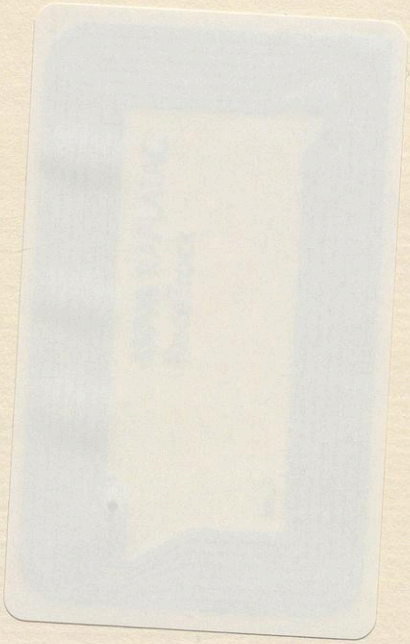


N12<522853346 021

ubTÜBINGEN

Luther-Jahrbuch / Jahrgang XXX 1963

Luther-Jahrbuch 1963

Jahrbuch der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Professor D. Franz Lau in Leipzig

Friedrich Wittig Verlag Hamburg



gh 5225 b. 80

© Friedrich Wittig Verlag Hamburg 1963
Pergamos-Druck Heidrich & Bender Hamburg
Ladstetter Verlagsbuchbinderei GmbH Hamburg

Vorwort des Herausgebers

Als am 4. Februar 1958 der Erste Präsident der Luther-Gesellschaft, Professor D. Dr. Paul Althaus, 70 Jahre alt wurde, konnte ihm das Luther-Jahrbuch 1958 in aller Form als Jubiläumsgabe überreicht werden. Das Luther-Jahrbuch 1963 ist äußerlich zwar nicht als Jubiläumsgabe an den fünfundsiebzigjährigen Paul Althaus aufgemacht worden. Der Eröffnungsaufsatz des Herausgebers und auch der Aufsatz von Friedrich Wilhelm Kantzenbach sind ganz direkt als Gaben für den Ersten Präsidenten der Luther-Gesellschaft geschrieben. Alle Mitarbeiter an dem Band bitten aber Paul Althaus herzlichst, auch den Band als ganzen als Zeichen der Verehrung, Dankbarkeit und Verbundenheit entgegenzunehmen. Sie möchten gern zum Ausdruck bringen, wie sehr sie sich zusammen mit vielen dem Jubilar dankbar verpflichtet wissen.

Es ist kein Novum, daß ein Luther-Jahrbuch wenige und umfängliche Beiträge bringt. In der alten Reihe der Luther-Jahrbücher ist es manchmal so gewesen. Das vorliegende Luther-Jahrbuch ist stark geprägt durch den großen Aufsatz von Martin Schmidt über Luthers Schau der Geschichte. Ich bin als Herausgeber darüber glücklich, daß der Aufsatz hier erscheinen kann, weil ich ihn für eine besonders gründliche und bedeutsame Darstellung der Problematik halte, die auch eine ausgezeichnete Übersicht über den Forschungsstand bietet. Daß die anderen Aufsätze in dem Jahrbuch sich neben dem großen Beitrag ebenfalls sehen lassen können, ist mir als Herausgeber gewiß. Die Beschwernisse und Sorgen, die mich schon seit Monaten begleiten und unter denen ich den Band aus der Hand gebe, beziehen sich auf die Aufsätze, die an sich noch erscheinen sollten, aber nun doch nicht mit erscheinen können, und deren Autoren. Es hätte keinen Sinn, die Leser mit all den Umständen bekanntzumachen, die es zunächst als Möglichkeit erscheinen ließen, mindestens einen weiteren Aufsatz - der bereits gesetzt ist - noch mit zu bringen,und es dann doch unmöglich werden ließen. Mir liegt nur daran, den Mitarbeitern, die warten müssen, ausdrücklich zu sagen, daß es lediglich technische Momente sind, die in Bedrängnis geführt haben. Es wäre mir herzlich leid, wenn ein Mitarbeiter, den ich habe kränken müssen, aus der Zurückstellung seines Aufsatzes ein kritisches Urteil über denselben herauslesen würde, das zu fällen mir völlig ferngelegen hat.

Die Schwierigkeiten, die es bei der Herstellung des Bandes gegeben hat, beziehen sich auch auf die Luther-Bibliographie und die Technik der bibliographischen Notierungen in den Anmerkungen der Beiträge. Natürlich bin ich für jeden kritischen Hinweis offen und dankbar, möchte aber gern sagen, daß ich selbst noch nicht in allem die endgültige Lösung sehe. Das beim Luther-Jahrbuch 1962 bemängelte Fehlen näherer Angaben über die Autoren wird nicht mehr bemängelt zu werden brauchen. Der Ersatz der so gut wie durchgehend akzeptierten und verwendeten Abkürzung WA durch W ist ohne Wissen des Herausgebers erfolgt. Ich habe lediglich deshalb nicht auf Berichtigung bestanden, weil die Gefahr bestand, daß sich neue Satzfehler einschlichen und daß der Band mit allzu großer Verspätung herauskäme.

Unter den Mitarbeitern an der Bibliographie ist einiger Wechsel eingetreten. Um die polnische Luther-Literatur will in Zukunft Professor Dr. Oskar Bartel bemüht sein. Die jetzt gebrachten Titel sind einer umfassenden Bibliographie der polnischen Luther-Literatur von der Reformationszeit bis heute entnommen, die Professor Bartel zusammen mit seinem Assistenten Januš Narzyński angefertigt hat und die so Gott will einmal als ganze veröffentlicht werden wird. Neben Professor Dr. Stŕba, der über slowakische Luther-Literatur berichtet, tritt nunmehr Professor Dr. Rudolf Říčan für das tschechische Sprachgebiet. An die Stelle des heimgegangenen Professors Dr. Wiczián ist Pastor Jenö Virag, Leiter der Bibliotheken der lutherischen Kirche Ungarns, getreten. Der japanische Mitarbeiter, Pastor Joshikadzu Tokuzen aus Tokio, ist ebenfalls neu. Ich danke allen Mitarbeitern, denen, die schon länger mittun, und denen, die neu in die Mitarbeit getreten sind, von Herzen für all ihren Dienst. Über den Kreis der Mitarbeiter hinaus, die mit ihrem Namen in Erscheinung treten, habe ich einer ganzen Reihe von Mithelfern zu danken, die Hinweise gegeben und Lücken zu füllen geholfen haben. Daß ich für jeden solchen Hinweis auch in Zukunft von Herzen dankbar sein werde, möchte ich in diesem Jahr erneut sagen. Das gewiß noch nicht erreichte Ziel der lückenlosen Notierung aller wichtigen Veröffentlichungen zum Thema Luther wird sich auch mit den Mängeln, die vielleicht überhaupt nicht zu vermeiden sein werden, gewiß nur dann erreichen lassen, wenn viele mit aufpassen und dem Verantwortlichen in brüderlicher Offenheit sagen, wo er und sein Mitarbeiterkreis nicht wachsam genug gewesen sind.

Markkleeberg/Leipzig, im Februar 1963 Franz Lau

5 Vorwort des Herausgebers

9 Franz Lau
»Die Theologie Martin Luthers«
Ein Dankeswort an Paul Althaus

17 Martin Schmidt
Luthers Schau der Geschichte

70 Friedrich Wilhelm Kantzenbach
Aspekte zum Bekenntnisproblem in der Theologie Luthers

97 Alfred Adam
Der Begriff »Deus absconditus« bei Luther
nach Herkunft und Bedeutung

107 Joachim Rogge
Die Initia Zwinglis und Luthers
Eine Einführung in die Probleme

134 Buchbesprechungen

150 Luther-Bibliographie 1963

Anschriften der Mitarbeiter

Professor D. Alfred Adam, Bethel bei Bielefeld, Bethelweg 42; Professor Dr. Horst Beintker, Jena, Fraunhofer Straße 5; Wissenschaftlicher Mitarbeiter Helmar Junghans, Leipzig N 22, Hoeppnerstraße 4; Professor Dr. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Neuendettelsau/Mfr., Johann-Flier-Straße 23; Professor D. Franz Lau, Markkleeberg 1 (Kreis Leipzig), Mittelstraße 8; Professor Dr. Martin Schmidt D. D., Mainz, Oberer Laubenheimer Weg 49; Pastor Dr. habil. Joachim Rogge, Berlin-Biesdorf, Oberfeldstraße 123.

