium von dem, der sich selbst entäußerte und in die Tiefe ging. Ein Mensch von Fleisch und Blut, von sehr lebendigem Fleisch und Blut ist Shen Te. Da ist doch nun eben die Geschichte mit dem stellungslosen Postflieger. Der ist nicht nur, wie es hieß, einer der Verletzlichen, der um seine Stelle besorgt ist und auf Shen Te wartet und ihr vertraut. Shen Te kauft, während es regnet, dem Wasserverkäufer einen Becher Wasser ab, weil sie einen „guten und kühnen Menschen“ gefunden hat. Sie träumt nicht nur von den Verletzlichen, sondern von dem schönen und starken Mann. Als Sun Yang, sie noch für ein ordinäres Strichmädchen haltend, Shen Te fragt, ob die Liebe etwas Angenehmes war, antwortete sie ohne zu zögern mit Nein. Ob sie noch so geantwortet hätte, nachdem sie mit Sun Yang die Liebe kennengelernt hatte? Und noch in einer anderen Weise bricht das Menschliche in Shen Te auf. Außer sich ist sie vor Freude, als sie einen kleinen Menschen

6 WA 7, 458/463—537.

in ihrem Leibe wachsen spürt. Man muß es gesehen haben, wie eine ausgezeichnete Darstellerin der Shen Te schon mit ihrem Kinde zu spielen begann. Es wird nichts anders werden mit Shen Te, wenn das Kind da ist. Dem kleinen Menschen gegenüber wird sie vollends der gute Mensch von Sezuan bleiben. Aber wenn es sein muß, wird sie dann auch zum Tiere und zum Tiger werden. „So werde ich wenigstens das Meine verteidigen und müßte ich zum Tiger werden. Ja, von Stund an, da ich das gesehen habe [nämlich das Los armer Kinder], will ich mich scheiden von allen und nicht ruhen, bis ich meinen Sohn gerettet habe, wenigstens ihn! Was ich gelernt habe in der Gosse, meiner Schule, durch Faustschlag und Betrug, jetzt soll es dir dienen, Sohn, zu dir will ich gut sein, und Tiger und wildes Tier zu allen anderen, wenn's sein muß. Und es muß sein.“ Als Regieanmerkung steht in dem Textbuch dann: „Sie geht ab, sich in den Vetter zu verwandeln.“ Das ist nicht zufällig. Mit den zitierten Worten kommen wir bereits in den Bereich des Vетters, wo es keine Agape mehr gibt, keine sich schlechterdings verschenkende Güte herrscht, sondern eine andere Liebe, die Liebe, die sich durchsetzt, die auswählt und, wenn sie auch Freunde opfern muß, sich selbst nicht ganz aufopfert.

Noch eines müssen wir klären. Shen Te scheitert mit ihrer Güte. Die Götter belobigen sie zwar in dem Gericht, das sie zum Schluß halten. Über den Gestirnen wollen sie der Shen Te, des guten Menschen, gerne gedenken. Die Götter sind überzeugt, daß alles noch gut werden wird. „Sei nur gut, und alles wird gut werden“, sagt der erste Gott. Shen Te urteilt nicht so über sich, sondern empfindet schmerzvoll ihre Niederlage. Sie hat mit ihrer Güte nichts erreicht. Warum eigentlich? Und wieso eine Niederlage? Es liegen zwei Gründe vor. Sie mußte verreisen, weil man sie sonst zerrissen hätte. Der Unersättlichkeit ihrer Schützlinge und der Brutalität ihrer Nutznießer und Ausbeuter, repräsentiert durch den Postflieger Sun Yang, war sie nicht gewachsen. Aber das ist eben nur das eine. Die letzte Ausweglosigkeit, in die sie mit ihrer Liebe kommt, ist bedingt durch diese ihre Liebe selbst. „Meine Ziehmutter wusch mich mit Gossenwasser: Davon kriegte ich ein scharfes Aug. Jedoch Mitleid schmerzte mich so, daß ich gleich in wölfischen Zorn verfiel angesichts des Elends . . . Und doch wollt ich gern ein Engel sein den Vorstädten. Zu schenken war mir eine Wollust . . . Verdammt mich: alles, was ich verbrach, tat ich, meinen Nachbarn zu helfen, meinen Geliebten zu lieben und meinen kleinen Sohn vor dem Mangel zu retten. Für eure großen Pläne, ihr Götter, war ich armer Mensch zu klein.“ Man kann es noch anders deutlich zu machen suchen. Es ergreift schon, wenn Shen Te sagt: „In seine [in Sun Yangs] Arme sinkend, dachte ich noch: Die Götter haben auch gewollt, daß ich zu mir gut bin. Keinen verderben zu lassen, auch nicht sich selber, jeden mit Glück zu erfüllen, auch sich, das ist gut.“ Agape ist das natürlich

nicht und die erlösende Liebe des Evangeliums auch nicht. Mit *der* Liebe hat es noch eine andere Bewandnis, von der es heißt: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab [nicht: daß er seinen kleinen Sohn rettete], auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“ Es ist kaum zu verkennen, daß Brecht mit der Güte seines guten Menschen ganz nahe an die Agape des Evangeliums herankommt. Aber wir haben es wirklich nur mit dem guten Menschen und nicht dem guten Gott von Sezuan zu tun. Es ließe sich etwas schreiben, was mit echter evangelischer Theologie erstaunliche Ähnlichkeit hat. Aber es ist Anthropologie, wirklich nichts anderes, nur Anthropologie, mit Mitteln dargestellt, die aus echter evangelischer Theologie stammen und die Linie des reformatorischen Evangeliums noch deutlich erkennen lassen. Wir wollen es aufs Wort glauben, daß der gute Mensch in Sezuan nicht vergessen werden wird. Aber der Erlöser von Sezuan oder der Erlöser der Welt kann er nicht sein.

6. Der rettende Vetter

Die Gestalt des Shui Ta, also des Veters, den Shen Te zu Hilfe rufen muß, als der Schreiner in halsabschneiderischer Weise noch einmal Bezahlung für die Ladeneinrichtung verlangt, die Shen Te glaubt schon mitgekauft zu haben, ist die am schwierigsten zu interpretierende Gestalt. Hier stecken die eigentlichen Interpretationsprobleme. Wenn bei dieser Gestalt etwas schief läuft, kann das Ganze dann nicht gut stimmen. Das, was sehr in die Irre führen kann, was aber zuletzt die eigentlichen Tiefen aufschließen wird, steht ganz am Schluß des Parabelstückes. Shen Te, kurz vor der Entbindung stehend — oder hat sie schon entbunden? —, muß vor den Göttern ihre Identität mit dem Vetter preisgeben. Sie hat erzählt, wie es kam, daß es einem Blitze gleich sie in zwei Hälften zerriß, und sagt zu den Göttern: „Aber ich muß euch doch sagen, daß ich der *böse* Mensch bin, von dem alle hier diese Untaten berichtet haben.“ Vielleicht ist nur gemeint der angeblich böse Mensch, den man einer schweren Untat bezichtigt hat. Oder ist Shen Te wirklich beides, der gute und der böse Mensch in einem? Es gibt noch einige Stellen, die auf einen unausgleichbaren Gegensatz zwischen Shen Te und Shui Ta hindeuten. Wenn Shen Te einmal sagt — von dem Vetter —: „Wo ich bin, kann er nicht sein“, so könnte das vielleicht nur der Hinweis darauf sein, daß sie sich natürlich nicht zugleich als wirkliche Shen Te und in der Maske des Veters zeigen kann. Oder sollte die Aussage doch ganz hintergründig sein? Denn warum schreit sie auf und beschwört die Shin, das Lasterweib, das ihr doch in der schweren Stunde beistehen will, das Kind dürfe niemals Shui Ta zu Gesicht bekommen?

Wir müssen doch wohl, um Shui Ta zu verstehen, bei seinem ganz schlichten

Selbstbekenntnis vor dem Gericht der Götter ansetzen. Der erste Gott fragt: „Angeklagter, was haben Sie zu antworten?“ Shui Ta sagt: „Ich habe nichts getan, als die nackte Existenz meiner Kusine gerettet, Euer Gnaden. Ich bin nur gekommen, wenn die Gefahr bestand, daß sie ihren kleinen Laden verlor. Ich mußte dreimal kommen. Ich wollte nie bleiben. Die Verhältnisse haben es mit sich gebracht, daß ich das letzte Mal geblieben bin. Die ganze Zeit habe ich nur Mühe gehabt. Meine Kusine war beliebt, und ich habe die schmutzige Arbeit verrichtet. Darum bin ich verhaßt.“ Als die Schützlinge der Shen Te ihm nacheinander alle seine Untaten vorhalten, erklärt er nur, daß er das Geld für den Flieger schaffen mußte, daß die Kusine nichts vom Geschäft verstand, daß er sie mit dem Barbier verloben mußte, damit sie Gutes tun konnte. Die Errichtung der Tabakfabrik in den schmutzigen Schwitzbuden war für das Kind. Die Hauptanklage richtet Wang gegen Shui Ta: „Die Götter haben Shen Te ihren Laden gegeben als eine kleine Quelle der Güte. Und immer wollte sie Gutes tun, und immer kamst Du und hast es vereitelt.“ Shui Ta außer sich: „Weil sonst die Quelle versiegt wäre, du Dummkopf.“ Hier liegt doch wohl der Schlüssel, der uns die Möglichkeit gibt, in die Gestalt des Shui Ta einzudringen. — Allerdings muß man noch eines bedenken. Es gibt außer denen aus der Gosse, die Shen Te ausnützen, gelegentlich schmähen, ihr schließlich aber dankbar sind, noch ein paar andere Gestalten. Zwei sind es hauptsächlich, der Barbier Shu Fu und der stellungslose Flieger Yang Sun, oder drei, wenn man die Mutter des Fliegers, Frau Yang, noch dazunimmt. Shu Fu und Sun Yang haben wenig miteinander gemeinsam, nur das eine, daß sie von dem klugen Shui Ta bedenkenlos, ja sogar brutal in seinen Dienst genommen werden. Deshalb läßt sich Shui Ta so leicht vieler Untaten bezichtigen.

Wir müssen uns auch die Gestalten, deren sich Shui Ta bedient, etwas näher ansehen. Shu Fu ist der glühende Verehrer und Anbeter der Shen Te aus der Gosse, die er einzigartig schön findet. Drei Minuten, nachdem er sie gesehen hat, ist er in sie verliebt. „Auch ein guter Mensch von Sezuan“ ist er nicht und wird er bestimmt nicht werden. Wir wissen ja, daß er dem guten Wasserverkäufer Wang mit der Brennschere die Hand zerschlagen hat. Das wieder gutzumachen, kommt ihm zu keiner Zeit in den Sinn. Von Shen Te, deren sittliche Höhe er bewundert und an der er entdeckt, daß ihr Zauber kaum in der Güte ihres Ladens, vielmehr in der ihres Herzens besteht, ist er restlos eingenommen. Ganz und gar tritt er für sie ein, die ehemalige Prostituierte, das frühere Strichmädchen, und er gibt pathetisch bekannt: „Gewisse Leute, die sich nicht entblöden, dem Ruf des keuschesten Mädchens dieser Stadt zu nahe zu treten, werden es in Zukunft mit mir zu tun bekommen.“ Shu Fu will der Güte ihres Herzens den Riegel erst öffnen. Für die Schützlinge Shen Tes stellt er seine Häuser hinter dem

Viehhof zur Verfügung. Daß die Reisverteilung nicht weitergehen soll, kann er nicht ertragen. Mit Shen Te durch Shui Ta verlobt, aber von Shen Te abgeschoßen, fertigt er bedenkenlos einen Blankoscheck aus, der in beliebiger Höhe ausgefüllt werden kann. Er tut es aus Verehrung, ohne Gegenforderung. Mit 10 000 Silberdollar ausgefüllt wird der Scheck ohne weiteres honoriert. Shen Te zögert sehr, den Scheck anzunehmen. Aber Shui Ta arbeitet bedenkenlos mit der Summe und baut mit ihr sein Tabakgroßunternehmen auf, durch das er zum Tabakkönig von Sezuan wird. Er scheut sich nicht, den Kapitalisten mit der Anwendung von Großmut, den Marktschreier der Wohltätigkeit, den geschäftigen Organisator einer wohlgeplanten Liebestätigkeit in sein Unternehmen zur Rettung des kleinen Ladens des guten Menschen von Sezuan einzuspannen.

Sehr viel fragwürdiger als der ein wenig komisch wirkende Kosmetikkünstler und Häuserbesitzer nahe der Gosse von Sezuan ist der brutale Postflieger ohne Post, Sun Yang. Shen Te hat ihn geliebt und liebt ihn wohl noch, und sie freut sich selig auf den kleinen Menschen, der in ihrem Leibe ist und den sie von ihm empfangen hat. Erreicht hat sie mit ihm, dem brutalen Egoisten, der sie nur gegen Aushändigung Zug um Zug der ausbedungenen Summe heiraten und dann sitzen lassen will und sie ohne das Geld nicht heiratet und den Bonzen wegschickt, gar nichts. Sie durchschaut ihn auch. „Er ist schlecht und er will, daß ich auch schlecht sein soll. Hier bin ich, die ihn liebt, und er wartet auf den Vetter.“ Der Vetter jedoch kommt mit dem Burschen recht gut zurecht. Nur mit seiner Hilfe kann er das Tabakgroßunternehmen aufbauen, in dem die ganze Gesellschaft der Elenden Arbeit und Brot bekommt. Mit seiner Hilfe kommt Ordnung in das elende Leben von Sezuan. Brecht will doch wohl sagen, daß es besser in Sezuan wird? Für den Regisseur dürfte es eine sehr schwierige Aufgabe sein, die Szenen in der Tabakfabrik zu gestalten. Soll er Arbeiter an die Maschinen stellen, die eine neue Zukunft gestalten? Oder Arbeitssklaven, Ausgenutzte und Ausgebeutete, die in den schmutzigen Schwitzbuden müde und mürbe werden? Brecht macht es dem Regisseur nicht leicht. Der Grund für die Schwierigkeit liegt darin, daß ein Kampf durchgekämpft wird, wer in dem Betrieb dominiert, der brutale Sun Yang, der gelegentlich schöne Sprüche macht über das Werk seiner einstigen Zukünftigen, das er nun verwaltet, oder Shui Ta, der viel geschäftstüchtiger als seine Kusine, aber doch sehr in Gefahr ist, dem viel gerisseneren Sun Yang zu erliegen. Vielleicht würde Shui Ta doch mit dem nun emporgestiegenen einstellungslosen Postflieger fertig werden, wenn dann nicht die ärgerliche Gerichtsverhandlung käme, in der er sein weibliches Geschlecht zugeben muß. Im Augenblick ist das wichtig: Shui Ta ist nicht wählerisch in seinen Mitteln, um die Möglichkeit zu schaffen, daß es mit dem Laden und der Güte der Shen Te weitergeht und daß die Quelle der Güte nicht versiegt.

Die Brutalität Shui Tas kommt nicht nur von daher, daß er mit dem Aufseher und Anpeitscher Sun Yang arbeitet und für dessen Brutalität mit einstehen muß. Er ist auch selber brutal und in seinen Mitteln nicht wählerisch. Sein Anfangskapital ist ein Sack Tabak, den Leute aus der Gosse, das ist aus dem Anhang Shen Tes, bei dieser eingestellt haben. Shen Te hat ihn in Verwahrung genommen, obwohl sie wußte, daß sie das ins Gefängnis bringen konnte. Sie hätte ihn keinesfalls zurückgehalten und ihn bestimmt ihren verletzlichen Freunden im rechten Augenblick zurückgegeben. Shui Ta verweigert den Tabakdieben, die den Sack zurückfordern, brutal diesen Sack. Gestohlenes Gut können sie ja nicht einklagen, und dem mächtigen Hehler, der auf dem Wege zum Tabakkönig ist, vermögen sie nicht an den Wagen zu fahren.

Trotz allem ist der rettende Vetter nur eben der Sachwalter seiner Kusine, der brutale Wächter — es klingt seltsam und paradox — der Agape, die alles verschenkt, aber ohne solchen mächtigen Schutz nicht bestehen kann. Am Rande noch einmal: Es ist keine reine Agape, keine theologische Agape im Sinne der 28. These aus Luthers Heidelberger Disputation (*amor Dei in homine*). Etwas Eros steckt mit drin, etwas Liebe des ehemaligen Strichmädchens, dem einst die Liebe unangenehm war, aber das nun ein bißchen gelernt hat, angenehm zu lieben. Auch etwas von dem ist drin, was bei Luther weder Eros noch Agape heißt, sondern Storge, etwas von der Liebe der Henne zu ihren Küchlein, der Wölfin zu ihren jungen Wölfen, der Tigerin zu ihren Tigerjungen. Aber es soll doch Agape sein, anthropologische Agape, die etwas gröber gezeichnet ist, als theologische Agape gezeichnet zu werden pflegt. Aber diese Agape kann nicht sein ohne die Assistenz von Tigerliebe. Tigerliebe ist nebenbei das Äußerste, was notwendig werden kann; zunächst muß einfach einmal Klugheit der Güte zu Hilfe kommen. Durch einen Kuchendiebstahl darf man einen Laden der Wohltätigkeit nicht in schlechten Ruf kommen lassen. Da eine gutherzige Kusine die Gebote der Gastfreundschaft nicht ewig befolgen kann, muß sie daran gehindert werden, den Versuch zu unternehmen. Dem Schreiner, der am Laden der Wohltätigkeit allzusehr profitieren will und ihn dadurch in Gefahr bringt, dürfen für seine verschnittenen Bretter nur 20 statt 100 Dollar geboten werden. Mit der Polizei stellt sich der Vetter natürlich gut, denn ohne ein Verhältnis zu ihr kann der Laden nicht florieren. Dem durch den Barbier verletzten Wang verweigert der Vetter das Zeugnis, nicht aus Furcht, sondern weil er nicht Augenzeuge war und durch einen aus Gutmütigkeit geleisteten Meineid alles gefährden würde. Sicher kann er mit seiner Art, klug zu sein und vorsichtig zu planen, mehr ausrichten als die zu jeder Tat der Güte stets bereite Kusine. Sein Prinzip ist: Jeder soll Gelegenheit bekommen, sich auf ehrliche Weise emporzuarbeiten. Die Frau Yang macht dem Vetter ein großes Kompliment, denn er hat auch an ihrem Sohne

etwas erreicht. „Wir können Herrn Shui Ta nicht genug danken. Beinahe ohne jedes Zutun, aber mit Strenge und Weisheit hat er alles Gute herausgeholt, was in Sun Yang steckte. Er hat nicht allerhand phantastische Versprechungen gemacht wie seine so sehr gepriesene Kusine, sondern ihn zu ehrlicher Arbeit gezwungen. Heute ist Sun ein ganz anderer Mensch als vor drei Monaten.“ Aber hart ist der Vetter immer, wenn es sein muß, brutal sogar auch gegen Sun Yang. Der nennt ihn glatt einen „ausgekochten Hund“. Und das ist er schon, obwohl er nichts will, um es noch einmal zu sagen, als die nackte Existenz der Kusine zu retten und ihren kleinen Laden, die Quelle der Güte, ihr erhalten und bewahren.

7. Guter Mensch und ausgekochter Hund in einem

Wir sind doch jetzt wohl an der Stelle, an der die Dinge ganz ernst werden. Shen Te ist Shui Ta und Shui Ta Shen Te, die Kusine der Vetter und der Vetter die Kusine, der gute Mensch der ausgekochte Hund und der ausgekochte Hund der gute Mensch von Sezuan. Vielleicht kann man es noch anders sagen, aber so steht es nicht bei Brecht im Parabelstück: Shen Te ist die reine Güte, die aber in der Welt der Ungerechtigkeit verblutet und zum Ruin kommt, und Shui Ta ist die gerechte Ordnung, die keinesfalls Ordnung der Liebe ist, sondern nur Ordnung der Gerechtigkeit und unter Umständen einer sehr harten und brutalen Gerechtigkeit. Aber in der Gerechtigkeit kann Güte leben. In der Gosse von Sezuan kann es eigentlich keinen guten Menschen geben. Darüber, daß sie doch einen gefunden haben, staunen selbst die Götter. „Die Provinz Sezuan der Parabel, die für alle Orte stand, an denen Menschen ausgebeutet werden, gehört heute nicht mehr zu diesen Orten“ heißt es auf dem Titelblatt des Buches. In dem neuen Sezuan wird es vermutlich gar nicht mehr so sehr schwer sein, gute Menschen zu finden. Wenn heute die Götter kämen, die allerdings im gegenwärtigen Sezuan noch viel weniger willkommen wären als in dem Sezuan, das noch Gosse war, würden sie etwas zu sehen bekommen! Vielleicht war Brecht optimistisch genug und so sehr Humanist, daß er glaubte, daß in dem Sezuan der neuen, guten Ordnung die guten Menschen ganz von selber da wären. Sicher wird der „Gute Mensch von Sezuan“ von sehr vielen so interpretiert. Schafft eine neue Gesellschaftsordnung, und in der können und werden neue und gute Menschen leben. Aber bei dieser Interpretation stimmt etwas nicht. Das käme auch und käme besser heraus, wenn Shui Ta und Shen Te zwei verschiedene Menschen wären und wenn Shen Te von einer Schauspielerin und Shui Ta von einem Schauspieler gespielt werden dürfte. Aber Shen Te ist Shui Ta und Shui Ta ist Shen Te. Der gute Mensch und der ausgekochte Hund sind einer. Warum diese ungeheure Spannung in ein und demselben Wesen? Warum das, was der Blitz auseinanderriß, nun doch zusammengehalten?

Wir haben es schon einmal gewagt, von einer Theologie Bert Brechts zu sprechen, die natürlich keine echte Theologie ist mit einem *θεός* (Gott gehört schon zu einer Lehre von Gott). Wir sprachen von einer Anti-Theologie, einmal auch von Aftertheologie. Natürlich ist alles, was Brecht bietet, nur Anthropologie, und seine Polarität von Güte und Brutalität ist auch nur anthropologisch gemeint. Das Parabelstück handelt, man kann es nicht oft genug sagen, vom guten Menschen und nicht vom guten Gott von Sezuan; und die Gestalt des Vetters, die aber nur eine Gestalt der Shen Te ist, ist auch nur eine andere Gestalt, eine grotesk andersartige Gestalt des guten Menschen. Aber Anthropologie, die von der Theologie her konzipiert ist, in Entfremdung von ihr, reizt in unwiderstehlicher Weise zur Rückübersetzung ins Theologische. Wenn man das aber versucht, den guten Menschen und den ausgekochten Hund, der ein und derselbe ist, ins Theologische zu übertragen, wo kommt man dann theologisch hin? Doch wohl unweigerlich zu *Luther*. Jetzt wird hoffentlich der erst unsinnig erscheinende Titel der Ausführungen verständlich: Bert Brecht und Luther. Zunächst landen wir bei Luthers *De servo arbitrio*. In diesem Buche stehen die nicht umfangreichen, aber eindrucksvollen und schließlich grausigen Ausführungen über den *Deus absconditus*, den *Deus revelatus*, den Deus nudus und den Gott aller Güte oder — ist es erlaubt, Luther einmal mit den Worten, die Brecht braucht, wiederzugeben? — den Gott, der zugleich guter Gott und ausgekochter Hund ist. Ins Theologische übersetzt wird aus dem rätselhaften Menschen von Sezuan, der zwei ganz verschiedene Gesichter hat, aber auf dem Titelblatt und an vielen Stellen des Stückes wieder doch nicht ohne Grund der „gute Mensch von Sezuan“ heißt, der Gott Luthers, der in *De servo arbitrio* seine beiden Gesichter zeigt, auch das ganz grausige, den Luther in abgekürzter Rede dann aber doch auch wieder ein Meer und einen Abgrund der Liebe nennt.

Der Gott mit den zwei Gesichtern kommt noch an einer anderen Stelle bei Luther vor, in *Luthers Lehre von den beiden Reichen*. Auch der Gott von Luthers Zweireichenlehre ist guter Gott und ausgekochter Hund, freilich, um im Bilde zu bleiben, gutgezügelter Wachhund. Der Gott von Luthers Zweiregimentenlehre gebietet und übt eine doppelte Barmherzigkeit. Einmal macht er den Gottlosen gerecht, im Reiche der Gnade, und dann wieder ist er barmherzig durch Hauen und Stechen, rottet er die aus, die keine Zucht halten und durch Aufruhr die gute Ordnung Gottes stören. Allerdings erscheint es geradezu ausgeschlossen, eine ernsthafte Beziehung zwischen dem urkonservativen Luther und dem revolutionären Brecht herzustellen. Es wirkt doch allzu grotesk, diese beiden gerade einfach zusammenzustellen und naiv zu sagen: Bert Brecht und Luther! Wo liegt der Unterschied zwischen beiden? Der Gott, der barmherzig durch Unbarmherzigkeit ist, der die revolutionären Bauern zu Paaren treiben läßt, um die gute Ordnung,

die diese gestört haben, raschestens wieder herzustellen, wird ganz eindeutig von Luther i. w. dafür in Anspruch genommen, daß eine gefährdete Ordnung erhalten werde. Andere, revolutionäre Gedanken gibt es bei Luther auch; aber sie stehen sehr im Hintergrund. Wo bei Luther der deus nudus zu dem Gott wird, der planvoll seine Macht einsetzt, greift er immer gegen die revolutionären Gewalten und *zugunsten* der Legitimität zu. Bei Brecht ist es gerade umgekehrt. Brecht ist der grundsätzliche Revolutionär, der seinen guten Menschen zum Haushalter, zum Verteidiger und endlich, als er sich solcher Gestalten wie des ehemaligen Postfliegers bedienen muß, zum ausgekochten Hund werden läßt und *gegen* die bestehende Ordnung einsetzt. Er pflügt die Gosse und gibt jedem aus der Gosse Gelegenheit, sich auf ehrliche Weise wieder emporzuarbeiten. Deshalb wirkt, was Bert Brecht schreibt, auch und gerade im guten Menschen von Sezuan, als ein Peitschenhieb gegen die ganze bürgerliche Ethik, die sich so gern zur Erhaltung ihres Gehäuses der Bürgerlichkeit auf Luthers Lehre von den beiden Reichen beruft und diese damit schon ziemlich stinkend gemacht hat. Aber vielleicht ist doch schon seit einiger Zeit ein Sinn dafür da, daß man gut tut, sauber zwischen dem Theologen Luther und dem Menschen des 16. Jahrhunderts Luther zu unterscheiden. Das 16. Jahrhundert ist tot, ganz bestimmt tot; und soweit Luther Mensch des 16. Jahrhunderts ist, ist er auch tot. Ihn so ins 20. Jahrhundert zu bringen, daß man ihn ein bißchen 16. Jahrhundert mit einmogeln läßt, führt zu nichts Gutem. Allein der Theologe Luther interessiert heute noch, der den Gott kennt, der reine Güte ist und doch die Welt mit harter Hand regiert, manchmal so, daß er dem Teufel zum Verwecheln ähnlich ist. Beides ist etwas ganz Verschiedenes, Gottes Agape und Gottes Weltregiment. Wo das eine ist, kann das andere nicht sein; und die Kinder der Agape sollen ja nicht den Vetter sehen. Im Weltregiment wirkt Gott in der Verhüllung, und — in Luthers paradoxer Rede gesagt — im Reiche des Kaisers hat Christus nichts zu suchen. Von dem Gotte, der beides ist, Lamm und Tiger, redet der Theologe Luther. Wenn man Brechts Anthropologie ins Theologische rückübersetzt, kommt man auf einen Gott, der auch beides ist, Lamm und Tiger. Allerdings würde Luther so doch wieder nicht reden. Zuerst würde er von dem Tiger sprechen (und gar nicht immer gleich von dem Tiger, sondern manchmal nur von der Rute und Knute), und dann von dem Lamm, das der Welt Sünde trägt. Nun noch anders: Übersetzt man Brechts Anthropologie ins Theologische, kommt man auf eine bessere Theologie, als die es ist, die die drei höchsten Götter spazierentragen. Man kommt nicht nur auf die Götter mit den strengen Geboten, die keinesfalls herabgemindert oder erleichtert werden dürfen, sondern auf den Gott des Gesetzes und des Evangeliums.

8. Der Vorhang zu und alle Fragen offen

Jetzt ist nur noch eine einzige Frage, die man aber schon stellen muß und der man nicht ausweichen darf, zu klären. Ist denn das erlaubt oder ist es verwehrt, ist es legitim oder illegitim, ist es schlechterdings verboten oder ist es gar unausweichlich, diese Transposition der Brechtschen Anthropologie ins Theologische vorzunehmen? Anders die Frage gestellt: Ist es eine Kuriosität, daß in dem Atheismus Brechts soviel Theologie drinsteckt, die einen immer wieder einmal bewegt, aber mit der man sich zuletzt abfinden muß, oder ist die neue Welt, wie Brecht sie sieht, doch nach oben offen? Shen Te, die den Vetter braucht und ihn von den Göttern auch zwar nicht für jede Woche, aber für jeden Monat einmal konzidiert bekommt, spricht den rätselhaften Satz: „Oh entfernt euch nicht, Erleuchtet! Ich habe noch nicht alles gesagt! Ich brauche euch dringend!“ Die Götter bleiben nicht; vielmehr entschwindet das Terzett der Götter auf der Wolke. Für sie ist die Suche vorbei, sie haben den guten Menschen, der ihre Gebote vollkommen erfüllt, haben die Verwirklichung ihres Ideals gefunden, in *einem* Exemplar, noch in der Gosse von Sezuan, aber das genügt ihnen. Ein Spieler jedoch tritt vor den Vorhang, entschuldigt sich beim Publikum und gesteht freimütig: „Wir stehen selbst enttäuscht und sehn betroffen den Vorhang zu und alle Fragen offen.“ Und dann heißt es: „Was könnte die Lösung sein? Wir konnten keine finden, nicht einmal für Geld. Soll es ein anderer Mensch sein? Oder eine andere Welt? Vielleicht nur andere Götter? Oder keine? Wir sind zerschmettert und nicht nur zum Scheine!“ Die Frage — andere Götter oder keine? — ist auch in Brechts Sinne noch eine offene Frage. Brecht würde sich bestimmt nicht so leicht neue Götter aufdozieren lassen. Aber es wird immer verlocken, seine atheistische Anthropologie je und dann wieder einmal ins Theologische zu retransponieren. Da kommt der Gott des Gesetzes und des Evangeliums ins Gesicht. Ein neuer Gott? Ganz gewiß nicht! Aber ein anderer Gott schon als die wenig respektablen drei höchsten Götter, die in eleganten Gabardinemänteln in den Slums von Sezuan auftreten, nachforschen, wie es mit der Befolgung ihrer sehr präzisen und nicht abminderungsfähigen Gebote steht, und schließlich in ihre Höhe zurückkehren. War es so ganz unangemessen und sachfremd, im Zusammenhang der Interpretation des Brechtschen Parabelstückes vom guten Menschen von Sezuan ein paar Worte über den Gott zu sagen, der in die Tiefe gegangen ist und in der Tiefe wohnt, und den doch alle Himmel nicht fassen, über den Gott, den wir durch Luther und die Reformation kennen? Es sollte nur eine Frage sein. Eine überflüssige Frage war es doch wohl nicht.

Irenik und Polemik bei Hans Denck

Hans Denck ist mit Recht immer wieder als ein „Verfechter einer allgemeinen religiösen Duldung, als ein Prophet einer ausnahmslosen Glaubens- und Gewissensfreiheit“¹ gefeiert worden. Jedoch darf man seine Persönlichkeit nicht simplifizieren, sondern muß sehen, daß sein Schrifttum² hier eine Problematik aufzeigt, der hier unter dem Gesichtspunkt Irenik und Polemik nachgegangen werden soll. Es ist ja offenbar, daß neben Zeugnissen religiöser Toleranz, die sich bei ihm finden, auch kräftige und heftige Worte stehen, die andere religiöse Positionen angreifen und bestreiten. Wie ist es bei Denck dazu gekommen, und wie reimt sich das in seiner Person zusammen?

1.

Schon in dem frühesten religiösen Zeugnis, das wir von Denck besitzen, im sog. *Bekenntnis für den Rat zu Nürnberg* (1525), klingt auf, warum er auf den Weg der Toleranz geführt wurde, einerseits sein Unvermögen, sich dem lutherischen Glaubensgedanken zu erschließen, andererseits die Notwendigkeit, für sich einen Weg zu suchen, Gottes gewiß zu werden. Er bekennt: Man sagt, durch den glauben kumme man zu dem leben. Laß ich sein. Wer gibt mir aber den glauben? . . .³

Er formuliert weiter: „Ich wollt gern, das ich glauben, das ist leben, hette. Aber dieweyl sichs nit gründtlich in mir erfindet, mag ich weder mich noch ander leüt betriegen“⁴.

Die oberste Autorität, die er anzuerkennen bereit ist, ist nicht die Heilige Schrift, sondern der Geist. Ist es der Heilige Geist, ist es der menschliche Geist? Ist es Gott oder ein göttlicher Teil des Menschen? Er umschreibt nur tastend. Auf alle Fälle ist es eine Autorität, die er der Schrift überordnet: „Von natur kan ich ye der schrift nit glauben. Aber das in mir, nit das mein, sag ich, sonder das mich treybt on allen mein willen und zuthun, das treibt mich, die schrift zu lesen umb zeügknuß willen“⁵.

1 So Christian Neff in seinem Artikel „Denck, Hans“, Menn. Lex. 1913, 414.

2 Eine Gesamtausgabe hat der Ver. f. Ref.Gesch. veranstaltet. Als Bd. XXIV der Quell. u. Forsch. z. Ref.Gesch. sind erschienen: *Hans Denck Schriften*, 1. Teil: Bibliographie v. G. Baring (1955); 2. Teil: Religiöse Schriften, hrsg. v. W. Fellmann (1956); 3. Teil: Exegetische Schriften. Gedichte und Briefe, hrsg. v. W. Fellmann (1960). Zit. als HD I/II/III.

3 HD II, 20, 13 f.

4 HD II, 21, 3 f.

5 HD II, 21, 16 ff.

Denck findet ehrfürchtige Worte über die Heilige Schrift, aber er mißtraut ihrer Vollmacht, das Menschenherz zu besiegen: „Also halt ich die schrift mit Petro für ein lucern, die do leüchtet im finstern. Die finsternüß meines unglaubens ist von natur tieff in der warheyte. Die schrift, die lucern, die scheint in der finsternüß, aber sy vermag von yhr selbs nit (wie sy mit menschenhenden geschriben, mit menschenmund gesprochen, mit menschenoren gehört wirt) die finsternüß gantz hinwegnemen . . .“⁶

Ganz deutlich wird die Konsequenz seines Standpunktes in der Vorrede seiner ersten großen Schrift „*Was geredt sei*“: „Do aber hörest du deinen bruder etwas reden, das dir frembd ist, widerstreyt nitt von stund an, sonder höre, ob es recht sey, das du es auch annemest. Magst du es nit vernemen, so solt du in nit urtaylen, und ob er dich etwa gedunckt irren, so gedenck, ob du nit noch höher irren mögest“⁷. Es ist ganz klar, ist nicht die Bibel selbst die letzte Autorität, sondern doch irgendwie der Mensch — wenn auch das Göttliche im Menschen —, dann erhält der Einzelne und seine religiöse Überzeugung ein ganz anders Gewicht. Weil für Denck höchste Instanz nicht die Heilige Schrift ist, sondern der Geist, wie er sich dem Menschen offenbart, weil die Bibel für ihn nur „Zeugnis“ ist, wenn auch gewiß höchstes Zeugnis, muß er Respekt fordern vor eigener und fremder religiöser Überzeugung. Das ist ohne Frage eine der Wurzeln seiner irenischen Haltung, seiner Toleranz.

Er schreibt auch: „Wirdt mich yemandt aines irrthumbs überzeugen, und das ich mich desselben nit bekenne, wenn, wie und wa sich gebürt, darbey soll man erkennen, wer mir befohlen hab zu reden. Hatt yemandt ain andere wayß den gaist zu brüfen, das gewart ich in Gottes namen“⁸.

2.

Verschiedentlich hat nun Denck noch einen Grundsatz aufgestellt, dem er großes Gewicht beigelegt hat, das ist die Lehre von den Gegenreden oder Gegenschriften⁹: „Zwu gegenschrift müssen bayde war sein. Aber aine wirdt in der andern verschlossen, als das minder im merern, als zeyt in der ewigkait, stat in der unentlichait. Wer gegenschrift ston lasset, und nit vereynigen kan, disem mangelt am grund in der warhait“¹⁰.