»Die Theologie Martin Luthers«

Ein Dankeswort an deren Verfasser und damit an den fünfundsiebzigjährigen Ersten Präsidenten der Luther-Gesellschaft (4. Februar 1963)

Von Franz Lau

Solange er Theologe ist, hat sich Paul Althaus mit Luther beschäftigt, nie nur aus rein gelehrtem Interesse und unter historischem Gesichtspunkt, sondern immer in lebendiger Auseinandersetzung mit Luther und stets so, daß er eine doppelte Frage stellte: Wie kann Luther vor der biblischen Offenbarung bestehen? Und: Was hat er uns heute in unserer theologischen Situation und in unserem Ringen mit unseren Glaubensfragen zu sagen? Nicht für sich allein ist Althaus mit Luther umgegangen. Seit den zwanziger Jahren in Rostock und dann in Erlangen bis zur Gegenwart hat er unablässig Vorlesungen und Übungen über Luthers Theologie gehalten und mit Studenten zusammen Luther studiert und sich mit Luther auseinandergesetzt. Viele Leser des neuen Werkes werden einfach deshalb rasch nach ihm gegriffen haben, weil sie als Schüler von Althaus einmal durch seinen Mittlerdienst von Luther gepackt, für Luther gewonnen und in den Sog der Botschaft Luthers hineingezogen worden sind und nun in Anknüpfung an das einst Empfangene wiederum durch Althaus als Lutherinterpreten sich in Luther hineinführen lassen wollen. Durch eine große Zahl von Schriften und Aufsätzen, die mindestens zum Teil die Aufmerksamkeit vieler stark auf sich gezogen und zur Aussprache angeregt haben, hat Althaus auf einen noch viel größeren Kreis gewirkt. Die wichtigsten, von der Arbeit über »Communio sanctorum« von 1929 an, sind gleich zu Beginn des Vorworts aufgezählt. Die Schriften und Aufsätze zusammengenommen geben auch schon eine Übersicht über Luthers Theologie. Das Buch, in dem Althaus am präzisesten nach dem Verhältnis Luthers zur biblischen Botschaft gefragt hat, »Paulus und Luther über den Menschen« (1938; [3]1958), ist natürlich auch mit erwähnt (9). Diejenigen, die Althaus' Arbeiten über Luther in lebendiger Anteilnahme und mitdenkend längere Zeit hindurch verfolgt haben, warten seit geraumer Zeit bereits auf eine Gesamtdarstellung von Luthers Theologie aus seiner Feder. Althaus mußte als Krönung seines intensiven Umgangs mit Luther eine Gesamtdarstellung von Luthers Theologie schreiben. Sie liegt nun vor als ein schöner, stattlicher Band, voller Schätze und Anregungen.

Vollständig haben wir in dem neuen Buch, das »Die Theologie Martin Luthers«* überschrieben ist, das theologische Werk Martin Luthers, wie es Althaus überschaut hat, noch nicht vor uns. Die »Dogmatik« Luthers - man muß freilich ein wenig Scheu haben, von einer Dogmatik Luthers zu sprechen - hat Althaus dargestellt. Die Ethik Luthers steht noch aus. Daß Althaus viel über sie zu sagen hat, ist jedem klar, der Althaus' Schrifttum kennt. Wann wird der zweite Band der »Theologie Martin Luthers« erscheinen? Das spannungsvolle Warten beginnt noch einmal. Freuen wir uns zunächst über das, was uns bereits in die Hand gegeben ist.

Im Vorwort steht der merkwürdige Satz: »Das Buch ist nicht für den Forscher geschrieben« (7). Bedingt richtig ist das schon. Althaus hat bewußt darauf verzichtet, eine Fülle von Luther-Literatur aufzuführen. Wer zu einzelnen Themen der Theologie Luthers möglichst umfangreiche Literaturzusammenstellungen sucht, muß sich nach anderen Hilfsmitteln umtun. In der Regel hält es Althaus so, daß er zu jedem Thema, über das er handelt, ein wichtiges neueres Buch nennt. Gelegentlich wird einmal auf einen Theologen aus früherer Zeit zurückgegriffen, so beim Zorn Gottes auf *Theodosius Harnack*. Aber das bleibt Ausnahme. In Kontroversen läßt sich Althaus meist nicht ein, so genau er die wichtigen Auseinandersetzungen um Luther kennt und so oft er solche berührt, sofern es ihm zum Verständnis Luthers dringlich erscheint. Bei Luthers Rechtfertigungslehre kann Althaus natürlich nicht an *Holls* berühmter These vorbeigehen, daß Gott seinen Rechtfertigungsspruch schon im Blick auf den neuen Menschen spricht, dessen Vollendung - durch Gott selbst - erst geschehen wird, aber für Gott bereits Gegenwart ist (207 ff). Bei der Gelegenheit wird etwas für Althaus ganz Charakteristisches deutlich: er weist nicht einfach zurück, sondern arbeitet den Wahrheitsgehalt auch dieser so weithin abgelehnten These heraus, um dann bestimmt zu sagen - unter präziser Begründung -, warum es so doch nicht geht. Für den Benutzer des Buches, der in Luthers Denken eindringen oder tiefer eindringen will, ist die Zurückhaltung Althaus' gegenüber der Lutherliteratur sehr hilfreich. Er wird unmittelbar an Luther selbst herangeführt und erhält dennoch einen viel besseren Überblick über das, was über Luther geschrieben worden ist, als er ihn bekommen würde, wenn er umfängliche Schrifttumsverzeichnisse vorgelegt bekäme.

Der Reichtum des Buches steckt besonders in den Anmerkungen, also in der Fülle der Auszüge aus Luthers Schriften, Vorlesungen, Predigten, auch Tischreden, vor allem aus Disputationen und so weiter. Diese Theologie Martin Lu-

* Paul Althaus: Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh: Gerd Mohn 1962. 392 S. Ln. 34.00 DM.

thers ohne die Anmerkungen zu lesen wäre sinnlos und barbarisch. Regelrecht in den Text aufgenommen ist natürlich auch eine beträchtliche Menge von Luther-Zitaten, und dann, wenn es lateinische Zitate sind, sind sie im Text auch noch in deutscher Übersetzung gebracht. In manchen Partien des Buches stehen (aus noch näher darzulegenden Gründen) mehr Zitate im Text als in den übrigen, größeren Teilen des Werkes. Aufs Ganze gesehen steckt die Fülle der Lutherzitate trotz allem in den Anmerkungen. Es ist schwer, die rechten Worte zu finden für die meisterliche Art, in der Althaus den Stoff beherrscht und zum Sprechen bringt. Das Register der wichtigsten Begriffe, das am Schluß steht und Hilfe bieten will, den dargebotenen Stoff sich so nutzbar wie möglich zu machen, umfaßt nicht einmal sieben Seiten und ist ein kleines Meisterwerk für sich. Für einen Leser, der Zeit hat, würde es sich lohnen, sich noch ein viel detaillierteres Stichwortverzeichnis anzulegen. Wahrscheinlich würde er dann in der Lage sein, einen Großteil der oft lästigen Anfrager, die ein Lutherwort nur brockenweise behalten haben und wissen wollen, wie es wirklich lautet und wo es steht, befriedigen zu können. Natürlich ist das alles nicht gesagt, um von dem eigentlichen Text des Buches abzulenken und ihn gegenüber dem Stellenmaterial zu entwerten. Die Zitate wären nichts ohne die Interpretation, die ihnen Althaus gibt. Aber daß der Leser immer spürt, daß er auf festem, solidem Grund geführt wird, daß er nirgends bloße Behauptungen liest, sondern daß ihm alles belegt wird, was Althaus über Luther sagt, verleiht ihm ein Zutrauen und eine Sicherheit, die viel bedeutet.

Voller Neuigkeiten steckt die Theologie Martin Luthers von Paul Althaus nicht. Schon rein äußerlich wird kenntlich, daß Althaus Rechenschaft über sein gesamtes Lutherstudium ablegen und das zusammenfassen will, was er schon gesagt hat, nicht aber Überraschungen zu bereiten gedenkt. Eine Reihe früherer Schriften sind zwar nicht ganz vollständig, aber doch zum Teil, unter Umständen auch in einer ein wenig veränderten Fassung oder auch mit ihren wesentlichen Grundgedanken, in das Buch eingegangen. Das geht so weit, daß hier und da eine verschiedene Zitiertechnik angewandt wird (s. o.); gelegentlich sind, gegen die sonstige Übung, die Zitate gleich in den Text aufgenommen. Einige Aufsätze aus jüngster Zeit sind nicht in das Buch hineingearbeitet, sondern in einem Anhang dem Buche beigefügt worden. Es handelt sich dabei um zwei ganz besonders interessante und in ihrer Thematik für Althaus charakteristische Aufsätze zum Thema Glaube und Werke bei Luther, einen über 1 Kor 13, 2 und einen über 1 Joh 4, 17a in der Auslegung Luthers. Mit von daher, daß ältere Veröffentlichungen in die neue Darstellung eingegangen sind, erklärt es sich, daß Althaus einen Grundsatz, den er im

Vorwort aufstellt, dann in der Tat nicht vollständig durchhält. Das historische Werden der Gedanken Luthers interessiert den Systematiker Althaus nicht. Althaus sagt sogar: »Das Werden der reformatorischen Theologie Luthers mit allen wichtigen Fragen dazu bleibt außer Betracht« (7). Aufs Ganze gesehen stimmt das schon; aber bei einzelnen Themen geht Althaus doch sehr gründlich der Frage nach, ob und wie sich Luthers Verständnis der Taufe oder des Abendmahls gewandelt, entwickelt oder vollendet hat. Schon hinsichtlich der Begründung der Kindertaufe untersucht Althaus sorgfältig die einzelnen Phasen im Denken Luthers. Wie gesagt, das liegt mit an den in das Buch eingearbeiteten früheren Werken. Die Untersuchung über die »Communio sanctorum« zeigte uns ja seinerzeit in eindrucksvoller Weise, wie der frühe Luther das Abendmahl aus anderer Perspektive betrachtete als der Luther, dem plötzlich die ihm ursprünglich nicht vordringliche Realpräsenz wichtig wurde. Und wie fruchtbar war der Communio-Gedanke, der später zwar nicht verschwand, aber stark überlagert wurde! Natürlich ist die Untersuchung von Wandlungen Luthers auch in der Sache begründet. Bei den genannten Themen ist es unumgänglich, die Genesis der Gedanken Luthers zu untersuchen.