Denck huldigt der hochgemuten Meinung, daß Sekten und Ketzereien vermieden und besiegt werden könnten, wenn man dem Heiligen Geist als dem wahren

6 HD II, 21, 26 ff.

7 HD II, 50, 26 ff.

8 HD II, 51, 16 ff.

9 Vgl. dazu die Einleitung zu „Wer die Wahrheit wahrlich lieb hat“, HD II, 67.

10 HD II, 68, 14 ff.

Lehrer Raum gäbe: „Ja, under zwaintzig gelerten einer part, helt selten ainer in allen stucken gleich mit dem andern; welchs ye nit geschehe, wa man auff den aynigen leermayster, den hayligen gayst, achtung hett. Welches leer die schrift clare zeugnuß gibt, doch in der gestalt, das sy denen, so es vom gayst Gottes nit selbs versiglet ist, in vil orten scheynt widereinander sein, wie man wol spüren mag in gemelten secten, da ainer wider den anndern mit stucken der schrift zankend, ayn yeder das sein verficht; unangesehen, das seiner widerpart geschrift auch warhait ist, welche an allen orten zusammen gehalten, vergleychet und verainigt werden müssen, sollen wir anders ainen grund der warhait finden. Wa das nit geschicht, ist des zankens kain end zu verhoffen¹¹.“

Das scheint mir das zuversichtliche Motiv zu sein, mit dem Denck in den Kampf eintrat in seinen beiden großen polemischen Schriften „*Was geredt sei*“¹² und „*Vom Gesetz Gottes*“¹³. Das Verständnis dieser beiden Bücher ist dadurch erschwert, daß Denck seinen Gegner nie mit dürren Worten nennt und zitiert. Man muß alles, aber auch alles, aus seinen Ausführungen erschließen. Ich hoffe, im Kommentar der Denckausgabe erwiesen zu haben, daß sich die erste Schrift gegen die Prädestinationslehre der Reformatoren wendet, vor allem gegen *Luthers* Schrift *De servo arbitrio*, die zweite gegen die lutherische Lehre vom Gesetz und damit gegen die Rechtfertigungslehre. Es ist verständlich, daß er bei diesem Waffengang nach Bundesgenossen Ausschau hielt. Ich glaube nachgewiesen zu haben, daß er dabei bis in den Wortlaut hinein bei Thomas *Müntzer* in die Lehre ging¹⁴, unbeschadet der Tatsache, daß diese beiden Männer sonst sehr verschiedene Naturen waren¹⁵.

Man kann nicht behaupten, daß Dencks Beweisgänge der Polemik schlicht sind, sie sind reichlich verschlungen, zum Teil sogar schwer verständlich¹⁶.

11 HD II, 68, 4 ff.

12 HD II, 27 ff.

13 HD II, 48 ff.

14 In diesem Punkt und in der Beurteilung der Theologie Dencks überhaupt geht andere Wege J. J. Kiwiet: „*The life of Hans Denck*“ und „*The Theology of Hans Denck*“, *Mennonite Quarterly Review*, Oct. 1957 u. Jan. 1958. Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Kiwiet ist dadurch erschwert, daß K. zwar reichlich Denck nach den Quellen zitiert, jedoch unverständlicherweise in englischer Übertragung. Die Beweiskraft der Zitate ist daher gering. Ein Blick in den kritischen Apparat der neuen Denck-Ausgabe belehrt dahin, daß ohne sprachliche Erläuterungen Hans Denck heute nicht einmal dem deutschen Leser ohne weiteres mehr restlos verständlich ist. Kiwiets Arbeit erschien im MQR 1957/58, obwohl die textkritische Ausgabe der echten Schriften Dencks schon 1956 herausgekommen war. — Vgl. dagegen G. Baring: *Hans Denck und Thomas Müntzer in Nürnberg*, ARG 50 (59), 145 ff.

15 Vgl. neuerdings Felicitas Dobratz: *Der Einfluß der deutschen Mystik auf Thomas Müntzer und Hans Denck*, Staatsarbeit Münster/Westf. 1960, masch., 116 Seiten.

16 Martin Bucer geht zwar zu weit, wenn er in seiner Warnungsschrift der Straßburger Prädikanten gegen die Irrtümer des Jacob Kautz und Hans Denck erklärt: „Der Denckisch geyst hat die

Daß dem „schulmeister zu Sanct Sebold“ das richtige Verständniß der Bedeutung des Gesetzes abging, hatten schon die Nürnberger Prediger bemerkt: „Zum funfften soll er anzeigen, was er vom gesetz halte. Das hatt er gethan mit disen worten: ‚Allein unglaub ist sund. Die zerbricht die gerechtigkeit durch das gesetz.‘ Und das ist der allergreulichst irthumb, darin er nicht allein die alten papisten ubertrifft; dann so sund unglaub ist, muß sie der glaub, so durch das gehör des evangeliums kombt, hinwegnehmen und nicht das gesetz. Dann das gesetz nymbt die sund nicht weg, sondern zeigt sie nur an und machts offenbar, Rom. 3 wurckt nicht glauben sonnder zorn, Rom. am 4. . . .¹⁷.“

Auch Johannes *Bader* hatte ein richtiges Gemerk dafür, wenn er in den Schlußworten der Niederschrift Hans Dencks über die Taufe dafür hielt, daß „uns der gnadenreich Christus . . . zum erschrocklichen Mose¹⁸“ gemacht werde. Es fehlte also Denck an der rechten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium.

Am offenbarsten ist sein völliger Mangel des Verständnisses der reformatorischen Prädestinationslehre. Wer ihre Geschichte seit *Melanchthon* kennt, wundert sich nicht, daß neben *Erasmus* Leute wie *Denck* sich mit Macht gegen Luther wenden. Das hat manche Gründe, die in seiner Theologie verankert liegen: Einmal seine Gottesauffassung, die nur die Liebe Gottes umgreift, also keinen Zugang hat zum deus absconditus Luthers. Sodann sein Sündenbegriff: „Sünd ist, was sich wider Gott erhebt, das ist in der warhayt nichts¹⁹.“ Weiter kann Denck wie *Erasmus* den ihm unerläßlichen Begriff der Freiheit²⁰ nicht mit der Prädestination in Einklang bringen²¹. Auch der Gedanke des Bundes ist bei Denck so gestaltet, daß Gott und Mensch sozusagen als gleichwertige Partner zusammentreten. Ferner

weise, wo der heylig war geyst Christi, sein euangelion sey lautter unnd klar, allen creaturen prediget, das es die erwelten wol so viel jn gut fassen moegen, das er sein ding so dunnnkel vnd verwickelt dar gibt, das sein entlich meynung nieman drauß nemen mag, dann dem er selbs baß erkleret. Das zeuget wol sein buechlin vom gesetz, das freilich noch keyn Denckischer verstanden hat, der Denck hab jm dann solichs anders dann ers im buechlin hat dargethon erkleret“ (Quell. z. Gesch. d. Täufer, VII. Bd., Elsaß I. Teil, Stadt Straßburg 1522—1532, hrsg. von M. Krebs und H. G. Rott, 1959, 97, 17 ff).

17 Gutachten der Nürnberger Prediger über das Bekenntnis Dencks (1525), HD III, 139, 12 ff.

18 HD III, 125, 14 ff.

19 HD II, 23, 1 f.

20 Vgl. HD II, 90, 18 ff: „dann dem der ungezwungen dienst will, 2. Cor. 9, Ecclesiastici 35, wirt sich nit gebüren, jemand gleich wider seinen willen zu zwingen, ihme zu dienen, wie er auch gleich niemand zum bösen zwingt, Ecclesiastici 15.“

21 Unter den neueren Veröffentlichungen hat Hans Joachim *Iwand* mit großer Klarheit im Anschluß an Luther die Bedeutung der Lehre vom unfreien Willen, auch ihren Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre und der Freiheitsfrage herausgearbeitet: „*Um den rechten Glauben*“, Gesammelte Aufsätze, hrsg. v. K. G. Steck, 1959 (1. Die grundlegende Bedeutung der Lehre vom unfreien Willen, 13 ff. 2. Studien z. Problem ds. unfreien Willens, 31 ff. 3. Die Freiheit des Christen u. die Unfreiheit des Willens, 247 ff).

steht Denck der Apokatastasis Panton nahe²². Schließlich tritt er für die frommen Heiden ein, die ohne evangelische Predigt selig werden²³.

3.

In seinen polemischen Beweisgängen verläßt Denck seine Irenik und Toleranz und tritt mit mächtigen Schlägen gegen Luther und seine Lehren in den Kampf²⁴. Den irenischen Denck, wie er in der Kirchengeschichte weiterlebt und überhaupt fruchtbar geworden ist, lernt man mehr in seiner bedeutendsten Schrift kennen, die tolerante Gesinnung atmet, in dem mystischen Büchlein „*Von der wahren Liebe*“²⁵: Die schönsten Sätze im Geiste der Toleranz finden sich weiter in seiner letzten Veröffentlichung, der man den Titel „*Widerruf*“ beigelegt hat, obwohl sie das in keiner Weise ist²⁶. Er schreibt: „Zwar ich erkenne und bekenn es hie freiwillig, das ich vil mit unnverstand geeifert hab, dannenher auch ettlche widder mich geeifert haben, die vielleicht sunst nimmermer wider mich gestanden weren, Gott weyß es“²⁷.

Voller Demut sind die einleitenden Worte des Widerrufs: „Ich bin sein hertzlich wol zefriden, daß alle schand und schmach, es sei mit warheyt oder unwarheyt, über mein angesicht falle, alleyn das Gott dadurch gelobt werde . . .“²⁸.

22 Immer wieder wurde diese Lehre Denck zugesprochen, obwohl man das mehr aus seiner ganzen Theologie folgern, als es mit klaren Worten belegen konnte. Heinold Fast weist in einer demnächst erscheinenden Rezension von HD III in der Schweizerischen Zeitschrift für Geschichte darauf hin, daß Hans Denck im Sommer 1525 nach noch nicht veröffentlichten Akten sich in einer Versammlung von Täufern ausfragen läßt. Sein Hauptthema sei damals die Apokatastasis Panton gewesen.

23 „Also mag eyn mensch, der von Gott erwelet ist, on predig und geschrift selig werden. Nit das man darumb kein predig hören, noch geschrift lesen soll, sonder das sunst alle ungelerten nit selig werden möchten, darumb daß si nit prediger haben, die von Gott gesandt seind“ (HD II, 106, 13 ff.).

24 Daß Denck dabei vor bedenklichen Äußerungen nicht zurückschreckt, habe ich bereits in meinem Aufsatz: *Der theologische Gehalt der Schriften Dencks*, S. 162, ausgeführt (in: *Die Leibhaftigkeit des Wortes. Theolog. u. seelsorgerl. Beiträge als Festgabe f. Adolf Köberle z. 60. Geburtstag*, Furche Verlag: Hamburg 1958).

25 HD II, 76 ff.

26 Denck gibt nur die Zusage, nicht mehr öffentlich zu wirken: „Hierumb wirt ich, ob Gott will, des tauffens ewigklich stilstehen“ (HD II, 109, 24). — Daß dieser Satz im Sinne der Absage an seine täuferische Epoche und das Täuferium zu verstehen ist, beweist auch sein letzter Brief, der an Oecolampad gerichtet ist, HD III, 133 ff. In unserer Ausgabe liest Antonie Wlosok, die Bearbeiterin der altsprachlichen Texte, auf Seite 134, 19 mit Staehelin „nos“, nicht „vos“ wie die früheren Abdrucke. Dann formuliert Denck also, wenn man den vorhergehenden Satz dazu nimmt: „Deus mihi testis est, quod uni tantantum sectae, quae est ecclesiae sanctorum bene esse cupiam, ubiubi sit. Nam apud nos solos esse non credo, imo ne Christianos quidem esse contenderim, si quis exactam fidem urgeat . . .“

27 HD II, 105, 6 ff.

28 HD II, 105, 1 ff.

In gleicher Weise wünscht er: „Dann ich wil hie niemandt weder beschuldigen noch entschuldigen, wiewol ich diß (von Gottes gnaden) allweg lieber thun wil und sol dann jhens²⁹.“ Und weiter: „Ja, ich möcht erkennen, daß es alleyn an mir felete, wie mit großen freuden wolt ich mich schuldig geben.“

Aus dieser Haltung fließen die schönen Äußerungen irenischer Gesinnung: „Mir thut in meinem hertzen wee, das ich mit manigen menschen in uneinigkeit stehen sol, den ich doch anderst nit erkennen kan, dann für meinen bruder, dieweil er eben den Gott anbetet, den ich anbette, und den vatter ehret, den ich ehre, nemlich der seinen sun zu eynem heyland in die welt geschickt hat³⁰.“ — Und weiter: „Hierauff bitt ich sie umb Gottes willen, daß sie mir verzeihen, was ich on mein wissen und willen wider sie gethan hab. Erbeut mich daneben, allen unfug, schaden oder schand, so mir ettwa schon von inen auch zugestanden were, auffzuheben und nimmermehr ze rächen³¹.“

Er bekennt die Verbundenheit mit anderen Christen: „Wo sölche hertzen seind, die dise gut that Gottes durch Christum hochhalten und seine fußtapfen treten, die frewen mich und habe sie lieb, so gut ich sie erkannte³².“

Er zeigt die Grenze der Gemeinschaft an: „Welche aber mich nicht hören mögen und doch nit schweigen lassen wöllen in sachen, die da spennig sind, da kan ich nit vil gemeynschafft haben, dann ich spür den sinn Christi nit bei solchen, sonder eynen verkerten, der mich mit gewalt von meinem glauben dringen und zu dem seinen zwingen will, Gott geb, er sei recht oder nit . . . Dann er solt wissen, daß es mit desn sachen des glaubens alles freiwillig und ungezwungen zugon solt³³.“

Hier zeigen sich offensichtlich Ansätze zum modernen Verständnis der Toleranz, und insofern ist Hans Denck ein „Held eines heraufsteigenden Zeitalters wie Franck, Servede und Bruno“³⁴.

Man muß nur sehen, daß das nicht den ganzen Mann ausmacht, daß auch er seinen Anteil hat am Geiste der Streitsucht seiner Zeit, auch wenn man gerechterweise bedenken muß, daß die übermächtige Gestalt Luthers alle, die anders dachten und sich geführt sahen, in den Schatten drängte.

Hans Denck und seine Theologie ist vielschichtiger, als man es früher gesehen hat. Ein Vorstoß waren da z. B. die Untersuchungen R. Stadelmanns³⁵, die die Religiosität Dencks von der Skepsis der verdünnten Mystik des ausgehenden Mittelalters her zu verstehen lehrten.

29 HD II, 105, 9 ff.

30 HD II, 105, 19 ff.

31 HD II, 105, 27 ff.

32 HD II, 108, 7 ff.

33 HD II, 108, 9 ff.

34 Adolf von Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*⁴ III, 1910, 810.

35 R. Stadelmann: *Vom ausgehenden Mittelalter*, Tübingen 1929.

Man muß die reichlichen polemischen Spitzen der Schrift „*Ordnung Gottes*“³⁶ völlig übersehen, wenn man das Zitat akzeptieren will, das Christian Neff in seinem sonst so schönen Artikel über Denck bringt, „daß die ganze Auffassung, Haltung und Ton auf einer Höhe des sittlichen Bewußtseins stehen und von einer Lauterkeit des Gemüts zeugen, wie sie zu allen Zeiten nur in den seltenen Fällen angetroffen werden“³⁷.

Andrerseits hat Hans Preuss die Vermutung ausgesprochen, daß Hans Denck es ist, „der in den Unterschriften von Dürers Vier Aposteln mit gemeint ist, Markus 12, 38 ff“³⁸.

Adolf Harnack hat einmal ausgeführt, daß der nachtridentinische Katholizismus und der Sozialismus in vieler Hinsicht moderne Erscheinungen seien, aber auf ihren religiösen Kern gesehen seien sie es nicht, sondern vielmehr Konsequenzen des mittelalterlichen Christentums. Die Reformation hingegen, wie sich in dem Christentum Luthers darstelle, sei dagegen in vieler Hinsicht eine altkatholische, resp. auch eine mittelalterliche Erscheinung, dagegen auf ihren religiösen Kern beurteilt, sei sie es nicht, vielmehr Wiederherstellung des paulinischen Christentums im Geiste neuer Zeit³⁹.

Auch die Gestalt Dencks scheint mir in dieser Hinsicht zweigesichtig zu sein: Einerseits ist er der Bannerträger moderner religiöser Ideen der Toleranz usw., andererseits ist seine Frömmigkeit, sein Spiritualismus, im Vergleich zu der Luthers nicht wurzelhaft neu und original, sondern ein letzter Ausläufer der mittelalterlichen Mystik. Martin Luther warf seinerseits in genialer Weise Papisten, Erasmus, Zwingli und die Schwärmer in einen Topf, verstand sie alle als Vertreter *einer* Gesetzesreligion, gegenüber der er sich als Wiederentdecker des ursprünglichen Evangeliums aufgefaßt wissen wollte⁴⁰.

36 HD II, 87 ff.

37 *Mennon. Lexik.*, Erster Bd. 1913, 414.

38 Hans Preuss: *Von den Katakomben bis zu den Zeichen der Zeit*. Der Weg der Kirchengeschichte durch zwei Jahrhunderte, Erlangen 1940, 193.

39 *Lehrbuch der Dogmengeschichte*⁴, III, 1910, 809.

40 So in der Darstellung von Wilhelm Maurer: *Luther und die Schwärmer* (In: Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses, hrsg. v. F. Hübner, Heft 6, 1952, 7 ff).

Luther, Martin: Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516. Lateinisch-deutsche Ausgabe. (Herausgegeben von Lic. Martin Hofmann.) Zwei Bände. In Zusammenarbeit mit der wissenschaftlichen Buchgemeinschaft Darmstadt. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger 1960. 393 bzw. 451 S. Ln. DM 64,—.

Luthers inzwischen berühmte gewordene Vorlesung über den Römerbrief ist bekanntlich um die Jahrhundertwende doppelt entdeckt worden, erst eine Hörernachschrift in der Vatikanischen Bibliothek in Rom und dann sogar Luthers Originalmanuskript in der preussischen Staatsbibliothek in Berlin — letzteres eine etwas fatale Entdeckung! Johannes Ficker hat bereits 1908 den Text in den „Anfängen reformatorischer Bibelauslegung“ ediert. Inzwischen ist (1930) eine 4. Auflage erschienen. In den Aufriss der Weimarer Lutherausgabe, die 1883 ins Leben trat, ist natürlich die Römerbriefvorlesung nicht mit eingeplant gewesen. Sie ist vielmehr erst ganz spät, im 56. Band, in der WA erschienen, auch dort von Johannes Ficker betreut; aber der Text ist in der Sonderausgabe und in der WA nicht völlig gleichlautend. Man muß jeweils vergleichen. Übrigens hat es sich als vorteilhaft erwiesen, daß die Römerbriefvorlesung so spät und nach gründlichen Vorarbeiten an ihr in die Weimaraner Ausgabe eingebracht worden ist. Es bestehen in bezug auf sie nicht die schweren Probleme, die die voreilige Edition der ersten Psalmenvorlesung von 1513/1515 (durch *Kawerau*) aufgegeben hat. (Die Erstellung eines neuen Textes der Römerbriefvorlesung vorangehenden Psalmenvorlesung Luthers wird seit Jahren als eines der ernstesten Desiderien der Luther-Forschung angesehen. Auf Abschluß der Arbeit warten viele mit großer Spannung.) In der Arbeit an Luthers Theologie hat die Römerbriefvorlesung für Jahrzehnte eine ganz große Bedeutung bekommen. In der Ära der Luther-Forschung, die von Karl Holl beherrscht war, standen die Frühvorlesungen ganz stark im Vordergrund der Arbeit an Luther, insbesondere

eben die Vorlesung über den Römerbrief. So legte es sich nahe, auch eine Übersetzung der Vorlesung ins Deutsche zu schaffen. Eduard Ellwein hat sich für die Münchener Luther-Ausgabe der Arbeit unterzogen. Die letzte Fassung der Übersetzung Ellweins ist 1957 herausgebracht worden. Inzwischen hat sich die theologiegeschichtliche Situation nicht unerheblich verändert. Es ist bei einigen Luther-Forschern wie bei Ernst Wolf und Ernst Bizer (vgl. LuJB 16/59, 154 ff; vgl. auch 18/61, 127 ff die Besprechung des Buches von Hans Pohlmann) starke Neigung vorhanden, die Wende bei Luther von einem noch vorreformatorischen Denken zur wirklich reformatorischen Theologie des Wortes in ziemlich späte Zeit zu verlegen, bis in die Jahre 1519 oder 1520. Dann ist die Römerbriefvorlesung nicht, wie man lange gemeint hatte, ein Zeugnis des reformatorischen Denkens Luthers, sondern ein solches einer Vorform reformatorischer Theologie. Die Debatte um die Dinge ist noch längst nicht abgeschlossen. Niemand wird vor allem aber daran denken, sich von den Frühvorlesungen Luthers abzuwenden. Es war ein guter Gedanke, jetzt eine lateinisch-deutsche Ausgabe von Luthers Römerbriefvorlesung zu veranstalten. Dabei ist der lateinische Text nach den „Anfängen reformatorischer Bibelauslegung“⁴ 1930 wiedergegeben unter Berücksichtigung von WA 56. Als deutscher Text ist die Übersetzung von Ellwein übernommen. Die Norm für die ganze Edition gibt der Ellweinsche deutsche Text: Die Glossen sind soweit mit abgedruckt (in Kleindruck), wie sie Ellwein mit übersetzt hat, auch im lateinischen Text. Das übrige aus den Glossen ist weggelassen. Das Studium des lateinischen Textes ist noch etwas erleichtert durch gewisse Modernisierung der Schreibung. Ellweins Anmerkungen sind im allgemeinen nicht mit aufgenommen, hingegen Hinweise Fickers auf Vorlagen Luthers.

Es ist nicht nötig, für das Buch zu werben. Wahrscheinlich wird in Seminarübungen in Zukunft ganz weithin diese Ausgabe zugrunde ge-

legt werden. Es ist ein großer Gewinn, daß sie nun zur Verfügung steht und manchen anreizen wird, sich mit dem berühmten Frühzeugnis lutherischen Bibelverständnisses vertraut zu machen. Ein ganz leises Bedauern möchte der Rezensent nicht unterdrücken darüber, daß nicht doch noch einmal die Ellweinsche Übersetzung durchgesehen worden ist. An ein paar Stellen ist ihm deutlich geworden, daß das an sich notwendig gewesen wäre. I, 347 (anderswo auch) ist nicht klar, warum auf der lateinischen Seite andere Stellen eingeklammert sind als auf der deutschen. I, 349 enthält einen sinnentstellenden Übersetzungsfehler, der deshalb, weil die falsche Übersetzung immerhin auch einen Sinn gibt, leicht übersehen wird. Wahrscheinlich geht der Fehler nur zu Lasten des Setzers. *Peccator autem non nisi peccatorem sibi similem generare potest* heißt nicht, wie es da steht: Ein Sünder kann nur *wider* einen Sünder zeugen, der ihm gleich ist, sondern allenfalls: Ein Sünder kann nur *wieder* einen Sünder zeugen, der ihm gleich ist. I, 359 zeigt sich, daß die Übersetzung sich in etwas bedenklicher Weise zu stark an den Text in den Lutherbibeln anlehnt. Das „ur“ von Röm. 5,20 will Luther konsekutiv verstanden haben. Warum wird es dann nicht mit „daß“ oder „so daß“, sondern mit „auf daß“ übersetzt, welche Wendung heute kaum noch üblich ist, aber eher final als konsekutiv verstanden wird? II, 11: Warum die umständliche und undeutsche Übersetzung von Röm. 7,2: Denn ein Weib, das unter dem Manne ist, so lange der Mann lebt, ist sie gebunden unter das Gesetz? Der lateinische Text wäre ganz leicht wiederzugeben mit: Denn ein Weib, das unter dem Manne ist, ist zu dessen Lebzeiten an das Gesetz gebunden. II, 39/41: Ist es wirklich zweckmäßig, mens mit Vernunft zu übersetzen? II, 99: Sollten wirklich mit den *rerum speculatores* Naturforscher gemeint sein? Liegt nicht einfach ein Synonym für *philosophi* vor? II, 149: Wenn in einem Zitat von Röm 3,2 der lateinische Text zwischen *incredulitas* (sc. von Menschen) und *fides* (sc. Dei) unterscheidet, ist es kaum zweckmäßig zu übersetzen: Sollte ihr Unglaube Gottes Glauben aufheben? Auf einige wenige Satzfehler hinzuweisen wäre unnütz (etwa II, 61.217); sie lassen sich

ohne weiteres berichtigen. Nun nur noch zur Abwehr eines möglichen Mißverständnisses: Die Ellweinsche Übersetzung ist gut und flüssig; sie ist nur noch nicht so vollkommen, daß man sie unbesehen kanonisieren sollte.

Markkleeberg/Leipzig

Franz Lau

Ellwein, Eduard: *Summus Evangelista*. Die Botschaft des Johannesevangeliums in der Auslegung Luthers. München: Kaiser 1960. 136 S. Kart. DM 8,50.

Wenn die Lutherforschung heute einen großen Aufmarsch vollzieht, muß die Exegese vorne dran sein. Sie muß das, weil zuerst der Bibel lesende Luther da ist, der Mann der Meditation und Kontemplation, dann erst der einer Aktivität. Diesen können wir nicht verstehen, wenn wir nicht nach jenem fragen. Darum darf das Thema „Luther als Bibelausleger“ unsere Aufmerksamkeit fordern. Nachdem in dieser Hinsicht die großen Paulusbriefe bekanntgeworden sind, möchten wir gern in die Evangelienauslegung einen Blick werfen. Dazu verhelfen uns in letzter Zeit W. v. Löwenich und Ed. Ellwein. Nicht das ganze Evangelium legt E. dar; vielmehr werden einzelne Abschnitte ausgewählt, die zugleich einen Widerspruch des Ganzen gewähren: Das Gespräch mit Nikodemus, die Heilung des Sohnes des Königischen, die Überwindung des Todes nach Kap. 6 und 8, der heil. Geist als „Tröster“ (Kap. 14—16), unser Gebet im Namen Jesu und sein hohepriesterliches Gebet. Die letzten 40 Seiten bringen eine Zusammenfassung über die „Christus-Verkündigung in Luthers Auslegung“: *Mysterium Unigeniti — incarnationis — crucis et exaltationis — revelationis temporum*; der Erdenweg Jesu; wahrhaftiger Gott und auch wahrhaftiger Mensch; ich und der Vater sind eins; der Erlöser; das Werk des Erlösers. Dieser Rahmen deutet eine entfaltete Lehre von Christus an. Dabei geht Vf. die verschiedenen Predigten über die gleichen Texte durch, wobei sich auch zeigt, wie der Prediger mit den Jahren zu tieferen Aussagen über das göttliche Mysterium gelangte, geladen mit geistiger und geistlicher Substanz, so daß immer nur eine abschnittsweise Lektüre sich empfiehlt, damit es zu einer fruchtbaren Aufnahme kommt.

Das ‚wunderlich Ding‘ des Glaubens, von des ‚Herrn Meisterstück‘ ins Dasein gerufen, wird an der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten deutlich; das Geheimnis von Wiedergeburt und Taufe wird in jenem nächtlichen Gespräch angerührt. Das Amt des Geistes, welcher, allein die Schrift und Christus groß und klar macht, wird an den verschiedenen Reden aufgezeigt. Angesichts des Nikodemusgesprächs können wir mit Selbstempfehlungen hervortreten. Eigene Gerechtigkeit ist Lumpen und Dreck, Christus schenkt die ‚allerreinste Gerechtigkeit‘. So allein kommt es zur Gotteskindschaft, einer Kindschaft, die unsern Unflat wegnimmt, so gewiß Mutterliebe viel stärker ist als der Dreck und Grind am Kind (120). Und wie die Gerechtigkeit, so ist auch die Heiligkeit eine fremde, nämlich die Christi (122), der unser Fürsprecher ist. Er ist auch der Retter vom Tod, die Arche, die Brücke, die über den Tod führt. Kaum genug passende Worte findet Luther für Person und Werk Gottes, der Mensch geworden ist, der Tod und Teufel auch für uns überwunden und im heiligen Kreuz einen großen Schatz geschenkt hat. Dabei fallen Seitenstreiche gegen die alten Widersacher: Pharisäismus, Schwärmertum, Vernunft.

Luther ist kein Schüler der mittelalterlichen Mystik, aber er findet Bilder, welche deren Sprache übertreffen (113); seine Mystik ruht ganz und gar im Rechtfertigungsglauben (124). Hier ist kein Berichterstatter von moralischen, zweckbestimmten Heiligeschichten, nicht der Mensch mit seiner Klugheit Meister, kein Kanzelredner mit überragenden Argumenten; hier erfährt der Hörer die Fülle der Heilsbotschaft, er wird einbezogen in das wunderbare Heilsgeschehen. Es sind gegenwartsbezogene Bilder, die in ihrer Einprägsamkeit den Hörer packen. Christus ist der unerschöpfliche Heilsbrunnen, der rechte Tempel, die einzige Pforte, die wirksame Arznei wider den Tod, die wahrhafte Sonne; er ist die Gluckhenne und gewährt sichern Schutz (119).

Dem Vf. gelingen da und dort besonders gute Formulierungen. Die Zukunft und das Jetzt werden zusammengeschaut. ‚Futurum hebt in unerhörter Weise an, Gegenwart zu sein.‘ Bedeutsam ist: Die Christologie des Paulus und

Johannes werden im Blick Luthers eins. Das *δικαιοῦν* des Apostels ist ausgelegt beim Evangelisten. — Luther fragt nach der ‚Geschichte, die geschehen ist‘. Damit sind Mythos und Doketismus abgewehrt! Aber die Geschichte Jesu ist kein historisches Phänomen für sich, es geht um die Aneignung, um den ‚Nutzen‘ (129). Luther entfaltet die Sätze des Evangeliums so, daß ‚der Sohn‘ in allen Beziehungen groß wird. Steht da ‚Ich heilige mich selbst‘, bedeutet das: Er ist Opfer und Priester zugleich (130).

Junge und alte Prediger werden Gewinn aus diesen Auslegungen nehmen. Verfasser und Verleger gebührt Dank.

Windsbach/Ofr.

Robert Dollinger

Hermann, Rudolf: Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960. 500 S. Lw. DM 32,—.

Als Karl Holl seine „Gesammelten Aufsätze zur Kirchengeschichte“ veröffentlichte mit dem ersten Band, der nur Aufsätze zu Luther und speziell zur Theologie Luthers enthielt, war das eine besondere Sache. Karl Holls Lebenswerk wäre nicht anschaulich geworden, hätte er nicht die bedeutsamen kleinen Veröffentlichungen, die an den verschiedensten Stellen veröffentlicht waren, gesammelt noch einmal dargeboten. Sonst war es nicht Mode, veröffentlichte Aufsätze noch einmal zu publizieren und gesammelt darzubieten. Inzwischen hat es sich eingebürgert, solche Kollektionen bereits erschienener Aufsätze herauszubringen. Nicht in jedem Falle ist man von der Notwendigkeit überzeugt. Aber es gibt unter den heute vorhandenen nur wenige Bände mit gesammelten Aufsätzen, deren Erstellung so dringend notwendig war wie dieser Band mit den Arbeiten von *Rudolf Hermann*. Hermann hat gerade durch die kleinen Arbeiten, ja zum Teil schon durch den mündlichen Vortrag derselben, etwa bei Tagungen der Luther-Akademie oder bei größeren Pfarrerkonferenzen, sehr stark gewirkt. Die Beiträge sich zusammenzusuchen, ist eine mühsame Angelegenheit. Der Kreis derer, die von Hermann angeregt und befruchtet sind und ihm viel zu verdanken haben, dürfte sehr groß sein. Her-

mann wird zu spüren bekommen haben, wieviele ihm von Herzen dankbar dafür sind, daß er der Bitte um Veröffentlichung seiner Aufsätze entsprochen hat. Daß er den Band dem Gedächtnis Carl Stanges widmet, ist ein Zeichen des Dankes, dem er seinem Lehrer gegenüber immer wieder Ausdruck verleiht. Daß Hermann aus dem Stange-Schüler zu einem *sehr* eigengeprägten Theologen geworden ist, ist gerade an dem Band erkenntlich. Nur an einer Stelle und im Vorübergehen kommt er darauf zu sprechen, daß er theologisch an entscheidendem Punkte mit Stange nicht mitgehen kann (368). Mehrere Aufsätze des Bandes handeln von der Rechtfertigungslehre Luthers. Hermann war unermüdlich im Suchen nach Möglichkeiten, die Zentrallehre Luthers als entscheidend auch für die Gegenwart herauszustellen. An keiner Stelle verleugnet er dabei den forensischen Grundton, den er als wesentlich für diese Lehre auch bei Luther (nicht nur bei Melancthon) ansieht; und von einem sog. „johanneischen“ Heilsverständnis, wie es Stange zuletzt für Luther angenommen hat, ist nichts zu spüren.

Die deutlichen Grundanliegen Hermanns bei seinem Verständnis Luthers und der reformatorischen Bekenntnisschriften lassen sich in diesem Band schön verfolgen. Das „gerecht und Sünder zugleich“ ergibt sich eindeutig von Hermanns kurz angedeutetem Rechtfertigungsverständnis her. Immer wieder kehrt dann die Warnung, das reformatorische *sola fide* durch ein auch reformatorisches, aber das Letzte nicht erfassendes *sola gratia* zu ersetzen. Was evangelischer Glaube ist, sucht Hermann von Luther und von der Reformation aus in immer neuer Weise deutlich zu machen. Ein anderes Motiv Hermanns ist es, die Schöpfungswirklichkeit in echt lutherischem Sinne zur Geltung kommen zu lassen. Daß Luther mit dem Begriff der *lex naturalis* einen mittelalterlichen Begriff übernommen hat, wird Hermann nicht müde, häufig zu wiederholen; aber daß Luther diesen Begriff festgehalten hat und *warum*, ist Hermann besonders wichtig. Auch in dem Aufsatz über Vorsehung und Heilsglaube bei Luther von 1939 kommt das in Rede stehende Anliegen in seiner Weise zur Geltung (167 ff.). Beides betont Her-

mann, die Eigenständigkeit des Vorsehungsglaubens und die innere Zusammengehörigkeit von Vorsehungsglaube und Heilsglaube. Es ist interessant, zu verfolgen, an wie vielen Stellen Hermann auf den lutherschen Gedanken zurückkommt, daß die Sündenvergebung in allen Kreaturen stecke. Wieder ein Thema eigener Art, das Hermann nicht einmal, sondern immer neu beschäftigt hat, ist die Bedeutung des Gesetzes für Luther. Er ist wirklich nicht der einzige Theologe heute, der sich gerade um dieses Problem bemüht. An den Antinomern ist heute eine ganze Reihe von Theologen interessiert (*Hailkola*; zu den Büchern von *Schloemann* und *Rogge* vgl. die Besprechungen in diesem Band). Die Schwierigkeiten, die Luthers Position bietet, sieht Hermann wohl stärker als die anderen Theologen (auch in einer neuen Veröffentlichung, die wegen ihres Umfanges schon nicht mit in diese Sammlung aufgenommen werden konnte; vgl. *LuJB* 28, '61, 134). Aber er gibt ein eindrucksvolles Bild von dem Ernst, mit dem Luther beides zusammen festhält, die Absage an das Gesetz und das Bekenntnis zur Notwendigkeit einer Gesetzespredigt.

Hermann ist in seinem Theologenleben manche Wege nicht mitgegangen, auf denen ihn Schüler und Freunde sicher gern gesehen hätten. Warum er nicht zu den Dialektikern gehen konnte, wird aus dem Band ebenso ersichtlich (obwohl darüber an keiner Stelle *expressis verbis* gehandelt ist) wie, warum er den Weg der Bekennenden Kirche nicht zu dem seinen machen konnte. Das „Bekenntnis zur Kirche“, das dort und in anderer Weise in einem neuen Luthertum abgelegt wird, *konnte* er, nach dem, was er für den evangelischen Begriff der Kirche hielt, nicht ablegen. Der so überschriebene Aufsatz (342 ff.) ist freilich 1950/52 erstmalig veröffentlicht, aber entspricht doch wohl Hermanns lebenslanger Vorliebe für die „unsichtbare Kirche“, von der er unbefangener spricht, als es heute weithin üblich ist.

Es ist letztlich im Rahmen einer Besprechung wie dieser nicht möglich, den ganzen Reichtum der Aufsätze, die eine theologische Lebensarbeit widerspiegeln, auszuschöpfen. Nur eines mag dem Rezensenten, der nicht Systematiker, son-

dern Kirchenhistoriker ist, erlaubt sein, nämlich zu sagen, daß die Art und Weise, in der Hermann die historischen Zusammenhänge der Äußerungen Luthers ernst nimmt, schlechterdings vorbildlich und bewundernswert ist. Dies wird insbesondere an einem Aufsatz Luthers „Zirkulardisputation über Matthäus 19,21“ kenntlich. Rez. möchte beinahe fragen, ob Hermann stellenweise nicht zu sehr die Thesen Luthers von der Geschichte der Diskussion um das Recht des Widerstandes gegen den Kaiser her interpretiert hat. Aber daß er so stark die historischen und politischen Zusammenhänge herausarbeitet, gibt allen theologischen Sätzen Hermanns eine große Ernsthaftigkeit und Glaubwürdigkeit.