Man erkennt nicht nur ältere Veröffentlichungen von Althaus wieder, sondern stößt auch wieder auf Grundgedanken von Althaus' Lutherverständnis und aus Althaus' theologischem Denken überhaupt. Klar und schön (48) ist wiederum herausgearbeitet die Relation des Glaubens zum Wort Gottes, seine personale Struktur und sein Verhältnis zur Erfahrung und Vernunft. Der Abschnitt über Erfahrung und Glaube (58-65) ist ganz eindrucksvoll. In seinen Darlegungen von Luthers Stellung zur Schrift und Tradition *zeigt* uns Althaus nicht nur den ganzen antikatholischen Luther; er *bekennt sich* auch eindeutig zu ihm. Christozentrisch und evangeliozentrisch legt sich die Schrift selbst aus (77. 79). Die Autopistie der Schrift wird gegenüber der römischen Traditions-These eindeutig bekannt. Auf der anderen Seite wird doch gezeigt, wie wenig Wort Gottes und Heilige Schrift (!) einfach mit dem Kanon identisch sind. Ein anderes Grundanliegen von Althaus ist dies, klar herauszustellen, daß auch wegen des Sündenfalles Gott der Vernunft ihre Herrscherstellung nicht genommen hat (66). Natürlich kommt Luthers Kritik an der »Hure Vernunft« und ihrer Vermessenheit ebenfalls zur Sprache. Aber einen Christomonismus, der jegliche unmittelbare Selbstbezeugung Gottes in der von ihm geschaffenen Welt in Abrede stellt, läßt Althaus nicht gelten; und er legt sehr sorgfältig dar, daß Luther einen solchen Christomonismus nicht kennt. Daß Althaus in seiner noch ausstehenden Ethik Luthers die Bedeutung der justitia

civilis für Luther kräftig herausstellen wird, ist wohl heute schon sicher. Andeutungen sind bereits in der »Theologie Martin Luthers« gemacht (129 f). Ein Weiteres: Den von Luther immer wieder verwendeten Begriff der Gottheit Gottes hat Althaus bereits in seinen früheren Veröffentlichungen betont aufgenommen. Natürlich tut er das gleiche auch in seiner zusammenfassenden Darstellung der Theologie Martin Luthers. Vor allem für die Rechtfertigung wird die Wahrung der Gottheit Gottes als grundlegendes Motiv herausgearbeitet. Eine Abschnittsüberschrift lautet (109): »Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre«.

Zu den theologischen Kontroversen der letzten Zeit, die durch Althaus ausgelöst worden sind und in denen sich viele zu Wort gemeldet haben, gehört die um Gesetz und Gebot. Es geht in ihr nicht nur um Luther, sondern um eine ganz grundlegende Auseinandersetzung zum Thema Gesetz und Evangelium überhaupt. Von der Lutherforschung her kommt der Anstoß insofern, als *Ragnar Bring* in Lund und Althaus' Erlanger Fachkollege *Werner Elert* die Legende abgebaut zu haben glaubten, daß Luther mit der Lehre vom Tertius usus legis, die bei Melanchthon da ist und bekanntlich in die Konkordienformel aufgenommen wurde, etwas zu tun habe. Es geht in der Hauptsache um eine Stelle in einer Disputation Luthers, die, damit haben Bring und Elert recht, nicht von Luther verfaßt, sondern dem Disputationstext nachträglich hinzugefügt worden ist. Aber Althaus scheut sich nicht, rund herauszusagen, daß der Sache nach bei Luther der Tertius usus legis vorhanden ist (238). Althaus sagt noch viel mehr. Natürlich weiß er - und er spricht das ganz deutlich aus -, daß Luther immer wieder in mancherlei Rede dazu auffordert, Gesetz und Evangelium scharf voneinander zu scheiden. Aber das ist nicht alles. Im Ersten Gebot treffen sich Gesetz und Evangelium, und es gibt auch eine Gebotsgestalt des Evangeliums, nicht nur in Althaus' Sicht der Dinge, sondern nach Althaus auch bei Luther. Der entscheidende Satz, den Althaus in dem neuen Buche geprägt hat, lautet: »Gottes Wille an den Menschen, obgleich er sich in den ›Geboten‹ ausspricht, übergreift doch den Unterschied von Gesetz und Evangelium. Er ist als Ruf in das Heil Evangelium und Gesetz zugleich« (119). Man kann fragen, ob an der Stelle nicht doch ein kritisches Gespräch mit Althaus geführt oder weitergeführt werden muß. Den Rezensenten überzeugen vor allem die auf S. 229 zitierten Stellen nicht. An ihnen sind Gesetz und Evangelium etwas gänzlich Verschiedenes, nur daß die Wohltaten Christi seltsamerweise zu beidem werden, zu Gesetz und zu Evangelium. Aber zu dem freundlichen, tröstlichen Gesetz oder Gebot wird deshalb das Gesetz noch lange nicht. Aber wie dem auch sei, gerade an der Stelle gibt Althaus in kei-

ner Weise Positionen auf, die er vor zehn Jahren bezogen hat, und wiederholt er Sätze, die er nicht als widerlegt gelten lassen kann.

Bei der Fülle dessen, was das Werk bietet, ist es unmöglich, auch nur seine grundlegenden und für Althaus' Lutherverständnis wie für Althaus' Theologie ganz wichtigen Grundthesen aufzuführen. Nur eines muß noch ausdrücklich erwähnt werden. Althaus wird nicht müde, bei immer neuen Gelegenheiten und auch mit immer neuen Wendungen herauszustreichen, daß und in welcher Weise der Glaube, den Luther so hoch preist, in höchstem Maße ethisch fruchtbar ist. Althaus läßt sich wohl keine Möglichkeit entgehen, um dies herauszuarbeiten, daß der Glaube unablässig Gutes tut. Den so früh erhobenen Vorwurf der ethischen Unfruchtbarkeit des Rechtfertigungsglaubens läßt Althaus jedenfalls in bezug auf Luther selbst in gar keiner Weise gelten.

Wer sich mit Leidenschaft mit Luther beschäftigt, kann zum kritiklosen Panegyriker Luthers werden. Verdächtigt worden ist schon mancher, ein solcher zu sein, der von Luther geprägt worden ist. Althaus ist es nach dem Zeugnis seiner früheren Lutherarbeiten und nach dem Zeugnis seiner Darstellung der Theologie Martin Luthers offenkundig nicht. Immer wieder tritt Althaus in ein kritisches Gespräch mit Luther ein. Das liegt in allererster Linie daran, daß Althaus im Zuge seiner eigenen theologischen Entwicklung, nicht zuletzt unter dem Einfluß Adolf Schlatters, gelernt hat, alles an der Heiligen Schrift zu messen, auch Luther (an der Schrift zu messen freilich nicht im »bibelabsolutistischen« Sinn; 288). Namentlich blickt Althaus zwischen Luther und Paulus unentwegt herüber und hinüber. Die Frage Paulus und Luther beschäftigt ihn unablässig, nicht nur im Blick auf das beiderseitige Menschenverständnis. Aber abgesehen davon, daß er das Recht Luthers, sich mit seinen Sätzen auf Paulus zu berufen, immer nachprüft, stellt Althaus kritische Fragen an Luther. Er fragt nach der Schriftgemäßheit der Unterscheidung zwischen verborgenem und gepredigtem Gott und kommt nicht zu einer eindeutig bejahenden Antwort (241). Was Althaus zur Christologie Luthers schreibt (144), läuft doch wohl darauf hinaus, daß sich Luther zwischen antiochenischer und alexandrinischer Überlieferung nicht ganz zurechtgefunden habe. Die Frage, warum Luther hinsichtlich der Realpräsenz die Schrift nicht freier gehandhabt hat (323), ist wohl auch Althaus' Frage. Daß andere Luther-Interpreten manches bei Luther ablehnen, was Althaus gelten läßt (oder umgekehrt), spricht natürlich nicht gleich gegen Althaus; über einzelnes wird sich mit Althaus immer rechten lassen. Daß Althaus auch dann, wenn er ernste Fragen an Luther hat, zunächst Luthers Anliegen zu verstehen sucht, ist

sein gutes Recht und spricht nur für ihn. Es soll nicht verschwiegen werden, daß Althaus, wenn er auf andere Theologen zu sprechen kommt, ihnen in der gleichen gerechten Weise entgegentritt, wie er es gegenüber Luther tut. Seine Kritik ist immer vornehm, bereit, das Anliegen des Anderen zu erfassen und gelten zu lassen, um dann unter solider Begründung zu sagen, warum er nicht alles gelten lassen kann, was der andere Theologe sagt.