Die Kritik Hermanns an Luther erfreut im Grundsatz. Es ist eine große Sache, wenn ein evangelischer Theologe Luther so kennt und liebt und doch mit ihm auch kritisch zu disputieren versteht. Freilich ist der Rezensent vielleicht nicht der einzige, der in concreto da auch wieder seine Fragen an Rudolf Hermann hat. Davon, daß er mit Recht glaubt, in seiner großen Dankbarkeit für den ganzen Band für sehr viele zu sprechen, ist der Rezensent fest überzeugt. Er hofft auch, daß diejenigen, die Rudolf Hermann erst durch diese Aufsatzsammlung kennenlernen, von dieser genauso reichen Gewinn haben werden wie die anderen, die in den Aufsätzen auf Schritt und Tritt dem bekannten und verehrten Meister begegnen und denen Sätze neu einprägsam werden, die sie schon einmal gelesen oder gehört haben.

Markkleberg/Leipzig

Franz Lau

Forck, Gottfried: Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt o. J. [1959?]. 210 S. DM 10,80. 8°.

= Theologische Arbeiten, Band XII.

Daß in absehbarer Zeit irgend jemand eine Untersuchung über die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther anstellen und veröffentlichen werde, steht eigentlich schon seit längerem zu erwarten. Es ist beinahe seltsam, daß eine solche Arbeit nicht schon viel früher geschrieben worden ist. Gottfried Forck verdient auf alle Fälle großen und herzlichen Dank dafür, daß er die

Aufgabe angepackt und zum Abschluß geführt hat. Wir kennen seine Thesen schon aus einem im „Kerygma und Dogma“ erschienenen Aufsatz (3, '57, 23–52) und freuen uns, daß wir nun seine viel ausführlicheren Darlegungen in der gedruckten Arbeit lesen können. Daß die Untersuchung fällig war, ist jedem klar, der die Diskussion um Luthers Lehre von den beiden Reichen verfolgt hat oder gar an ihr beteiligt ist. Es ist Tatsache, daß in Luthers Ausführungen zum Problem der Autorität der Obrigkeit und des Gehorsams gegen die Obrigkeit sehr zugespitzte Aussagen stehen. Forck zitiert sie in seiner Arbeit. Der Christ in der Welt steht unter zwei Herren, unter Christus und unter dem Kaiser (137); im persönlichen Leben beansprucht Christus vom Christen Gehorsam, aber nicht in dessen amtlichem Handeln (das Amt oder Fürstentum eines Fürsten geht sein Christentum nichts an, 129); im weltlichen Amt habe man nach Christus nicht zu fragen usw. Wenigstens die alte Lutherforschung nahm diese Aussagen Luthers ganz undialektisch, und insbesondere in der Zeit des ersten Weltkrieges leitete man, ohne große Skrupel zu empfinden, im Gegenteil mit einem Gefühl der Selbstzufriedenheit, eine ziemlich massive Lehre von der Eigengesetzlichkeit des staatlichen Lebens aus Luther ab. Nach dem zweiten Weltkrieg wurde Deutschland hart gestraft, weil es sich dem verderblichen Einfluß Luthers allzusehr geöffnet habe. Karl Barth vor allem hat eindeutig gesprochen. Daß etwas nicht stimmt, entweder bei Luther selbst oder bei den Interpreten Luthers oder jedenfalls bei denen, die vermeintlich im Sinne Luthers wie angedeutet praktisch handelten, wurde allerdings immer klarer, ob man nun erkannte, daß Luther dialektisch redet und man zu zugespitzten Aussagen Luthers immer die Gegenäußerung suchen muß, oder ob man die Frage stellte, ob denn wirklich Luther jeweils dann, wenn er das Obrigkeitsproblem erörterte, den Missionsbefehl Christi mit dem „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ vergessen habe. Man darf sich dabei noch daran erinnern, daß die Rede von der Königsherrschaft Christi schon seit dem Jahrhundertanfang weithin zu einer faszinierenden Losung geworden ist, in der Weltmis-

sionsbewegung (Edinburgh 1910) und dann ganz stark im Kampf der Bekenennenden Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus. Luthers dualistisch verstandene Zweireichelehre mußte suspekt werden oder forderte mindestens zu einer neuen Erforschung dessen heraus, was mit ihr wirklich gemeint war.

Als Forck seine Arbeit geschrieben hatte, griffen alle die, die von der Problematik bewegt waren, mit großer Spannung nach ihr, und der Rezensent wird nicht der einzige sein, der sich geradezu mit Heißhunger auf sie stürzte. Was man zu lesen bekommt, ist nun wahrhaft überraschend und erstaunlich: Für Forck wird die Königsherrschaft Christi geradezu zu einem zentralen Anliegen, um das es Luther vordringlich ging. Forck kann schon noch die *justificatio impii* als das Herzstück von Luthers Verkündigung bezeichnen (148); aber die *Lehre von der Königsherrschaft Christi (!!!)* steht in enger Beziehung zu ihr und — das ist von Forck nicht ausdrücklich so gesagt, aber doch wohl in dem Sinne gemeint — ist ihr sachgemäßer Ausdruck. Schon die Lehre von der Person Christi (Kap. 1) ist von entscheidender Bedeutung für Christi königliches Amt, und es läßt sich zeigen, daß Christus sowohl im Stand der Erniedrigung (Kap. 2) als in dem der Erhöhung (Kap. 3) seine Herrschaft ausübt. Zwar muß beachtet werden, daß Christus in doppelter Weise herrscht, als Mitherrscher des Vaters im verborgenen Reich Gottes über die Welt (Kap. 4) und in der besonderen Weise des geistlichen Regimentes, die er im Akt der Verkündigung durch das Evangelium ausübt (Kap. 5). Während die Mitherrschaft Christi im verborgenen Weltregiment Gottes nur die Grundlage seiner besonderen Herrschaft durch das Evangelium ist, ist das geistliche Regiment die eigentliche Herrschaftsweise Christi. In dem Reich des Königs Christus gibt es nur ein Gesetz, die Liebe (102). Sie wird freilich auf zweierlei Weise verwirklicht, anders im Amt und anders im Privatleben (132), mittelbar oder unmittelbar. Aber auch die mittelbaren Werke der Liebe wie den Gehorsam gegen die Obrigkeit reiht Luther doch auch in alle anderen Werke der Liebe ein (135). Wo in der Welt nach Billigkeit und unbestechlich gerichtet wird,

ist das die Wirkung der Königsherrschaft Jesu Christi (146). Auf alle Fälle herrscht ein Herr und ein König über alle Welt. Die Zweireichelehre ist die Lehre von der Herrschaft des einen Königs Christus über seine zwei Reiche, die dadurch natürlich ganz eng zusammengehören. Man ist nun nur immer versucht, die Frage zu stellen, warum denn Luther so oft von zwei Reichen Gottes gesprochen hat und warum die Lutherforscher so töricht gewesen sind, immer wieder eine Lehre Luthers von den beiden Reichen zu behaupten, wo es doch so offenkundig ist, daß die Zweiteilung ganz im Hintergrund steht und daß Luther in der Tat nur die *eine*, sich freilich doppelt entfaltende, aber wirklich *eine* Herrschaft des Königs Jesus Christus über alle Welt und über seine Gemeinde kennt.

Bei allem Respekt vor der Arbeitsleistung Forcks und seinem redlichen Bemühen, alle Stellen zusammenzutragen, die auf ein Wissen Luthers davon deuten, daß es ihm um den Missionsbefehl ernst gewesen ist, kann und darf der Rezensent nicht verschweigen, daß er des Ergebnisses der Arbeit Forcks nicht recht froh zu werden vermag und im Letzten enttäuscht ist. Wo mag der Fehler Forcks stecken, den wohl jeder spürt, der Luther mit einigem Fleiß gelesen hat? Vielleicht läßt er sich durch folgende Erwägung aufspüren. Wenn man zu ermitteln sucht, was irgend ein Denker unter dem und dem versteht, kann es tunlich sein, ja notwendig werden, zunächst zu klären, was er darunter *nicht* versteht. Die negativ-abgrenzende Interpretation eines Begriffes kann sehr hilfreich sein. Wenn man ermitteln will, was Luther unter Königsherrschaft Christi versteht, ist es u. E. schlechterdings unausweichlich, so vorzugehen. Von der Königsherrschaft Jesu Christi ist bekanntlich nicht erst bei Luther, sondern schon im Neuen Testament die Rede, in aller Form wohl doch Joh. 18, 33 f. Und wie ist davon hier die Rede? So, daß Jesus sagt (V. 36), wie sein Königreich *nicht* beschaffen ist. Daß Jesus so redet, liegt wohl doch daran, daß der Begriff der Königsherrschaft Christi von vornherein mißverständlich ist. Nur in einem sehr pointierten und paradoxen Sinn kann Jesus selbst über seine Königsherrschaft sprechen. Dem Rezensenten ist es völ-

lig sicher, daß eine Nachprüfung aller Aussagen Luthers, in denen er den Gedanken der Königsherrschaft Christi ausspricht oder ihm nahe kommt, dies ergeben würde, daß der entscheidende Akzent darauf liegen wird, daß der König Jesus Christus mit einer Dornenkrone gekrönt ist und daß die Seinen ihm in Kreuz und Niedrigkeit, in Demut und Selbstverleugnung nachfolgen, daß das Königtum Jesu Christi bei dem König und den Königskindern gerade in einer Haltung zum Ausdruck kommt, die gemeinhin nicht als königlich gilt. Man würde ungerecht gegen Forck sein, wollte man ihm nachsagen, daß er über die Herrschaft Jesu Christi in Schwachheit gar nichts zu sagen habe. Daß Jesus durch die „scheinbar (!!!) äußerste Schwachheit“ (44) seine Herrschaft über die Welt ausbreitet, ist Ausdruck seines geistlichen Regiments. Die geistliche Herrschaft Christi ist äußerlich nicht als allmächtige Herrschaft erkennbar (85); ja sogar das ist gesagt, daß Christus gerade durch die Leiden seiner Gläubigen seine Herrschaft ausbreitet (141). Aber diese Erkenntnisse stehen — der Rezensent hofft sehr, mit dieser Feststellung Forck nicht unrecht zu tun — unbetont am Rande, während in ihnen gerade das Herz Luthers schlägt. Wenn der Gedanke der Königsherrschaft Jesu Christi überhaupt einer der zentralen Gedanken Luthers ist, was von der Arbeit behauptet, aber gewiß noch nicht durch sie bewiesen ist, dann höchstens in dem Sinne, daß Jesus als ein König proklamiert wird, der nicht gekommen ist, sich von Sklaven bedienen zu lassen, sondern selbst wie ein Sklave Sklavendienst leisten und sein Leben als ein Lösegeld für viele geben wird.

Hinzu kommt nun noch, daß Forck an nicht wenigen Stellen durch ein syllogistisches Verfahren den Gedanken der Königsherrschaft Christi in die Texte bringt. Wort und Sakrament sind die Mittel der geistlichen Königsherrschaft Christi, und der durch Wort und Sakrament gewirkte Glaube ist die Wirkung der Herrschaft Christi. Fleiß und Treue im Stand sind aber die Früchte des Glaubens; also sind Berufsfleiß und Berufstreue Auswirkungen der Königsherrschaft Christi (vgl. etwa S. 131). Forck müßte wirklich erst dartun und nachweisen,

daß Luther solche Schlußfolgerungen wirklich zieht und die Dinge so ansieht.

Ein anderer Punkt in Forks Weise, Luther zu Worte kommen zu lassen, der sehr zur Kritik herausfordert, ist die starke Neigung, in viel zu einfacher Weise die beiden Regimente Christi zu verbinden und sie rundweg als Orte unmittelbaren bzw. mittelbaren Liebeshandelns Christi anzusehen. Gewiß spricht es Luther selbst aus, daß Unbarmherzigkeit im allerletzten Barmherzigkeit sein kann, während umgekehrt eine falsche Barmherzigkeit zur Unbarmherzigkeit zu werden vermag. Und diesen Gedanken wendet Luther auch auf Gott an. Die wichtigsten Sätze Luthers stehen in einer seiner Bauernschriften, in dem „Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern“ (WA 18, 375/384 bis 401, vgl. besd. S. 390); und in den Bauernschriften redet Luther sonst so anstößig wie kaum an einer anderen Stelle von der unerhörten Härte des weltlichen Strafamtes. Während Luther leidend und erschrocken den unerhörten Gegensatz zwischen dem Straftat und der Vergütungspflicht beschreibt, die auf dem Christen liegen, je nachdem er Privatperson oder im Amte ist, glättet Forck den „scheinbaren“ (das Wort scheinbar kommt überhaupt nicht ganz selten vor) Gegensatz in einer zu einfachen Weise, mit der er Luther nicht trifft.

Völlig ausgefallen ist bei Forck auch etwas, was für Luther ganz wichtig ist. Merkwürdigerweise kommt das in der gesamten Lutherforschung heute nur zu undeutlichem Ausdruck. Luther weiß darum, daß die Menschen und natürlich auch die Christen als im Berufsleben stehende „ἄνθρωποι ὑπὸ ἐξουσίαν“ sind, Leute, die „unter Befehl stehen“. Das läßt sich jetzt in der Zeit der Industrialisierung, da der Arbeiter nicht die Arbeit verrichtet, die er verrichten möchte, oder die natürlicherweise (Feldarbeit) durch den Jahreslauf naheliegt, sondern die, die ihm zugeteilt wird, unter Umständen im Rahmen eines Jahresplanes oder irgendeiner anderen Arbeitsplanung, in noch ganz anderer Weise anschaulich machen als in der Reformationszeit. Aber die Reformationszeit bzw. Luther weiß viel genauer um den Sachverhalt als die gegenwärtige Theologie. Wenn man das „Unter-

Befehl-Stehen“ wirklich ernst nimmt, ist es schlechterdings ausgeschlossen, beide Regimente so einfach miteinander zu verbinden, wie es bei Forck geschieht. Der Befehl im Arbeitsorganismus läßt sich theologisch nur in einem ganz hintergründigen Sinne auf Jesus Christus beziehen. Gewiß, der Unterschied zwischen beiden Reichen oder gar der Gegensatz zwischen ihnen ist bei Luther auch nicht das letzte Wort. Aber für den Nachdruck, mit dem Luther doch wohl aus theologischem Ernst und mit guten Gründen den Gegensatz immer wieder herausstellt, fehlt Forck das Sensorium. Ganz konkret: Der Abschnitt S. 138 f. hätte so nicht geschrieben werden dürfen. Der Sachverhalt ist bei Luther viel komplizierter und von Forck in unerlaubter Weise simplifiziert.

An einer anderen Stelle hat der Rezensent darauf hingewiesen (KD 6, '60, 321), daß man nach seiner Meinung nicht mit dem Problem der Königsherrschaft Christi zurecht kommt, wenn man nicht seinem Zusammenhang mit der Frage Gesetz und Evangelium nachgeht. Die Königsherrschaft Jesu Christi hat bei Luther ausgesprochenermaßen mit dem Evangelium zu tun und ist abgesichert gegen jede Verbindung mit dem Gesetz. Bei Forck fehlt eine entscheidende Perspektive.

Nun zum Schluß: Mit gutem Grund ist gelegentlich davor gewarnt worden, allzu unbefangen von einer *Lehre* Luthers von den zwei Reichen zu sprechen. Lehre ist doch wohl ein dogmatisches Lehrstück oder etwas, was zur Dogmatisierung angeboten wird. Hat die sogenannte „Lehre von den beiden Reichen“ bei Luther wirklich schon dieses Gewicht? Oder ist sie nur ein Versuch, vielleicht ein genialer oder auch nur ein interessanter Versuch, ein theologisches Problem zu bewältigen? Unter allen Umständen ist es nach Meinung des Rezensenten schlechterdings unstatthaft, von einer *Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther* zu sprechen (so Forck auf S. 148). Daß es üblich geworden ist, von einer Lehre Luthers von den beiden Reichen zu reden, möchte man den Lutherforschern schon verzeihen. Auf das Thema der beiden Reiche kommt eben, daran läßt sich nichts ändern, Luther immer wieder

mit ähnlichen Worten zu sprechen. Davon, daß es auch nur so etwas Ähnliches wie eine Lehre von der Königsherrschaft Christi bei Luther gebe, kann keine Rede sein. Vielleicht ist bei Luther das vorhanden, was man später das königliche Amt Christi genannt hat (ein Amt neben zwei anderen Ämtern!). Das wäre nachzuweisen. Sicherlich hat Luther den Missionsbefehl nicht einfach übersehen und weiß Luther, warum er trotzdem seine dualistische Darstellung von den beiden Reichen gibt, dem Reiche Christi und dem des Kaisers. Zu klären, wie sich beides zusammenreimt, der Dualismus Luthers und sein Bekenntnis zu dem, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, wäre ein sinnvolles Unterfangen. Aber eine „Lehre Luthers von der Königsherrschaft Jesu Christi“ ist eine Erfindung Forcks und nichts anderes. Es hätte keinen Sinn, das nicht ganz deutlich auszusprechen.

Ein Allerletztes: Daß im einzelnen allerhand Gutes in dem Buche Forcks steht und daß der Rezensent manche Darlegungen mit Dankbarkeit gelesen hat, möchte er gerade deshalb ausdrücklich aussprechen, weil er sich in wesentlichen Stücken von Forck hat absetzen müssen.

54: Daß Luther im Urstand kein weltliches Regiment kennt, ist nicht so sicher, wie Forck das behauptet. — 58: Ende statt Eden. — 87: mortuus statt mortus. — 183: Eine Lutherschrift dürfte man nicht nach Hirschs Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik zitieren, auch wenn man ein Zitat in Übersetzung bieten will. — 207: Es wäre gut gewesen, wenn der Verfasser die Arbeit von Gerstenkorn mit beachtet hätte (vgl. LuJB XXVI, '59, 141—145).

Markkleeberg/Leipzig

Franz Lau

Schloemann, Martin: *Natürliches und gepredigtes Gesetz bei Luther*. Eine Studie zur Frage nach der Einheit der Gesetzesauffassung Luthers mit besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit den Antinomern. Berlin: Töpelmann 1961. 134 S. Br. DM 16,—. = Theologische Bibliothek Töpelmann, 4. Heft.

Daß in dieser Münsterer Dissertation ein in der gegenwärtigen theologischen Diskussion und

speziell in der Lutherforschung ungewöhnlich aktuelles Thema behandelt wird, geht schon aus dem Forschungsbericht hervor, den der Verfasser im ersten Teil seiner Arbeit unter der Überschrift (Nr. 2:) „Die beiden Haupttypen der Interpretation von Luthers Gesetzesauffassung“ bietet. Auf Typen muß sich der Verfasser beschränken, weil die Literatur zum Thema des Gesetzes bei Luther, auch die aus jüngster Zeit, zu umfangreich ist, als daß sie vollständig vorgeführt werden könnte. Wie gegensätzlich die Meinungen über Luthers Gesetzesverständnis sind, weiß der Verfasser eindrucksvoll zu machen an der Gegenüberstellung der Arbeiten von G. Heintze: „Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium“, 1951 (vgl. LuJB 27, '60, 129—131) und von H. Ivarsson: „Predikans uppgift“ (Die Aufgabe der Predigt), 1956; beide Verfasser kommen zu völlig gegensätzlichen Ergebnissen. Die beiden Typen lassen sich etwa so charakterisieren: Auf der einen Seite wird als das Entscheidende bei Luther der grundlegende Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium angesehen (Elert, Bring, Olsson, Pinomaa); die verschiedenen Erscheinungsformen des Gesetzes — *lex naturae*, *lex Mosis*, *lex Christi* usw. — bedeuten demgegenüber keine wesentlichen Unterschiede. Auf der anderen Seite sucht man einen Unterschied zwischen Gesetz und Gesetz oder Gesetz und Gebot oder gar zwischen zwei Arten von Liebesgebot bei Luther festzustellen (J. Heckel, A. Siirala, Joest).

Das Ergebnis, zu dem der Verfasser der vorliegenden Arbeit kommt, ist sehr eindeutig. Er schlägt sich mit aller Bestimmtheit auf die Seite derer, die den Gegensatz von Gesetz und Evangelium als schlechterdings entscheidend ansehen, und er arbeitet in dem ersten Teil seiner Arbeit sehr klar und bestimmt „die Einheit des Gesetzes bei Luther“ heraus. Dabei scheut er sich nicht, dieses eine Gottesgesetz als schon für den natürlichen Menschen vorfindlich zu deklarieren und in aller Form alle Versuche zurückzuweisen, bei Luther doch eine Art neues Gesetz für den Christen finden zu wollen. Besonders bedeutsam ist die Beobachtung, die sicher im ganzen richtig ist, daß das Offenbarungsproblem bei Luther in der Forschung heute weithin überschätzt wor-

den ist. Die Frage nach der natürlichen Gegebenheit oder dem speziellen Offenbartsein hat bei Luther nicht näherungsweise das Gewicht, das sie durch die Dialektische Theologie bekommen hat und mit dem sie von dieser an Luther hergetragen wird. Schloemann will und darf freilich nicht so verstanden werden, als ob er meine, Luther schreibe die letzte Sinndeutung der Vernunft, des Gesetzes und des Willens Gottes schon der Vernunft selbst zu.

Die Frage, die Schloemann im zweiten Teil der Arbeit zu klären hat, ist von ihm sehr geschickt gestellt. Er fragt, warum das eine Gesetz, das schon natürlich gegeben ist, nun noch gepredigt werden muß. So versteht er das Problem der Antinomer-Streitigkeiten, und das wohl mit Recht. Die Antwort, die er gibt, ist natürlich nicht, daß dem alten Gesetz noch etwas Neues hinzugefügt werden oder daß das Alte gar durch etwas Neues ersetzt werden müsse. Das ist der Standpunkt der Antinomer, daß sie das gesetzlich verstandene Evangelium an die Stelle des Gesetzes zu rücken versuchen. Ja, auch nicht eine neue Funktion muß das alte Gesetz bekommen. Bereits seine richtende Funktion, als der Sünde überführend, hat es als *lex naturalis*. Weil das Gesetz bei den meisten Menschen verdunkelt und weil der Christ auch als *justus* noch *peccator* ist, muß das Gesetz immer wieder zusammen mit dem Evangelium gepredigt werden. „Luthers eigentlicher Begriff des Evangeliums ist der des absolvierenden Gnadenwortes (*definitio specialis*). Sein eigentlicher Gesetzesbegriff hingegen ist der des allgemeinen Gesetzes (*lex generalis naturae*), das in bezug auf seinen Inhalt wie sein verurteilendes officium allen Menschen gemein ist und durch die besondere Gesetzespredigt wieder neu in Erfahrung gebracht wird: „*Legem accipimus extra Christum*“ (130).

Daß der Rezensent mit dem Verfasser der Arbeit ganz weit mitgehen kann und daß er von ganzem Herzen für dessen Darlegungen dankbar ist, braucht er vielleicht kaum ausdrücklich zu sagen, jedenfalls nicht ausführlich zu begründen. Seine eigenen Arbeiten sind von Schloemann reichlich zitiert, und weitgehende Übereinstimmung im Verständnis Luthers fällt in die Augen. Es sei dem Rezensenten aber erlaubt, zwei Fra-

gen zu stellen bzw. Einwände zu erheben. Die erste Frage wiegt nicht sehr schwer und berührt nur das Lutherverständnis; die zweite Frage greift weiter.

Zunächst: Schloemann äußert sich in sehr interessanter Weise zu der Frage, ob denn die *lex naturae* statutarisch festgelegt sei oder ob nicht, je nach den Umständen, sich die Gesetzesforderung wandle. Die Frage ist natürlich berechtigt und muß schon von Luther her gestellt werden, der mit seiner Rede von den verschiedenen „Sachsenspiegeln“ kenntlich macht, daß er um die Wandelbarkeit der sittlichen Ordnung oder jedenfalls der Rechtsordnung weiß. Schloemann lehnt es nun mit Recht ab, daß Luther in nominalistischer Weise das sittliche Handeln an einer auf Gottes ewige Vernunft hin orientierten ontologischen Gutheit einer objektiven Gesetzesordnung orientiere (67). Der bestimmende Ort für die Gesetzeserfahrung sei die einzelne ethische Situation (68). „Das Gewissen und die ratio können ihre Urteile und Weisungen allein niemals aus sich selbst herausholen, sondern immer nur in der Begegnung mit dem erfahrenen Äußeren gewinnen (78)“ — davon ist nach ihm Luther überzeugt. „Das natürliche Gesetz ist die nicht material aussagbare Totalforderung, für die jeder Mensch unmittelbar und verantwortlich vor Gott und seine Mitmenschen gestellt ist. Diese Forderung erfährt er ... in der praktischen Einzelsituation“ (90). Der Rezensent ist ganz gern bereit, die Sätze grundsätzlich gelten zu lassen. Aber ist Luther nicht doch ein wenig in Richtung einer Situationsethik modernisiert?

Sodann: Der Rezensent ist sich nicht sicher, ob mit Schloemanns sehr bestimmt vorgetragener These, daß Luther nur ein Gesetz kenne, die Vertreter des anderen Verständnisses von Luthers Gesetzesauffassung wirklich schon zum Schweigen gebracht sind. Ist es wirklich ein einfaches Mißverstehen Luthers, nach einem verschiedenen Willen Gottes zu suchen, nach einem ursprünglichen und einem irgendwie alterierten Willen Gottes? Oder sind doch Ansätze bei Luther da für einen mehrfachen Gotteswillen? Der Rezensent hätte nicht den Mut, die Frage so bestimmt, wie es der Verfasser der in Rede stehenden Arbeit offensichtlich tut, im

ersten Sinn zu beantworten. Ist nicht eine ganz wichtige Frage für Luther die, wie sich die „harten Sprüche“ von Mt. 5 mit den anderen Worten der Schrift reimen, die der Obrigkeit das Schwertrecht verleihen? Die „harten Sprüche“ enthalten aber offensichtlich nicht nur das „Evangelium“ von der sündenvergebenden Gnade, sondern ein Gebot der verzichtenden und sich gänzlich opfernden Liebe. Ernst Troeltsch und seine Nachgänger wie Georg Wünsch haben die Unterscheidung von absolutem und relativem Naturrecht aufgenommen und auf Luther angewandt und dann die Unterscheidung zwischen Amtsmoral und Personemoral vorgenommen. Diese Kategorien haben sich kaum in vollem Maße als geeignet erwiesen, das, was Luther will, ganz sachgemäß wiederzugeben. Aber daß das Problem ursprünglicher und durch die Sünde alterierter Wille Gottes auch von Luther gesehen ist, haben sie deutlich gemacht. Und in welchem Verhältnis steht das ursprüngliche Gebot Gottes zu dem, das er in seinem Reich erfüllt haben will? So notwendig die Warnung Schloemanns ist, unter Verkennerung der Motive Luthers ein offenbartes neues Gebot über das alte, vorgegebene Gottesgebot hinwegzuzukonstruieren, so wenig dürfte die Frage nach der Einheit des Gesetzes durch Schloemann schon endgültig beantwortet sein. Die Diskussion wird sicher weitergehen, und das aus triftigem Grunde. Mit der These von der Einheit des Gesetzes ist schwerlich schon das letzte Wort gesagt. Es gibt bei Luther auch noch eine innere Dialektik des Gesetzes, über die noch weiter wird nachgedacht werden müssen.

Markkleeberg/Leipzig

Franz Lau

Rogge, Joachim: **Johann Agricolas Lutherverständnis** unter besonderer Berücksichtigung des Antinomismus. Berlin: Evangelische Verlags-Anstalt o. J. [61?]. 306 S. 8°. Hlw. 14,50 DM. = Theologische Arbeiten, Band XIV.

Johann Agricola aus Eisleben, gemeinhin Meister Eisleben genannt, ist eine der eigenartigsten Persönlichkeiten aus dem Kreis der Wittenberger Reformatoren. Er hat, jedenfalls in den ersten Jahren der Reformation, Luther und auch Melanchthon sehr nahe gestanden, hat

Luther bei wichtigsten Gelegenheiten begleitet oder assistiert (Thesenanschlag!?), hat eine ausgesprochene Verehrung Luthers bekundet, ist aber dann in einen schweren sachlichen und auch persönlichen Gegensatz zu Luther geraten. Die Versöhnung zwischen Luther und ihm im Anschluß an seinen Weggang von Wittenberg nach Brandenburg ist kaum mehr als eine formale Begleichung des Konfliktes, ohne wirkliche sachliche Verständigung. Von 1537 bis zu seinem Tode hat Luther Agricola als seinen erklärten Feind angesehen. Am bekanntesten ist, daß in der Interimszeit Agricola nicht nur das Augsburger Interim gelten ließ, sondern Mitglied der Kommission gewesen ist, die es zu formulieren hatte. Ja, er gilt allgemein (Rogge bestreitet das) sogar als Mitverfasser des Augsburger Interims. Wie er auch sonst gar keine katholisierenden Neigungen hatte, hat er sich, wie uns Rogge nun deutlich macht, hinsichtlich seiner grundsätzlichen Haltung zur alten Kirche in der Interimszeit oder nachher überhaupt nicht gewandelt. Die Literatur, die es über Agricola gibt und mit der auch Rogge etwas vertraut macht, ist unbefriedigend. Zu rasch wird Agricola immer wieder als ehrgeizig, eitel und geltungsbedürftig verschrien. Ein sehr gelehrtes Buch über Agricola haben wir seit 80 Jahren aus der Feder von Gustav Kawerau (1881). Aber gerade in ihm wird am allerdeutlichsten, was die bisherige Agricolaforschung so unbefriedigend sein läßt: Die Theologie Agricolae ist noch nicht erarbeitet; ohne deren Kenntnis ist aber eine Beurteilung und Würdigung Agricolae unmöglich.

Daß sich Rogge daran gemacht hat, als Habilitationsschrift eine Untersuchung der Theologie Agricolae vorzulegen, ist sicher kein Zufall. Der Streitpunkt zwischen Luther und Melancthon auf der einen und Agricola auf der anderen Seite war das Gesetz. Die Frage nach der Bedeutung des Gesetzes für Luther ist heute in lebhafter Diskussion, und um die Antinomistischen Streitigkeiten kommt man bei dem Thema nicht herum. Bezeichnend ist es, daß fast gleichzeitig mit der Roggeschen Arbeit die andere Arbeit von Schloemann erschienen ist. In dieser ist ein ganz schöner Einblick in das gegenwärtige Gespräch um Luther und das Gesetz ge-

geben. Man vergleiche die Besprechung des Schloemannschen Buches auf S. 124 ff. Daß das Thema Luther und das Gesetz im Augenblick lebhaft verhandelt wird, ist aber wieder dadurch veranlaßt, daß ganz unabhängig von Luther das Problem Gesetz und Evangelium (oder Evangelium und Gesetz?), Gesetz und Gebot usw. erörtert wird oder m. a. W. die Frage Glaube und Tun wieder im Gespräch ist.

Als „Theologie Agricolae“ ist die Roggesche Arbeit nicht firmiert, sondern das Thema ist enger gefaßt: Johann Agricolae Lutherverständnis. Der Sache nach handelt es sich freilich doch um nicht viel anderes als um einen Entwurf der Theologie Agricolae. Wenn die Gestalt Luthers, wie Rogge sagt (255), Agricolae erstes und einziges großes Erlebnis geworden ist, dann wird verständlich, daß in Agricolae Lutherverständnis sich schließlich seine ganze Theologie widerspiegelt. Rogge geht so vor, daß er die Wirkenszeit Agricolae einfach durchgeht, von der ersten Wittenberger Zeit 1516—25 zur Zeit als Schullektor in Eisleben 1526 bis 1536, zur zweiten Wittenberger Wirksamkeit 1536—40 und schließlich zu der als Berliner Hofprediger und Generalsuperintendent. Eine Gliederung nach theologischen Themen (Schriftprinzip, Sündenbegriff, Gesetzesverständnis usw.) ist bei der besonders gründlichen Behandlung des Schrifttums aus der Eislebener Zeit vorgenommen. Daß Rogge, um Agricolae Lutherverständnis herauszuarbeiten, beinahe eine Biographie Agricolae schreibt, hat den Vorteil, daß er den Leser sehr gründlich mit Agricola überhaupt vertraut macht. Man bekommt schon ein recht schönes und lebendiges Bild von der ganzen Persönlichkeit Agricolae. Der Nachteil besteht aber darin, daß mehr theologische Themen angeschnitten werden, als wirklich durchgearbeitet werden können. Man merkt z. B., daß Agricola ein anderes Obrigkeitsverständnis als Luther hat, und ahnt sehr deutlich die Motive seiner Haltung in der Interimszeit, die bestimmt theologischer Natur sind. Was Rogge über Agricolae mangelnden politischen Weitblick selber schreibt (249), ist das Entscheidende bestimmt nicht. Aber natürlich war es für den Verfasser ausgeschlossen, in der Arbeit noch eine völlige Klärung von Agricolae

Obrigkeitsverständnis vorzunehmen. So hat man gelegentlich das ein wenig zwiespältige Gefühl, eine ganze Biographie Agricolas in die Hand gedrückt bekommen zu haben, aber noch nun eben eine, die wichtige Fragen aufwirft, ohne sie zu beantworten.

Die Ergebnisse, zu denen Rogge hinsichtlich Agricolas Lutherverständnis kommt, sind sehr aufschlußreich und im ganzen wohl auch sachlich zutreffend. Daß Agricola Luther gegen Luther auszuspielen versucht hat und der Meinung gewesen ist, das ursprüngliche Anliegen Luthers rein gewahrt zu haben, ist nicht neu. Rogge gibt eine Fülle von Belegen dafür, läßt auch gelten, daß Agricola ein Grundmotiv des jungen Luther aufgenommen und festgehalten hat, vermag aber die alte These sich im ganzen nicht zu eigen zu machen. Melanchthon hat auch ein ursprüngliches Motiv Luthers einseitig festgehalten und weitergeführt. Die Fülle und die Dialektik von Luthers Verständnis der Buße und des Gesetzes haben sie beide nicht zu erfassen vermocht. Luther hat sich in Wahrheit nicht gewandelt, freilich je nachdem verschieden akzentuiert. Agricola ist es nicht gelungen, Luther in seiner ganzen Fülle zu begreifen. Libertinismus ist offenbar bei den Lüneburger Antinomisten im Spiele gewesen (gegen die Rolle, die die Wittenberger Reformatoren seit den Visitationen dem Gesetz für die Predigt einräumten, haben ja noch ganz andere als „Meister Eisleben“ protestiert). Daß Agricola auf alles andere als auf Libertinismus und sittliche Laxheit hinaus wollte, ist von Rogge eindeutig klargestellt. Und Rogge macht immer wieder deutlich, ohne es freilich einmal grundsätzlich zu formulieren, daß der Kampf Luthers gegen Agricola im Letzten gar nicht ein Kampf für das Gesetz und seine bleibende Bedeutung, sondern ein Kampf für das Evangelium und gegen dessen gesetzliche Umfälschung war. Was Agricola an Moses, also an des Gesetzes Stelle setzen wollte, war das als ein neues Gesetz verstandene Evangelium. Das wäre aber der Tod des von Luther in seinem wirklichen Sein als Gnaden- und Vergebungsbotschaft entdeckten Evangeliums gewesen. Gegen eine tödliche Bedrohung des Evangeliums hat Luther im Kampf mit Agricola gestritten. Gewiß ist diese Erkennt-

nis auch nicht ohne Belang für das Verständnis der gegenwärtigen grundsätzlichen Auseinandersetzung um Evangelium und Gesetz, Gesetz und Gebot usw. Bei denen, die sich gegen die Rede von einem Christusrecht, einem Offenbarungsrecht o. ä. wehren, geht es viel weniger um Wahrung des Rechtes des Natürlichen als um Wahrung der Reinheit des Evangeliums.

In Rogges Arbeit stehen noch einige bedeutsame Einzelheiten. Wie Melanchthon immer wieder gegenüber Agricola auszugleichen und zu versöhnen versucht hat, ist interessant zu lesen; und Agricola scheint Melanchthon lebenslang seine Dankbarkeit bewahrt zu haben (245). Schön ist, wie die Tragik im Leben Agricolas herausgearbeitet wird. Die Arbeit schließt mit der Feststellung: „Johann Agricolas Leben blieb bis zum Ende ein Kampf für die Lehre des Mannes, an dem er unsagbar gelitten hat“ (256). Daß Luther ungerecht gegen Agricola war, ist von Rogge ebenso offen gesagt (bei aller Anerkennung des inneren Rechtes Luthers bei seinem Kampf um die Reinheit des Evangeliums) wie das andere, daß Agricola selbst etwa gegen Osiander genauso ungerecht sein konnte, wie Luther gegen ihn. Rogges Beschreibung Agricolas ist gerecht und sachlich und getragen von dem Willen, ihn nicht zu verurteilen, sondern zu verstehen.

Auf ein paar kleine Mängel sei am Schluß noch hingewiesen. Unbefriedigend ist die Nichtaufschlüsselung der Abbreviaturen. Es kommen so wunderliche Wortgebilde zustande. Auf S. 212, Z. 13 muß es gewiß Entlassung statt Entlastung heißen. Das Suchen nach Visitationen vor der sächsischen (101) will dem Rezensenten als nicht recht fruchtbar erscheinen. Eine letzte Bemerkung richtet sich nicht gegen den Autor, sondern gegen den Verlag: Der heute nicht selten zu beobachtende Verzicht auf Angabe des Erscheinungsjahres eines Buches ist jedenfalls bei wissenschaftlichen Veröffentlichungen einfach ein grober Unfug. Wenn ein Verlag bei fragwürdiger Tagesliteratur, bei der man befürchten muß, daß sie nach kurzer Zeit nicht mehr abgesetzt werden kann, es für angezeigt hält, die Käufer seiner Erzeugnisse über deren Alter zu täuschen, mag die Verantwortung dafür ihm selbst über-

lassen bleiben. Aber ein Verlag, der wissenschaftliche Arbeiten herausbringt, tut weder sich noch seinen Autoren einen Gefallen, wenn er durch die Weglassung des Erscheinungsjahres gleich auf dem Titelblatt zu der Vermutung herausfordert, daß er selbst nicht ganz an den Wert dessen glaubt, was er anbietet. Die Roggesche Arbeit ist jedenfalls so wertvoll, daß der Verlag sich nicht zu genieren brauchte, das Erscheinungsjahr bekanntzugeben. Sie wird gewiß auch noch nach einigen Jahren als eine gediegene wissenschaftliche Untersuchung und als ein wertvoller Beitrag zur Erforschung der Reformationsgeschichte anerkannt werden.

Markkleeberg/Leipzig

Franz Lau

Das neue Luther-Nachkommenbuch 1525 bis 1960, hrsg. im Auftrag der Lutheriden-Vereinigung durch Pastor i. R. *Clasen*, bearbeitet von Diakon Ludwig *Schmidt*. Limburg a. d. Lahn: Verlag und Druckerei C. A. Starke 1960. XIV, 306 S., 25 Bilder auf 14 Kunstdrucktafeln, Lutherrose in Farben gedruckt. Geb. 36,—, bis April 1961 28,—.

In dem rühmlich bekannten genealogischen Verlag, früher in Görlitz, erschien als 3. Band in der Reihe „Ahnen und Enkel“ zum vierten Male ein Luther-Nachkommenbuch. Vor 35 Jahren hatte Otto *Sartorius*, der verdienstvolle Lutheridenforscher und Begründer der Lutheriden-Vereinigung, die 3. Auflage herausgebracht. Die bewährten Grundsätze dieses Standardwerkes sind im allgemeinen übernommen. Doch hat die Verlagsdruckerei auf Grund ihrer jahrzehntelangen Erfahrungen und dank ihrer technischen Mittel dem Ganzen ein neues Gesicht gegeben, eine ausgezeichnete Übersichtlichkeit, die durch Kopfleisten über jeder Seite und die Satzgestaltung der einzelnen Generationsfolgen noch gesteigert wird. Die äußere Gestaltung des umfangreichen Werkes ist vorzüglich; die 14 Bildbeigaben aus dem Leben und der Familie des Reformators sowie die von Heinz *Ritt* gestaltete farbige Lutherrose sind wohl gelungen. Adelheid *Förster* steuert eine knappe, aber sehr gute Abhandlung über Martin Luther (Lebenslauf, Wesen und Wirken, die Seinen) bei. Ein Vorwort des Herausgebers mit einer

Geschichte der Lutheridenforschung, die Satzung der Lutheriden-Vereinigung, Anmerkungen zum genealogischen Teil, Namensverzeichnis und Liste der Orte, in denen jetzt Lutheriden wohnen, umschließen die Nachkommenlisten Martin Luthers, zu denen Archivar F. W. *Euler* den Entwurf zu einer Ahnenliste der Kinder Luthers beisteuert. Eine vom Bearbeiter erdachte genealogische Rundzeichnung gibt einen guten Überblick über die einzelnen Linien, wobei die gleichen Generationen auf derselben Höhe zu finden sind. — Die 1926 von Otto *Sartorius* behandelten Seitenlinien Luthers (seiner Brüder und Schwestern Nachkommen) sind weggeblieben; sie sollen gesondert behandelt werden.

Die Fortschritte gegenüber 1926 sind außerordentlich. Aus 39 Teilen wurden 81. Die englischen und holländischen Linien sind neu hinzugekommen bzw. außerordentlich stark ergänzt. Zwei Generationen mehr als 1926 und die zahlreichen Ergänzungen bewirken, daß sich die Zahl der lebenden Lutheriden trotz der großen Opfer, die auch sie im zweiten Weltkrieg bringen mußten, und obwohl manche Linien nicht weiter geführt werden konnten (so in und um Dubuque, USA), von 600 auf 1900 erhöht hat. Manche Lücke ließ sich freilich trotz aller Bemühungen noch nicht schließen. Einzelnes konnte nicht bis zur Gegenwart ergänzt werden, weil z. T. die mehrfach wiederholten Anfragen unvollständig oder überhaupt nicht beantwortet wurden. — Da der letzte männliche Nachkomme Martin Luthers 1759 unvermählt starb, erscheint der Name des Reformators seit damals nicht mehr unter seinen Nachkommen. Diese haben sich in 16 Generationen weit ausgebreitet. In allen Ländern Westeuropas, neben beiden Teilen Deutschlands in Polen, Dänemark, Spanien, Holland, Belgien, England, in Österreich, in der Schweiz, in USA und Kanada, Argentinien, Algerien, Neu-Guinea, Südafrika, Südwestafrika, Rhodesien, Indien, Malaya, Thailand, Indonesien, Australien sind Lutheriden ansässig. Unter ihnen sind sämtliche nur denkbaren Berufe vertreten.

Bei den rund 3500 Lutheriden und den etwa 10 000 Zahlen sind nur lächerlich geringfügige Druckfehler festzustellen. Die Ausscheidung des

nicht zu den Lutheriden gehörigen Zweiges Kästner wird S. 288 begründet; daher muß im Namensverzeichnis diese Zahl (statt S. 69) gesetzt werden. S. 19 (IV, 4) heißt der Superintendent Schreiter (nicht Schreiber). Regina Leyser ist am 9. 10. in Hoburg gestorben und am 14. 10. 1653 in Wurzen bestattet worden. S. 44 (X g) ist das Todesjahr in 1822 zu ändern. S. 47 (oben c) heißt der Ort Taubenheim. S. 85 (oben) heißt der Amtsort Trinklers Großlohma. Bestattet wurde er in Jena am 1. 10. 1861. Die Vornamen von van Schuylenburg (S. 203) werden entsprechend S. 50 wohl Johannes Cornelis heißen. Bei den Berichtigungen S. 266 lies: S. 19—25 (st. 19—23); S. 26 (st. 25); „S. 203 bis 206 lies oben XI—XIII“ (st. XI—XIV).

Auch einige Ergänzungen seien hier gebracht, für die Herausgeber und Bearbeiter stets empfänglich sein werden. S. 23 (VI z) Pf. Johannes Matthäus Höffers Vater Elias war Pf. in Gattendorf. Erstgenannter wurde in München-bernsdorf am 9. 8. 1741 begraben, gestorben aber ist er in Hohendorf bei seiner ältesten Pflegetochter und Nichte am 7. 8. 1741. Sie ist

in VII, 1 (S. 54) genannt; ihre beiden Schwestern, die Höffer ebenfalls erzogen hat, erscheinen S. 56 (VII 2 und 4). Die Frau Hoffmanns (S. 45 VII 2) ist 1708 in Dorndorf a. d. Saale geboren, wo ihr Vater Bernstein damals Pfarrer war. Er starb dann in Wickerstedt bei Apolda. Der Vater der Frau (S. 63 XII 6) heißt Theodor Christian Ernst Luthardt.

Interessant sind die genealogischen Querverbindungen: Luther-Lukas Cranach, von 2 Lutheriden zu Matthias Claudius und zu A. H. Francke (20, 65 und 199).

Wir sind für dieses außerordentlich wertvolle Werk herzlich dankbar, das dadurch an Zuverlässigkeit und Vollständigkeit noch gewonnen hat, daß der rührige Verlag den jetzt lebenden Lutheriden, deren Anschriften in dem Buch erscheinen, die Druckfahnen zur Überprüfung, Ergänzung und ggf. Berichtigung übersandt hat. Die Lutheriden-Vereinigung und die Lutherforschung kann sich zu diesem Buche beglückwünschen.

Neu-Ysenburg

Reinhold Jauernig

SAMMELBESPRECHUNG

Es gibt Darstellungen der Geschichte der Reformation, die in hohem Maße diese als Geschichte der Reformatoren, in erster Linie natürlich Luthers, darstellen. Dem Kirchenhistoriker wird es in der Regel liegen, den Reformatoren in vorzüglicher Weise seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Der Profanhistoriker muß eine natürliche Neigung haben, den erregenden politischen Verwicklungen, die die Durchsetzung der kirchlichen Reformation erst ermöglicht haben, oder auch den sozialgeschichtlichen Zusammenhängen, in denen letztere steht, nachzugehen. Die *„Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation“*, die Karl Brandi erstmalig 1927 hat erscheinen lassen, ist eine der bedeutendsten Darstellungen der Reformationsgeschichte als in erster Linie politische Geschichte. Einer besonderen Empfehlung bedarf

das Werk heute nicht mehr. Aber darauf, daß es 1960 neu aufgelegt (München: F. Bruckmann, 583 S., Lw. DM 28,—) und so wieder greifbar geworden ist, mag mit Nachdruck hingewiesen werden. Das Buch ist wichtig weniger für die Reformation als innere Geschichte als vielmehr für deren staatsgeschichtliche Voraussetzungen und Zusammenhänge; aber für die Beschäftigung damit ist es auch wirklich ein kaum entbehrliches Hilfsmittel.

In Coburg, wo Luther die berühmten Wochen während des Augsburger Reichstages 1530 auf der Veste gelebt hat, gibt es eine beträchtliche Zahl von alten Lutherdrucken. Als alte Lutherdrucke werden solche gezählt, die zu Luthers Lebzeiten hergestellt sind oder auch nach Luthers Tode, sofern die entsprechende Schrift erst nach Luthers Tode überhaupt zum Druck ge-

kommen ist. Merkwürdigerweise sind die in Coburg befindlichen Drucke wenig bekannt gewesen, und die Weimarer Lutherausgabe übergeht in vielen Fällen wichtige Coburger Stücke. Besitzer der Drucke waren lange verschiedene Coburger Bibliotheken. Die weitaus größte Anzahl der Coburger Lutherdrucke war erst im 19. Jahrhundert in Coburg zusammengekommen; denn Prinz *Albert*, der Gemahl der Königin *Viktoria* von England, hatte versucht, sämtliche Werke Luthers in ersten Ausgaben auf der Veste zu deponieren. Das Unternehmen ist alles andere als glänzend vorwärts gekommen, denn die Sammlung ist so wenig beachtet worden, daß, wie gesagt, die Weimaraner sie nicht ausgeschöpft hat. Inzwischen ist es nach Umordnung des Coburger Bibliothekwesens möglich geworden, die Drucke an einen Platz zu bringen, zu sichten und zu ordnen und einen Katalog der jetzt in der Landesbibliothek befindlichen Coburger Lutherdrucke zu erstellen. Arbeiten seines Vorgängers damit fortsetzend hat der jetzige Bibliotheksdirektor Franz Georg *Kaltwasser* den Katalog abgeschlossen (*Die zeitgenössischen Lutherdrucke der Landesbibliothek Coburg*. Mit einem Anhang: Luther-Handschriften in Coburg, Coburg 1961. 218 S.). Das Unternehmen ist höchst verdienstvoll. *Kaltwasser* hat obendrein in dem Jahrbuch der Coburger Landesstiftung 1960 einen Aufsatz „*Lutherdrucke in Coburg*“ veröffentlicht (13–42), in dem er die Geschichte des Prinz-Albertschen Unternehmens darstellt und der Darstellung Ausführungen über frühere Versuche, Lutherdrucke in Coburg zu sammeln, voranschickt.

Im Luther-Jahrbuch XXVIII ('61) 132 konnte auf das Erscheinen der 3. Auflage von Band 5 der Ergänzungsreihe der sog. Münchner Luther-Ausgabe hingewiesen werden (*Martin Luther. Ausgewählte Werke*. Herausgegeben von H. H. Borchardt und Georg Merz). Der Band enthält die Evangelienpredigten der Kirchenpostille von Advent bis Epiphanias. Ein richtiges Bild von der Kirchenpostille kommt natürlich nicht zustande, wenn nicht auch die entsprechenden Epistelpredigten mit vorgelegt werden. Das ist nun im fünften Band der genannten Ergänzungsreihe der Münchner Luther-

Ausgabe geschehen, der 1960 erschienen ist (296 S. Br. DM 13,50; Lw. 16,50). Georg Merz, der für die Ergänzungsbände Verantwortliche, dessen Heimgang bereits im letzten Luther-Jahrbuch beklagt wurde, hat sich um den in Rede stehenden Band nicht mehr kümmern können. Vielmehr ist dieser von Eva *Bauer* bearbeitet worden, während Adolf *Sperl* die Theologische Einleitung geschrieben hat.

Eine eigentlich wissenschaftliche Untersuchung ist das, was Peter *Brunner* unter dem Titel „*Luther und die Welt des 20. Jahrhunderts*“ in der kleinen Vandenhoeck-Reihe veröffentlicht (Nr. 109; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '61, 77 S., DM 2,40) natürlich nicht, denn es handelt sich um die Wiedergabe von „Martin-Luther-Lectures“, die der Verfasser im Luther-College in Decorah/Iowa gehalten hat. Die Einzelthemen, die er unter das Gesamthema gestellt hat, sind Luther und die Geschichte, Luthers Gedanken über Krieg und Frieden und Luthers theologische Grundlegung dessen, was wir heute Kultur oder Zivilisation nennen (4). Aber es stehen ganz ausgezeichnete Sätze in dem Buch, die glänzend Luthers Meinung treffen: „Die Vernunft, von der Luther spricht, ist nicht eine freischwebende Kraft, die der Mensch mit Hilfe eines Steuerungsapparates bald auf dieses, bald auf jenes Objekt hin richten könnte. Die Vernunft ist vielmehr in das konkrete, mich umgebende und tragende Schöpferhandeln Gottes eingebettet“ (55); „es versteht sich wahrhaftig nicht von selbst, daß die Vernunft vernünftig bleibt“ (61); „der erleuchteten Vernunft zeigen sich im weltlichen Regiment keine neuen, institutionellen Ordnungen, und in sich selbst entdeckt sie keine neuen Normen des sittlichen Lebens. Aber die erleuchtete Vernunft ist als solche in der Bewahrung ihrer eigentlichen wesenhaften Vernünftigkeit gefestigt“ (63) u. v. a. mehr. Es ist sehr zu begrüßen, daß Brunner seine wertvollen Vorträge nicht nur in der amerikanischen Sammelpublikation von „Martin-Luther-Lectures“ hat erscheinen lassen, sondern sie auch für eine Ausgabe für Deutschland in deutscher Sprache zur Verfügung gestellt hat.

Unter den Aufsatzsammlungen, in denen man Beiträge zur Luther-Forschung vermuten kann,

erweist sich als besonders ergiebig der Band mit Arbeiten von Hans Frh. von *Campehausen* (*Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte*. Aufsätze und Vorträge. Tübingen: Mohr 1960. VIII, 440 S. Brosch. 28,—; Lw. DM 32,50). Zwar beziehen sich nur drei Beiträge unmittelbar auf Luther: „Reformatorisches Selbstbewußtsein und reformatorisches Geschichtsbewußtsein bei Luther 1517—1522“ (318—342); „Gottesgericht und Menschengerechtigkeit bei Luther“ (343—360) und „Die Bilderfrage in der Reformation“ (361—407). Alle drei sind bereits an anderer Stelle veröffentlicht, der erste schon 1940, der dritte erst 1957. Die Beiträge sind sachlich bedeutsam, und es ist zu begrüßen, daß sie durch Aufnahme in den Band leichter zugänglich gemacht worden sind. Der Aufsatz über die Bilderfrage in der Reformation erschließt sich dann erst völlig, wenn man ihn mit einem anderen Beitrag des Bandes zusammennimmt: „Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche“ (216—252). Man versteht dann die Sätze am Ende des die Bilderfrage in der Reformation betreffenden Aufsatzes: „Aber vor allem ist noch einmal an die alte griechische Orthodoxie zu erinnern, mit der Luther so oft eine unbewußte Verwandtschaft zeigt. Auch hinter Luthers Bilderlehre steht, wie wir gesehen haben, der Glaube an die Inkarnation“ (406). Ein besonderer Hinweis sei erlaubt auf einen Aufsatz, der in keinerlei ausgesprochenem Bezug auf Luther oder das reformatorische Denken steht: „Die Christen und das bürgerliche Leben nach den Aussagen des Neuen Testaments“ (180—202). Der Hinweis ist gerechtfertigt weniger dadurch, daß dieser Aufsatz Erstveröffentlichung ist, als dadurch vielmehr, daß an ihm deutlich wird, wie stark Luther, der auch für die Dinge des bürgerlichen Lebens keine neue, spezifisch christliche oder gar christologische Begründung bietet (vgl. 201), echte biblische Motive aufgenommen hat.

Eigentliche Luther-Forschung ist wiederum natürlich das nicht, was Max Haag in seiner Sammlung von Lutherworten (*Der heilige Streit*. Ein Brevier aus Luthers Werken für Pfarrer und Laien. Lahr/Schwarzwald: Kaufmann '59. 284 S. Gzl. DM 12,80) bietet. Aber wenn er sich

zum Ziel gesetzt hat, wesentliche Aussagen Luthers so festzuhalten, daß sie in ihrer Gesamtheit ein lebendiges Bild des Reformators zu vermitteln imstande sind, darf man ihm wohl bezeugen, daß er dieses Ziel erreicht hat. Es ist richtig, daß der Zugang zu dem in fast 100 Bänden gesammelten Schrifttum Luthers nicht leicht ist. Eine Zusammenstellung von Lutherworten wie die gebotene kann aber wirklich Lust erwecken, es doch zu versuchen, in das Schrifttum Luthers einzudringen.

Der Band „Martin Luther. Ausgewählte Schriften, Predigten, Gespräche und Briefe. *Von der Kraft des Wortes*“, ursprünglich im Sigbert Mohn Verlag erschienen (1960), dann in den Bertelsmann-Lesering aufgenommen (302 S. Ausgewählt und eingeleitet von Wolfgang Kraus. Textrevision von Jost Perfahl. In: Denker. Eine Schriftenreihe, herausgegeben von Gerhard Stenzel), will auf die Weise mit Luther vertraut machen und eine Einführung in Luther geben, daß nach einer allgemeinen Einführung in Luthers Reden und Denken eine Zusammenstellung von Abschnitten aus Luthers Schrifttum dargeboten wird. Das Verfahren ist nicht neu. Natürlich bietet es eine Möglichkeit, Kontakte mit Luther zu gewinnen und vor allem vom Geiste Luthers etwas zu erfassen. Ob der vorliegende Versuch wirklich gelungen ist, ist dem Rezensenten freilich etwas fraglich. Schon die knappe Einführung fordert immer wieder zu kritischen Fragen heraus: Darf man von Luthers lebenslanger Todesfurcht (15) sprechen, ohne genau zu sagen, wie sie gemeint ist? Ist Luther richtig verstanden, wenn gesagt wird, daß in ihm (vor 1517) der Entschluß zu reformatorischem Handeln reife (16)? Davon, daß Luther seine letzte Vorlesung über die Genesis 1542 begonnen habe (22), kann gewiß keine Rede sein. Darüber, in welcher Ordnung man relativ kurze Auszüge aus Lutherschriften darbieten soll, kann man natürlich streiten, und es gibt gewiß kein allgemeingültiges Rezept. Aber geht es so, daß man aus Schriften Luthers ganz kleine Stücke ausschneidet und sie in der Weise durcheinander mischt, in der es hier tatsächlich geschieht? Da ist manches zusammengekommen, was gar nicht zusammen gehört; und obwohl die einzelnen Sätze

von Luther stammen, kommt ein Ganzes zustande, das nicht ohne weiteres Gewähr dafür bietet, daß man lediglich Luther für es verantwortlich machen kann.

Es gibt sehr viele Leser, die immer mit Erwartung und Freude zugreifen, wenn wieder eine neue Veröffentlichung von Oskar Thulin, dem Direktor der Lutherhalle in Wittenberg, angezeigt ist. Das neue Buch „Die Lutherstadt Wittenberg und ihre reformatorischen Gedenkstätten“ (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt '60. 42 S., 44 Bilder, DM 5,80) enttäuscht wahrlich nicht. Die Aufmachung ist nicht so großartig wie die von Thulins bebildeter Lutherbiographie, die im LuJB XXVII ('60; 124) angezeigt werden konnte, und auch die Bildwiedergaben sind nicht ganz gleichwertig. Aber ausgezeichnet ist die Zusammenstellung der Bilder, und in einer Reihe von Kapiteln ist eine gediegene Einführung in wichtige Gegenstände gegeben: Das Bild der Lutherstadt Wittenberg und ihre Geschichte. Das Schloß und die Schloßkirche. Das Bürgertum und die Stadtkirche. Das Lutherhaus und die Universität. Die Handschrift und das Antlitz des Reformators. Schon in den Textteil sind — abgesehen von dem eigentlichen Bildteil — eine ganze Reihe von Abbildungen eingefügt.

Nicht nur ein Amsdorf-Buch und nicht nur eine Untersuchung dessen, was das Bischofsamt evangelisch verstanden sein könnte (ohne daß es im Falle Naumburg-Zeitz eine befriedigende Verwirklichung gefunden hat), sondern auch eine Art Luther-Buch ist Peter Brunnens Arbeit „Nikolaus von Amsdorf als Bischof von Naumburg“. Eine Untersuchung zur Gestalt des evangelischen Bischofsamtes in der Reformationszeit“ (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn [1961]; 160 S., DM 16,80. = Schriften des Ver. f. Ref.-Gesch. Nr. 179 = Jhg. 67,2 und 68). Brunner macht sehr schön deutlich, wie stark Luther an den Vorbereitungen zur Begründung des Bistums und der Berufung Amsdorfs beteiligt gewesen ist und wie er Amsdorf als Bischof beraten und mitgetragen hat. Fehler in der Konstruktion dieses Bischofsamtes, bei der Behandlung des Bischofs und bei den Eingriffen in die Stiftsregierung gehen im ganzen auf das

Konto des Kurfürsten Johann Friedrich. Daß Luther innerlich stark an dem Versuch beteiligt gewesen ist, ein evangelisches Bischofsamt zu gestalten, das nicht nur Pfarramt, sondern Aufsichtsamt sein sollte, wird überzeugend klar. Daß die Ansätze in Naumburg (ähnliches gilt auch für die anderen Fälle Samland/Pomesanien und Merseburg) innerlich doch nicht kräftig genug waren, um die geschichtliche Entwicklung in der Richtung weiterzutreiben, wird an dem Buch deutlicher, als dem Verfasser vielleicht selbst bewußt ist. Die Sorgfalt, mit der der Systematiker Brunner historisch arbeitet, nötigt Respekt und Bewunderung ab. Ein wenig riskant ist es, Dokumente zu postulieren und hinsichtlich ihres Inhaltes zu rekonstruieren, für die noch Aussicht besteht, daß man sie in unerschlossenem Archivmaterial wieder auffindet. Die Stärke des Buches liegt natürlich in der theologischen Interpretation des Entwurfes für das bischöfliche Amt.

Nur zum Teil die Luther-Forschung berührt „Der Briefwechsel des Friedrich Mykonius (1524 bis 1546)“, den Hans-Ullrich Delius mit dem Untertitel „Ein Beitrag zur allgemeinen Reformation und zur Biographie eines mitteldeutschen Reformators“ herausgegeben hat. (Tübingen 1960. „Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte“ Nr. 18/19. 211 S., DM 16,80). Briefe von Mykonius (aber eben nur einen Teil von ihnen) hatte bereits Paul Scherffig herausgegeben (1938). Delius hat allerhand neues Material zusammengetragen. Es ist natürlich wichtig, daß wir durch die vorliegende Edition über den Briefwechsel dieses thüringischen Reformators, der die längste Zeit seines Lebens in Gotha gewirkt hat, informiert werden. Nur zum geringen Teil sind die Briefe natürlich im Wortlaut wiedergegeben, zum größeren Teil hingegen in der Form des Regestes. Manche Briefe berühren bedeutsame Ereignisse der Reformationsgeschichte, andere wieder nur lokale Dinge, ein Teil auch wichtige Sachprobleme der Reformationszeit (Ehescheidungsfälle!). Wahrscheinlich wird in Zukunft sehr viel Korrespondenz aus dem Reformationsjahrhundert, auch solche von ganz wichtigen Persönlichkeiten, nur noch in der Form ganz knapp gefaßter Regesten ediert wer-

den können. Es wäre sicher sehr sinnvoll, wenn die Bearbeiter solcher Korrespondenz sich einmal über die Editionsgrundsätze verständigten. Ob Delius schon in allen Fällen die rechte Form gefunden hat, ist dem Rezensenten nicht ganz sicher. Es lassen sich zum Beispiel ohne Not eine Reihe von Stellen bei ihm aufzeigen, wo Hinweise auf Ereignisse in einer Form gegeben werden, die die Dinge undeutlich und unverständlich läßt. Man vergleiche nur etwa den Brief 116 von Link in Nürnberg an Mykonius, wo von einer Tragödie im geistlichen Ministerium und dem namentlich nicht genannten Urheber die Rede ist, ohne daß auch nur eine kleine Verständnishilfe gegeben wird.

Über der Persönlichkeit des berühmten Malers Matthias Grünewald, dessen Isenheimer Altar fast jeder einigermaßen gebildete Mensch kennt, hat lange Zeit hindurch ein rechtes Dunkel gelegen. Der Name war unsicher. Welche Bilder Grünewald zuzusprechen sind, war ganz unklar und umstritten. Die Beziehungen Grünewalds zur Reformation ließen sich nur vermuten. In den letzten Jahrzehnten hat die Grünewaldforschung, speziell der Dresdener Grünewaldforscher Walther Herbert Zülch, Steinchen um Steinchen zusammengetragen, um ein einigermaßen klares, wenn auch längst noch nicht vollständiges Grünewald-Bild zu erstellen. Es ist erfreulich, daß Herbert Voßberg einer weite-

ren Öffentlichkeit in einem Büchlein „*Matthias Grünewald. Mathis Gothart, des Stammes Neithart. Ein Meister der Christusdarstellung*“ (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt '60. 45, 22 S. Mit 22 Abbildungen und 1 Farbtafel) das heute gültige und soweit wie irgend möglich verlässliche Grünewald-Bild bekanntgemacht hat. Die Beziehungen Grünewalds zu Luther und zur Reformation sind, soweit wie man überhaupt Sicheres sagen kann, besonders sorgfältig herausgearbeitet.

Zum Schluß macht sich das Luther-Jahrbuch noch zum Vermittler einer besonderen Bitte: „*Der Verlag Chr. Kaiser in München beabsichtigt, nachgelassene Werke von Professor D. Hans Joachim Iwand erscheinen zu lassen. Im Rahmen derselben plant er die Herausgabe eines Bandes mit Briefen von Professor Iwand. Im Einvernehmen mit den Erben von Prof. Iwand und mit dem Herausgeber-Kollegium bittet der Chr. Kaiser Verlag die Besitzer solcher Briefe, diese leihweise (oder in Fotokopien oder Abschriften) zur Verfügung zu stellen. Beim Abdruck werden eventuelle Wünsche der Besitzer selbstverständlich berücksichtigt. Zusendung wird erbeten an den Chr. Kaiser Verlag, München 13, Schließfach 109.*“

Markkleeberg/Leipzig

Franz Lau

LUTHER-BIBLIOGRAPHIE 1962

Bearbeitet im Kirchengeschichtlichen Institut der Karl-Marx-Universität Leipzig. Direktor: Prof. D. Franz Lau. Sachbearbeiterin für die Luther-Bibliographie: Dozent Dr. theol. habil. Ingetraut Ludolph. Auswärtige Mitarbeiter an der Luther-Bibliographie: Prof. Joseph H. Deibert, José C. Paz/Arg.; Dozent Dr. Waldemar Gastpary, Lodz/Warszawa; Dozent 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; Prof. Dr. Jan Střba, Bratislava; Prof. Dr. Theobald Süss, Rittershofen/Elsaß; Pfarrer Heinrich Tappenbeck, São Leopold/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 Reformationgeschichte, Gütersloh.
DLZ	Deutsche Literaturzeitung, Berlin.
DPfbl	Deutsches Pfarrerberblatt, 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 Luther-Gesellschaft, 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. *Kaltwasser, Franz Georg*: Die Handschriften der Bibliothek des Gymnasiums Casimirianum und der Scheres-Zieritz-Bibliothek. Coburg: (Landesbibliothek) '60. 240 S. Gr. 8°. 25,—. = Kataloge der Landesbibliothek Coburg 3. Luther betr.: vgl. Register 229.
- 2a. *Kaltwasser, Franz Georg*: **Lutherdrucke in Coburg.** (Coburger Landesstiftung '60), 13—42. Gr. 8°. Aus: Jahrbuch der Coburger Landesstiftung 1960.
- 2b. *Kaltwasser, Franz Georg*: **Die zeitgenössischen Lutherdrucke der Landesbibliothek Coburg.** Mit einem Anhang: Luther-Handschriften in Coburg. Coburg 1961. 218 S.
3. *Kuczynski, A.*: **Thesaurus Libellorum historiam reformationis illustrantium.** (= Verzeichnis einer Sammlung von nahezu 3000 Flugschriften Luthers und seiner Zeitgenossen. Nach den Originalen aufgenommen und bearbeitet. Supplement zu dem 1870 erschienenen Verzeichnis von nahezu 3000 Flugschriften.) Unchanged repr. of the edition, Leipzig 1870—74. 2 Teile in 1 Bd. '60. IV, 262 S.; 79 S.
4. *Volz, Hans*: **Zwei Druckseiten mit Georg Rörers Korrekturen zur zweiten Auflage von Luthers Galaterbriefkommentar von 1538 (Miszelle.)** ARG 51 ('60), 87—89.
5. *Volz, Hans*: „**Lutherausgaben**“. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Tübingen: Mohr '60. IV, 520—23.

2. Wissenschaftliche Ausgaben und Übersetzungen der Werke Luthers sowie der biographischen Quellen

6. *Luther, Martin*: **Werke. Kritische Gesamtausgabe.** Die Deutsche Bibel. Bd. 11, Hälfte 2. (Die Übersetzung des Prophetenteils des Alten Testaments. Daniel bis Maleachi.) Weimar: Böhlau '60. CXLVIII, 400 S. 4°. 58,—.
7. *Luther, Martin*: **Ausgewählte Werke.** Hrsg. v. *H(ans) H(einrich) Borchardt* u. *Georg Merz*. 3. Aufl. Erg. Reihe, Bd. 4. (Von Advent bis Epiphania. Evangelienpredigten der Kirchenpostille.) Bearb. von Georg Merz. München: Chr. Kaiser Verl. '60. 399 S. Gr. 8°. Lw. 20,—.
8. *Luther, Martin*: **Ausgewählte Werke.** Hrsg. v. *H(ans) H(einrich) Borchardt* u. *Georg Merz*. 3. Aufl. Erg. Reihe, Bd. 5. (Von Advent bis Epiphania. Epistelpredigten der Kirchenpostille.) Bearb. von Eva Bauer. Die theol. Einl. schrieb Adolf Sperl. München: Chr. Kaiser Verl. '60. 295 S. Gr. 8°. Lw. 16,50.
9. *Luther deutsch.* Die Werke *Martin Luthers* in neuer Auswahl für die Gegenwart hrsg. v. *Kurt Aland*. Bd. 9. **Tischreden.** Stuttgart: Ehrenfried Klotz ('60). 304 S. 8°. Lw. 13,20; Subskr. 11,10. — Bespr.: L. R., LRB 8 ('60), 150. Müller, H. M., MPTH 49 ('60), 510 f. — Vgl. LuBi 1940—53, 21.
10. *D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung.* Hrsg. v. *Erwin Mülhaupt*. 2. Teil Das Matthäus-Evangelium (Kap. 3—25). 3. durchges. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '60. 830 S. Gr. 8°. Lw. 54,—.
11. *D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung.* Hrsg. v. *Erwin Mülhaupt*. 5. Teil. 3. durchges. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '61. 489 S. Gr. 8°. Lw. 37,50.
12. *Luther, Martin*: **Werke in Auswahl.** Unter Mitw. v. *Albert Leitzmann* hrsg. v. *Otto Clemen*. 5. verb. Aufl. Bd. 1—4. 1. Schriften v. 1517—1520. XXXI, 512 S., 1 gef. Bl. 2. Schriften v. 1520—1524. 464 S. 3. Schriften v. 1524—1528. 516 S. 4. Schriften v. 1529—1545. 428 S. Berlin: de Gruyter '59. 8°. Lw. je 12,—.
13. *Luther, Martin*: **Works.** Edited by *Jaroslav Pelikan*; Daniel E. Poeller, assistant editor. V. 9. **Lectures on Deuteronomy.** (Trans. by Richard R. Caemmerer.) St. Louis: Concordia; Philadelphia: Muhlenberg '60. 334 S. \$ 6 bzw. 42 s.
14. *Luther, Martin*: **Works.** Edited by *Jaroslav Pelikan*. V. 22. **Sermons on the Gospel of St. John, Chapters 1—4.** St. Louis: Concordia '57. XI, 558 S.
15. *Luther, Martin*: **Works.** General edition by *Helmut T. Lehmann*. V. 34. **Career of the Reformer IV.** (Transl. by Lewis W. Spitz.) Philadelphia: Muhlenberg Press '60. 387 S. \$ 5,—. — Bespr.: Literatur-Umschau Nr. 4 (LR 10, '60/61).
16. *Luther, Martin*: **Works.** V. 35. **Word and Sacrament, I.** (Transl. by E. Theodore Bachmann.) Philadelphia: Muhlenberg Press '60. 426 S. \$ 5,—.
17. *Luther, Martin*: **Works.** De luxe ed. 6 V. Philadelphia: Muhlenberg Press. o. J. \$ 27,50.
18. *Luther, Martin*: **Œuvres.** Publ. sous les auspices de l'Alliance nationale des Eglises luthériennes de France et de la revue „Positions luthériennes“. Bd. 4: **Dives traités des années 1523 à 1526.** (Trad.: Frank D. C. Gualent.) Genève: Labor et fides '60. 273 S. 8°. sfr. 16,50. — Bespr.: Literatur-Umschau Nr. 4 (LR 10 '60/61).

19. *Lutero, Martin: Scritti politici.* Tradotti da Giuseppina Pansieri Saija, introduzione e bibliografia a cura di Luigi Firpo. 2. Aufl. Torino: Unione Tipografica Editrice Torinese '59. 600 S.
20. *Luther, Martin: Ausgewählte Werke, Bd. I bis II.* Übersetzt von Ching Yu Hsu und Christopher Tang (ins Chinesische), veröffentlicht durch The Board of Founders of Nanking Theological Seminary in Zusammenarbeit mit The Council on Christian Literature for Overseas Chinese. Bd. I: '57. 489 S. Bd. II: '58. 458 S.
21. *Luther, Martin: Luthers Schriften* (Übersetzung ins Japanische). Bd. 2: Ein Sermon von dem heiligen Sakrament Christi; Von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe; An den christlichen Adel deutscher Nation; Von den guten Werken; Von der Freiheit eines Christenmenschen. Shinkyo Shuppansha '59.
22. *Luther, Martin: Luthers Schriften* (Übersetzung ins Japanische). Bd. 3: De Captivitate Babylonica ecclesiae praeludium; Acht Fastenpredigten; Die allgemeine Lage des Christenlebens. Shinkyo Shuppansha '57.
23. *The Martin Luther Christmas Book* with celebrated woodcuts by his contemporaries. Translated and arranged by Roland H. Bainton. Revised Edition. Philadelphia, Pennsylvania: Muhlenberg Press '59.
24. *Dollinger, Robert: Ein Brief Luthers von 1523.* Luther 32 ('61), 45—47.
25. *Hirsch, Emanuel: Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik.* Die Dogmatik der Reformatoren u. d. altewangel. Lehrer quellenmäßig belegt u. verdeutscht. 3. Aufl. Berlin: de Gruyter '58. XII, 446 S. 8°. Lw. 14,80. Luther betr.: passim.
26. *Luther, Martin: A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians.* Rev. tr. by Philip S. Watson. Westwood, N. J. and London 1953, reissued '56.
27. *Luther, Martin: Die Schmalkaldischen Artikel.* Übersetzt von Erhardt Riedel (ins Taiwanesische). Concordia Seminary, Chia Yi, Taiwan '59. Beschränkte hektographierte Auflage. 64 S.
28. *Luther, Martin: Von der Freiheit eines Christenmenschen.* Übersetzt von S. W. Savarimuthu (ins Tamil). Druck und Veröffentlichung durch The Tranquebar Printing and Publishing House '54. 44 S.
29. *Luther, Martin: Von der Freiheit eines Christenmenschen. Vorrede zum Neuen Testament Deutsch; Vorrede zum Römerbrief; Vorrede zu den Psalmen.* (Übersetzung ins Japanische.) Iwanami Shoten '58.
30. *Luther, Martin: Galaterkommentar.* (Übersetzung ins Japanische.) Shinkyo Shuppansha '56.
31. *Luther, Martin: Galaterkommentar.* (Übersetzung ins Japanische.) Seisenkai '58.
32. *Luther, Martin: Doktor Martin Luther kristalaš poastal.* (Die Hauspostille. Faksimileausgabe einer 1891 erschienenen Übersetzung von Nils Vibe Stockfleth ins Lappische.) Trondheim: Norges Finne-misjonsselskap '58. 727 S.
33. *Luther, Martin: Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt.* (Übersetzung ins Japanische.) Iwanami Shoten '58.
34. *Luther, Martin: Pyhän Paavalin Galatalaiskirjeen selitys.* (In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius ex praelectione D. Martini Lutheri collectus, 1535.) (Übersetzung ins Finnische.) Turku '57.
35. *Luther, Martin: Vorlesung über den Römerbrief.* 1515/16. (Übers. v. Eduard Ellwein.) Lat.-dt. Ausg. [In Paralleldr.] Bd. 1.2. Weimar: Böhlau (in Zusammenarbeit mit Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt) '60. 393; 451 S. Gr. 8°. Lw. 64,—. — Bespr.: Beintker, Horst, ZZe 15 ('61), 119.
36. *Luther, Martin: Römerbrief-Vorlesung, Bd. I.* (Übersetzung ins Japanische.) Shinkyo Shuppansha '59.
37. *Luther, Martin: Vorrede zum Römerbrief.* Übersetzt von Gordon Ruud and L. Munthe (ins Madagassische.) Imprimerie Luthérienne '60. 20 S.