Fragen an Althaus, kritische Fragen, wird jeder auf dem Herzen haben, der seine Darlegungen eindringlich und mit Verstand liest, mag er von Althaus' Luther-Interpretation selbst noch so viel gelernt haben und sich ihr noch so stark verbunden wissen. Einfach in der Reihenfolge der Darstellung von Althaus sollen einige kleine Fragen angedeutet werden. Im Zusammenhang mit der Besprechung von Luthers Christologie (174) findet man den eigenartigen Satz, Luthers Lehre sei nicht patripassianisch, sondern deipassianisch. Ist das deipassianisch etwas anderes als theopaschitisch? Wenn es dasselbe wäre, würde es eindeutig wieder für Luthers Verbundenheit mit Alexandria zeugen. Aber ist bei Luther nicht gelegentlich etwas anderes da, was wohl Alexandria noch nicht kennt, eine seltsame Gleichgültigkeit gegen die Unterscheidung der Personen der Gottheit? Anders ausgedrückt: Im ersten Artikel und in seiner Auslegung spricht Luther von dem Schöpfer und der Schöpfung; in seinem berühmten Weihnachtslied spricht er das Kind auf dem Grase zwischen Rind und Esel als den Schöpfer aller Dinge an. - Eine andere Frage: Ist es wirklich ganz sachgemäß, von einem Doppelgebrauch des Wortes justificare durch Luther zu sprechen (192)? Das Eigenartige ist doch wohl dies, daß Luther die uns so bewegende und beschwerende Frage nach dem effektiven oder imputatorischen Charakter der Rechtfertigung überhaupt nicht zu bewegen scheint. Wo stellt er sie denn überhaupt? Oder erwähnt er auch nur andeutungsweise, daß für ihn hier eine Frage liegt? Warum Luther hier gar kein Problem sieht, wäre noch zu klären. - Liegt es Luther im Streit mit den Antinomern wirklich »nur« daran, daß man nicht, weil Buße auch aus dem Evangelium werden und wachsen könne, das Gesetz für unnütz erkläre (228)? Sollte das entscheidende Anliegen Luthers nicht ein ganz anderes sein, nämlich: dem zu wehren, daß das Evangelium sich in ein neues Gesetz verwandle? In dem Kampf um das Gesetz geht es Luther im letzten nicht um das Gesetz, sondern um das Evangelium! - Der Rezensent möchte es ausdrücklich aussprechen, daß er von dem Plädoyer für die positive Bedeutung des Gesetzes für den neuen Menschen (235) noch nicht überzeugt ist. Daß der Christ, der Erlöste und Gerechtfertigte, das Gesetz noch braucht, ist völlig eindeutig. Aber wirklich als neuer Mensch oder

qua peccator, qui simul justus est? Von einem Tertius usus legis als der Sache nach vorhanden dürfte man meines Erachtens nur reden, wenn einwandfrei klargestellt wäre, daß das Gesetz nicht wiederum in seinem ersten und zweiten Brauch dem alten im neuen Menschen gepredigt werden muß, was von jeher im Sinne Luthers selbst ist, sondern der neue Mensch als neuer Mensch ohne eine lex nicht auskommt. Das wäre dann die tröstliche lex, die wirklich eins wäre mit dem Evangelium. Aber kennt Luther wirklich die lex, die als solche Trost und Frieden verleiht? - Daß die starke Betonung der Unsichtbarkeit der Kirche Antithese gegen ein selbstherrliches Kirchentum ist (253), ist bei Luther ganz eindeutig. Ist sie nur das? Es ist doch wohl die Frage, ob sie nicht darüber hinaus eine unabdingbare theologische Aussage ist.

Der Herausgeber des Luther-Jahrbuches wagt es, sich mit dieser Würdigung der »Theologie Martin Luthers« zum Sprecher all derer zu machen, die dem Ersten Präsidenten der Luther-Gesellschaft zur Vollendung seines fünfundsiebzigsten Lebensjahres gratulieren wollen. Beinahe wäre die »Theologie Martin Luthers« schon rein äußerlich ein Jubiläumsbuch geworden, das sich Paul Althaus selbst geschrieben hat. Tatsächlich ist es ein Jahr zuvor der Öffentlichkeit übergeben worden. Der Sache nach ist es aber eine Jubiläumsschrift, die würdigste und schönste, die für Althaus überhaupt erscheinen konnte. Althaus' Lebenswerk ist noch größer als der Beitrag, den er zur Erforschung Luthers beigesteuert hat. Aber was ist von diesem nicht schon für ein Einfluß und für ein Segen ausgegangen! Daß mit dem Jubiläumsbuch, das Althaus - ganz gewiß nicht sich selbst zur Ehre! - geschrieben hat, auf seine Lebensarbeit an Luther die Krone gesetzt worden ist, ist im tiefsten sachgemäß. Die Würdigung des Werkes, mit der der Herausgeber des Luther-Jahrbuches den dreißigsten Band desselben eröffnet, kann nur ein ganz bescheidenes Zeichen des Dankes für die große Hilfe und Förderung sein, die er und viele von Paul Althaus empfangen haben. Aber wäre etwas anderes möglich? Bei einem solchen Jubiläum muß in allererster Linie die Sache zu Wort kommen, der der Jubilar den runden, großen Abschnitt eines Gelehrtenlebens gewidmet hat. Alles, was über ihn gesagt wurde, einschließlich der kritischen Fragen, die gestellt worden sind, darf nur die Resonanz zum Ausdruck bringen wollen, die der Theologe, dem wir gratulieren, gefunden hat. Daß er uns noch weiter beschenken will - mit einer Darstellung der Ethik Luthers -, beglückt uns. Möge Gott ihn mit Gnade beschenken, so lange, bis er das gesamte Lebenswerk abgeschlossen hat, das er nach seinem Willen an der evangelischen Christenheit in Deutschland tun soll.

Luthers Schau der Geschichte

Von Martin Schmidt

Heinrich Bornkamm zum 60. Geburtstag (26. Juni 1961) gewidmet

Wenn das 19. Jahrhundert seit der Romantik fortlaufend bis zu Nietzsches Kulturkritik die Freude an der Geschichte erlebte und nach dem Goethewort, daß Lust und Liebe die Fittiche zu großen Taten seien,[1] einzigartige Leistungen in der Geschichtsschreibung hervorbrachte, ja den Historismus als umfassendes Lebensgefühl erzeugte, so wird das 20. Jahrhundert von der Last der Geschichte erdrückt. Nicht nur die unbewältigte, allzuschnell abgeschüttelte jüngste Vergangenheit, sondern die Geschichte überhaupt ist zum Problem geworden. Auf wissenschaftlichem Boden hat dies das Lebenswerk der drei Denker Wilhelm Dilthey, Ernst Troeltsch und Friedrich Meinecke am deutlichsten gemacht.[2] Sie alle waren zugleich Interpreten und Kritiker, Geschichtsforscher und Geschichtsdeuter, wenn auch jeweils in verschiedenem Grade. Sie stellten sich mit einer vorbildlichen Unerbittlichkeit die Frage, die die Geschichte in ihren einzelnen Erscheinungen und als Ganzes an ihren Betrachter richtet. Während Dilthey und Troeltsch, als sie den Historismus als die eigentliche Lebenslinie des 19. Jahrhunderts erkannten, vor dem Relativismus und der Anarchie der Werte als seinen unvermeidlichen Begleitern erschraken, wirkte das Alterswerk Meineckes als ein wehmütiges Selbstbekenntnis einer zu Ende gegangenen Epoche. Das überlegene und verstehende, kritisch geläuterte Ja zur Geschichte in Selbstbesinnung und Verantwortungsfreude, in hingebender Forschungstreue und unbestechlicher Wahrheitsliebe zu sprechen, bleibt als Aufgabe für die Gegenwart bestehen.

Vermag dazu eine Beschäftigung mit Luther an diesem Punkte beizutragen? Zunächst springt eine gewisse Verwandtschaft der Epochen ins Auge. Über dem 19. Jahrhundert liegt die große Entdeckerleidenschaft des historisch beobachtenden, erkennenden und urteilenden Menschen. Geht man zurück ins 16. Jahrhun-

1 Pylades in *Iphigenie auf Tauris* 2, 1, Vers 665.

2 Vgl. das Lebenswerk Wilhelm Diltheys *(Gesammelte Schriften* 1-9. 11. 12, z. T. hrsg. von Georg Misch und Bernhard Groethuysen. 1923-26). Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme.* 1922. = Gesammelte Schriften 3. Vgl. zum Thema Hans Joachim Schoeps: *Vorläufer Spenglers.* Studien zum Geschichtspessimismus im 19. Jahrhundert. 1952, ^{2}1955 und seinen Schüler Hans Diwald: *Das historische Erkennen.* Untersuchungen zum Geschichtsrealismus im 19. Jahrhundert. 1955.

dert, so hatte dort der Humanismus etwas Ähnliches zu wecken begonnen. In seinen italienischen Anfängen war er eine ausgesprochen politisch-historische Bewegung gewesen, so daß er die Geschichtsschreibung der großen Florentiner Macchiavelli und Guicciardini hervorzubringen vermocht hatte. Auch seine deutsche Spielart war, besonders bei den oberrheinischen Vertretern, von gleichen Empfindungen und Absichten bestimmt. Ein Mann wie Ulrich von Hutten hatte, ganz davon erfaßt, das Zeitalter als einen neuen Aufgang der Menschheit wie des Vaterlandes begrüßt.[3]

Die Reformation Martin Luthers schien demgegenüber vom Ursprung her anders, zurückhaltend bis kritisch gerichtet, auf alle Fälle weniger geschichtszugewandt. Sie war praktisch, exegetisch und dogmatisch bestimmt und befand sich mit allen diesen Bestrebungen im Abstand und Widerspruch zu den Bemühungen und Leistungen der Vergangenheit. Das Verhältnis Luthers zur theologischen Tradition ist ein durchaus gebrochenes, kompliziertes und nur in konkreter Einzeluntersuchung aufhellbares. So stand die Reformation gegenüber dem Humanismus formal in einer ähnlich gegensätzlichen Beziehung wie das 20. Jahrhundert zum 19.: Kritik und Skepsis, auf alle Fälle Frage gegenüber der Geschichte anstelle ungebrochener, sieghafter Geschichtsfreudigkeit.