3. Volkstümliche Ausgaben und Übersetzungen der Werke Luthers sowie der biographischen Quellen

a) Auswahlen aus dem Gesamtwerk

38. *Luther, Martin: Gebets- und Trostworte ausgewählt aus Luthers Schriften* (Übersetzung ins Japanische). Shinkyo Shuppansha '56.
39. *Luther, Martin: Die Hauptschriften.* Die Lutherausgabe in einem Bande. 3. überarb. Aufl., herausgegeben von Kurt Aland mit einem Vorwort von H. Lilje. Berlin: Christlicher Zeitschriftenverlag o. J. VIII, 466 S. 8°. Lw. 12,80. — Bespr.: Althaus, P., ThLZ 85 ('60), 289 f.
40. *Luther, Martin: Von der Kraft des Wortes.* Ausgew. Schriften, Predigten, Gespräche u. Briefe. (Ausgew. u. eingel. v. Wolfgang Kraus. Textrev.: Jost Perfaß.) [Gütersloh]: Bertelsmann Lesering ('60). 301 S. 8°. Für Mitgl. Lw. 5,85. = Denker. Lizenzausg. d. Verl. Mohn, Gütersloh.
41. *Luther, Martin: Martin Luther viessu — rukkus-gir'ji.* (Tägliche Andachten aus Werken Luthers. Übersetzt von Jakob Börretzen und Per Soleng ins Lappische.) Trondheim: Norges Finne-misjonsselskap '58. 333 S.
42. *Luther, Martin: Vom Segen des Ehestandes.* Worte v. Dr. Martin Luther. Ausgew. v. Wolfgang Schanze. (Hrsg. v. d. Pressstelle d. Evang.-luth. Kirche in Thüringen.) Mit Bildern v. Harry Franke.

- (2. Aufl.) Berlin: Evang. Verl. Anst. ('60). 24 S. Kl. 8°. —,65.
43. **Gefroste Verzweiflung.** Eine Auswahl von Lutherworten (zusammengestellt von Walter Zimmermann). Berlin: Luther. Verlagshaus Herbert Renner ['60]). 64 S.
 - b) Neudrucke und Übersetzungen von Einzelschriften und Auszüge aus ihnen
 44. **Augsburger Bekenntnis 1530.** [Confessio Augustana dt.] Von Philipp Melanchth(h)on. Übers. v. Friedrich v. Baußnern. Frankfurt: Evangelischer Presseverband d. Evangelischen Kirche v. Hessen u. Nassau '59. 34 S. 8°.
 45. **Baring, Georg: Die französischen Ausgaben der „Theologia Deutsch“.** ThZ 16 ('60), 176—194.
 46. **Bellucci, Dino: Mariological Notions in the First Writings of Luther.** Unitas XII ('60), 12—21.
 47. **Bergström, Svein: Jeg tror.** 1. Luthers lille katekisme. 2. Kristenlaere for barn. Etter arbeidsskoleprinsippet. Ved ... 4. oppl. Godkjent ... juni 1959. Oslo: G. Lindkvist boktr. '59. 64 S. Aschehoug kart. 4,75. (Kristendoms-kunnskap for folkeskolen.)
 48. **Die Bibel oder Die ganze heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments.** [Biblia, dt.] Nach d. dt. Übers. Martin Luthers. (Das Alte Testament [u.] Die Apokryphen nach d. 1912 vom Dt. Evang. Kirchenausschuß genehmigten Text, das Neue Testament rev. Text 1956.) Stuttgart: [Privilegierte] Württemberg. Bibelanstalt ('60). 1178 S. in getr. Pag., 3 farb. Kt. Bl., 5 Bl. Abb. 8°. Kldr. 7,60.
 49. **Die Bibel oder Die ganze heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments.** (Biblia, dt.) Nach d. dt. Übers. Martin Luthers. (Das Alte Testament nach d. 1912 vom Dt. Evang. Kirchenausschuß genehmigten Text, das Neue Testament rev. Text 1956.) Stuttgart: Privil. Württemberg. Bibelanst. ('60). 1296, 363, 64 S., 2 farb. Kt. Bl. 4°. Ldr. 90,—.
 50. **Filo, J.: Dr. Martin Luther o slobode Krest'ana** (= Luther über die Freiheit des Christen). Cirkevne Listy 70 ('57), 22—23.
 51. **Gábris, Karol: Z Lutherovey exegézy listu Galatským.** (Aus Luthers Exegese des Galaterbriefes.) Cirkevne Listy 73 ('60), 108—12. 140—42.
 52. **Grane, Leif: Confessio Augustana.** Oversaettelse med noter. Indførelse i den lutherske reformations hovedtænk. (= Confessio Augustana, Übersetzung mit Anmerkungen. Eine Einführung in die Grundgedanken der lutherischen Reformation). Kopenhagen: Gyldendal '59. 216 S. — Bespr.: Literaturumschau Nr. 4 (LR 10, '60/61).
 53. **Hano, Ján: Luther o prekladaní Biblie.** (= Luther über Bibelübersetzung.) Evanjelický Posol spod Tatier 47 ('57), 158.
 54. **Hano, Ján: Luther o skaze mesta Jeruzalema.** (= Luther über Jerusalems Untergang.) Evanjelický Posol spod Tatier 47 ('57), 122.
 55. **Hano J(án): Luther proti hrabivosti a ťžere.** (= Luther gegen Begehrlichkeit und Völlerei.) Cirkevne Listy 70 ('57), 205—07.
 56. **Kátlooský, Štefan: Dr. M. Luther: Predmluvy k Písmu Svätému.** (= Vorwort zur Heiligen Schrift.) Kompedium. Modra: Vydala Slov. evanj. theol. fakulta '58. 87 S.
 57. **Konkordia Kőnyv.** Az evangélikus egyház hitvallási iratai. II. kötet: A schmalkaldeni cikke, fordította, Pálfi Miklós; Luther Márton Kis Kátéja, függelékében az Esketési könyvecske és a Keresztelési Könyvecske, fordította Prőhle Károly; Luther Márton Nagy Kátéja, fordította Prőhle Károly. (Konkordienbuch. Die Bekenntnisschriften der Evang.-Luth. Kirche. Bd. II: Die Schmalkaldischen Artikel, übersetzt von Miklós Pálfi; Der Kleine Katechismus Martin Luthers, im Anhang das Traubüchlein und das Taufbüchlein, übersetzt von Károly Prőhle; Der Große Katechismus Luthers, übersetzt von Károly Prőhle.) Budapest: Evang. Egyet. Sajtóosztály '57. 236 S.
 58. **Luther, Martin: Rozlišujme zákon a evanjelium.** (Novoročná Kázeň Dr. M. Luthera na Gal. 3,23—29.) Preložil Dr. Olexa. (= Lösen wir Gesetz und Evangelium auf? [Neujahrspredigt Dr. M. Luthers über Gal. 3,23—29] Übersetzt v. Dr. Olexa.) Cirkevne Listy 73 ('60), 2—3.
 59. **Luther, Martin: Abendmahls-Büchlein.** (Hrsg. auf Veranlassg. 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.
 60. **Die Bibel [Biblia, dt.].** Nach d. dt. Übers. D. Martin Luthers. (Das Alte Testament nach d. 1912 vom Dt. Evang. Kirchenausschuß genehmigten Text [u.] Das Neue Testament, rev. Text 1956.) (Witten: Von Cansteinsche Bibelanst. ('60). 745, 274, 31 S., 2 Kt. Bl. 8°. Auf Dünndruckpapier, Lw. 3,80.
 61. **Lutherin ja Melanchtonin satuja ja vertauksia.** (= Fabeln und Gleichnisse von Luther u. Melanchthon.) Suomenno: ja johdanto: Einari Kaskimies. Helsinki: Suomen luterilainen evankeliumiyhdistys '58. 132 S. (Kuv. Sorella Railo-Mattinen.) (Heinrich Otten teoksen mukaan: Fabeln und Gleichnisse von Luther und Melanchthon.)
 62. **Luther, Martin: Pyhän Paavalin Galatalaiskirjeen selitys.** (= Galaterbriefvorlesung [1535]). Latinaan kielestä suom. A. E. Koskenniemi. 2. p. Helsinki: Suomen luterilainen evankeliumiyhdistys '57. 720 S. = Divi Pauli apostoli ad Romanos epistola.
 63. **Luther, Martin: Der Jubelchor der Heiligen.** Eine Auslegung Martin Luthers zu Psalm 118, 15—29. „Der Evangelist“, Sonntagsblatt der Methodistenkirche in Deutschland. Frankfurt a. M. 111 ('60), 230—232.
 64. **Luther, Martin: Großer Katechismus. 1529.** Hrsg. v. Gotthilf Herrmann. [Gütersloh]: Gütersloher Verlagshaus ('61). 156 S. 8°. 4,80.

65. *Luther, Martin: Der Kleine Katechismus Doktor Martin Luthers.* In d. gemeinsamen Fassg. d. Evang. Kirche d. Union u. d. Vereinigten Evang.-luth. Kirche Deutschlands. (2. Aufl.) Berlin: Evang. Verl. Anst. ('60). 30 S. Kl. 8°. —, 45.
66. *Luther, Martin: Der Kleine Katechismus Doktor Martin Luthers.* Gebete, Sprüche, Lieder. (2. Aufl.) (Gütersloh): Gütersloher Verlagshaus ('60). 64 S. Kl. 8°. —, 90.
67. *Katechismus für evangelische Gemeinden.* Neukirchen, Krs. Moers: Neukirchener Verl. d. Budhh. d. Erziehungsvereins ('60). 72 S. Kl. 8°. 1.—. Luther betr.: Der Kleine Katechismus D. Martin Luthers, 3—21.
68. *Rang Martin: Biblische Geschichte.* Mit 7 Bildtaf. u. 4 Kt. Anh.: Luthers Kleiner Katechismus. 12. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ('60). 180 S. Gr. 8°. = Unser Glaube, Ausg. A, Bd. 1. 3,80.
69. *Luther, Martin: Ausgewählte Schriften.* (Der Kleine Katechismus; Die Schmalkaldischen Artikel; Das Bekenntnis der Artikel des Glaubens; Eine kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens, des Vaterunsers.) Übersetzung ins Japanische. Iwanami Shoten '58.
70. *Unterweisung im Glauben.* (8. Aufl.) Berlin: Evang. Verl. Anst. ('60). 126 S. Kl. 8°. —, 50. Enth.: Der Kleine Katechismus Dr. Martin Luthers. Bibelsprüche. Die biblischen Bücher. Das Kirchenjahr. Gesangbuchlieder.
71. *Luther, [Martin]: Vaterunser.* Aus Luthers Großem Katechismus. (2. Aufl.) (Berlin: Evang. Verl. Anst. '60.) 24 S. 8°. —, 30.
72. *Luther, Martin: Dr. Martin Luthers lille katekisme.* Ved A. Chr. Bang. Bokmål. 32. oppl. Godkjent . . . '58. Oscar Andersens boktr. 46 S. Cappelen ib. 2,80.
73. *Luther, Martin: Katekisma etter dr Martin Luther.* Skuleutg. (nynorsk). Med øvingar i kunnskap om kristendom ved Eivind Berggrav. 6. oppl. Med den vedtekne fellesforma for katekismetekster. Godkjend . . . 27. mars 1957. Oslo '57. Hestholm boktr. 56 S. Gyldendal. 3,65.
74. *Lutero, Martin: Il Piccolo catechismo.* (Der Kleine Katechismus.) Berlin: Lutherisches Verlagshaus '59 (gedruckt für die Lutherische Kirche in Italien).
75. *Petrík, Ján: Československé preklady Lutherovho Malého Katechizmu.* (= Tschechoslowakische Übersetzung von Luthers Kleinem Katechismus.) Cirkevné Listy 74 ('61), 42—44.
76. *Luther, Márton: Kis Kátéja.* (= D. M. Luthers Kleiner Katechismus. Ins Ungarische übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Károly Pröhle.) Budapest '61. 62 S.
77. *Luther, Martin: Der Kleine Katechismus.* Übersetzt in Zusammenarbeit der Pfarrer des Evangelischen Seniorats zu Murska Sobota (ins Slowenische), herausgegeben vom Evangelischen Seniorat Murska Sobota. '57. 16 S.
78. *Luther, Martin: Noções elementares do Catecismo Menor do doutor Martinho Lutero.* Editado pela Igreja Evangélica Luterana do Brasil. Vierte rev. Aufl. Pôrto Alegre: Casa Publicadora Concor dia '57. 96 S.
79. *Luther, Martin: Anleitung für das Verhalten einer christlichen Familie.* (Von dem ehelichen Stand.) (Übersetzung ins Madagassische.) Norwegian Mission Press, jetzt Imprimerie Luthérienne '60. 20 S.
80. *Luther, Martin: Der Kleine Katechismus.* Übersetzt von Hermann Schneller und Elias Nasrallah Haddad ins Arabische. Commercial Press in Jerusalem. 2. Aufl., Bethlehem '59.
81. *Ye Christena Temhert.* (Luthers Kleiner Katechismus), übersetzt von Twolde Berhan Medhen ins Amharic (Äthiopien). Swedish Mission B. V. and Swedish Evangelical Mission, 3. Aufl. '58. 26 S.
82. *Luthers Kleiner Katechismus mit Erklärung.* Veröffentlicht durch Vertrag mit The China Evangelical Lutheran Church. (Übersetzung ins Taiwanische.) 8. Aufl. '58. 244 S.
83. *Luther, Martin: Luthers Kleiner Katechismus.* Übersetzt von Harold V. Faust ins Barbaig (Tatog). Tanganjika '59.
84. *Luther, Martin: Liklik Katekism.* (Luthers Kleiner Katechismus übersetzt ins Pidgin-Englische [Neuguinea].) Mandang, Neuguinea: Lutheran Mission Press '58. 26 S.
85. *Luther, Martin: Der Große Katechismus.* (Übersetzung ins Japanische.) Lutheran Literature Society '57.
86. *Luther, Martin: „Pikku raamattu“.* Tohtori Martti Lutherin selityksiä Joh. 3,16, Joh. 3,3, Tit. 3,5 johdollä. (= Kleine Bibel. Erläuterungen Martin Luthers zu Joh. 3,16, Joh. 3,3, Tit. 3,5.) Soumenos. Vaasa: Suomen evankelisluterilainen todistajain seura '59. 47 S.
87. *Doktor Martin Luther: kristalaš poastal* (= Hauspostille). Samas jorggali N. V. Stockfleth. Kra 1891. W. C. Fabritius. 3 bl. Trondheim: Norges Finne-misjonsselskap '58. 727 S. (= Faks. utg. fotomaskert og. trykt av Børsums forl. Oslo.) Ikke i bokh.
88. *[Luther Martin:] Das Hohe Lied Salomos. In der Verdeutschung von D. Martin Luther.* Philobibl. Eine Vierteljahrsschrift für Buch- und Graphik-Sammler. Hamburg, 4 ('60), 55—70.
89. *Redemann, Kurt: Dr. Martin Luthers Kirchenlieder in den englischen und schottischen Übersetzungen des 16. Jahrhunderts.* Ein Beitrag zur anglo-deutschen Literaturbeziehung. Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur, Madison/Wisc. '58, 215—16.
90. *Luther, Martin: Dem hochberühmten Musico Ludovico Senfl.* (Brief. Den dt. Text bes. Dr.

Friedrich Schilling.) (Coburg: Gesellschaft d. Musikfreunde '60). 2 Bl. Gr. 8°. [Kopft.]

91. *Lutero, Martin: La Rosa, simbolo de Lutero. Carta a Lázaro Spengler del 3 de julio de 1530.* Traducción: Rudolf Obermüller. La rosa simbolo de Lutero, Ekklesia III/5, ('59), 89.
92. *Das neue Testament unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus.* [Testamentum novum, dt.] Nach d. dt. Übers. D. Martin Luthers. Rev. Text 1956. (Witten): Von Cansteinsche Bibelanst. ('60). 524 S., 2 Kt. Bl. Kl. 8°. Auf Dünndruckpap., Lw. 3,80; Ldr. 8,—.
93. *Das Neue Testament unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus.* [Testamentum novum, dt.] Nach d. dt. Übers. D. Martin Luthers. (Hrsg. v. d. Bibelanst. Altenburg.) Rev. Text 1956. (4. Aufl.) [Berlin.] Altenburg: Evang. Haupt-Bibelges. ('60). 565 S. Kl. 8°. Auf Dünndruckpap., Lw. 2,50.
94. *Nas Neue Testament unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus.* [Testamentum novum, dt.] Nach d. dt. Übers. D. Martin Luthers. (Hrsg. v. d. Bibelanst. Altenburg.) Rev. Text 1956. [Neudr.] [Berlin.] Altenburg: Evang. Haupt-Bibelges. ('60). 449 S. Kl. 8°. Auf Dünndruckpap., Kldr. 2,50.
95. *Das Neue Testament* [Testamentum novum, dt.] und die Psalmen [Psalmi, dt.] Nach d. dt. Übers.

D. Martin Luthers [Neudr.] (Witten): Von Cansteinsche Bibelanst. '60. 694 S., 1 Kt. Bl. Kl. 8°. Auf Dünndruckpap., Lw. 4,40; Ldr. 9,80.

96. *Die Heilige Schrift.* (Neues Testament.) Eine koncordante Wiedergabe mit Stichwort-Konkordanz ... Schlüssel zum Luthertext, biblischen Sprachfiguren, ältesten Lesarten und ausgewählten Parallelstellen. 3. rev. Aufl. Sanguis California (Concordant publishing concern) '58. Zweigstelle: Konkordanter Verlag, St. Margarethen/Rheintal. 8°. 680 S. Geb. sfr. 10,80.
97. *Soly, G.: Z Lutherových myšlienok.* (= Aus Luthers Gedankenwelt.) Evanjelický Posol spod Tatier 48 ('58), 62.
98. *Weizsäcker, Wilhelm: Quellenbuch zur Geschichte der Sudetenländer.* Bearb. Bd. 1. München: Lerche '60. Gr. 8°. 11,50; Lw. 14,—. = Veröffentlichungen d. Collegium Carolinum 7. 1. Von d. Urzeit bis zu d. verneuten Landesordnungen (1627/28). '60. 128 S. Enthält: Brief Luthers an die Böhmen 1522 (WA X 2, 173 f) mit Übersetzung ins Deutsche. S. 80 f.
99. *Z Lutherových myšlienok.* (Aus Luthers Gedankenwelt.) Z Predmluvy ku Starej Zmluve. (= Aus den Vorreden zum Alten Testament.) Evanjelický Posol spod Tatier 47 ('57), 79.

4. Textkritisches, Chronologisches, Einleitungsfragen, Hilfsmittel

100. *Blankenheim, L. M.: Die Richtervorlesung Luthers.* ARG 51 ('60), 1—18.
101. *Delteil, F.: L'enquête sur les documents concernant les débuts de la Réforme.* Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français 105, 122—37.
102. *Dietz, P.: Wörterbuch zu Luthers Deutschen Schriften.* Bd. 1 und 2, Lief. 1 in 1 Band. (A-Hals, no more publ.) Repr. of the 1870—72 ed. '61. (1067 S.). 107,40.

5. Denkmäler, Bilder, Beschreibungen

103. *Asche, Siegfried: Die Wartburg.* (Der Bildteil stammt v. Walter Wolff, ergänzt durch Aufnahmen v. ... Völlig überarb. u. erw. Neuauf.) Dresden: Sachsenverl. ('60). 229 S. 4°. Lw. 17,—.
104. *Asche, Siegfried: Die Wartburg als Wirkungsstätte Martin Luthers.* Nachrichten der Luther-Akademie (vgl. Nr. 620), 17—19.
105. *Das Bildnis des evangelischen Menschen.* Von Martin Luther bis zur Gegenwart. (Hrsg. v. Friedrich Bartsch in Verb. mit Renate Trautmann und Helmuth Burgert unter Mitarb. von ... 3. Aufl.) Berlin: Evang. Verl. Anst. ('60). 267 S. 4°. Lw. 25,—.
106. *Gedächtnisstätten der Reformation.* Ev. Welt 14 ('60), 674 f.
107. *Handbuch der historischen Stätten Deutschlands.* Stuttgart: Kröner ('60). Kl. 8°. = Kröners Taschenausgabe 274. 4. Hessen. Hrsg. v. Dr. Georg Wilhelm Sante, Univ. Prof. (Mit) 15 Stadtpl. (u.) 7 Kt. ('60). LVII, 496 S. Mit Literaturverzeichnis S. 458 bis 468. Lw. 15,—. Luther betr.: vgl. Register 484.
108. *Berühmte Köpfe.* 3200 Männer und Frauen im Bild. Hrsg. von der Bertelsmann Lexikon-Redaktion. (Gütersloh:) Bertelsmann ('59). 413 S. Luther betr.: 226.
109. *Lagois, Martin: Lutherstätten in Bayern.* Bayernland, München 61 ('59), 133—38.
110. *Petrík, Ján: Dva pamäťové kostoly vo Wittembergu.* (= Zwei denkwürdige Kirchen in Wittenberg.) Evanjelický Posol spod Tatier ('60), 7.
111. *Quandt, W.: Vom Lutherhaus zu Eisenach.* DPfbl. 60 ('60), 322.
112. *Ausgewählte Quellen zur Kirchengeschichte Ostmitteleuropas.* (Ulm/Donau: Verl. Unser Weg) '59. IX, 130 S. Gr. 8°, 12,—. Luther betr. passim.
113. *Tbuhlin, O.: „Lutherbilder“.* Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl. Tübingen: Mohr '60. IV, 523—27.

114. *Thulin, Oskar: Die Lutherstadt Wittenberg und ihre reformatorischen Gedenkstätten.* Berlin: Evang. Verl. Anst. '60. 42; 55 S. 5,80.
115. *Thulin, Oskar: Die Wittenberger Lutherstätten.* (4. Aufl.) (Berlin: Evang. Verlagsanst. '61 (Ausg.) '60). 15 S. mit Abb. Kl. 8°. (Kopft.) —,75.

116. *Wiedereröffnung des Hugenottenmuseums* (Notiz). ARG 51 ('60), 144.
117. *Dunkle Wolken über der Wartburg.* Ev. Welt 14 ('60), 646 f.

B. Darstellungen

1. Biographische Darstellungen

a) Das gesamte Leben Luthers

118. *Bainton, Roland H.: Luther. Mannen som blev en epok.* Orig: s titel: Here I stand. A life of Martin Luther. Övers. av Olle Segerdahl. XV, 359 S. Stklm: Diakonistyr. '60. skr. 26,—.
119. *Bornkamm, H[einrich], und Gerhard Ebeling: „Luther, Martin“. Die Religion in Geschichte und Gegenwart.* 3. Aufl. Tübingen: Mohr '60. IV, 480 bis 520.
120. *Brandt, Karl: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation.* (3. Aufl.) München: Bruckmann ('60). 583 S., 8 Taf. Gr. 8°. Lw. 28,—. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft '60. 583 S. Gr. 8°. Für Mitgl.: Lw. 19,80. Luther betr.: passim.
121. *Erb, Jörg: Martin Luther. Sein Leben u. Werk.* Dargest. Kassel: Stauda ('60). 66 S. 8°. Pp. 3,50. Aus Erb: Die Wolke der Zeugen.
122. *Fuchs, Walther Peter: Forschungen und Darstellungen zur Geschichte des Reformationszeitalters.* Die Welt als Geschichte 16 ('56), 124—53. 218—49. Luther betr.: 218—27.
123. *Green, V. H.: Renaissance and Reformation.* New York: St. Martin's Press '60. 463 S. \$ 5,—.
124. *Grisar, Hartmann: Martin Luther, his life and work,* adapted from the 2 d German ed. by Frank J. Eble. Westminster, Md.: Newman Press o. J. \$ 1,95.
125. *Heussi, Karl: Abriss der Kirchengeschichte.* (6. durchges. Aufl.) Weimar: Böhlau '60. 204 S. 8°. Lw. 7,50. Luther betr.: passim (vgl. Reg.)
126. *Heussi, Karl: Kompendium der Kirchengeschichte.* 12. neu bearb. Aufl. Tübingen: Mohr '60. XII, 570 S. Gr. 8°. 23,50; Lw. 28,—. Luther betr.: passim (vgl. Reg.).
127. *Holborn, Hajo: Deutsche Geschichte in der Neuzeit.* (A History of modern Germany, dt.) Vom Verf. durchges. Übers. aus d. Engl. v. Annemarie Holborn. (In 2 Bdn.) Bd. 1. Stuttgart: Kohlhammer ('60). Gr. 8°. 1. Das Zeitalter d. Reformation u. d. Absolutismus. ('60). XX, 643 S. Lw. 28,—. Luther betr.: 114—212.
128. *Lucas, Henry Stephen: Renaissance and the reformation.* 2d ed. New York 16: Harper & Brothers

'60. XXIII, 757 S. college ed. \$ 8,50. = Harper's hist. ser.

129. *Näf, Werner: Die Epochen der neueren Geschichte.* Staat und Staatengemeinschaft vom Ausgang d. Mittelalters bis zur Gegenwart 1. Aarau: Sauerländer ('59) Gr. 8°. Lw. sfr. 15,—. Luther betr.: 240—43, passim.
130. *Nölle, Wilfried: Wörterbuch der Religion.* Die Glaubenslehre d. Völker. München: Goldmann ('60). 424 S. Kl. 8°. 3,80 = Goldmanns gelbe Taschenbücher 642/643. Luther betr.: 292—93; 348—49. Melancthon betr.: 301.
131. *Ploetz, Karl: Auszug aus der Geschichte.* 26. Aufl. (erw. u. fortgef. bis 1960). Würzburg: Ploetz '60. XX, 1707 S. 8°. Lw. 29,80. Luther betr.: 718, 724, 728.
132. *Robertson, Archibald Thomas: Reformation.* London: Watts & Co. '60. 232 S. 21 s.
133. *Szabó, Jozsef: Od Eislebenü po Eisleben* (Lutherov život). (= Von Eisleben nach Eisleben. Luthers Leben), (Překlad z maďarčiny = Übersetzung aus dem Ungarischen. J. Lanštrák.) Evanjelický Posol spod Tatier 49 ('59), 162—63.
134. *Schmidt, Kurt Dietrich: Grundriß der Kirchengeschichte.* 3. sorgfältig durchges. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ('60). 576 S. Gr. 8°. Lw. 24,—. Luther betr.: vgl. Reg. S. 567. — Bespr.: Hammer, Friedrich, Inf 9 ('60), 276 f. Kupisch, Karl, ThLZ 86 ('61), 203.
135. *Stevenson, William: The Story of the Reformation.* Richmond, Virginia: John Knox Press '60. 206 S. \$ 3,50.

b) Einzelne Lebensphasen und -daten

136. *Adamiš, J.: Luther na rišskom sneme vo Wormsi.* (= Luther auf dem Reichstag in Worms.) Evanjelický Posol spod Tatier 51 ('61), 54.
137. *Adamiš, J.: Luther na Wartburgu.* (= Luther auf der Wartburg.) Evanjelický Posol spod Tatier 51 ('61), 77.
138. *Adamiš, J.: Spomíname na Lutherovo umrtie.* (= Wir gedenken an Luthers Tod.) Evanjelický Posol spod Tatier 46 ('56), 26.
139. *Banciková, D.: 10. december 1520.* Evanjelický Posol spod Tatier 50 ('60), 170.

140. *Boehmer, Heinrich: Road to Reformation.* (Übers.) New York: Meridian '57.
 141. *Fabian, Ekkehart: Die Abschiede der Bündnis- und Bekenntnistage protestierender Fürsten und Städte zwischen den Reichstagen zu Speyer und zu Augsburg 1529—1530.* Mit archival. Beil. Bearb. u. hrsg. Mit e. Geleitw. v. Univ. Prof. D. Dr. Kurt Aland. Tübingen: (Dr. E. Fabian) '60. 139 S. 8°. 16,80 = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte 6. Luther betr.: siehe Reg. 136.
 142. *Freytag, Gustav: Seelenkämpfe eines Jünglings und sein Eintritt ins Kloster.* (1510). In: Gustav Freytag: Bilder aus der deutschen Vergangenheit. Eine Ausw. (Ausgew. u. eingel. v. Gerhard Fischer.) Leipzig: Koehler & Amelang '60. 418 S. 8°. Lw. 8,50. Dort 225—40.
 143. *Lenhart, J. M.: Luther and Tetzel's Preaching of Indulgences 1516—18.* Franciscan Studies 18 ('58), 82—88.
 144. *Mital, M.: Ako umierať náš reformátor? (= Wie starb unser Reformator?).* Evanjelický Posol spod Tatier 50 ('60), 28.
 145. *Mühlpfordt, Günter: Besprechung von „Herbergen der Christenheit.“* Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte" 1959. DLZ 82 ('61), 206—09. Luther betr.: 208 f.
 146. *Pavlov, Ján: Snem vo Wormsi (1521—1961).* (= Der Reichstag in Worms). Cirkevné Listy 74 ('61), 59—60.
 147. *R., H.: Die Leipziger Disputation 1519.* Igreja Luterana XXI ('60), 106—09.
 148. *Schanze, Wolfgang: Luther auf der Veste Coburg.* ([Mit] engl. Übers.: Georg T. Gillespie, M. A. Hrsg. in Gemeinschaft mit d. Verkehrsverein Coburg e. V.) (Coburg: Fremden-Verkehrsamt ['59].) 26 S. mit Abb. 8°.
 149. *Suess, Theobald: A Propos de l'Entrée de Luther au Convent.* Positions Luthériennes '57, 284 ff.
 150. *Weijenborg, P. Reinould, O. F. M.: Luther et les cinquante et un Augustins d'Erfurt d'après une lettre d'indulgences inédite du 18. avril 1508.* Revue d'histoire ecclésiastique 55 ('60), 819—75. — Bespr.: Stupperich R., Kirche in der Zeit XVI ('61), 144.
 151. *Witthaus, Carlos: Informe hecho por un Español después de vera Lutero en la dieta de Worms.* Ekklesia IV/7 (Nov. '60), 114—20.
- c) Volkstümliche Darstellungen seines Lebens und Werkes, Schulbücher, Lexikonartikel
152. *Aland, Kurt: Kirchengeschichtliche Entwürfe.* Alte Kirche, Reformation u. Luthertum, Pietismus u. Erweckungsbeweg. (Gütersloh): Gütersloher Verlagshaus ('60). 699 S. Gr. 8°. Lw. 59,—. Luther betr.: 283 ff. 395—451. 452 ff.
 153. *Appel, Benedikt: Katholische Kirchengeschichte.* Völlig neu bearb. (im Auftr. d. kath. Schulkomm-
 - missariats in Bayern) v. Josef Fuchs. München: Kösel ('60). 174 S. 8°. 4,80. Luther betr.: 108—16.
 154. *Bock, Theodor: Ein Gang durch die Kirchengeschichte.* Bearb. durch Lic. Siegfried Frh. von Scheurl. 19. unveränd. Aufl. München, Düsseldorf: Oldenbourg '60. 208 S. Gr. 8°. Hlw. 5,80. Luther betr.: 68—117.
 155. *Davey, Cyril James: The monk who shook the world: the story of Martin Luther.* London: Lutterworth P. '60. 95 S. 19 cm. (Stories of faith and fame, edited by Cecil Northcott.)
 156. *Freund, Michael: Deutsche Geschichte.* (1.—40. Tsd.) Gütersloh: Bertelsmann '60. XV, 797 S. Gr. 8°. Hldr. 44,—. = Die große Bertelsmann Lexikon-Bibliothek 7. Luther betr.: 143—45. 147—52. 155 f. 159.
 157. *Gössmann, Wilhelm: Deutsche Kulturgeschichte im Grundriß.* München: Hueber '60. 123 S. 8°. 6,80. Luther betr.: 39. 43—45.
 158. *Grundriß der Geschichte für die Oberstufe der höheren Schulen.* (Bearb. von Gerhard Bonwetsch.) Ausg. B. (Bd.) 2. Vom späten Mittelalter bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, Halbb. 1. (Bearb. v. G. Bonwetsch [u. a.] 2. [Aufl.] Stuttgart: Klett ['60]). 159 S. Gr. 8°. 5,40. = Klett's geschichtliches Unterrichtswerk. Luther betr.: 53—58.
 159. *Herders kleines Bildungsbuch.* Mit 216 Abb. auf 160 Bildtaf. u. 100 Abb. im Text. 9. durchges. Aufl. Freiburg, Basel, Wien: Herder '60. XVI, 880 S. 8°. Lw. 16,50. Luther betr.: siehe Register.
 160. *Herders kleine Weltgeschichte.* Der Weg d. Menschheit. Hrsg. v. Thomas Urban (Bearb. nach „Herders Bildungsbuch“. 4. Aufl.) (Freiburg, Basel, Wien: Herder '60.) 258 S. Kl. 8°. 2,20. = Herder-Bücherei 5. Luther betr.: 192. 194. 198—201.
 161. *Herzog, Wilhelm: Große Gestalten der Geschichte.* Bd. 1. Bern, München: Francke ('59). 8°. Aus Kritische Enzyklopädie. 1. Altertum und Renaissance. ('59). 314 S. 8°. sfr. 12,—; Lw. sfr. 14,80. Luther betr.: 224—34.
 162. *Heuser, Adolf: Christus gestern und heute.* Eine Kirchengeschichte f. junge Christen in Realschulen. (2. Aufl.) Düsseldorf: Patmos-Verl. ('59). 190 S. Gr. 8°. Hlw. 6,—. Luther betr.: 77—82.
 163. *Heuser, Adolf: Kirchengeschichte für den katholischen Religionsunterricht an Volksschulen.* Ausgabe für die Diözese Mainz. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag ('60). 96 S. mit Abb. 8°. 2,—. Luther betr.: 39—45.
 164. *Hudson, Winthrop S.: The Story of the Christian Church.* New York: Harper & Brothers '58. XII, 107 S. \$ 2,25. — Bespr.: Fisher, Robert H., Church History XXIX ('60), 493.
 165. *Hughes, Philip: History of the church.* 3 Bde. London, New York: Sheed & Ward '47—'49, '48—'55. Vol. 3: The revolt against the church: Aquinas to Luther.