Der Reformation ging es um die rechte Auslegung und Anwendung von Gottes Wort, das sie in der Bibel fand. Der biblische Zug, der in Luthers persönlichem Bibeleifer im Erfurter Kloster wie in seinem amtlichen Wirken als Bibelerklärer vor den Wittenberger Studenten von Anfang an wahrnehmbar ist, bestimmt sein ganzes Leben und Denken, Reden und Schreiben. Alle Fragen, die er zu beantworten hat, werden ihm Fragen der Schriftauslegung. Die ganze Erscheinung seiner Person und seines Werkes läßt sich von da aus deuten und in ihrer Einheit wie in ihren widerspruchsvollen Zügen verständlich machen.

Wie aber erfährt und beurteilt er die Geschichte? In die Reihe der großen Geschichtsdenker ist er nicht aufgenommen worden,[4] und auf alle Fälle scheint man sein geistiges Verhältnis zur Geschichte nur auf Umwegen erheben zu können. Es gilt, von seiner ursprünglichen Erfahrung der Geschichte auszugehen,[5] die schon dadurch beleuchtet wird, daß seine ganze Schriftstellerei Gelegenheitsarbeit war.

3 Vgl. Paul Joachimsen: *Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus.* 1910.

4 Vgl. Rudolf Stadelmann (Hrsg.): *Große Geschichtsdenker.* Ein Zyklus Tübinger Vorlesungen. 1949.

5 Vgl. Hanns Lilje: *Luthers Geschichtsanschauung.* 1932, 26: »Es wird vor allem deutlich, daß

1 Luthers geschichtliche Erfahrung

a Luthers geschichtliches Bewußtsein

Luther hat zeitlebens ein klares und volles Bewußtsein von der Bedeutung seines Auftretens besessen. Es hat sich gerade im Gegensatz zu den bescheidenen Urteilen über sich selbst, seine Fähigkeiten und seine Leistungen, nach menschlichen Maßstäben gemessen, entwickelt.[6] Er wurde das Staunen darüber nicht los, daß Gott gerade ihn als Werkzeug zur Vollstreckung seines Willens benutzte. Immer wieder betonte er seine durchaus passive Rolle im Geschehen der Reformation,[7] den zurückhaltenden, fragenden Charakter seiner Meinungsäußerung über den

Luthers Geschichtsbetrachtung auf das engste mit seinem persönlichen Wege verknüpft war. Darin liegt eine Grenze seines Nachdenkens über die Geschichte, sicherlich aber auch seine Größe.« Allgemeiner Heinrich Bornkamm: *Gott und die Geschichte.* In: Luthers geistige Welt. [4]1960, 200: »Es ist keine Besonderheit von uns Christen, die Fragen nach dem Wesen und Sinne der Geschichte zu stellen. Sondern es sind die Fragen aller Menschen und Zeiten. Darum dürfen wir auch bei Luther nicht sofort nach dem Bilde der Geschichte fragen, wie es sich dem Auge des Glaubens darbietet, sondern wie er sie mit seinen Menschenaugen sieht.« Damit ist jedoch kein endgültiger, sondern nur ein vorläufiger Gegensatz bezeichnet, indem der Glaube nicht an der Wirklichkeit vorbeisieht, die den Menschenaugen zugänglich ist, sondern durch sie hindurch oder hinter sie blickt und dort die Ursachen der Wirklichkeit entdeckt, die den Menschenaugen nicht zugänglich sind. Als eigentliches Thema haben den Zusammenhang zwischen Erfahrung und grundsätzlicher Deutung ins Auge gefaßt: Hans von Campenhausen: *Reformatorisches Selbstbewußtsein und reformatorisches Geschichtsbewußtsein bei Luther 1517-1522* (in betonter Kritik an Karl Holls am Persönlichkeitsideal orientierter Deutung von Luthers Selbstverständnis und im unmittelbaren Gegensatz zu Hans Preuß: *Martin Luther.* Der Prophet. 1933). ARG 37 (1940), 128-150 und Heinz Zahrnt: *Luther deutet Geschichte.* 1952. Vgl. auch Walter Dress: *Martin Luther.* Versuchung und Sendung. 1937, [2]1951.

6 Diese Seite von Luthers Geschichtsbewußtsein ist besonders von Karl Holl: *Luthers Urteile über sich selbst.* Gesammelte Aufsätze I: Luther, [6]1932, 382 ff herausgearbeitet und im einzelnen analysiert worden.

7 Die Belege zu rapi (fortgerissen werden) hat Hans Preuß: a.a.O. (siehe Anmerkung 5), 110-112 zusammengestellt und in Luthers dogmatische Anschauung von der Alleinwirksamkeit Gottes eingeordnet. Vgl. zum Beispiel WBr 1 344, 8 (20. Februar 1519 an Staupitz): Deus rapit, pellit, nedum ducit me; non sum compos mei, volo esse quietus et rapior in medios tumultus. - WBr 2, 39, 20 (12. Februar 1520 an Spalatin): Solus Deus in negocio est. Rapior, ut video, et agimur potius quam agamus. Neuestens macht Erwin Iserloh: *Luthers Thesenanschlag.* Tatsache oder Legende? Trierer Theol. Zeitschrift 70 (1961), 303-312, wahrscheinlich, daß der Thesenanschlag überhaupt nicht stattgefunden hat, sondern Luther sich darauf beschränkte, die als Diskussionsgrundlage verfaßten Ablaßthesen seinen kirchlichen Oberen

Ablaß,[8] den unfreiwilligen Schritt in die Öffentlichkeit,[9] die natürliche Neigung zum Schweigen[10] und zum stillen Bibelstudium,[11] den Abstand zwischen seinem Amt und seinem Vermögen. Er wollte selbst völlig zurücktreten und hob gern hervor, daß Gott viele Martinos erwecken könne.[12] Heftig wandte er sich gegen die Bezeichnung seiner Anhänger mit seinem Namen.[13] Nur eines ließ er als

vorzulegen. Erst deren Versagen wies ihm den Weg in die Öffentlichkeit. Wenn dies zutrifft, liegt darin ein weiterer Beweis für seine Erklärung, daß er gerissen und geführt wurde.

8 W 1, 528, 22 (*Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, 1518): »Tandem, cum nihil possem aliud, visum est saltem leviuscule illis (sc.: Praeconibus indulgentiarum) reluctari, id est eorum dogmata in dubium et disputationem vocare.« Es ist zu beachten, daß der Dogmatismus und die Rechthaberei auf der Seite der Ablaßprediger und Theologen sind, der Zweifel und die Zurückhaltung auf derjenigen Luthers.

9 W 1, 526, 33 (ebd.): »Resolutiones ego nunc infoeliciter in publicum prodeo, qui semper anguli amator fui, et ipse eligens spectare pulcherrimum nostro seculo ingeniorum ludum magis quam spectari et rideri.« W 7, 311, 16 (*Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind*, 1521): »Sie hebenn myr auff / das ich eyniger allein mich erfur thue yderman zu lerenn / da antwort ich auff / das ich mich selb noch nie dar than habe / ssondern altzeit zu winckel krauchen geneygt / sie habenn mich aber mit list vnd gewalt erfur tzogen / preyss vnd ehre an mir zuerlangen. Nu sso yhn das spiel misslingt / bin ich fur yhnen der ehrgeytzickeit schuldig. Vnnd ob es gleich war were / das ich allein mich hette auffgeworffen / werden sie dennoch damit nit entschuldigt / wer weyss ob mich got datzu beruffen vnnd erweckt hat / vnnd yhn zufurchten ist / das sie nit got in mir vorachten.«

10 W 7, 7, 36; 8, 12 (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520).

11 W 7, 7, 12 (ebenda).

12 WBr 1, 514, 35 (3. Oktober 1519 an Staupitz): »Si Christus dignabitur, multos ille Martinos praestabit, diabolo et scholasticae theologiae potentissimus hostis.«