166. *Hughes, Philip: Popular history of the reformation.* New rev. ed. New York: Doubleday & Comp. '60. 313 S. \$ —,95. = Image bks.
167. *Italia e Germania in mille anni di storia europea.* Tesi dei convegni italo-tedeschi per la revisione dei festi di storia. Braunschweig: Limbach (Internat. Schulbuch-Institut '61.) 1136 S. Gr. 8°. Internationales Jb. f. Geschichtsmaterial '60. Text in ital. und deutscher Sprache.
168. *Jung, Kurt M(ichael): Die Kultur, aus der wir leben.* Eine Kulturgeschichte des Abendlandes. Berlin(-Wilmsdorf): Safari-Verl. ('59). 530 S. Gr. 8°. Lw. 24,80. = Die Welt des Wissens. Luther betr.: 305—07. 309. 312—13. Abb. 321.
169. *Jung, Kurt M(ichael): Weltgeschichte, die uns angeht.* Berlin(-Wilmsdorf): Safari-Verl. ('59). 706 S. Gr. 8°. Lw. 24,80. = Die Welt des Wissens. Luther betr.: 294.
170. *Lehrbuch der evangelischen Unterweisung.* Hrsg. v. Dr. phil. habil. Ernst Busch (u. a.). Ausg. f. höhere Schulen (Bd. 1), Unterstufe. Frankfurt a. M., Berlin, Bonn: Diesterweg ('60). Gr. 8°. (1.) Albert Buhlmann: Die großen Taten Gottes. (2. Aufl. '60). XV, 276 S. Hlw. 7,60. Luther betr.: 216—23. Luthers Bibelübersetzung 204 f. Teile des Kleinen Katechismus 265—70.
171. *Lenk, Margarete: Der Findling.* Erzählung aus der Reformationszeit. Oldenstadt: Feste-Burg-Verlag ('58). 270 S. 8°. Pp. 6,80.
172. *Luther.* In: Bertelsmann-Volkslexikon. Hrsg. v. d. Bertelsmann-Lexikon-Redaktion. (14. Aufl.) (Gütersloh): Bertelsmann ('59), Sp. 1107 f.
173. *Marby, Martin E.: A Short History of Christianity.* New York: Meridian '59. 384 S. \$ 1,45, Canada \$ 1,60. = Living Age Books 24. — Bespr.: Fisher, Robert H., Church History XXIX ('60), 493.
174. *Meyer, Karl: Quellen zur Kirchengeschichte: Reformation und Gegenreformation.* Im Auftrag d. Arbeitsgemeinschaft der hauptamtl. Religionslehrer an den höheren Schulen Bayerns hrsg. München: Kaiser '59. 67 S. Gr. 8°. Kart. 2,90. Luther betr.: 14—44. — Bespr.: Haufe, Friedrich. ThLZ 85 ('60), 673.
175. *Mönnich, Conrad Willem: Wege der Christenheit.* (Die weg en de wegen, dt.) Kirchengeschichte in Ausw. (Die autor. dt. Übers. bes., bis auf d. Zeittaf., Georg Hermanowski.) Verlagsgemeinschaft (Gelnhausen:) Burckhardt-Haus-Verl.; (Stuttgart:) Kreuz-Verl. ('60). 239 S. Kl. 8°. Lw. 9,80. = Handbücherei d. Christen in d. Welt 2. Luther betr.: 177—197. — Bespr.: Seils, Martin, ZZei 14 ('60), 359 f.
176. *Mostar, (Gerhart) Herrmann: Weltgeschichte höchst privat.* Ein Buch v. Liebe, Klatsch u. sonstigen Menschlichkeiten. Berichtet u. berichtigt. (Gütersloh): Bertelsmann Lesering '60. 319 S. 8°. Für Mitgl., Hldr. 5,85. Luther betr.: 104—15.
177. *Rang, Martin: Biblische Geschichte und Bilder aus der Kirchengeschichte für die Unterstufe.* Anh.: Luthers Kleiner Katechismus. 11. u. 12. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ('60). 180, 52 S. Gr. 8°. Kart. 4,80. = Unser Glaube. Ausg. B, Bd. 1. Luther betr.: Anhang 13—21. Luthers Kleiner Katechismus 169—180.
178. *Rang, Martin, Simon Schöffel, Marianne Timm: Aus der Geschichte der christlichen Kirche.* Aus der Kirchengeschichte Hamburgs. (8. Aufl.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ('61). 272 S. 8°. Hlw. 3,60. = Unser Glaube. Ausg. C. T. 2. Luther betr.: 38—60.
179. *Treue, Wilhelm: Deutsche Geschichte.* Von d. Anfängen bis zum Ende d. 2. Weltkrieges. 2. durchges. Aufl. Stuttgart: Kröner ('60). XII, 800 S. Kl. 8°. Lw. 15,—. = Kröners Taschenausgabe 254. Luther betr.: 243—49, siehe auch Reg.
180. *Der kirchliche Unterricht an der Volksschule.* Hrsg. v. Prof. Dr. Kurt Frör. Jg. 7 ('59). 3. Aufl. München: Evang. Presseverband f. Bayern ('59). 295 S. mit Notenbeisp. Gr. 8°. Hlw. 14,80. Luther betr.: 19 f. 23—29.
181. *Valentin, Veit: Knaurs deutsche Geschichte.* Eingel. u. bis zur Gegenwart fortgef. v. Albert Wucher. München, Zürich: Droemersch Verlag. Anst. Knauer ('60). 848 S. Gr. 8°. Lw. 32,50. Luther betr.: 187 bis 207, siehe auch Reg.
182. *Weltkirchenlexikon, Handbuch der Ökumene, im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentags* herausgegeben von Franklin H. Littell und Hans Hermann Walz. Stuttgart: Kreuz-Verl. '60. 1755 S. Gr. 8°. Luther betr.: 859—863. 1218—1220. Vgl. auch Register 1705. — Bespr.: Kruse, Martin, LR 10 ('60/61), 122—25.
183. *Gottes Wort und Gottes Kirche.* Ein Unterrichtswerk f. d. Evang. Unterweissg. an d. Volksschulen. Hrsg. v. Arthur Bach, Gertrud Grimme (u. a. In 2 Bdn.) Bd. 2. Oberstufe. Dortmund: Crüwell; Hannover: Schroedel ('60). 8°. 2. Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort. ('60). 271 S. Hlw. 7,60. Luther betr.: 190—202. 206.
184. *Wort und Zeugnis.* (Evang. Christenlehre f. Schule, Haus u. Kirche.) Hrsg. (im Auftr. d. Evang. Kirche in Hessen u. Nassau) vom Herborner Arbeitskreis f. evangelische Jugendunterweisung. Frankfurt a. M., Berlin, Bonn: Diesterweg ('58 [—60]). Gr. 8°. — 3. Ausg. f. Volksschulen. Bilder aus d. Kirchengeschichte f. d. evang. Jugend in Hessen. (Bearb. v. Dr. Heinrich Marx in Gemeinschaft mit ... ['60]). 108 S. Luther betr.: 23—34. Bd 9. Vom Glauben u. Leben d. Christen. Bearb. v. Dr. Konrad Bruder. Mit e. Anh.: Entscheidende u. unterscheidende Lehraussagen d. evangelischen u. d. katholischen Kirche. Bearb. v. Dr. Helmut Cellarius u. Dr. Heinrich Marx. (2. Aufl. '58.) IV, 64 S. 3.—. Luther betr.: passim.

2. Würdigung der Persönlichkeit und ihres Werkes

185. *Aalen, Sverre*: Er Luther en annen enn vi tror? (= Ist Luther ein anderer als wir glauben?). Kirke og Kultur 60 ('55), 324—45.
186. *Algermissen, Konrad*: **Konfessionskunde**. 7. vollst. neu gearb. Aufl. Paderborn: Bonifacius-Druckerei ('57). XVI, 948 S. Gr. 8°. Lw. 38,—. Luther betr.: vgl. Register 940, bes. 552—79.
187. *Bainton, Roland H.*: **Interpretations of the Reformation**. American Historical Review LXVI ('60), 74—85.
188. *Blanke, Fritz*: **Aus der Welt der Reformation**. 5 Aufsätze. Mit e. Liste Veröffentlichgn. d. Verf. Zürich, Stuttgart: Zwingli-Verl. ('60). 112 S. Gr. 8°. Pp. sfr. 14,50. Luther betr.: 18 ff. 85 ff.
189. *Brown, Norman O.*: **Life Against Death**. The Psychoanalytical Meaning of History. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press '59. Luther betr.: 1 Kap.
190. *Campenhausen, Hans Frh. von*: **Tradition und Leben**. Kräfte d. Kirchengeschichte. Aufsätze u. Vorträge. Tübingen: Mohr '60. 440 S. 8°. 28,—; Lw. 32,50.
191. *Engel, Josef*: **Die deutschen Universitäten und die Geschichtswissenschaft**. HZ 189 ('59), 233—378. Luther und Melandithon betr.: 242—56.
192. *Friedell, Egon*: **Kulturgeschichte der Neuzeit**. Die Krisis der europ. Seele von d. schwarzen Pest bis zum 1. Weltkrieg. (Ungekürzte Ausg. in 1 Bd. 33.—35. Tsd. d. Gesamtaufl.) München: Beck ('60). XV, 1570 S. 8°. Auf Dünndruckpap., Lw. 28,—; Ldr. 48,—. Luther betr.: passim (siehe Reg.)
193. *Görndt, Werner*: **Der Streit der Reformation: seine Waffen und seine Ziele**. Luther 32 ('61), 1—9.
194. *Hano, Ján*: **Lutherov realizmus**. (= Luthers Realismus.) Cirkevné Listy 69 ('56), 161—63.
195. *Hano, Ján*: **Taký bol Martin Luther**. (= So war Martin Luther.) Evanjelický Posol spod Tatier 50 ('60), 164.
196. *Hasse, R. F.*: **Frei Martinho — Restaurador da Verdade Eterna**. (= Bruder Martin — Wiederhersteller der ewigen Freiheit.) Rio de Janeiro, Rua Vicente Licinio 57 ('60). 128 S.
197. *Haustein, Manfred*: **Rebell oder Untertan? Glaube und Gewissen** 6 ('60), 185 f.
198. *Hermelink, Jan*: **Kirchen in der Welt**. Konfessionskunde. Stuttgart: Burckhardthaus- und Kreuz-Verlag ('59). 238 S. 8°. Lw. 9,80. = Handbücherei des Christen in der Welt, hrsg. v. R. v. Thadden-Trieglaff III. Luther betr.: 52—56. — Bespr.: Schott, Erdmann, ThLZ 85 ('60), 612 f.
199. *Hinrichs, Carl*: **Deutschland zwischen Kaisertum und Libertät 1500—1648**. In: Die deutsche Einheit als Problem der europäischen Geschichte. Hrsg. von Carl Hinrichs und Wilhelm Berges. Stuttgart: Klett ['60], 97—124. Luther betr.: 107—11.
200. *Hirsch, Arnold*: **Luther et le corpus christianum**. Revue d'histoire moderne et contemporaine T. 4 '57, 81—111.
201. *Hromádka, Josef L.*: **Von der Reformation zum Morgen**. (Od reformace k zítřku, dt.) Leipzig: Köhler und Amelang '59. 400 S. 8°. Lw. 12,—. — Bespr.: Bassarak, Gerhard, ZZei 14 ('60), 399. Geißler, Bruno, Evang. Diaspora 31 ('61), 234—37.
202. *Jorgenson, A. T.*: **Martin Luther, Reformer of the Church**. Translated by R. M. Jensen. Minneapolis/Min.: Augsburg Publishing House '53. XII, 225 S. 3,—. — Bespr.: Schwiebert, ARG 47 ('56), 264 f.
203. *Laos, Matthias*: **Martin Luther in seiner inneren Dialektik**. Begegnung, Zeitschrift für Kultur u. Geistesleben, Köln 14 ('59), 7—9.
204. *Law, Franz*: **Martin Luther und sein Werk**. Die Evang. Diaspora 30 ('59), 144—48.
205. *Lindsay, T. M.*: **Luther and the German Reformation**. Grand Rapids, Mich.: Zondervan '55.
206. *Loewenich, Walther von*: **Die Frömmigkeit Martin Luthers**. In: Von Augustin zu Luther. Beiträge zur Kirchengeschichte. Witten: Luther-Verl. '59. 440 S. 8°. Lw. 16,80. — Bespr.: Bodenstein, Walter, Inf 9 ('60), 279 f. Delius, Ulrich, DLZ 61 ('60), 596—98. Schuster, Hermann, ThLZ 86 ('61), 204—06. 261—68.
207. *Loewenich, Walther von*: **Luther und das Schicksal des Abendlandes**. In: Von Augustin zu Luther (vgl. Nr. 206), 225—37.
208. *Loewenich, Walther von*: **Das Problem des „katholischen Luther“**. In: Von Augustin zu Luther (vgl. Nr. 206), 238—49. 429—30.
209. *Loewenich, Walther von*: **Reformation oder Revolution?** In: Von Augustin zu Luther (vgl. Nr. 206), 250—60.
210. *Loewenich, Walther von*: **Die Reformation — Verhängnis oder Segen für die deutsche Geschichte?** In: Von Augustin zu Luther (vgl. Nr. 206), 294 bis 306.
211. *Lortz, Joseph*: **Geschichte der Kirche in ideen-geschichtlicher Betrachtung**. Eine geschichtl. Sinn-deutg. d. christl. Vergangenheit. Dargest. 19. Aufl. Münster/Westf.: Aschendorff ('58). XXII, 464 S. Gr. 8°. Luther betr.: 266—75, vgl. Register 451.
212. *Rassow, Peter*: **Die geschichtliche Einheit des Abendlandes**. Reden und Aufsätze. Köln, Graz: Böhlau '60. XII, 463 S. Gr. 8°. 32,—. = Kölner historische Abhandlungen 2. Luther betr.: 361—78.
213. *Schempp, Paul*: **Der Mensch Luther als theologisches Problem**. In: Paul Schempp: **Gesammelte Aufsätze**. (Teils.) Hrsg. v. Ernst Bizer. München: Chr. Kaiser Verl. '60. 303 S. 8°. 12,—. = Theologische Bücherei. Systematische Theologie 10, 258 bis 95.

214. *Schöffler, Herbert*: **Wirkungen der Reformation.** Religionssoziol. Folgegrn. f. England u. Deutschland. Frankfurt a. M.: Klostermann ('60). 369 S. Gr. 8°. 24,50; Lw. 29,50. Luther betr.: Aufsatz: Die Reformation, 105—88.
215. *Schüler, Martin*: **Die Reformation als deutsches Vermächtnis.** In: Christsein heute. Handbuch der Probleme. Bd. II. Hrsg. von Friedrich Samuel Rothenberger. Kassel: Werkbrüder '59. 336 S. Bd. I

u. II zusammen 29,—, 201—07. — Bespr.: Eichenberg, Friedrich Carl, ZZei 14 ('60), 359.

216. *Short, Ruth Gordon*: **Meet Martin Luther.** His life and teachings. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House '59. 194 S. \$ 2,95.
217. *Watson, P(hilip) S.*: **Luther ako teológ.** (Preklad V. Olexa.) (= Luther als Theologe.) Cirkevné Listy 71 ('58), 72—74. 124—27.

3. Luthers Umgebung, Mitarbeiter, Freunde, Gegner und sonstige Zeitgenossen

218. *Delius, Walter*: **Johann Agricolas Berufung als Hofprediger des Kurfürsten Joachim II. nach Berlin (1540).** Theologia viatorum 7 ('59/60), 107—19. Luther betr.: passim.
219. *Brunner, Peter*: **Nikolaus von Amsdorf als Bischof von Naumburg.** Eine Unters. zur Gestalt d. evang. Bischofsamtes in d. Reformationszeit. (Gütersloh): Gütersloher Verlagshaus ('61). 160 S. 8°. 16,80. = Schriften d. Vereins f. Reformationsgeschichte Nr. 179 = Jhg. 67,2 und 68.
220. *Hesselbacher, Karl*: **Die Ankunft des Andreas Bodenstein.** Weihnachtserzählung aus den Tagen Luthers. Wuppertal: Kiefel ('60). 30 S. Kl. 8°. 1,—.
221. *Rothert, Hermann*: **Hermann Bonnus, der Reformator des Osnabrücker Landes.** Ein Lebensbild. Jahrbuch für Westfälische KG 51/52 ('58/59), 161 bis 75.
222. *Kähler, Ernst*: **Die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit der Welt im Werk Johann Bugenhagens.** EvTheol 19 ('59), 453—69.
223. *Stupperich, Robert*: **Johann Bugenhagen und die Ordnung der Kirche im nordostdeutschen Raum.** In: Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde 3. Stuttgart: Evang. Verlagswerk ('60), 116—29. — Bespr.: Dr. P. Joh. Chrysostomus OSB, Una Sancta 16 ('61), 107 f. L. R. LRB 8 ('60), 149. Schrey, Heinz-Horst, DPfbl 60 ('60), 558.
224. *Wolfinger, Albrecht*: **Johannes Bugenhagen.** Mitstreiter, Freund und Beichtvater Martin Luthers. Gotteszeugen. Eine Schriftenreihe f. Jugend u. Gemeinde. Stuttgart: Verl. Junge Gemeinde H. 50. ('58). 23 S. 8°. —, 55.
225. *Sólyom, Jenő*: **Bemerkungen zu einem Brief Veit Dietrichs.** ZbavrkG 29 ('60), 105—07.
226. *Zweig, Stefan*: **Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam.** (8.—12. Tsd.) (Frankfurt a. M.): S. Fischer '58. 209 S. 8°. Lw. 14,80. Luther betr.: 113—88. 195—98.
227. *Lang, Werner*: **Johannes Heß und die Disputation in Breslau von 1524.** Jahrbuch für die schlesische Kirche und Kirchengeschichte NF 37 ('58), 22—35.
228. *Melanchthon, (Philipp)*: **Werke in Auswahl.** (Studienausg.) Unter Mitw. von ... hrsg. v. Robert Stupperich. Bd. 3: Humanistische Schriften. (Güters-

loh): Gütersloher Verlagshaus '61. 372 S. 8°. Lw. 18,50.

229. *Adamiš, Julius*: **Melanchthonova exegetická metoda.** (= Melanchthons exegetische Methode.) Cirkevné Listy 73 ('60), 185—86.
230. *Benckert, Heinrich*: **Melanchthon — Mensch des Maßes und der Mitte, † 19. April 1560.** WZ Rostock Ges. R. 9 ('59/60), 127—132.
231. *Berger, J.*: **Melanchthon ako teológ.** (K 400. výročí smrti) (= Melanchthon als Theologe. [Zum 400. Todestag.]) Cirkevné Listy 73 ('60), 36—38.
232. **Kurzer Bericht, wie der ehrwürdige Herr, unser lieber Vater und Präzeptor Philippus Melanchthon sein Leben hie auf Erden geendet ...** Geschrieben v. d. Professoren d. Univ. Wittenberg. (Hrsg. v. Wilhelm Heinsius.) Wittenberg 1560: Kraft. (Neudruck.) (München: Chr. Kaiser Verl. '60). 67 S. 8°. 3,—.
233. *Beuttenmüller, Otto*: **Vorläufiges Verzeichnis der Melanchthon-Drucke des 16. Jahrhunderts.** Zum 400. Todestag Philipp Melanchthons. Halle (Saale): Universitäts- u. Landesbibliothek '60. 48 S. Gr. 8°.
234. *Bornkamm, Heinrich*: **Philipp Melanchthon.** 3. überarb. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ('60). 18 S. 8°. 1,—. = Aus d. Arbeit d. Evang. Bundes 9.
235. *Buttler, Gottfried*: **Das Melanchthonbild der neueren Forschung.** Zum 400. Todestag M. Philipp Melanchthons am 19. April 1960. MPTh 49 ('60), 129—37.
236. **Christuszeugen.** Schriftl.: Oskar Schnetter 7,4. Kassel-Wilhelmshöhe: Eichenkreuz-Verl. ('60). Je 2 Bl. 8°. Je —, 15. (4.) Philipp Melanchthon.
237. *Engelland, Hans*: **Melanchthons Bedeutung für Schule und Universität.** Inf 9 ('60), 117—23.
238. *Fraenkel, Pt.*: **Revelation and Tradition.** Notes on some aspects of doctrinal Continuity in the Theology of Melanchthon. Studia Theologica 13 ('59), 97—133.
239. *Fuchs, Emil*: **Luther und Melanchthon.** Glaube und Gewissen 6 ('60), 202—04.
240. *Gábris, Karol*: **Záštoj Písma Svätého v diele Melanchtona.** (Die Stellung der Hl. Schrift im Werke Melanchthons.) Cirkevné Listy 73 ('60), 69—72.

241. Geyer, Hans Georg: *Welt und Mensch. Zur Frage des Aristotelismus bei Melanchthon*. Ev.-theol. Diss. Bonn '59. 161 S. 8°.
242. (Goldmann, Karlheinz): *Melanchthon und Nürnberg*. Ausstellg. aus Anlaß d. 400. Wiederkehr s. Todestages. Eröffnet am 29. April 1960. (Nürnberger Stadtbibliothek '60.) 12 Bl. Kl. 8°. = Ausstellungskatalog d. Stadtbibliothek Nürnberg 15.
243. Haendler, Klaus: *Die Kirche und das Heilshandeln Gottes. Zur heilsgeschichtlichen Dimension des melanchthonschen Kirchenbegriffes*. ELKZ 15 ('61), 21—23.
244. Hano, Ján: *Luther a Melanchthon*. (= Luther und Melanchthon.) Evanjelický Posol spod Tatier 48 ('58), 155.
245. Hano, Ján: *Melanchtonov kríž a smrť*. (= Melanchthons Kreuz und Tod.) Evanjelický Posol spod Tatier 50 ('60), 51.
246. Hano, Ján: *Práca a dielo Filipa Melanchtona*. (= Leben und Werk Philipp Melanchthons.) Evanjelický Posol spod Tatier 50 ('60), 44—45.
247. Hano, Ján: *Priateľstvo medzi Melanchtonom a Lutherom*. (= Die Freundschaft zwischen Melanchthon und Luther.) Evanjelický Posol spod Tatier 50 ('60), 60.
248. Harms, Klaus: *Der liebenswerte Magister. Zu Melanchthons 400. Todestag am 19. April 1960*. DPfbl 60 ('60), 169—71.
249. Hoffmann-Aleith, Eva: *Herr Philippus. Erzählungen um Melanchthon*. Berlin: Evang. Verl. Anst. ('60). 221 S. Kl. 8°. Lw. 4,80.
250. Loewenich, Walther von: *Das „Interim“ von 1548*. In: Von Augustin zu Luther (vgl. Nr. 206), 391 bis 406.
251. Loewenich, Walther von: *Melanchthon*. In: Von Augustin zu Luther (vgl. Nr. 206), 379—90.
252. Lucke, Erwin L.: *Luther and Melanchthon*. Concordia Theological Monthly XXXI ('60), 476—78.
253. Manschreck, Clyde L.: *Melanchthon and Prayer*. ARG 51 ('60), 145—58.
254. Maurer, Wilhelm: *Melanchthon als Verfasser der Augustana*. LR '60/61, 164—79.
255. Maurer, Wilhelm: *Studien über Melanchthons Anteil an der Entstehung der Confessio Augustana*. ARG 51 ('60), 158—222.
256. Meinhold, Peter: *Philipp Melanchthon. Der Lehrer d. Kirche*. Berlin(-Grunewald): Luth. Verlagshaus '60. 155 S. Gr. 8°. 9,40.
257. Melanchthon, Felipe: *La diferencia entre la justicia del mundo y la de Cristo*. (Unterschied zwischen weltlicher und christlicher Frömmigkeit.) Trad. e. introducción de Carlos Witthaus. Vox Evangelii '60, 103—13.
258. Philipp Melanchthon. *Eine Gabe zu seinem 400. Todestag*. Unter Mitarbeit von Wolfgang Schanze und Rudolf Schneider ausgewählt und zusammenge-
- stellt von Joachim Rogge. Berlin: Evang. Verl. Anst. ('60). 60 S. 8°. — Bespr.: Buttler, G., MPTh 49 ('60), 442—44.
259. Philipp Melanchthon. *1497—1560. Gedenkschr. zum 400. Todestag d. Reformators*, 19. April 1560/1960. Hrsg. v. Pfr. Georg Urban, Dekan. Bretten: Melanchthonverein '60. 207 S. Gr. 8°. 5,80.
260. Meyer, Carl S.: *Melanchthon as Educator and Humanist*. Concordia Theological Monthly XXXI ('60), 533—40.
261. Michalko, J.: *Dôstojné hodnotenie Melanchtonovho diela*. (Na margo Melanchtonových slávností vo Wittenbergu a Halle.) (= Würdige Bewertung von Melanchthons Werk [Marginalie zu den Melanchthonfeiern in Wittenberg und Halle]). Cirkevné Listy 73 ('60), 89—91.
262. Michalko, J.: *Požehnaná pamiatka spravodlivého*. (Na okraj Melanchtonovej slávnosti v Halle a vo Wittenbergu.) (= Gesegnetes Andenken an einen Gerechten [Zu den Melanchthonfeiern in Halle und Wittenberg.]) Evanjelický Posol spod Tatier 50 ('60), 68—69.
263. Mühlhaupt, Erwin: *Wie Luther in den Tischreden sich mit Melanchthon verglich*. Luther 32 ('61), 40—44.
264. Mühlhaupt, Erwin: *Melanchthon, der Lehrer*. Luther 32 ('61), 25—39.
265. Müller, Gerhard: *Philipp Melanchthon und die Studienordnung für die hessischen Stipendiaten vom Mai 1546*. ARG 51 ('60), 223—42.
266. Nagy, Gyula: *Emberségünk megújulása. A Melanchthon — jubileum és a mai kereszténység*. (= Die Erneuerung unseres Menschentums. Das Melanchthon-Jubiläum und die heutige Christenheit.) Lelkipásztor XXXV ('60), 411—19.
267. Olexa, V(aclav): *Melanchtonove Loci communes z roku 1521*. (= Melanchthons Loci communes vom Jahre 1521.) Cirkevné Listy 73 ('60), 147—50.
268. Olexa, Vaclav: *Melanchtonov mierový odkaz*. (= Melanchthons Friedensvermächtnis.) Evanjelický Posol spod Tatier 50 ('60), 154—55.
269. Olexa, V.: *Melanchtonove posledné dni*. (= Melanchthons letzte Tage.) Cirkevné Listy 73 ('60), 42—44.
270. Piepkorn, Arthur Carl: *Melanchthon the Confessor*. Concordia Theological Monthly XXXI ('60), 541—46.
271. Preus, Robert: *Luther and Melanchthon*. Concordia Theological Monthly XXXI ('60), 468—81. 533—46.
272. Preus, Robert: *Melanchthon the Theologian*. Concordia Theological Monthly XXXI ('60), 469—75.
273. Rogge, Joachim: *Melanchthon im Kreise der Humanisten*. Theologia viatorum 7 ('59/60), 130—43.
274. Schäfer, Rolf: *Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons frühen Loci*. Tübingen: Mohr '61. VIII,

- 171 S. Gr. 8°. 21,—. = Beiträge zur historischen Theologie 29. Mit Literaturverzeichnis 164—71. Zugl. Diss. d. Theol. Fak. d. Univ. Zürich.
275. **Sperl, Adolf:** Zum Gedenken an den 400. Todestag **Philipp Melancthon's**, 19. April 1960. Eine Handreichung zur Besinnung f. Pfarrer u. zur Vorbereitung v. Vortrags- u. Gemeindeabend. Bearb. München: Evang.-Luth. Landeskirchenrat '60. 15 S. 4°.
276. **Stupperich, Robert:** **Melancthon**. Berlin: de Gruyter '60. 139 S. Kl. 8°. 3,60. = Sammlung Götschen 1190. — Bespr.: Bell, Georg, ELKZ 15 ('61), 32. Buttler, G., MPTh 49 ('60), 442—44. — Ga. —, DPfbl 60 ('60), 597. Sperl, A., ZKG 71 ('60), 355 f.
277. **Stupperich, R.:** **Melancthon's Weg zu einer theologisch-philosophischen Gesamtanschauung**. LR '60/61, 150—63.
278. **Terray, L. G.:** „**Luther og Melancthon**“. (= Luther und Melancthon.) Referat vom Lutherforschungskongreß. Luthersk kirketidende 95 ('60), 261—62.
279. **Thiele, Gilbert A.:** **Melancthon the Churchman**. Concordia Theological Monthly XXXI ('60), 479 bis 81.
280. **Tomko, Pavel:** **Pamiatke Filipa Melancthona**. (Báseu) (= Dem Gedenken Philipp Melancthon's [Gedicht]). Evanjelický Posol spod Tatier 50 ('60), 78.
281. **Wolf, Ernst:** **Philipp Melancthon**. Evang. Humanismus. Rede. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ('61). 24 S. 8°. 2,—. = Göttinger Universitätsreden 30.
282. **Stupperich, Robert:** **Wer war Henricus Dorpius Monasteriensis?** Eine Untersuchung über den Verfasser der „**Warhaftigen Historie, wie das Evangelium zu Münster angefangen und danach durch die Widderteuffer verstört, widdor aufgehört hat**“. Wittenberg 1536. Jahrbuch des Vereins für Westfälische KG 51/52 ('58/59), 150—60.
283. **Mykonius, Friedrich:** **Der Briefwechsel des Friedrich Mykonius (1524—1546)**. Ein Beitr. zur allg. Reformationsgeschichte u. zur Biographie e. mitteldt. Reformators. Bearb. v. D. Hans-Ulrich Delius. Mit e. Geleitw. v. Robert Stupperich. Tübingen: (Dr. E. Fabian; zu beziehen: Osiander) '60. 211 S. 8°. 16,80. = Schriften zur Kirchen- u. Rechtsgeschichte 18/19. Luther betr.: passim. Siehe Reg. 204.
284. **Bloch, Ernst:** **Thomas Münzer als Theologe der Revolution**. Berlin: Aufbau-Verl. '60. 183 S. Kldr. 12,—. = Fast unveränderter Abdruck der Auflage von 1921.
285. **Elliger, Walter:** **Thomas Münzer**. Berlin-Friedenau: Wichern-Verl. '60. 62 S. 8°. 4,80. = Erkenntnis u. Glaube 16.
286. **Schmidt, Martin:** **Das Selbstbewußtsein Thomas Müntzers und sein Verhältnis zu Luther**. Ein Beitrag zu der Frage: War Thomas Müntzer Mystiker? Theologia viatorum 6 ('54/58), 25—41.
287. **Höb, Irmgard:** **Georg Spalatins Verhältnis zu Luther und der Reformation**. Luther 31 ('60), 67 bis 80.
288. **Flachsmeier, Horst R(einhold):** **Ulrich Zwingli**. Politiker u. Reformator. Gießen, Basel: Brunnen-Verl. ('60). 62 S. Kl. 8°. 1,60. = Zeugen d. gegenwärtigen Gottes 143. Luther betr.: 20 f. 44—52.
289. **Meyer, Hannah:** **Gewagt auf Gottes Gnad**. Frauen d. Reformationszeit. Berlin: Evang. Verl. Anst. ('60). 81 S. 8°. Pp. 3,50. Luther betr.: passim.

4. Luthers geistige Welt

290. **Adam, Alfred:** **Der Teufel als Gottes Affe**. Vorgeschichte eines Lutherwortes. LuthJB 28 ('61), 104 bis 109.
291. **Bornkamm, Heinrich:** **Luthers geistige Welt**. (4. Aufl.) (Gütersloh:) Gütersloher Verlagshaus ('60). 336 S. 8°. Lw. 16,80.
292. **Edgar, Emil:** **Martin Luther a výtvarné umění**. (= Martin Luther und die bildenden Künste.) Evanjelický Posol spod Tatier 48 ('58), 154, 157.
293. **Z Lutherových myšlienok**. (= Aus Luthers Gedankenwelt.) Evanjelický Posol spod Tatier 46 ('56), 15. 40. 43. 49. 58. 163 (G. Soly). 22 (V. Olexa). 102 (J. Križan).
294. **Ludolphy, Ingetraut:** **Die Natur bei Luther**. Leipzig '60. 207 gez. Bl. 4°. (Masch.) Leipzig, Theol. F., Hab.-Schr. v. 24. 6. 1960. — Selbstanz.: ThLZ 86 ('61), 783 f.

5. Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Gesamtdarstellungen seiner Theologie

295. **Bakker, J.:** **Coram Deo**; Bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers Theologie. Kampen '56.
296. **Hermann, Rudolf:** **Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ('60). 500 S. Gr. 8°. Lw. 32,—. — Bespr.: Brandenburg, Albert, Catholica 14 ('60), 315 f.
297. **Pinomaa, Lennart:** **Voittava usko**. Lutherin aate-maailman peruspiirteet. (= Siegender Glaube. Grundzüge der Gedankenwelt Luthers.) Werner Söderström '59. 248 S.

298. Prenter, Regin: Zur Theologie des Kreuzes bei Luther. LR 9 ('59/60), 270—83.

b) Gottesvorstellung

299. Bizer, Ernst: Fides ex auditu. Eine Unters. über d. Entdeckung d. Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther. (2. [erw.] Aufl.) Neukirchen, Krs. Moers: Neukirchener Verl. d. Buchh. d. Erziehungsvereins '61. 178 S. Gr. 8°. 18,—.
300. Boman, Thorleif: Er Luthers lære om Deus absconditus bibelsk riktig og kirkelig forsvarlig? (= Ist Luthers Lehre vom Deus absconditus biblisch richtig und kirchlich verantwortbar?). Norsk kirkeblad 51 ('56), 163—68.
301. Brunner, Emil: Die christliche Lehre von Gott. (3. Aufl.) Zürich, Stuttgart: Zwingli-Verl. ('60). 363 S. 8°. Lw. sfr. 33,50. = Brunner: Dogmatik. Bd. 1. Luther betr.: 114—17. 172—78. 348—52; vgl. auch Register 362.
302. Jensen, N. Otto: Luthers gudstro. En indførelse i Luthers tankeverden. (Kirkehistoriske Studier. 2. rk. nr. 6). 235 S. '59. Gad. 18,—.
303. Križan, J.: Lutherovo odkrytie Božej Milosti. (= Luthers Entdeckung der göttlichen Liebe.) Evan-jelický Posol spod Tatier 46 ('56), 156.
304. Pelikan, Jaroslav: The Goodness of God. Fools for Christ. (Muhlenberg '55; Human Culture and the Holy, London '59).
305. Rost, Gerhard: Der Zorn Gottes in Luthers Theologie. LRb 9 ('61), 2—32.
306. Seils, Martin: Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie. Halle/Saale '59. II, 276 gez. Bl. 4°. (Maschsch.) Halle, Theol. F., Hab.-Schr. v. 19. Juli 1960.

c) Christologie

307. Bring, R.: Bibelns lära om Kristus såsom Gud och människa samt Luthers utläggning därav. Svensk teologisk kvartalskrift 36 ('60), 73—87.
308. Brunner, Emil: Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. (2. Aufl.) Zürich, Stuttgart: Zwingli-Verl. ('60). 407 S. 8°. Lw. sfr. 33,50. = Brunner: Dogmatik. Bd. 2. Luther betr.: 332—35, vgl. auch Register 406.
309. Loewenich, Walther von: Christi Stellvertretung. Eine Meditation zu Luthers Auslegung von Gal. 3,13. In: Von Augustin zu Luther (vgl. Nr. 206), 150—60. 425—26.

d) Lehre von der Kirche

310. Chestov, Leon: Sola Fide. Luther et l'Eglise. (Übers. aus d. Russ. v. Sophie Sève.) Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses publiées sous les auspices de la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg, collection dirigée par R. Mehl. Paris '57.

311. Eastwood, C. Cyril: Luther's conception of the church. Scottish Journal of theology, Edinburgh, 11 ('58), 22—36.

312. Loewenich, Walther von: Die Kirche in lutherischer Sicht. In: Von Augustin zu Luther (vgl. Nr. 206), 191—210.

313. Olexa V.: Lutherovo pouatie cirkvi ako spoločenstva na zemi. (= Luthers Begriff der Kirche als der Gemeinschaft auf Erden.) Cirkevné Listy 71 ('58), 149—151.

e) Sakramentslehre

314. Lackmann, Max: Zusammenfassung der Aussprache. In: Meinhold, Peter und Erwin Iserloh: Abendmahl und Opfer. Stuttgart: Schwabenverl. '60. 163 S. 8°. 5,90. — Bespr.: Literatur-Umschau 4 ('60). LR 10 ('60/61).
315. Meinhold, Peter: Abendmahl und Opfer nach Luther. In: Abendmahl und Opfer (vgl. Nr. 314), 35—73.
316. Peters, Albrecht: Realpräsenz, Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl. Berlin (-Grünwald): Luth. Verlagshaus '60. 211 S. Gr. 8°. 15,80. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie d. Luther-tums 5.
317. Schempp, Paul: Das Abendmahl bei Luther. In: Paul Schempp: Gesammelte Aufsätze (vgl. Nr. 213), 88—106.
318. Šuš, Theobald: Le nombre des sacraments d'après la doctrine luthérienne. Positions luthériennes IX ('61), 115—34. Luther betr.: 122—32.

f) Lehre vom Amt

319. Brunotte, Wilhelm: Das geistliche Amt bei Luther. Berlin (-Grünwald): Luth. Verlagshaus '59. 205 S. Gr. 8°. 16,80. — Bespr.: Dollinger, Robert, LuthJB 28 ('61), 122—24. v. H., LRb 8 ('60), 150. GM, DPfbl 60 ('60), 287.
320. Holčík, J.: Lutherovo knázstvo a Smalkaldské články. (= Luthers Priesteramt und die Schmalkaldischen Artikel.) Cirkevné Listy 70 ('57), 85 bis 86.
321. Košťál, R.: Luther o knázskom úrade. (= Luther über das Priesteramt.) Cirkevné Listy 74 ('61) 24—26.
322. Lieberg, Hellmut: Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon. Diss. Erlangen '60. 395 S. Selbstanz.: ThLZ 85 ('60), 704 f.
323. Löfström, Inge: „Successio Apostólica“ y la Iglesia Sueca. Ekklesia III/5 ('59), 35—38.
324. Meyer, Harding: La Ordenación según Lutero y los Reformadores Luteranos. Vox Evangelii '60, 85—100.
325. Prenter, Regin: Die göttliche Einsetzung des Predigamtens und das allgemeine Priestertum bei Luther. ThLZ 86 ('61), 322—32.

- g) Lehre vom Glauben, von den Werken, von der Rechtfertigung, vom Evangelium und Gesetz usw.
326. *Althaus, Paul*: Die Rechtfertigung allein aus dem Glauben in Thesen Martin Luthers. LuthJB 28 ('61), 30—51.
 327. *Althaus, Paul*: Luthers Wort vom Glauben. Luther 31 ('60), 97—109.
 328. *Beintker, Horst*: Glaube und Handeln nach Luthers Verständnis des Römerbriefes. LuthJB 28 ('61), 52—85.
 329. *Bläser, Peter*: Gesetz und Evangelium. Catholica XIV ('60), 1—23.
 330. *Boman, Thorleif*: Sola fide og sola scriptura. (= Sola fide und sola scriptura.) Luthersk kirketidende 95 ('60), 153—55.
 331. *Brandenburg, Albert*: Gericht und Evangelium. Zur Worttheol. in Luthers 1. Psalmenvorles. Paderborn: Bonifacius-Druckerei ('60). 173 S. Gr. 8°. Lw. 12,50. = Konfessionskundliche u. kontrovers-theologische Studien 4.
 332. *Campenhause, Hans von*: Gottesgericht und Menschengerechtigkeit bei Luther. Tradition und Leben (vgl. 190), 343—60.
 333. *Echternach, Helmut*: Zum Problem des tertius usus legis. In: Bekenntnis zur Kirche. Festgabe f. Ernst Sommerlath zum 70. Geburtstag. Berlin: Evang. Verl. Anst. ('60). 403 S. Gr. 8°. 24,—, 237—46.
 334. *Gollwitzer, Helmut*: Zum Verhältnis von Gesetz und Evangelium. Theologia Viatorum 7. '59/60, 30—40. Luther betr.: 34 ff.
 335. *Hermann, Rudolf*: Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich“. (2. unveränd. Aufl.) (Gütersloh): Gütersloher Verlagshaus '60. 314 S. Gr. 8°. Lw. 19,80. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges. '60. 314 S. 8°. Für Mitglieder Lw. 12,40.
 336. *Heyl, Cornelius Frhr. v.*: Zur Lehre von der gratia infusa. Kontrovers-theologische Abgrenzung gegen zwei evangelische Dissertationen. LRb 8 ('60), 129—31.
 337. *Iwand, Hans Joachim*: Die grundlegende Bedeutung der Lehre vom unfreien Willen für den Glauben. Eine Einführung in Luthers Schrift vom unfreien Willen. In: Um den rechten Glauben. Ges. Aufsätze. Hrsg. u. eingel. v. Karl Gerhard Steck. München: Chr. Kaiser Verl. '59. 276 S. 8°. 12,—. (= Theologische Bücherei. Systemat. Theologie 9), 13—30.
 338. *Iwand, Hans Joachim*: Die Freiheit des Christen und die Unfreiheit des Willens. In: Um den rechten Glauben (vgl. Nr. 337), 247—68.
 339. *Iwand, Hans Joachim*: Studien zum Problem des unfreien Willens. In: Um den rechten Glauben (vgl. Nr. 337), 31—61.
 340. *Kinder, Ernst*: Die Erbsünde. Stuttgart: Schwabenverl. ('59). 148 S. 8°. 5,50. = Peter und Paul Bücherei. Luther betr.: Die Evangelisch-lutherische Lehre von der Erbsünde. 35—84. — Bespr.: v. H., LRb 9 '61, 65. Schott, Erdmann, ThLZ 86 '61, 144 f.
 341. *Z Lutherových myšlenok*: Hriedh a milost'. (= Aus Luthers Gedankenwelt — Sünde und Gnade.) Evanjelický Posol spod Tatier 50 ('60), 83.
 342. *Joest, Wilfried*: Gesetz und Freiheit. Das Problem d. Tertius usus legis bei Luther u. d. neustamentl. Parainese. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '61. 240 S. Gr. 8°. 14,80.
 343. *Kišš, Igor*: Sloboda od hriedhu u Luthera. (= Die Freiheit von der Sünde bei Luther.) Cirkevné Listy 69 ('56), 109—11.
 344. *Košťal, R.*: Luther o zneužívani moci klíčův. (Luther über den Mißbrauch der Schlüsselgewalt.) Cirkevné Listy 73 ('60), 44—46.
 345. *Madarás, Julius*: Ešte o posvätení u Luthera. (= Noch einmal über die Heiligung bei Luther.) Cirkevné Listy 72 ('59), 149—52.
 346. *Olexa, V.*: Lutherovo učenie o posvätení. (= Luthers Lehre von der Heiligung.) Cirkevné Listy 72 ('59), 115—16.
 347. *Olexa, V.*: Zákon a Evanjelium u Luthera. (= Gesetz und Evangelium bei Luther.) Cirkevné Listy 70 ('57), 172—76. 194—96.
 348. *Schlink, Edmund*: Gesetz und Evangelium als kontrovers-theologisches Problem. KD 7 ('61), 1—35.
 349. *Schloenbach, Manfred*: Das Verständnis des Glaubens als Gabe Gottes nach der Unterscheidung von gratia und donum bei Luther. o. O. ('59). 180 gez. Bl. 4° (Maschschr.) Greifswald, Theol. F., Diss. v. 11. April 1959.
 350. *Wisłöff, Carl Fr.*: Sola scriptura og sola fide. (= Sola scriptura und sola fide.) Luthersk kirketidende 95 ('60), 133—35. 205—07.
 351. *Z Lutherových myšlenok*. Viera. (= Aus Luthers Gedankenwelt. — Glaube.) Evanjelický Posol spod Tatier 50 ('60), 134.
- h) Lehre vom Staat, Recht, Volk, von der Wirtschaft, vom Krieg usw.
352. *Adamiš, J.*: Lutherove myšlenky o mlierz a vojne. (= Luthers Gedanken über Frieden und Krieg.) Evanjelický Posol spod Tatier 46 ('56), 102.
 353. *Anonym*: Ein Wort für die Zwei-Reiche-Lehre. LRb 8 ('60), 146 f.
 354. *Berger, Joachim*: Die beiden Hände Gottes. Evang. Pfarrerrblatt '60, H. 10, 3—5 und H. 11, 3 f.
 355. *Berger, J.*: Dve riše Luthera (= Zwei Reiche Luthers.) Cirkevné Listy 69 ('56), 19—21.
 356. *Bornkamm, Heinrich*: Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie. (2. durchges. Aufl.) (Gütersloh): Gütersloher Verlagshaus ('60). 29 S. 8°. 3,20.
 357. *Dörries, Hermann*: Neuheit und Zusammenhang. Zu Luthers Geschichtsverständnis. LuthJB 28 ('61), 86—103.

358. **Dokumente zur Frage der Obrigkeit.** Zur Auseinandersetzung um d. Obrigkeitsschrift v. Bischof D. Otto Dibelius. Darmstadt: Stimme-Verl. '60. 124 S. 8°. Luther betr.: passim.
 359. **Ellul, Jacques: Leben als moderner Mensch.** Aus dem Französischen übersetzt von Barbara Marx. Zürich: Zwingli-Verlag ('58). 116 S. 8°. 8,20. — Bespr.: Holtz, Gottfried, ThLZ 85 ('60), 552 f.
 360. **Görnitz, Volkmar: Die Begründung des Staates bei Luther und den Berliner Aufklärungstheologen.** Berlin '60. 143 S. 8°. Berlin, F. U., Phil F., Diss. v. 19. Febr. 1959.
 361. **Grundmann, Siegfried: Der tertius usus legis als Grundlage einer Kirchenrechtstheorie?** Zu der Abhandlung von Herbert Wehrhahn „Kirchenrecht und Kirchengewalt“. Zeitschrift f. evang. Kirchenrecht 7 ('59), 40—49.
 362. **Heckel, Theodor: Hat Luther das Kirchenrecht verbrannt?** In: Kirche und Staat. (Hrsg.): Dekan D. Th(eodor) Heckel. München: Ev. Presseverb. f. Bayern '60, 50—55.
 363. **Heckel, Theodor: Kirche ohne Recht?** In: Kirche und Staat (vgl. Nr. 362), 22—30.
 364. **Lau Franz: Die Königsherrschaft Jesu Christi und die lutherische Zweireichelehre.** KD 6 ('60), 306 bis 326.
 365. **Lau, Franz: Die Königsherrschaft Christi und die lutherische Zweireichelehre.** (Referat.) Nachrichten der Luther-Akademie (vgl. Nr. 620), 27—30.
 366. **Lazareth, William H.: Luther on the Christian home.** An application of the social ethics of the reformation. Philadelphia: Muhlenberg Press '60. 256 S. § 3,75.
 367. **Lecler, Joseph: Toleration and the Reformation.** Tr. by T. L. Westow. 2 v. New York: Association Press '60. 440, 532 S. § 25,—; bzw. London: Longmans. 50 s und 63 s.
 368. **Loewenich, Walther von: Das Neue in Luthers Gedanken über den Staat.** In: Von Augustin zu Luther (vgl. Nr. 206), 210—24.
 369. **Meinhold, Peter: Revolution im Namen Christi.** Ein Beitrag zur Frage von Kirche und Widerstandsrecht. Saeculum 10 ('59), 380—405.
 370. **Meinhold, Peter: Römer 13. Obrigkeit, Widerstand, Revolution, Krieg.** Stuttgart: Kreuz-Verl. ('60). 182 S. Kl. 8°. Lw. 9,80. Luther betr.: 54—55. 109 bis 115. 145—49. Vgl. auch Register 180. — Bespr.: A. K., DPfbl 61 ('61), 235.
 371. **Meinhold, Peter: Luthers Vision vom Großtyrannen.** Christ und Welt, Stuttgart 13 ('60), N. 7,10.
 372. **Moellering, Ralph L.: Attitudes toward the Use of Force and Violence in Thomas Müntzer, Menno Simons, and Martin Luther.** Concordia Theological Monthly XXXI ('60), 405—27.
 373. **Schempp, Paul: Ist Luthers Stellung zum Staat heute revisionsbedürftig?** In: Gesammelte Aufsätze (vgl. Nr. 213), 221—57.
 374. **Schempp, Paul: Die christliche Freiheit nach Luther.** In: Gesammelte Aufsätze (vgl. Nr. 213), 195 bis 220.
 375. **Wingren, Gustaf: Luthers lära om kallelsen.** 3. uppl. Lund: Gleerup '60. 237 S. skr. 18,50.
 376. **Witte, Karl: Glaube und Geschichte bei Luther.** Luther 31 ('60), 49—60.
- i) Die Arbeit an der Bibel und die Stellung zu ihr.
Sprache
377. **Bainton, Roland H.: La Biblia y la Reforma.** Eklesia IV/7 ('60), 65—74.
 378. **Brinkel, Karl: Luthers Hermeneutik in seiner Übersetzung des Alten Testaments und die gegenwärtige Revision der Lutherbibel.** (Überarb. u. erw. Wiedergabe e. Referates.) Berlin (-Grunewald): Luth. Verlagshaus '60. 56 S. 8°. 6,40. = Luthertum 24.
 379. **Ellwein, Eduard: Summus Evangelista.** Die Botschaft des Johannevangeliums in der Auslegung Luthers. München: Chr. Kaiser '60. 134 S. Gr. 8°. 8,50.
 380. **Gerrish, B. A.: Biblical Authority and the Continental Reformation.** Scottish Journal of Theology 10 ('57), 337 ff.
 381. **Groó, Gyula: Hogyan fordította Luther a Bibliát? (= Wie hat Luther die Bibel übersetzt?)** Evangelikus Élet XXVI ('60), Nr. 43.
 382. **Hano, Ján: Luther ako vykladač Pisma.** (= Luther als Ausleger der Heiligen Schrift.) Evanjelický Posol spod Tatier 48 ('58), 28—29.
 383. **Lazareth, William H.: Sacraments of the Word in Luther.** The Lutheran Quarterly XII ('60), 315—30.
 384. **Loewenich, Walther von: Die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannes-Prologes.** München: Bayerische Akademie d. Wissenschaften; Beck in Komm. '60. 54 S. Gr. 8°. 4,80. = Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. Sitzungsberichte '60, 8.
 385. **Meier, Adolf: Zwinglis Übersetzung des Römerbriefes.** EvTheol 19 ('59), 40—52.
 386. **Neuser, Wilhelm: Luthers Verständnis des neuteamentlichen Kanons.** In: Die Verbindlichkeit des Kanons. Berlin: Luther. Verlagshaus '60, 47 bis 77. (= Fuldaer Hefte. Schriften des Theologischen Konvents Augsburg. Bekenntnisses 12).
 387. **Spitz, Lewis W.: Luther's Sola Scriptura.** Concordia Theological Monthly XXXI ('60), 740—45.
 388. **Schellmann, Kurt: Luther und die Bibel.** Der Evangelist, Sonntagsblatt der Methodistenkirche in Deutschland, Frankfurt a. M. 110 ('59), 522.
 389. **Thestrup Pedersen, E.: Luther som skriftfortolker.** En studie i Luthers skriftsyn, hermeneutik og ekse-gese. (Doktordisp.). Nyt Nordisk Forlag. Bd. 1. '59. 499 S. 32,50.
 390. **Wegener, Günther S.: 6000 Jahre und ein Buch.** (4. durchges. Aufl.) Kassel: Ondken ('60). 286 S. Gr. 8°. Lw. 14,80. Luther betr.: vgl. Register 282.

391. Wislöff, Carl Fr.: „Ob sie Christum treiben“. Luthersk kirketidende 95 ('60), 189—92.
393. Wood, Arthur Skevington: *Luther's principles of Biblical interpretation*. London: Tyndale P. '60. 36 S. 21 1/2 cm.

k) Gottesdienst und Kirchenlied

394. Ameln, Konrad: *Zur Entstehungszeit und Herkunft der Straßburger Lutherweisen*. Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie '58—59, 101—09.
395. Boës, Alfred: *Die reformatorischen Gottesdienste in der Wittenberger Pfarrkirche von 1523 an*. Jahrbuch für Liturgik u. Hymnologie 4 ('58/59), 1 bis 41.
396. Z Lutherových myšlenok. Bohoslužba. (= Aus Luthers Gedankenwelt — Gottesdienst.) (Rubrika) Evanjelický Posol spod Tatier 50 ('60), 78.
397. Bornmann, Erich: *Zu einem mißverständlichen Vers aus einem Lutherlied*. MPTh 48 ('59), 427 bis 30.
398. Deibert, José H.: *Música Luterana*. Vox Evangelii '60, 117—26.
399. *Das älteste Zwickauer Gesangbuch von 1525*. Faksimile Neudruck nach dem einzigen Orig. Druckexemplar. d. Zwickauer Ratsschulbibliothek. Berlin: Evang. Verl. Anst. ('60), 32 Bl. m. Noten. Kl. 8°. 2,—. Luther betr.: passim.
400. Kišš, Igor: *Z Lutherových myšlenok*. (= Aus Luthers Gedankenwelt.) Bohoslužba lásky. (= Der Gottesdienst der Liebe.) Evanjelický Posol spod Tatier 49 ('59), 37—38.
401. Knutzen, Johannes: *Hovedpunkter i reformatorisk preken*. (= Hauptfragen der reformatorischen Predigt.) Norsk Teologisk Tidsskrift 59 ('58), 80 bis 89.
402. Kvas, Andrej: *Svätenie sviatočného dňa podľa Luthera*. (= Die Begehung d. Feiertages nach Luther.) Cirkevné Listy 69 ('56), 27—29.
403. Loewenich, Walther von: *Gedanken zur evangelischen Passionsmusik*. In: Von Augustin zu Luther (vgl. Nr. 206), 407—421.
404. Mahrenholz, Christhard: *Zur musikalischen Gestaltung von Luthers Gottesdienstreform*. Musicologica et liturgica. Hrsg. v. K. Ferdinand Müller: Kassel/Basel/London/New York: Bärenreiter-Verlag ('60), 154—204.
405. Mahrenholz, Christhard: *Luther und die Kirchenmusik*. Musicologica et liturgica. Hrsg. v. K. Ferdinand Müller. Kassel/Basel/London/New York: Bärenreiter-Verlag ('60), 136—53.
406. Peuchmaur, R.: *La messe est-elle pour Luther une action de grâce?* Revue des sciences philosophiques et théologiques, Paris 43 ('59), 632—42.
407. Wiggren, Gustaf: *Predikan*. En principiell studie. 2. uppl. Lund: Gleerup '60. XIV, (1), 319 S. skr. 21,50.

l) Die Katechismen. Die Schule.

408. Bizik, Milan: *Otázka školy u Luthera a Komen-ského*. (= Die Schulfrage bei Luther und Comenius.) Cirkevné Listy 69 ('56), 137—139.
409. Girgensohn, Herbert: *Katechismus-Auslegung*. „Was zum Christsein zu wissen notwendig ist.“ Witten: Luther-Verlag ('56). 248 S. 8°. Lw. 12,—. T. 2. Taufe, Beichte, Abendmahl. '58. 110 S. — Bespr.: Ringwald, Alfred, DPfbl 60 ('60), 261 f.
410. Pontoppidan, Erik: *Sannhet til gudfryktighet*. Forklaring til dr Martin Luthers lille katekismus. Rettleiing om alt det en trenger å vite og gjøre for å bli salig. '59. Indremisjonstr. 224 S. Indremisjonsforl. ib. 12,80.

m) Weitere Einzelprobleme

411. Barnikol, E.: *Luther als der Urheber der Apostolikum-Auffassung als Werk des heiligen Geistes und als Bibel-Auszug*. Theolog. Jahrbücher, Halle/Saale '56, 66—71.
412. Birnbaum, N.: *Luther et le millénarisme*. Archives de Sociologie des Religions '58, 101 ff.
413. Campenhausen, Hans Frh. von: *Die Bilderfrage in der Reformation*. Tradition und Leben (vgl. 190), 361—407.
414. Campenhausen, Hans Frh. von: *Reformatorisches Selbstbewußtsein und reformatorisches Geschichtsbewußtsein bei Luther 1517—1522*. Tradition und Leben (vgl. 190), 318—42.
415. Carlson, Arnold E.: *Luther and the doctrine of the Holy Spirit*. Lutheran Quarterly. Gettysburg, Pa. 11 ('59), 135—46.
416. *Das Gewissen im Neuen Testament und das theologische Problem des Gewissens bei Luther*. Die Christenlehre 13 ('60), 92—98.
417. Hano, Ján: *Ako M. Luther opatroval chorých?* (= Wie betreute M. Luther die Lahmen?) Evanjelický Posol spod Tatier 49 ('59), 155.
418. Hennig, Helmut Johannes: *Die Lehre von der Mutter Gottes in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften und bei den lutherischen Vätern*. Una sancta 16 ('61), 55—80.
419. Kinder, Ernst: *Luthers Auffassung von der Ehe*. Bekenntnis zur Kirche (vgl. Nr. 333), 325—34.
420. Kišš, Igor: *Z Lutherových myšlenok*. (= Aus Luthers Gedankenwelt.) Iba človek. (= Nur der Mensch.) Evanjelický Posol spod Tatier 49 ('59), 84.
421. Kišš, Igor: *Z Lutherových myšlenok*. (= Aus Luthers Gedankenwelt.) Koreň sektárstva. (= Die Wurzeln des Sektierertums.) Evanjelický Posol spod Tatier 49 ('59), 141.
422. Kišš Igor: *Súhlasí Luther s postením sa?* (= Ist Luther mit dem Fasten einverstanden?) Evanjelický Posol spod Tatier 47 ('57), 52.
423. *Luther hitvallási irata: a Schmalkaldeni Cikkok*. (= Luthers Bekenntnisschrift: Die Schmalkaldischen

- Artikel.) Eine Aufsatzreihe von mehreren Verfassern. *Evangelikus* Élet XXVI ('60), Nr. 43—51 und XXVII ('61), Nr. 1.
424. *Loewenich, Walther von: Die Selbstkritik der Reformation in Luthers Großem Katechismus.* In: Von Augustin zu Luther (vgl. Nr. 206), 269—93. 430—32.
425. *Loewenich, Walther von: Pharaos Verstockung. Zu Luthers Lehre von der Prädestination.* In: Von Augustin zu Luther (vgl. Nr. 206), 161—79. 426 bis 28.
426. *Mahrenholz, Christhard: Die Neuordnung der Trauung.* Berlin: Luth. Verlagshaus '59. 79 S. 8°. Kart. 5,80. Luther betr.: 14—18. 28 f.
427. *Madavás, J.: Z Lutherových myšlienok.* (= Aus Luthers Gedankenwelt.) Najprv sa zmier s bratom a potom prid a obeť svoj dar. (= Versöhne dich zuerst mit deinem Bruder und dann komm und bringe deine Gabe.) *Evanjelický Posol* spod Tatier 49 ('59), 53.
428. *Maurer, Wilhelm: Geschichte der Firmung und Konfirmation bis zum Ausgang der lutherischen Orthodoxie.* *Confirmatio.* Forschungen zur Geschichte und Praxis der Konfirmation, hrsg. von Kurt Frör, München: Presseverband f. Bayern ('59), 202 S. Gr. 8°. 11,20, 9—38. Luther betr.: u. a. 23 bis 28.
429. *Midriak, J.: Z Lutherových myšlienok.* (= Aus Luthers Gedankenwelt.) Luther o modlitbe. (= Luther über das Gebet.) *Evanjelický Posol* spod Tatier 49 ('59) 132—33.
430. *Olexa, V.: Zdôvazňovanie lásky u Luthera.* (= Die Bekräftigung der Liebe bei Luther.) *Evanjelický Posol* spod Tatier 47 ('57), 27.
431. *Urner, Hans: Evangelische Einzelbeichte.* *ThLZ* 84 ('59), 647—52. — Bespr.: LRB 8 ('60), 141 f.
432. *Wernle, Hans: Allegorie und Erlebnis bei Luther.* Bern: Francke '60. 115 S. Gr. 8°. sfr. 12,—. = Basler Studien zur deutschen Sprache u. Literatur 24.

6. Gleichzeitige und spätere Polemik gegen Luther

433. *Lau, Franz: Luthers Worttheologie in katholischer Sicht.* *LuthJB* 28 ('61), 110—16.
434. *Sartory, Pater Thomas OSB: Martin Luther in katholischer Sicht.* Vier Vorträge im Südwestfunk. *Una sancta* 16 ('61), 38—54.
435. *Römisches Urteil über Luther.* Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 11 ('60), 110. Betr. Erzbischof Pietro Parente über Luther in *Osservatore Romano* Nr. 267 v. 16. 11. 60.
436. *Seibel, Wolfgang, S. J.: Katholisch-protestantisch.* Unterschiede in Glaube u. Dogma. Kevelaer: Butzon & Bercker ('60). 39 S. Kl. 8°. —,70. = Entscheidung 22. Luther betr.: passim.
437. *Waeber, Louis: La Réaction du gouvernement de Fribourg en début de la réforme.* *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 53 ('59), 105—24. 213—38.

7. Luthers Reformation im Verhältnis zu früheren, gleichzeitigen und späteren außer- und innerkirchlichen Strömungen, Gruppen und Persönlichkeiten

438. *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. zur Herausgabe d. *Corpus catholicorum* v. Georg Pfeilschifter. Bd. 2. 1532—1542. Regensburg: Pustet '60. Gr. 8°. XXV, 767 S. Lw. 66,—.
439. *Bainton, Roland H.: Michael Servet, 1511—1553.* Gütersloh: Mohn ('60). 157 S. = Schriften des Vereins für Reformationgeschichte Nr. 178, Jhg. 66 u. 67/1. Luther betr.: passim.
440. *Baring, Georg: Ludwig Hätzers Bearbeitung der „Theologia Deutsch“ Worms 1528.* Ihr Druck und ihre Handschrift von 1528, ihre Nachwirkung und ihr Verhältnis zu Luthers Ausgabe von 1518. *ZKG* 70 ('59), 218—30.
441. *Beumer, Johannes, S. J.: Die Opposition gegen das lutherische Schriftprinzip in der Assertio septem sacramentorum Heinrichs VIII. von England.* „*Gregorianum*“ XVII ('61), 97—106.
442. *Beyreuther, Erich: Zinzendorf und Luther.* Zum 200. Todestag des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf am 9. Mai 1960. *LuthJB* 28 ('61), 1—12.
443. *Bornkamm, Heinrich: Faith and Reason in the thought of Erasmus and Luther.* Religion and Culture. Essays in Honor of Paul Tillich. Ed. by Walter Leibracht. New York '59.
444. *Brandt, Karl: Kaiser Karl V. Werden u. Schicksal e. Persönlichkeit u. e. Weltreiches.* (6. Aufl.) München: Bruckmann ('61). 562 S. Gr. 8°. Lw. 25,—. Luther betr.: 102—09, vgl. auch Register 553.
445. *Bucer, Martin: Opera omnia.* (Gütersloh): Gütersloher Verlagshaus; Paris: Presses universitaires de France ('60). Gr. 8°. Lw 64,—. Serie 1. Deutsche Schriften. Im Auftr. d. Heidelberger Akad. d. Wissenschaften hrsg. v. Robert Stupperich. Bd. 1. Frühschriften 1520—1524. ('60). 508 S.
446. *Bucher, Adolf und Walter Schmid: Reformation und katholische Reform 1500—1712.* Bearb. von ... Aarau: Sauerländer '58. 64 S. Gr. 8°. sfr. 1,10.

- = Quellenhefte zur Schweizergeschichte 5. Luther betr.: 23.
447. **Calvin, Johannes: Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen.** Eine Ausw. v. Briefen Calvins in dt. Übers. v. Rudolf Schwarz. (2. Aufl.) Lfg. 1. (Neukirchen, Kreis Moers: Neukirchener Verl. d. Budh. d. Erziehungsvereins '60). 80 S. Gr. 8°. 4,35.
 448. **Calvin-Studien 1959.** Hrsg. v. Jürgen Moltmann. Neukirchen, Kreis Moers: Neukirchener Verl. d. Budh. d. Erziehungsvereins '60. 175 S. Gr. 8°. Lw. 18,40. Luther betr.: 16—19. 28 f. 34 f. 39. 56—58.
 449. **Courcelle, Pierre: Luther interprète des Confessions de saint Augustin.** Revue d'histoire et de philosophie religieuse, Paris. A. 39 ('59), 235—50.
 450. **Engels, Friedrich: Der deutsche Bauernkrieg.** (1. bis 10. Tsd.) Leipzig: Reclam ('60). 215 S. Kl. 8°. 1,20. = Reclams Universal-Bibliothek Nr. 8566/68. Luther betr.: 62—71. 76—82. 109. 116. Melandithon betr.: 78. Müntzer betr.: vgl. Register 203.
 451. **Farner, Oskar: Huldrych Zwingli.** (Bd. 4.) Zürich: Zwingli-Verl. ('60), 8°. (4.) Reformator. Erneuerung v. Kirche u. Volk in Zürich u. in d. Eidgenossenschaft 1525—1531. Aus d. Nachlaß hrsg. v. Prof. Dr. Rudolf Pfister ('60). IX, 574 S. Lw. 15,—. sfr. 15,—. Luther betr.: 72—75. 227—32. 341—44. 347—50. 361—75, weiteres vgl. Register. — Bespr.: Schulze, Wilhelm, August, ThZ 17 ('61), 71 f.
 452. **Fischer, Galati, Stephen A.: Ottoman Imperialism and German Protestantism. 1521—1555.** Cambridge: Harvard University Press '59. VIII, 142 S. \$ 4,—. — Bespr.: Schwiebert, Ernest G. Church History XXIX '60, 487 ff.
 453. **Forell, George W., Grimm, Harold J. und Hoelty-Nickel, Theodore: Luther and Culture.** Martin Luther Lectures, IV. Decorah, Iowa: Luther College Press '60. 211 S. \$ 3,—.
 454. **Freitag, Gustav: Der deutsche Teufel im sechzehnten Jahrhundert.** In: Gustav Freitag: Bilder aus der deutschen Vergangenheit (vgl. Nr. 142), 241—80. Luther betr.: passim.
 455. **Guggisberg, Kurt: Bernische Kirchengeschichte.** Bern: Haupt ('58), 810 S. Gr. 8°. Lw. sfr. 24,20. Luther betr.: passim, siehe Reg. 775.
 456. **Hahn, Friedrich: Die evangelische Unterweisung in den Schulen des 16. Jahrhunderts.** Heidelberg: Quelle & Meyer '57. 136 S. 8°. = Pädagogische Forschungen. Veröffentlichungen des Comenius-Instituts 3. Luther betr.: passim. — Bespr.: Gildenberg, Otto, Evang. Unterweisung '58, 23—26.
 457. **Hano, Ján: Ako hĕadel Martin Luther na Jána Husa?** (= Luthers Auffassung über Jan Hus.) Evanjelický Posol spod Tatier 46 ('56), 107.
 458. **Hano, Ján: Luther a J. S. Bach.** (= Luther und J. S. Bach.) Evanjelický Posol spod Tatier 49 ('59), 44.
 459. **Hano, Ján: Martin Luther a Ján Kalvin.** (= Martin Luther und Johannes Calvin.) Evanjelický Posol spod Tatier 46 ('56), 162.
 460. **Herbst, Wolfgang: Johann Sebastian Bach und die lutherische Mystik.** o. O. ('58). 176 S. Gr. 8°. Erlangen, Theol. F., Diss. v. 12. Dez. 1958. Luther betr.: 16—19.
 461. **Hillerbrand, Hans J.: Anabaptism and the Reformation.** Another Look. Church History XXIX ('60), 405—23.
 462. **Hinrichs, Carl: Deutschland zwischen Kaisertum und Libertät 1500—1648.** In: Die deutsche Einheit als Problem der europäischen Geschichte. Hrsg. v. Carl Hinrichs u. Wilhelm Berger. Stuttgart: Klett ('60). 195 S. Gr. 8°. 7,60. = Geschichte in Wissenschaft u. Unterricht, 97—124.
 463. **Holčik, Juraj: Luther a Hus.** (= Luther und Hus.) Evanjelický Posol spod Tatier 48 ('58), 98.
 464. **Holsten, Walter: Heiden, Juden, Moslems und Luthers Glaube.** Luther 31 ('60), 110—18.
 465. **Horkel, Wilhelm: Sündenbock Luther.** DPfbl 60 ('60), 318 f.
 466. **Hornig, Gottfried: Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie.** Johann Salomo Semlers Schriftverständnis u. s. Stellung zu Luther. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ('61). 287 S. Gr. 8°. 28,—. = Forschungen zur systematischen Theologie u. Religionsphilosophie 8.
 467. **Jacobs, Paul: Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen.** Neukirchen/Moers: Neukirchener Verlag der Buchhandl. d. Erziehungsvereins '59. 139 S. Gr. 8°. 11,25. — Bespr.: Schott, Erdmann ThLZ 85 ('60), 549 f.
 468. **Jaeger, Werner: Humanismus und Theologie.** (Humanism and theology, dt.) Heidelberg: Kerle ('60). 78 S. 8°. 3,90. = Thomas im Gespräch.
 469. **Janssen, Heinrich: Die Abendmahlslehre Johannes Calvins.** Ana Sancta 15 ('60), 125—38.
 470. **Jung, Wolfgang: Zur Geschichte des evangelischen Gottesdienstes in der Pfalz.** T. 1. (Zweibrücken): Verein f. pfälzische Kirchengeschichte '58. Gr. 8°. 14,40. = Veröffentlichungen d. Vereins f. pfälzische Kirchengeschichte 7. 1. Von der Reformation zur Union. '59, 158 S. 1 gef. Bl. Luther betr.: siehe Reg.
 471. **Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Die Erlanger Theologie.** Grundlinien ihrer Entwicklung im Rahmen der Theologischen Fakultät. 1743 bis 1877. München: Evang. Presseverband für Bayern '60. 264 S. 22,—. Luther betr.: 206—08. 218—20; vgl. auch Register 263. — Bespr.: Heckel, Theodor, Zw 31 ('60), 702. Köberle, A., DPfbl 60 ('60), 558 f. Schattenmann, Paul, ZbayrKG '60, 257 f.
 472. **Kirchner, Hubert: Johannes Sylvius Egranus.** Ein Beitr. zum Verhältnis v. Reformation u. Humanismus. o. O. ('60). 209 gez. Bl. 4°. (Maschdr.) Berlin, Humboldt-Univ., Theol. F., Diss. v. 19. März 1960. Luther betr.: passim.
 473. **Kohls, Ernst-Wilhelm: Der evangelische Katechismus von Gengenbach aus dem Jahre 1545.** Hrsg.

- u. bearb. Heidelberg: Quelle & Meyer '60. 56 S. Gr. 8°. 4,80. = Pädagogische Forschungen 14. Luther betr.: 7 f. 13—25.
474. *Kohlschmidt, Werner*: Schiller und die Reformation. In: Im Lichte der Reformation. (Jahrbuch d. Evang. Bundes.) Fragen u. Antworten. (Die Hrsg. bes. Gen.Sekr. Gerhard Beetz.) 3. '60, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ('60). 160 S. 8°. 4,80, 41—53. — Bespr.: Kirche in der Zeit XV/XVI, Umschlagseite.
 475. *Law, Franz*: Die Calvinjubiläen 1959 in ihrer gesamt kirchlichen Bedeutung. Inf 9 ('60), 65—70.
 476. *Law, Franz*: Paulus, Augustin, Luther. Berlin: Evang. Verl. Anst. '61. 36 S. Gr. 8°. Kart. 2,10. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft 17.
 477. *Loewenich, Walther von*: Zur Gnadenlehre bei Augustin und bei Luther. In: Von Augustin zu Luther (vgl. Nr. 206), 75—87.
 478. *Loewenich, Walther von*: Luther und Lessing. Tübingen: Mohr '60. 35 S. 8°. 2,40. = Sammlung gemeinverständlicher Vorträge u. Schriften aus d. Gebiet d. Theologie u. Religionsgeschichte 232.
 479. *Loewenich, Walther von*: Luthers Bedeutung für die Geschichte der menschlichen Freiheit. In: Von Augustin zu Luther (vgl. Nr. 206), 180—90.
 480. *Loewenich, Walther von*: Macht und Ohnmacht in der Kirche. Gregor VII. und Luther. In: Von Augustin zu Luther (vgl. Nr. 206), 118—21.
 481. *Loewenich, Walther von*: Was bedeutet uns Evangelischen Augustin? In: Von Augustin zu Luther (vgl. Nr. 206), 103—17.
 482. *Lohse, B.*: Luthers Kritik am Mönchtum. EvTheol 20 ('60), 412—32.
 483. *Meier, Paul L.*: Caspar Schwenckfeld and the Person and Work of Christ. Assen, the Netherlands: Van Gorman '59. 115 S. § 1,95. — Bespr.: Marby, Martin E., Church History XXIX ('60), 487.
 484. *Man, Rudolf*: Der Begriff der Heilsnotwendigkeit („necessarium ad salutem“) und seine Begründung durch die Scholastik im Vorblick auf Luther. (Bd. 1. 2.) Berlin ('59). VIII, 250; 155 gez. Bl. 4° (Maschsch.) Berlin, Humboldt-Univ., Theol. F., Diss. v. 14. Nov. 1959. Selbstbespr.: ThLZ 85 ('60), 706—08.
 485. *Mehl, O. J.*: Erasmus' Streitschrift gegen Luther: Hyperaspistes. Zeitschrift f. Religionsgeschichte 12 ('60), 137—46.
 486. *Melquiades, Andrés Martin*: Adversarios españoles de Lutero en 1521. Revista española de teología, Madrid 19 ('59), N. 75, 175—85.
 487. *Mikleš, Ján*: Luther a Banská Bystrica. (= Luther und Banská Bystrica.) Evanjelický Posol spod Tatier 47 ('57), 159.
 488. *Moeller, Bernd*: Reichsstadt und Reformation. ThLZ 85 ('60), 858—60.
 489. *Nobel, Alphons*: Es lebt der Mauern tief geheime Macht. Aufstieg u. Untergang dt. Bistümer u. Klöster. Paderborn: Bonifacius-Druckerei ('60). 223 S. 8°. Lw. 11,80. Luther betr.: passim.
 490. *Oberman, Heiko A.*: Thomas Bradwardine, un précurseur de Luther. Revue d'hist. et de Phil. Rel. 40 ('60), 146—51.
 491. *Pflugk, Ulrich*: Luther und der Papst. Luther 31 ('60), 130—38.
 492. *Pförtner, Stephanus, O. P.*: Die Heilsgewißheit nach Luther und die Hoffnungsgewißheit nach Thomas von Aquin. Catholica 13 ('59), 182—99. — Bespr.: Steck, K(arl) G(erhard), MPTh 49 ('60), 167.
 493. *Pförtner, Stephanus*: Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung. Heidelberg: Kerle '61. Kt. 5,80 = Thomas im Gespräch 5.
 494. *Pölnitz, Götz Frh. von*: Die Fugger. (2. Aufl.) Frankfurt a. M.: Scheffler ('60). 392 S. Gr. 8°. Lw. 24,—. Luther betr.: passim (siehe Register).
 495. *Postman, Johan S.*: Luther und die Reformation in täuferischer Sicht. Mennonitische Geschichtsblätter, Karlsruhe 16 ('59), 32—35.
 496. *Richter, Frederike*: Martin Luther and Ignatius Loyola; spokesmen for 2 worlds of belief; tr. from the German by Leonard F. Zwingler. Westminster, Maryland: Newman Press '60. 240 S. § 3,75.
 497. *Ritter, Gerhard*: Why the Reformation occurred in Germany. (Übers. v. „Kirche und geistiges Leben in Deutschland um 1517“ in: Die Neugestaltung Europas.) Church History XXVII ('58), 99 ff.
 498. *Rogge, Joachim*: Johann Agricolas Lutherverständnis. Unter bes. Berücks. d. Antinomismus. Berlin: Evang. Verl. Anst. ('60). 305 S. 8°. Hlw. 14,50. = Theologische Arbeiten 14.
 499. *Rüstow, Alexander*: Lutharana Tragoedia artis. Schweizer Monatshefte 39 ('59), 891—906.
 500. *Rysan, Josef*: Mythological Solution of Crisis. A Parallel between Luther's and Hitler's Germany. Middle Ages — Reformation — Volkskunde. Festschrift für John G. Kunstmann. Chapel Hill: University of North Carolina Studies in the Germanic Languages and Literature. No. 26 ('59). § 7,50; pa. § 6,00.
 501. *Simon, Matthias*: Der Lebensgang des ersten evang. Predigers in der Oberpfalz, Johann Freysleben. Zbayr KG 29 ('60), 25—32.
 502. *Sperl, Adolf*: Das Abendmahlsgespräch im 16. Jahrhundert. ELKZ 15 ('61), 97—101.
 503. *Štrba, J.*: Luther a reformacné hnutí v Čechách. (= Luther und die Reformationsbewegung in Böhmen.) Cirkevné Listy 70 ('57), 73—76.
 504. *Štrba, Ján*: Niečo zo stykov Luthera a Melanchtona so Slovenskom. (= Etwas über die Beziehungen Luthers und Melanchthons zur Slowakei.) Cirkevné Listy 73 ('60) 91—94.