13 W 8, 685, 4 ff (*Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung*, 1522): »tzum ersten / bitt ich man wolt meynes namen geschweygen / vnd sich nit lutherisch sondern Christen heyssen. Was ist Luther? ist doch die lere nitt meyn. Szo byn ich auch fur niemant gecreutziget. S. Paulus 1. Corin. III wolt nit leyden: das die Christen sich solten heyssen / Paulisch odder Petersch szondernn Christen. Wie keme denn ich armer stinckender madensack datzu / das man die kynder Christi / solt mit meynem heyloszen namen nennen?« - Eingeschränkt W 10 II, 40, 5 (*Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen*, 1522): »War ists / das du iah bey leyb vnnd seel nicht solt sagen / ich byn Lutherisch odder Bepstischs / denn der selb ist keyner fur dich gestorben / noch deyn meyster / szondern allein Christus / vnd solt dich Christen bekennen. Aber wen du es dafür heltist / das des Luthers lere Evangelisch / vnd des Bapsts vneuangelisch sey / szo mustu den Luther nicht szo gar hyn werffenn / dw wirffist sonst seyn lere auch mit hynn / die dw doch fur Christus lere erkennist / sondern alszo mustu sagen / der Luther sey ein bube oder heylig / da ligt mir nichts an / seyn lere aber ist nicht seynn / szondern Christus selbs / denn du sihest das die

Rechtsgrund und Rückhalt für sein Auftreten gelten: sein Doktorat, zu dem er genötigt worden war.[14] Darauf berief er sich im ganzen und im einzelnen. Nach einer kurzen Übergangszeit, während der er es wegen seiner scheinbar päpstlichen Herkunft verworfen hatte, hob er es seit 1524 bei jeder Gelegenheit mit starken Worten hervor.[15] Den gleichen Sinn des verliehenen Auftrags hat seine Selbstbezeichnung »Ecclesiast von Gottes Gnaden«[16] oder »der Deutschen Prophet«.[17]

Schon hier zeigt sich ein entscheidendes und entschiedenes Moment seiner Geschichtsschau: Er wußte sich an einen einmaligen Platz gestellt und mit einem einmaligen Auftrag versehen. Das Besondere, Unvertauschbare, kurz das Individuelle und Konkrete als Urkennzeichen des geschichtlichen Lebens war ihm mit persönlicher Dringlichkeit gegenwärtig und forderte Anerkenntnis. Zugleich war ihm die Geschichte eine vorgegebene und aufgegebene Wirklichkeit: Nicht er hatte sich seine Rolle in ihr ausgesucht, sie war ihm zugefallen und auferlegt. Er empfand den Herrn der Geschichte in seinem eigenen, persönlichen Schicksal am Werk.

tyrannen nicht damit vmgehen / das sie nur den Luther vmb bringen / szondern die lere wollen sie vertilgen / vnnd von der lere wegen tasten sie dich an / vnd fragen dich ob du Lutherisch seyest. Hie mustu warlich nicht mit rhor wortten reden / szondern frey Christum bekennen: es hab yhn Luther / Claus odder Jorge predigt / die person lass fahren / aber die lere mustu bekennen.« W 15, 78, 8 (*Ein christlicher Trostbrief an die Miltenberger*, 1524): »Vnd wie wol ichs nicht gerne habe das / das man die lere vnd leutte Lutterisch nennet / vnd mus von yhnen leyden / das sie Gottis wortt mit meynem namen also schenden.«

14 Am deutlichsten hat dies Luther in der Glosse auf das vermeintliche kaiserliche Edikt 1531 ausgesprochen, W 30 III, 386, 14: »Ich aber Doctor Martinus bin dazu beruffen vnd gezwungen das ich muste Doctor werden, on meinen danck aus lauter gehorsam. Da hab ich das Doctor amt mussen annemen vnd meiner aller liebsten heiligen schrifft schweren vnd geloben, sie trewlich vnd lauter zu predigen vnd leren; Vber solchem leren ist mir das Bapsttum ynn weg gefallen, vnd hat mirs wollen weren. Darvber ists yhm auch gegangen, wie fur augen vnd sol yhm noch ymer erger gehen vnd sollen sich meiner nit erweren, ich wil ynn Gottes namen vnd beruff Auf dem lewen vnd ottern gehen.«

15 Vgl. Hermann Steinlein: *Luthers Doktorat.* Neue kirchliche Zeitschrift 23 (1912), 757-843; auch als Sonderdruck. Vor 1524 berief sich Luther vor allem in der Schrift *An den christlichen Adel von des christlichen Standes Besserung*, 1520, auf sein Doktorat in der eigenartigen Verbindung mit der Narrenrolle, die er um der göttlichen Wahrheit willen ironisch annahm. W 6, 405, 1.

16 W 10 II, 105, 17 (*Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöfe*, 1522).

17 W 30 III, 290, 28 (*Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg*).

Aber gerade weil er von sich selbst gering dachte, brach er nicht in eine lyrische Bewunderung aus, wie sie der Vorsehungsglaube im 18. und 19. Jahrhundert manchem seiner Zeugen in den Mund legte. Für Luther wurde die Sache, das reformatorische Geschehen, die evangelische Wahrheit, die Bewegung, die sie hervorbrachte, die Folgen, die sie auch bei ihren Gegnern zeitigte, um so größer. Der publizistische Erfolg der 95 Thesen zum Ablaß kam ihm überraschend und war ihm verdächtig.[18] Er versuchte, um ihren Mißbrauch zu verhüten, sie durch den Sermon von Ablaß und Gnade (1518) zu ersetzen. Trotz der betont bescheidenen Sprache, mit der er auf den Gang des Ablaßstreits zurückblickte und sich vor dem Papst als Schiedsrichter demütigte, dachte er keinen Augenblick daran, seinen Angriff in der Sache zurückzunehmen.[19] Er wußte wohl, daß es um eine entscheidende Frage ging, in der er nicht um des lieben Friedens willen vor seinen Gegnern zurückweichen durfte, und verband schon mit der umfassenden theologischen Begründung seiner Ablaßthesen das vielberufene Wort von der Reformation der Kirche, die Gottes Werk sei.[20] Freilich tat er es nicht in dem Sinne plumper Unmittelbarkeit, als breche diese Reformation mit seiner Ablaßkritik an. Vielmehr stellte er den Zeitpunkt wie das Werk als Ganzes dem Herrn der Geschichte selbst anheim. Für sich nahm er nur Recht und Pflicht in Anspruch, inzwischen offenkundige Mißstände zu tadeln. Trotzdem war solcher Tadel auf die erhoffte, erwartete Reformation der Kirche bezogen und empfing von ihr seinen Ernst.

War dies schon in den ersten Anfängen der Fall, wo er den Verlauf der Entwicklung noch keineswegs absehen konnte, so erst recht in den späteren Phasen. Das, was er Staupitz 1518 zugerufen hatte, Christus werde sich zu seinen, Luthers,

18 WBr 1, 152, 2 (5. März 1518 an Christoph Scheurl): »Non fuit consilium neque votum eas (sc. positiones) evulgari, sed cum paucis apud et circum nos habitantibus primum super ipsis conferri, ut sic multorum iudicio vel damnatae abolerentur vel probatae ederentur. At nunc longe ultra spem toties excuduntur et transferuntur, ut me poeniteat huius foeturae, non quod veritatem non faveam cognitam fieri vulgo, imo id unice quaerebam, sed quod ille modus non est idoneus, quo vulgus erudiatur. Sunt enim nonnulla mihi ipsi dubia, longeque aliter et certius quaedam asseruissem vel omisissem, si id futurum sperassem.«

19 W 1, 529, 3 (*Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, 1518): »Revocare non possum.«

20 W 1, 627, 27: »Ecclesia indiget reformatione, quod non est unius hominis Pontificis nec multorum Cardinalium offitium, sicut probauit utrumque nouissimum concilium, sed totius orbis, immo solius dei. Tempus autem huius reformationis nouit solus ille, qui condidit tempora. Interim uitia tam manifesta negare non possumus.« Weitere Verwendungen des Begriffes und Wortes »Reformation« hat Hans Preuß: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 5), 232-235 zusammengestellt.

Darlegungen bekennen können,[21] hat er 1522 wörtlich wiederholt,[22] wenn auch das erste Mal mehr in fragendem, das zweite Mal in behauptendem Ton. Er dankte Gott dafür, daß gegenwärtig viele Laien durch das Evangelium erleuchtet wurden und die wahre Kirche von der falschen unterscheiden lernten.[23] In der Polemik, die sich gegen ihn erhob, erblickte er eine fortlaufende göttliche Erziehung zur Klarheit und Entschiedenheit in der biblischen Erkenntnis. Sie diente dazu, alle Halbheit zu verwerfen.[24] Er war dessen sicher, daß Jesus Christus durch ihn das Papsttum töte.[25] In der Gewißheit, recht zu haben, forderte er den führenden Geist des Zeitalters, Erasmus von Rotterdam, auf, sich trotz seiner Größe der wahren Auffassung vom unfreien Willen anzuschließen, wie er, Luther, sie jetzt zu Gehör bringe. Er wußte wohl, daß er damit den Umsturz der gültigen Wertordnung der Zeit hinsichtlich ihrer beider Personen verlangte. Aber dies war ihm angesichts der Wahrheit kein Problem, sondern selbstverständliches Gebot.[26] In dem Bekenntnisakt auf dem Augsburger Reichstag am 25. Juni 1530 sah er Jesus Christus als den Heiland und Herrn der Kirche in der Gegenwart bezeugt.[27]