505. Schmidt, Martin: Die spiritualistische Kritik Christian Hoburgs an der lutherischen Abendmahlslehre und ihre orthodoxe Abwehr. Bekenntnis zur Kirche (vgl. Nr. 333). 126—38.
506. Stöhr, M.: Luther und die Juden. *EvTheol* 20 ('60), 157—82.
507. Stökl, Günther: Das Echo von Renaissance und Reformation im Moskauer Rußland. *Jb. Gesch. Osteuropas* 7 ('59), 413—30.
508. Strand, Kenneth A.: Reformation Paradox: the Condemned New Testament of the Rostock Brethren of the Common Life. Ann Arbor, Michigan: Ann Arbor Publishers '60. 116 S. \$ 2,50.
509. Sturminger, Alfred: 3000 Jahre politische Propaganda. Wien, München: Herold ('60), 468 S. mit Abb., XL S. Abb., Gr. 8°. Lw. 23,80; S. 185,—. Luther betr.: 149. 173 f. 227.
510. Swihart, Altman K.: Luther and the Lutheran Church, 1483—1960. New York: Philosophical Library '60. 703 S. \$ 7,50.
511. Thorn, Finn D.: Var Hans Nielsen Hauge lutheraner? (= War Hans Nielsen Hauge Lutheraner?) *Kirke og Kultur* 65 ('60), 91—108.
512. Tyler, Royall: Kaiser Karl V. (The Emperor Charles the Fifth [dt.]) (Ins Dt. übertr. v. Hugo von Haan.) Mit e. Vorw. v. Carl J. Burckhardt. (2. Aufl.) Stuttgart: Deutsche Verl. Anst. '59 ([Ausg.] '60). 392 S. Gr. 8°. Lw. 27,80. Luther betr.: siehe Reg. 388. — Bespr.: Kupisch, Karl: *ZZei* 14 ('60), 239. Lau, Franz, Die Evangelische Diaspora 31 ('60), 199 f.
513. Volz, Hans: Reformationsgeschichte als Landesgeschichte. *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 95 ('59), 483—91.
514. Werbeck, Wilfried: Jacobus Perez von Valencia. Untersuchungen zu seinem Psalmenkommentar. (Beiträge zur Historischen Theologie 28.) Tübingen: Mohr '59. 273 S. Brosch. 31,50. — Bespr.: Literatur-Umschau 2 ('60). Hahn, Friedrich, *ThLZ* 86 ('61), 360—62.
515. Zeeden, Ernst Walter: Martin Luther, Johannes Calvin und zeitgenössische katholische Stimmen zur Reformation. (Düsseldorf): Schramm ('50). 80 S. 8°. 1,80.

8. Luthers Beziehung zu gleichzeitigen und späteren Ereignissen

516. Donaldson, Gordon: The Scottish Reformation (1517—73). Cambridge: Cambridge University Press '60. 242 S.
517. Jedin, Hubert: Kleine Konziliengeschichte. Die 20 ökumen. Konzilien im Rahmen d. Kirchengeschichte (2. Aufl.) (Freiburg, Basel, Wien: Herder '60.) 141 S. Kl. 8°. 2,20. = Herder-Bücherei 51. Luther betr.: 80 f.
518. Johansen, Paul: Gedruckte deutsche und un-deutsche Messen für Riga 1525. *Zeitschrift für Ostforschung* 8 ('59), 523—32.
519. Mackensen, Heinz: Contarini's Theological Role at Ratisbon in 1541. *ARG* 51 ('60), 36—57.
520. Pearce, E. George: Luther and the English Reformation. *Concordia Theological Monthly* XXXI ('60), 597—606.
521. Reller, Horst: Vorreformatrische und reformatrische Kirchenverfassung im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '59. 237 S. 8°. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 10. Luther betr.: 62—67.
522. Tietleben, Valentin von: Protokoll des Augsburger Reichstages 1530. (Acta conventus imperialis Augustensis anno 1530.) Hrsg. u. eingel. v. Herbert Grundmann. Gütersloh: Bertelsmann '58. 206 S. Gr. 8°. 23,—. = Schriften d. Vereins f. Reformationsgeschichte 177. Jg. 64 u. 65. Luther betr.: siehe Reg. 203.

9. Luthers Gestalt und Lehre im wissenschaftlichen Leben der Gegenwart

523. Althaus, Paul: Die Bedeutung der Theologie Luthers für die theologische Arbeit. *LuthJB* 28 ('61), 13—29.
524. Asheim, Ivar: Glaube und Erziehung bei Luther. Ein Beitr. zur Geschichte d. Verhältnisses v. Theologie und Pädagogik. Heidelberg: Quelle & Meyer '61. 331 S. 8°. 19,50; Lw. 22,—. = Pädagogische Forschungen 17.
525. Bedemann, Heinz: Luthers Geschichtsbild ohne Folgen? Nach dem ersten „Lutherischen Tag“ in Fulda. *Rheinischer Merkur*, Koblenz 14 ('59), N. 46, 3.
526. Beintker, Horst: Luther und Melanchthon. Zweiter Internationaler Kongreß für Lutherforschung in Münster. *LR* 10 ('60/61), 347—51.
527. Bornkamm, Heinrich: Das Problem der Toleranz im Reformationszeitalter. In: Bericht über die 24. Versammlung deutscher Historiker in Trier. 26. bis 27. Sept. 1958. Stuttgart: Klett ('58). 72 S. Gr. 8°. 3,40. = Geschichte in Wissenschaft u. Unterricht 1958, Beih. 32 f. (= kurzer Bericht).
528. Brandenburg, Albert: Um Luthers Theologie heute. *Rheinischer Merkur*, Koblenz 13 ('58), N. 48, 3.

529. Brunner, Emil: *Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung.* Zürich, Stuttgart: Zwingli-Verl. ('60). 503 S. 8°. Lw. sfr. 37,50. = Brunner: Dogmatik 3. Luther betr.: vgl. Register 502.
530. Segundo Congreso Internacional de Luterología. Ekklesia IV/7 ('60), 123—26.
531. Gebhardt, Rudolf: *Naturrecht und Schöpfungsordnung* als Möglichkeiten zur Erfassung der Wirklichkeit in der gegenwärtigen theologischen Ethik. Theol. Diss. Marburg 1955. Düsseldorf: Zentral-Verlag für Dissertationen Tritsch '55. 155 S. Luther betr.: u. a. 87 ff.
532. *Die Hauptversammlung der Luther-Gesellschaft 1960.* Inf 9 ('60), 342.
533. Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: *Evangelium und Dogma.* Die Bewältigung d. theol. Problems d. Dogmengeschichte im Protestantismus. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk ('59). 315 S. 8°. Lw. 25,—. Luther betr.: vgl. Register 314. — Bespr.: Literatur-Umschau Nr. 4 (LR 10 '60/61). G. M., DPfbl 61 ('61), 156. Storch, M., MPTh 49 ('60), 310 f.
534. Köberle, Adolf: *Zweiter Internationaler Kongreß für Lutherforschung.* ThLZ 86 ('62), 151 f.
535. Lau, Franz: *Père Reinoud und Luther.* Bemerkungen zu Reinhold Weijenborgs Lutherstudien. Bekanntnis zur Kirche (vgl. Nr. 333), 94—111.
536. Lengsfeld, Peter: *Überlieferung.* Tradition u. Schrift i. d. evang. u. kath. Theologie d. Gegenwart. Paderborn: Bonifacius-Druckerei ('60), 263 S. Gr. 8°. Lw. 16,—. = Konfessionskundliche u. Kontroverstheologische Studien 3. Luther betr.: 179, 150 f.
537. Lohff, Wenzel: *Lutherische Dogmatik zwischen Kerygma und Dogma.* Bemerkungen zur Dogmatik Regin Prenters. ThLZ 85 ('60), 726—34.
538. Metzger, Wolfgang: *Der wahre Schatz der Kirche.* Luthers 62. These im Zusammenstoß mit d. Immanenzdenken d. Neuzeit. (Vortr.) Stuttgart: Calwer Verl. ('60). 28 S. 8°. 1,40. = Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens u. christlichen Lebens 36.
539. Nygren, Anders: *Carl Stange als theologischer Bahnbrecher.* NZsystTh 2 ('60), 123—28.
540. Olexa, V.: *II. Medzináradný Kongres pre výzkum Luthera.* (= II. Internationaler Kongreß für Lutherforschung.) Cirkevné Listy 73 ('60), 175.
541. Peters, A.: *Dogma und Existenz.* KD 7 ('61), 128 bis 151.
542. Philippi, Paul: *Abendmahlsfeier und Wirklichkeit der Gemeinde.* Berlin: Evang. Verl. Anst. ('60). 188 S. Gr. 8°. Lw. 12,80. Luther betr.: passim.
543. *Philosophie und christliche Existenz.* Festschrift f. Heinrich Barth zum 70. Geburtstag am 3. Febr. 1960. Hrsg. v. Gerhard Huber. Basel, Stuttgart: Helbing & Lichtenhahn '60. 261 S. Gr. 8°. Lw. sfr. 26,—. Luther betr.: 113 f.
544. Prenter, Regin: *Schöpfung und Erlösung.* Dogmatik. Band I: Prologomena. Die Lehre von der Schöpfung. Band II: Die Erlösung. Dt. Übers. aus d. Dänischen von Christiane Boehnke-Sjöberg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '58/60. VIII, 554 S. Lw. 32,—. Luther betr.: passim, vgl. auch Register 550. — Bespr.: Beintker, Horst, LR 10 ('60/61), 113—16. Maurer, Bernhard H., Zw 4 ('61), 279 f. Seils, Martin, ZZe 14 ('60), 479. Trillhaas, W(olfgang), MPTh 49 ('60), 309 f.
545. Ratschow, Carl Heinz: *Der angefochtene Glaube.* Anfangs- und Grundprobleme d. Dogmatik. (2. Aufl.) (Gütersloh): Gütersloher Verlagshaus ('60). 331 S. Gr. 8°. Lw. 28,—. Luther betr.: 202—13. 250—57; vgl. Register 327.
546. Rost, Gerhard: *Zweiter internationaler Kongreß für Lutherforschung.* LRB 8 ('60), 202 f.
547. Schulz, Bruno: *Theologie des Wortes und Theologie des Kreuzes nach ihrer intertrinitarischen Begründung.* Münchener Theol. Zeitschr. 11 ('60), 34—45.
548. Schuster, Hermann: *Das Problem der Sakramente Taufe und Abendmahl.* Tübingen: Mohr '60. 76 S. Kl. 8°. 4,50. = Sammlung gemeinverständlicher Vorträge u. Schriften aus d. Gebiet d. Theologie u. Religionsgeschichte 229/230. Luther betr.: passim.
549. Smend, Rudolf: *Johannes Heckel 70 Jahre alt.* Zeitschrift für evang. Kirchenrecht 7 ('60), 187.
550. Stapel, Henning: *Die Hauptversammlung der Luther-Gesellschaft 1960.* Luther 31 ('60), 141 f.
551. Stapel, Henning: *Um Kenntnis und Verständnis Martin Luthers.* Hauptversammlung der Luther-Gesellschaft 1960, EvWelt 14 ('60), 631.
552. Stoodt, Dieter: *Rudolph Sohm.* Wesen u. Grenze s. theol. Position, dargest. an s. neutestamentl. Exegese u. an s. Luther-Verständnis. Göttingen '59. 99 gez. Bl., zahlr. Bl. 4°. (Masch.)
553. Stupperich, Robert: *II. Internationaler Kongreß für Lutherforschung in Münster, Westfalen, vom 8. bis 12. August 1960.* Luther 31 ('60), 139—41.
554. Thulin, Oskar: *Melanchthon-Tage 1960* in der Lutherstadt Wittenberg und in Halle/Saale. Luther 31 ('60), 92 f.
555. Wiebering, Joachim: *Die Lehre von der Kirche bei Werner Elert.* Eine Untersuchung zum Verständnis der Kirche im Luthertum des 20. Jahrhunderts. o. O. ('60). 121 gez. Bl. 4°. (Masch.) Rostock, Theol. F., Diss. v. 27. Juni 1960. — Selbstanz.: ThLZ 85 ('60), 944 f.
556. Wingren, Gustaf: *Schöpfung und Gesetz.* (Skapelsen och lagen [dt.]) (Übers. aus d. Schwed. v. P. Gerhard Klose.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ('60). 198 S. Gr. 8°. Lw. 14,80. = Theologie d. Oekumene 9. Luther betr.: passim. — Bespr.: Köberle, A., DPfbl 60 ('60), 488 f. Kreck, Walter, Kirche in der Zeit XV ('60), 369—71.

557. *Witthaus, Carlos*: Segundo Congreso Internacional de Luterología, Münster, agosto 1960. Vox Evangelii '60, 123—26.
558. *Wolf, Ernst*: „Luther-Gesellschaft“. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl. Tübingen: Mohr '60, IV, 527.

559. *Zeeden, E. W.*: Die Deutung Luthers und der Reformation als Aufgabe der Geschichtswissenschaft. Tübinger Theolog. Quartalschrift 140 ('60), 129—62.

10. Luthers Gestalt und Lehre im kirchlichen Leben der Gegenwart

560. *Lutherische Abendmahlslehre heute*. Beiträge von . . . hrsg. v. H(ans) Wenschkewitz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '60. 67 S. Gr. 8°. 4,80. = Auftrag u. Dienst 1 = Monatsschrift f. Pastoraltheologie, Beih.
561. *Z Lutherových myšlienok*. (= Aus Luthers Gedankenwelt.) Aký majú význam atáty Žalmov v evanjelických kázňach. (= Die Bedeutung der Psalmen-Zitate bei evangelischer Predigt.) Evanjelický Posol spod Tatier 47 ('57), 62.
562. *Anonym*: Katechismusaussagen für junge Kirchen. ELKZ 15 ('61), 117.
563. *Anonym*: Eisenacher Lutherhaus als Anziehungspunkt. ELKZ 15 ('61), 66.
564. *Bartels, Karl Heinrich*: Die Verständlichkeit der Lutherbibel für den Menschen von heute. MPTh 49 ('60), 27—31.
565. *Z Lutherových myšlienok*. (= Aus Luthers Gedankenwelt.) Biblia — Božie slovo. (= Die Bibel — Gottes Wort.) Evanjelický Posol spod Tatier 47 ('57), 21.
566. *Bohren, Rudolf*: Das Unser Vater — heute. 10 Anreden. (2. um Meditationen u. Gebete erw. Aufl.) Zürich, Stuttgart: Zwingli-Verl. ('60). 150 S. Kl. 8°, sfr. 5,80. Luther betr.: passim.
567. *Boman, Thorleif*: Lutherdommen i dag. (= Luthertum heute.) Luthersk kirkeridende 95 ('60), 254 bis 61.
568. *Brunner, Peter, Hans Thimme und Friedrich Karl Schumann*: Grundlinien für die Ordnung des Amtes in der Kirche. Arbeitsergebnisse des theologischen Konvents Augsburg. Bekenntnisses eingeleitet und kommentiert. Berlin: Luth. Verlagshaus '60. 96 S. Kart. 9,80. = Fuldaer Hefte 11.
569. *Buchrucker, Armin-Ernst*: Ist „Arnoldshain“ nur eine innerevangelische Angelegenheit? Una sancta 15 ('60), 12—29.
570. *Diestelmann, J.*: Konsekration. Luthers Abendmahls Glaube in dogmatisch-liturgischer Sicht. An Hand von Quellenauszügen dargestellt. Berlin: Luth. Verlagshaus '60. 84 S. 8°. = Luthertum 22. — Bespr.: Haendler, Klaus, ThLZ 86 ('61), 374—78.
571. *Dollinger, Robert*: Erhalt uns Herr bei deinem Wort! ZbayrKG 29 ('60), 33—42.
572. *Eule, Wilhelm*: Zwei Jahrtausende Bibelbuch. (Gütersloh): Gütersloher Verlagshaus ('60). 250 S. Gr. 8°. Lw. 24,80. Luther betr.: 85—110.
573. *Feliú, Ricardo V.*: Lutero en España y América Española. (Fisonomia moral del fundador del protestantismo.) Nueva York-Santander-Gijón '56. 800 S. — Bespr.: Witthaus, Carlos, Ekklesia IV ('60), 56—58.
574. *Frör, Kurt*: Textinterpretation und Katechismusunterricht in der kirchlichen Unterweisung. ThLZ 86 ('61), 19—26.
575. *Du gehörst Gott*. Handbuch für den Katechismusunterricht nach Martin Luthers Kleinem Katechismus. (I. Teil: 1.—3. Hauptstück). Unter Mitarbeit von . . . Hrsg. v. Walter Grundmann und Helmut Kramer. Berlin: Evang. Verl. Anst. ('60). 178 S. 8°. Hld. 6,—.
576. *Graß, Hans*: Die Arnoldshainer Thesen und die lutherische Abendmahlslehre. NZsystTh 2 ('60), 64—89.
577. — g s — Begegnung mit Martin Luther. Glaube und Gewissen 6 ('60), 33.
578. *Gundert, Wilhelm*: Revisionsarbeit am Alten Testament. ELKZ 15 ('61), 6—9.
579. *Guttenberg, A(ntoine) Ch(arles) de*: Der Aufstieg des Abendlandes. (La Manifestation de l'occident [dt.]) 2. erw. Aufl. Wiesbaden: Limes Verl. ('59). 493 S. 8°. Lw. 25,80. Luther betr.: 74. 285.
580. *Hagemann, Friedolf*: Melancthon-Feier 1960. Inf 9 ('60), 44 f.
581. *Hahn, Friedrich*: Die heutige Theologie in ihrer Bedeutung für die evangelische Unterweisung. Im Lichte der Reformation (vgl. Nr. 474), 18—40. Luther betr.: 21 f.
582. *Harms, Klaus*: Luthers Formel: simul justus et peccator (1961/62). DPfbl 61 ('61), 225.
583. *Heinold, Herbert*: Die Ordnung des Gebetslebens und des Schriftstudiums des Pastors. LRb 8 ('60), 203—08. Luther betr.: passim.
584. *Heintze, Gerhard*: Das Abendmahlsgespräch. Fragen zur lutherischen Kritik an den Arnoldshainer Abendmahlsthesen. MPTh 50 ('61), 71—93.
585. *Heintze, Gerhard*: Abendmahlsgespräch und Abendmahlsgemeinschaft. Inf 9 ('60), 321—25.
586. *Herman, Stewart W.*: Luteranos en América Latina. Trad. Greta Mayena. Ekklesia III/5 ('59), 103—13.
587. *Jacobs, Paul, Ernst Kinder und Fritz Viering*: Gegenwart Christi. Beitrag zum Abendmahlsgespräch in der Evang. Kirche in Deutschland. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '60. 87 S. 3,80.

588. Jetter, Werner: „Wenn ich euch die Wahrheit sage...“. Eine Bibelarbeit nach Luther über Joh. 8, 46–47a. Luther 32 ('61), 10–24.
589. Kiefner, Walter: Verkündigungsauftrag der Kirchenmusik. EvTheol 21 ('61), 131–43.
590. Kinder, Ernst: Die Bedeutung der Einsetzungsworte beim Abendmahl nach lutherischem Verständnis. ELKZ 14 ('60), 361–65.
591. Kirche und Verkündigung. Aufsätze zum Kerygma d. Gegenwart. Eingel. u. zsgest. v. Helmuth Burger u. Helmut Ristow. Berlin: Evang. Verl. Anst. ('60). 428 S. Gr. 8°. Lw. 15,—. Luther betr.: 102 ff.
592. Klavenseth, Thorvald: Forklaring, til Luthers lille katekisme. Med tillegg: 1. Gudstjenesten. 2. Kirkeåret. Ved Jacob Steen Natvig og Severin Vedel. 570. tus. '58 (utsendt 1959). G. Lindkvist boktr. 68 s. Aschehoug kart. 3,50.
593. Knolle, Theodor: Nochmals: Das angebliche Lutherwort vom Apfelbäumchen. DPfbl 59 ('59), 575.
594. Kooß, Heinz: Wir glauben all an einen Gott. Melodie: vorreformatorisch. Satz (für gem. Chor): H' K'. ([Text]: Martin Luther. Des Herrn Wort bleibt in Ewigkeit. Melodie [und Text]: Böhmische Brüder. Satz [für gem. Chor].) Bern: Komm. Krompholz '60. 4 S. Gr. 4°. sfr. —,40.
595. Krummacker, Friedrich-Wilhelm: Gottes erstes Gebot — Kernstück reformatorischen Glaubens. (Aus einem Vortrag in der Marktkirche zu Hannover am 1. November 1959.) Luther 31 ('61), 61–66.
596. Kunze J., Gerhard: Lehre, Gottesdienst, Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht '60 (Ausg. '61). Berlin: Evang. Verl. Anst. ('60). Gr. 8°. 16,80. = Veröffentlichungen der Evang. Gesellschaft für Liturgieforschung 11. Luther betr.: 214–16. 220 bis 24. 242–44; vgl. auch Register 286.
597. K.: Ein neuer Unionskatechismus. LRb 8 ('60), 136–38.
598. Lehrgespräch über das Heilige Abendmahl. Stimmen und Studien zu d. Arnoldshainer Thesen d. Kommission f. d. Abendmahlsgespräch d. EKD. Hrsg. v. Gottfried Niemeier. München: Chr. Kaiser '61. 345 S. Gr. 8°. 14,—; Lw. 16,80. Luther betr.: passim.
599. Lesko, Béla: Nuestra tarea dentro del protestantismo en America Latina. Ekklesia IV/7 ('60), 100 bis 113.
600. Lieberg, Hellmut: Jahrestagung der Lutherischen Bruderkreise. Inf 9 ('60), 338 f.
601. Liedmesse in Sätzen der Reformationszeit. (Schallplatte.) Solisten und Chor der Westfälischen Kantorei, Ltg.: Wilhelm Ehmman. Cantate T 72 496 LP. 30 cm, 33 Umdr., 24,—. — Bespr.: Wienke, Gerhard, DPfbl 61 ('61), 186.
602. Löfström, Inge: El Lugar de la Ley en la Teología Luterana Actual. Vox Evangelii '60, 63–81.
603. Loeser, Max: Trost den Angefochtenen und Freiheit den Gebundenen. Eine deutsche Lutherstunde. Luther 31 ('60), 81–91.
604. Lohff, Wenzel: Reformatorischer Glaube vor den Aufgaben der Erziehung. Luther 31 ('60), 119–29.
605. Lutero, Martin: Albricias, cara cristandad. (Trad. de: Nun freut euch lieben Christengemein.) Ekklesia III/5, ('59), 87 f.
606. Luther, Martii: Sana ja armo. Hartanskirja vuoden joka päivälle. Suom. Eero Metsola. (= Wort und Gnade. Andacht f. jeden Tag des Jahres.) 2. p. Helsinki: Kirjayhtymä '60. 434 S. (Alkuteoksen nimi: Nun freut euch lieben Christengemein.)
607. Luther-Kalender für Südamerika. Im Auftr. d. Evang.-luth. Kirchen v. Brasilien u. Argentinien hrsg. Schriftl.: Pastor L(uiz) Kaminski, Pastor P. Weirich. (Jg. 30.) 1960. Porto Alegre: Casa publicadora concórdia S. A. ('59). 168 S. mit Abb. Gr. 8°.
608. Madarász, J.: Pravovernost' cirkvu u Luthera a jej praktické dôsledky dnes. (= Der wahre Glaube d. Kirche bei Luther und seine praktischen Folgerungen für heute.) Cirkevné Listy 70 ('57), 9–10.
609. Mahrenholz, Christhard: Begleitwort zu den Ordnungen der Beichte. Musicologica et liturgica. Hrsg. v. K. Ferdinand Müller. Kassel/Basel/London/New York: Bärenreiter-Verlag ('60), 480–516.
610. Manschreck, Clyde L.: The Reformation and Protestantism Today. New York: Association Press '60. 128 S. \$ —,50.
611. McClelland, J. C.: Lutheran and Reformed Relations, Sixteenth Century and Today. The Reformed and Presbyterian World, June '60.
612. Meinhold, Peter: Was erwarten evangelische Christen vom angekündigten Oekumenischen Konzil? Una Sancta 15 ('60), 30–40.
613. Meister, Johannes: Was wird aus dem Abendmahlsgespräch der EKD? ELKZ 14 ('60), 379–83.
614. Meyer, R. Z.: This faith is mine; meditations for youth on Luther's catechism. St. Louis: Concordia '60. 135 S. \$ 1,—.
615. Moderegger, Richard: „Die Evangelischen Hauptstücke“ statt Katechismus? DPfbl 61 ('61), 105–08.
616. Moderegger, Richard: Erste Hilfe in der Katechismusnot. DPfbl 60 ('60), 497–502.
617. Mülhaupt, Erwin: 95 Thesen, hauptsächlich zur Bruderschaftstheologie. DPfbl 61 ('61), 33–38.
618. Müller, Hans Martin: Kirchenrecht zwischen Sakralisierung und Positivismus. Inf 9 ('60), 360–64.
619. Müller, Hans Martin: Zur Neuordnung des evangelischen Kirchenrechts. Inf 9 ('60), 115 f.
620. Nachrichten der Luther-Akademie (in der D[eutschen] D[emokratischen] R[epublik]). (Sondershausen.) (Hrsg. durch Prof. D. Rudolf Hermann.) 1960. (Sondershausen: Luther-Akademie '60.) 49 S. 8°. (Umschlagt.)
621. Olexa, Vl.: Štúdium Luthera v Nemecku. (= Das Studium Luthers in Deutschland.) Cirkevné Listy 72 ('59), 40–41.
622. Osuský, D.: K 410. výročí Lutherovej smrti. (= Zum 410. Jahrestag von Luthers Tod.) Evanjelický Posol spod Tatier 46 ('56), 21.

623. *Peters, Albrecht*: Zur Kritik an den Abendmahls-thesen von Arnoldshain. NZsystTh 2 ('60), 182 bis 219.
624. *Prenter, Regin*: Der Protestantismus in unserer Zeit. Stuttgart: Evang. Verlagswerk '59. 127 S. 9,80. Luther betr.: 15. 28—45. 46 ff. — Bespr.: Maurer, Bernhard H., Zw 31 ('60), 421 f.
625. *Reidick, Gertrude*: Zur Diskussion über die Arnoldshainer Abendmahlsthesen. Una Sancta 15 ('60), 166—202.
626. *Reinhardt, Paul*: Grundsätzliche Überlegungen zum deutschen Abendmahlsgespräch. Inf 10 ('61), 21—26. Luther betr.: 24.
627. *Rengstorff, Karl Heinz*: Das Wesen lutherischen Christentums nach D. Martin Luthers Kleinem Katechismus. Kirchenbl. für ev.-luth. Gemeinden, Frankfurt a. M., 110 ('60), 202—09.
628. Die Revision der Lutherbibel. Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, Basel, 116 ('60), 91.
629. *Rintow, Helmut*: Tochter Zion, freue dich. 1. Advent — Sonntag nach Neujahr. (Ausgew.) Berlin: Evang. Verl. Anst. ('60). 249 S. 8°. Pp. 5,80. = Predigtgedanken aus Vergangenheit und Gegenwart. Reihe A, Bd. 1. Luther betr.: passim.
630. *Roehrs, Walter R.*: Die Einheit der Schrift. LRb 8 ('60), 154—79. Luther betr.: 177 f.
631. *Runte, Heinrich*: Vom rechten Konfirmandenalter. Inf 9 ('60), 237—40.
632. *Schanze, Wolfgang*: Freiheit und Bindung in der gottesdienstlichen Gestaltung. Bemerkungen zum reformatorischen Neuanfang des Gottesdienstordnungs. Bekenntnis zur Kirche (vgl. Nr. 333), 347—56.
633. *Schering, Ernst*: Evangelium und Geschichtsbe-
wußtsein. Luthers Geschichtsanschauung und deren Bedeutung für evangelische Unterweisung und Ge-
schichtsunterricht. Sonderdruck aus „Schule und Le-
ben“, Zeitschrift für christliche Erziehung und Unter-
richtspraxis Heft 8—11 ('60).
634. *Schröter, Waldemar*: Unser Glaube — Tradition
und Gegenwart. Im Lichte der Reformation (vgl.
Nr. 474), 54—63.
635. *Skerda, Krankenhauspfarrer*: Diät und Fasten. Die
evangelische Krankenpflege 10 ('60), 38—45.
636. *Söhngen, Oskar*: Vom Regler- und Seelsorgeamt
der Kirchenbehörden. In: Forschung und Erfahrung
im Dienst der Seelsorge, Festgabe für Otto Haend-
ler zum 70. Geburtstag. Berlin: Evang. Verl. Anst.
('60), 9—16.
637. *Tappenbeck, Heinrich*: Acerca de la tarea del
luteranismo dentro del protestantismo en Sud-
américa. Ekklesia IV/7 ('60), 92—99.
638. *Urner, Hans*: Zur Frage der Einzelbeichte. In:
Forschung und Erfahrung im Dienst der Seelsorge,
(vgl. Nr. 636), 31—34.
639. *Wiesner, Kurt*: Reformation — auch heute. Glaube
und Gewissen 6 ('60), 183 f.
640. *Wolf, Ernst*: Preisgabe der theologischen Exi-
stenz. Zu den 95 Thesen von Professor Dr. E. Mül-
haupt, DPfbl 61 ('61), 241—46.
641. *Wrage, Karl Horst*: Ehehilfe und Erziehung zur
Ehe. Inf 9 ('60), 327—30. Luther betr.: 327 f.
642. *Zeeden, Ernst Walter*: Martin Luther und die Re-
formation im Unterricht. Gesichtspunkte und
Überlegungen zur historischen Erfassung. Oberheini-
sches Pastoralblatt, Karlsruhe, 61 ('60), 22—30.

11. Varia, Allotria, Kuriosa

643. *Flemming, W.*: „Lutherdramen“. In: Die Religion
in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl. IV, 527.
Tübingen: Mohr '60.
644. *Kvale, Dagfinn*: Det religiøse drama og Martin
Luther. (= Das religiöse Drama und Martin Lu-
ther.) Kirke og Kultur 65 ('60), 245—51.

C. Forschungsberichte, Sammelbesprechungen

645. *Asheim, Ivar*: Ny dansk Lutherteologi. (= Neue
dänische Lutherliteratur.) Tidsskrift for teologi og
kirke 31 ('60), 181—85.
646. *Bibliographie de la Réforme 1450—1648*. Ouvra-
ges parus 1940—45. Fac. 1: Allemagne, Pays-Bas.
136 S. Fac. 2: Belgique, Italie, Suede, Danemark,
Irland. Leiden: Brill '60. 156 S.
647. *Dillenberger, John*: Major volumes and selected
periodical literature in Luther studies, 1956—1959.
Church History XXX ('61), 61—87.
648. Gesamtregister der Zeitschrift: Ev Theol zu den
Jahrgängen 1—18 (1934—38 und 1946—58). Mün-
chen: Chr. Kaiser Verl. '59. Luther betr.: 35.
649. *Grimm, Harold J*: Luther Research since 1920.
The Journal of Modern History XXXII ('60), 105
bis 18.
650. *Heikkinen, Jacob W.*: New study of Luther in
Finland. Lutheran Quarterly, Gettysburg, Pa. 9
('57), 361—62.
651. *Langenfaß, Friedrich*: Lutherana. Zw 31 ('60), 853.
652. *Lau, Franz*: Luther-Jahrbuch. Jahrbuch d. Luther-
Ges. 27, 1960. Berlin(-Grünwald): Luth. Verlags-
haus ('59). VII, 151 S. 8°. Lw. 14,—. Mit Luther-
bibliographie 1957.
653. *Lau, Franz*: Luther-Jahrbuch. Jahrbuch der Luther-
Ges. 28, 1961. Berlin(-Grünwald): Luth. Verlags-
haus ('61). VII, 164 S. 8°. Lw. 14,—. Mit Luther-
bibliographie 1961 (Enth. Jg. 1958—60).

654. *Loewenich, Walther von: Zehn Jahre Lutherforschung in Deutschland, 1938—1948.* In: Von Augustin zu Luther (vgl. Nr. 206), 307—78. 432—38.
655. *Luther-Bibliographie 1961.* LuthJB 28 ('61), (vgl. Nr. 653), 136—64.

656. *Internationale Luther-Bibliographie.* = Literatur-Umschau Nr. 2, 1960. LR 10 ('60/61), Beilage.
657. *Rost, Gerhard: De libris.* Aus der Arbeit der Lutherforschung. LRB 9 ('61), 52—62.

Nachträgliche Besprechungen

LuBi 1940—1953

303. Hessen, Johannes.
Witthaus, Carlos, *Ekklesia* IV ('60), 58 f.

LuBi 1954

52. u. 53. Hirsch, Emanuel.
Rupp, Gordon, *ThLZ* 86 ('61), 209.
79. Jetter, Werner.
Perels, Otto, *ELKZ* 15 ('61), 48.
111. Hillerdal, Gunnar.
Württemberg, Gustav, *DPfbl* 60 ('60), 880.

LuBi 1955

7. Luther, Martin.
L. R., *LRb* 8 ('60), 211 f.
- 34a. Thulin, Oskar.
Jantzen, *DPfbl* 61 ('61), 112 f.
112. Lähteenmäki, Olavi.
Hygen, Johan B., *Norsk Teologisk Tidsskrift* 61 ('60), 252—54.

LuBi 1956

4. Luther, Martin.
Wolf, Ernst, *ThLZ* 86 ('61), 285 f.
6. Luther, Martin.
L. R., *LRb* 8 ('60), 211 f.
61. Weijenborg, Reinoldus.
Hygen, Johan B., *Norsk Teologisk Tidsskrift* 58 ('57), 57—59.
132. Politus, Ambrosius Catharinus.
Pelikan, Jaroslav, *ARG* 51 ('60), 114 f.
144. Ivarsson, Henrik.
Mack, U., *MPTh* 50 ('61), 60—62.

LuBi 1957

1. Aland, Kurt.
Gábríš, Kirkevné Listy 70 ('57), 80.
4. Luther, Martin.
Wolf, Ernst, *ThLZ* 86 ('61), 285 f.
43. Luthers katekeser.
Heubach, Joachim, *ThLZ* 85 ('60), 534.
191. Kantzenbach, Friedrich Wilhelm.
Rost, Gerhard, *LRb* 8 ('60), 148.

Berichtigungen

Im Luther-Jahrbuch 1961 muß es heißen auf:

S. VII *Luther-Bibliographie* statt *Luther-Biographie*.

S. 139 b) Auszüge **aus** ihnen statt **von** ihnen.

S. 148. 5. Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen **Wirkens** statt **Wesens**.

21. MRZ. 1963
13. JAN. 1964
1. JUNI 1964

17. Mai 1971

17. März 1972

27. JULI 1973

1. JAN. 1974

10. JUNI 1974

30. Juni 1975

15. MRZ. 1976

26. NOV. 1980

20. JULI 1981