Aber auch, wenn er mehr im Rahmen des bestehenden Kirchentums dachte, urteilte er, daß der fortgesetzte Tadel, den die reformatorische Bewegung am vorgefundenen kirchlichen Leben übte, der Geistlichkeit unentbehrlich sei und mindestens zur inneren Erneuerung des Katholizismus beitrage.[28] Seit den Tagen

21 W 1, 527, 3: »Christus viderit, suane sint an mea, quae dixi.«

22 W 8, 683, 15 (*Eine treue Vermahnung* . . ., 1522): »Ich bynn yhe gewiss / das meyn wortt nitt meyn / szondern Christus wort sey.«

23 W 7, 309, 44 (*Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers*, 1521).

24 W 6, 497, 7 (*De captivitate Babylonica*, 1520).

25 W 8, 684, 27 (*Eine treue Vermahnung*, 1522): »Szo todtet Christus durch vns das Bapstumb. Es singet schon Eli Eli / es ist troffen. Schyer wirds heyssen Expiravit.«

26 W 18, 786, 21 (*De servo arbitrio*, 1525).

27 WBr 5, 442, 12 (6. Juli 1530 an Cordatus): »Mihi vehementer placet vixisse in hanc horam, qua Christus per suos tantos confessores in tanto consessu publice est praedicatus confessione plane pulcherrima. Et impletur illud: ›Loquebar de testimoniis tuis in conspectu regum‹, implebitur et id, quod sequitur: ›Et non confundebar‹ Quia, ›Qui me confessus fuerit‹ (sic dicit, non mentitur) ›coram hominibus, confitebor et ego eum coram patre meo, qui est in coelis‹.«

28 Vgl. W 26, 530, 5 (Vorrede zu *Von der Priesterehe des würdigen Herrn Lizentiaten Stephan Klingebeil, 1528):* »Ich mus mich ein mal rhümen / denn ich habe mich lange nicht gerhümet. Man hat lange nach eym Concilio geschrien, dadurch die kirche reformieret würde. Ich meyne ia, ich hab ein Concilium angericht vnd eine reformation gemacht . . . Erstlich hab ich die Papisten ynn die bücher geiagt, vnnd sonderlich in die schrifft . . . Widderumb hab ich . . . von Gotts gnaden so viel ausgericht, das Gott lob itzt ein knab odder medlin von funffzehen

der Apostel war nach seiner Überzeugung die ursprüngliche, eigene Würde der weltlichen Institutionen, der Ehe, der Elternschaft, des Rechts, der Obrigkeit nicht so deutlich und entschieden herausgestellt worden wie durch ihn.[29] Er ordnete sich, wenn auch in zurückhaltender und fragender Form, so daß er seinen Gegnern die Verantwortung zuschob, in die Reihe der Gottesboten ein, die von Bileams Esel über die Propheten bis zu den großen Kirchenvätern Ambrosius, Hieronymus und Augustin reichte – weil Gott durch die Geringen und Unbekannten rede.[30] Aber immer haftete sein geschichtliches persönliches Selbstbewußtsein an konkreten sachlichen Erkenntnissen. Er schrieb sich selbst keine Unentbehrlichkeit, keine besondere Bewahrung zu, als ob er noch für Größeres von Gott aufbehalten sei.

Jedoch nicht nur über seine eigentliche reformatorische Sendung und ihr Gewicht - das Gewicht der Wahrheit - war er sich völlig im klaren, sondern auch in anderen Fragen der Zeit bewies er ein ausgeprägtes Wissen von der geschichtlichen Stunde, das mehr war als ein instinktiver Spürsinn. Das klingt aus seiner Beurteilung der Universitätsreform in Wittenberg, der er eine epochale, beispielgebende Bedeutung zusprach.[31] Später geschah es vor allem beim Bauern-

iaren mehr weis ynn Christlicher lere, denn zuvor alle hohen schulen vnd Doctores gewust haben.« - W 38, 271, 1 (*Ein Brief D. M. Luthers von seinem Buch der Winkelmessen*, 1534): »Noch hat der selbe Bettler ... sie ziemlich gereformiert. Ich hab, Gott lob, mehr reformirt mit meinem Euangelio, denn sie vielleicht mit funff Concilijs hetten gethan.« - Vgl. auch W 30 II, 355, 6 (*Vermahnung an die Geistlichkeit, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg*, 1530): »Denn ich halt doch / jhr werdet der Lutterischen / als der frumen ketzer / auffs wenigst ihrs gebets / nicht wol emperen können / solt jhr anders etwas bestendigs ausrichten.«

29 W 19, 625, 15 (*Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können*, 1526); ähnlich W 30 II, 110, 1 (*Vom Kriege wider die Türken*, 1529). - W 38, 102 f (*Verantwortung der aufgelegten Aufruhr*, 1533). - WTi 1, Nr. 433.

30 W 7, 312 ff (*Grund und Ursach aller Artikel ...*, 1521) - W 15, 32, 1 und 15, 39, 4 (*An die Ratsherrn, daß sie christliche Schulen aufrichten sollen*, 1524). - W 11, 208, 27 (*Predigt am 6. Dezember 1523*): »Tantam lucem non habuimus a tempore apostolorum.« - WBr 2, 149, 10 (28. Juli 1520 an G. Listrius): »Arbitror in mille annis sacras literas non ea sinceritate et luce tractatas proximumque esse donum eius apostolico saeculo.« - Vgl. auch W 30 II, 269, 7 (*Vermahnung an die Geistlichen ... zu Augsburg*, 1530). Das »Licht« ist stehende Bezeichnung für die von der Reformation bestimmte Gegenwart, worauf Heinz Zahrnt: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 5) 238 mit Recht aufmerksam gemacht hat.

31 WBr 1, 153, 7 (11. März 1518 an Spalatin): »Tamen ut satis fiat tibi tuaeque voluntati, mitto hic schedulam, in qua, quid nobis tunc videretur, poteris legere. Quanquam si ita posset institui studium, Deum immortalem, quanta esset haec gloria nostri et Principis et studii ac vera

krieg, wo er die Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben, das Einheitsbekenntnis der Bewegung, als vorübergehendes Moment erkannte und das Thema der Revolution als das beherrschende durchschaute. Er erlebte die Geschichte als unmittelbares Widerfahrnis. Trotz der häufigen Prognosen und bestätigenden Rückblicke, die er gab,[32] war sie ihm kein gesetzmäßiger Ablauf oder eine rational vorausgeplante Veranstaltung Gottes. Vielmehr blieb er beständig offen für das Überraschungsmoment an ihr.[33] Das verlieh ihm mitten in großen Gefahren eine Gelassenheit, die ein Programmatiker nicht aufbringen kann - so etwa, als er humorvoll den Reichstag zu Augsburg 1530, wo es um das Weiterleben der reformatorischen Bewegung überhaupt ging, sich im Reichstag der Dohlen und Krähen auf der Coburg spiegeln sah.[34]

b Luthers geschichtliches Verhalten

Ist so sein geschichtliches Bewußtsein außerordentlich lebendig entwickelt und scharf ausgeprägt, so fragt sich weiter, wie er sich in den geschichtlichen Entscheidungsstunden verhielt. Die erste war die unerwartete Ausweitung des Ablaßstreites. Hier läßt sich beides beobachten: Bescheidenheit im Auftreten bei Entschiedenheit in der Sache. Im Briefe an den Erzbischof Albrecht von Mainz vom 31. Oktober 1517 demütigte er sich persönlich so tief, wie nur denkbar. An seiner nachdrücklichen Bitte, den Ablaßpredigern ihre falsche Verkündigung zu verbieten, brach er jedoch nicht das geringste ab. Besonders erblickte er in ihrer

occasio omnium universitatum reformandarum, quin et citius universae barbariae eliminandae omnique eruditioni cumulatissime augmentandae!«

32 Vgl. besonders den Rückblick in seiner ersten Bauernkriegsschrift *Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauernschaft in Schwaben*, 1525, auf seine frühere Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1520 (W 18, 298, 7).

33 Dies haben neuerdings besonders eindrucksvoll Heinz Zahrnt (siehe Anmerkung 5) und Ekkehard Börsch: *Geber - Glaube - Aufgabe*. Luthers Prophetie in den Entscheidungsjahren seiner Reformation. 1520-1525. (1958) herausgearbeitet. Vgl. Luthers eigenes Bekenntnis WBr 2, 407 (1. Dezember 1521 an Albrecht von Mainz): »E. K. F. G. wollten eindenken sein des Anfangs, welch ein greulich Feur aus dem kleinen, verachten Fünklin worden ist, da alle Welt so sicher fur war und meinet, der einige arme Bettler wäre dem Papst unermesslich zu geringe und nehme unmüglich ding fur. Noch hat Gott das Urteil troffen, dem Papst mit alle den Seinen ubrig genug zu schaffen gegeben, wider und uber aller Welt Meinung das Spiel dahin geführt, dass dem Papst schwerlich wiederzubringen ist, wird auch täglich ärger mit ihm, dass man Gottes Werk hierin zu greifen vermag.«

34 WBr 5, 294, 1.

Empfehlung, daß der Ablaß die Reue überflüssig mache, eine glatte Verkehrung der biblischen Bußforderung.[35] So ging es in den folgenden Jahren weiter. Am 1. September 1518 schrieb er an Staupitz das Folgende: Wenn seine, Luthers, Erläuterungen zu den 95 Ablaßthesen nicht durchweg seine, Staupitz', Billigung fänden, so sei er bereit, sie zu mäßigen, falls seine Gegner ihn nicht reizten. Drohungen und Disziplinarmaßnahmen vermöchten jedoch auf keinen Fall irgendeinen Einfluß auf ihn auszuüben, zumal seine Anfechtungen ihn viel härter und schwerer bedrängten als Angriffe von außen.[36] Einige Monate darauf, am 20. Februar 1519, bestürmte er seinen Lehrer und väterlichen Freund erneut, ein Wort zu dem Ablaßhandel zu sagen. Dessen Schweigen bedrückte ihn. Wenn er, Luther, auch wider seinen Willen und seine Anlage, seine Neigung zur Ruhe, in den heftigsten Streit gezogen werde, so sei es doch Gott, der ihn dahin ziehe. Den Widerruf, den ihm Karl von Miltitz angesonnen habe, vermöge er nicht zu leisten, da er nicht einmal wisse, was er widerrufen solle.[36a] Ja, je fester die Gegner entschlossen seien, ihn zu verdammen, desto mehr bestärke ihn Jesus Christus in dem Entschlusse, nicht nachzugeben. Freilich ließ Luther in diesem Zusammenhange offen, ob er etwa nach Frankreich ausweichen sollte, falls ihn sein Landesherr nicht schützen würde.[37] Am 3. Oktober 1519, mehr als ein halbes Jahr später, unternahm er einen neuen Versuch, seinen unschlüssigen Ordensoberen, der offenbar die Annahme von Luthers Geschenk, seines Galaterkommentares, verweigert hatte, zum Reden zu bringen - diesmal unterstützt durch den gleichlautenden Wunsch der beiden niederländischen Prioren Jacobus, Propst in Antwerpen, und Heinrich von Zutphen in Dordrecht. Auch da machte Luther klar, daß an ein sachliches Abrücken von seinen Erkenntnissen nicht zu denken sei, zumal sowohl die Hussiten als auch Erasmus ihm offenbar zustimmten.[38]

Bei solcher Haltung blieb er. Die Unversöhnlichkeit der anderen Seite mußte ihn in der Überzeugung bestärken, daß er auf dem richtigen Wege sei. Hatte er am 10. Dezember 1520 die Bannbulle und das kanonische Recht vor dem Elstertor in Wittenberg noch in ängstlicher Stimmung verbrannt,[39] so konnte er drei Wochen später über die gewagte Tat so sehr frohlocken wie über keinen ande-

35 WBr 1, 110, 7.
36 WBr 1, 193 f.
36a WBr 1, 258, 20.
37 WBr 1, 344 f.
38 WBr 1, 513-515.
39 Vgl. Heinrich Böhmer: *Luther und der 10. Dezember 1520.* 1921; besonders 17 ff.

ren Schritt seines Lebens.[40] Wenn Spalatin am Anfang gemeint hatte, mit seinem Kurfürsten durch eine geschickte, vorsichtige Politik gegenüber Rom und dem Kaiser Luther den besten Dienst zu leisten, so mußte der Reformator diese Illusion grausam zerstören. Ihm war es gewiß, daß das Wort, welches Gott durch seine Boten in die Welt hineingesagt haben will, seiner Natur nach Wort des Schwertes ist. Es schafft Unruhe und Widerspruch, so, wie die geschlossene Welt des Herodes in Verwirrung geriet, als Jesus geboren wurde.[41]

Was hier von dem ersten reformatorischen Auftreten galt, wurde in den späteren Auseinandersetzungen bestätigt. Als Kardinal Erzbischof Albrecht von Mainz im Oktober 1521 durch seinen Stiftsprediger Wolfgang Capito Fabricius und seinen Leibarzt Heinrich Stromer in Wittenberg bei Melanchthon, Jonas und Spalatin vorsprechen ließ, um einen öffentlichen Protest Luthers gegen seine Reliquienausstellung in Halle und den damit verknüpften Ablaß zu verhindern, antwortete der Reformator zornig aus seinem Asyl auf der Wartburg, er denke nicht daran, vor den Geschöpfen des Papstes zurückzuweichen, nachdem er ihm selbst Widerstand geleistet habe. Zugunsten der Schafe Christi müsse man vielmehr mit allen Kräften dem Wolfe wehren. Ja - soweit ging Luther - eher wolle er den zögernden Spalatin selbst mit dem Kurfürsten, den er so falsch berate, dem Verderben preisgeben. Denn das Evangelium werde keineswegs durch Verstöße gegen die Bescheidenheit im Auftreten gefährdet.[42] Im gleichen Sinne schrieb er an den Erzbischof von Mainz selber und kündigte ihm eine energische Gegenschrift an, da schweigen für ihn bedeuten würde, die Ehre Gottes verleugnen.[43] Den Wunsch und Versuch Capitos, den Erzbischof durch seine, Luthers, Nachgiebigkeit für die evangelische Sache zu gewinnen, verurteilte er nicht bloß als schmeich-

40 WBr 2, 245 f (14. Januar 1521 an Staupitz): »Excussi libros papae et bullam, primum trepidans et orans, sed nunc laetior, quam ullo alio totius vitae meae facto.«

41 WBr 2, 110, 7; vgl. auch WBr 2, 42, 15: »verbum pietatis nunquam sine turbine, tumultu, periculo tractari potuit. Verbum est infinitae majestatis, magna operatur et est mirabile in altis et sublimibus, ut Propheta dicit, pingues Israel occidit et electos eius impedit.« - WBr 2, 43, 35: »Obsecro te, si de evangelio recte sentis, noli putare rem eius posse sine tumultu, scandalo, seditioneque agi. Tu ex gladio non facies plumam, nec ex bello pacem: verbum Dei gladius est, bellum est, ruina est, scandalum est, perditio est venenum est, et (ut Amos sc. Hosea 12, 7 f. ait) sicut ursus in via et leaena in silvam sic occurrit filiis Ephraim.«

42 WBr 2, 402 f (11. November 1521 an Spalatin); vgl. auch WBr 2, 410 (an denselben etwa 15. Dezember 1521), wo er ihm Vorhaltungen macht, daß er an Luthers Schriften eine mildernde Zensur ausüben will.

43 WBr 2, 406, 25 (1. Dezember 1521 an Albrecht von Mainz).

lerische Menschengefälligkeit, sondern als frivoles Spiel in einer ernsten und heiligen Angelegenheit.[44]

Seinem Kurfürsten Friedrich dem Weisen, der ihn nicht nur aus Sorge um sein Leben, sondern auch im Blick auf die möglichen politischen und kirchenpolitischen Folgen für das ernestinisch-sächsische Gebiet auf der Wartburg festhalten wollte, entgegnete er, daß nur der Glaube, der sich allein auf Gott verlasse, den Fortgang der evangelischen Bewegung gewährleiste. Allein aus solchem Glauben vermöge man richtig zu handeln. Der Glaube aber fordere jetzt, die christliche Wahrheit ohne Scheu in Wittenberg - angesichts der dort durch die Zwickauer Propheten ausgebrochenen Unruhen - zu bezeugen und ihrer Verfälschung zu wehren.[45]

Das Jahr der großen Scheidungen 1525 fand Luther in ausgesprochen pessimistischer Stimmung. Am Andreastage, dem 30. November 1524, hatte er jeden Gedanken an eine Verheiratung mit dem Hinweis auf seinen nahen Tod abgelehnt - erwartete er doch, das verdiente Schicksal eines Ketzers zu erleiden, und hoffte er geradezu, nicht mehr lange leben zu müssen.[46] Aber nicht trübselige Ergebung sprach aus solchem Selbstbekenntnis, sondern die Entschlossenheit, bei der erkannten Wahrheit zu bleiben. Das wurde in seinem Verhalten gegenüber den Bauern noch deutlicher. Er hielt eine völlige Zerstörung von »Gottes und der Welt Reich«[47] für möglich; er rechnete mit dem Weltuntergang. Dieser Ausblick übertraf seine eigene Bereitschaft zu sterben um ein bedeutendes und rückte sie in einen großen Zusammenhang. Aber gerade deswegen - so urteilte er - gelte es, nicht nachzugeben, sondern die biblische Wahrheit zu bezeugen, die in diesem konkreten Streitfall, dem Recht der Bauern, den Gehorsam gegen die Obrigkeit fordere, und notfalls darüber das Leben zu lassen. Der Widerstand gegen drohendes Unrecht dürfte auf keinen Fall unterlassen oder auch nur abgeschwächt werden. Ja, angesichts des zusammengeballten Knäuels von Verwirrung und Gegnerschaft hielt Luther für denkbar, daß sich alles gegen ihn persönlich richte. Vielleicht stand dahinter der Satan selbst mit seiner List und seinem Zorn und hoffte, nun ihm den Garaus zu machen, nachdem er es bisher nicht fertig gebracht habe.[48] Mit solchen Grundsätzen bestand Luther die schweren Waffengänge ge-

44 WBr 2, 431, 18 und 30; WBr 2, 457 (5. März 1522 an Friedrich den Weisen).
45 WBr 2, 454 ff.
46 WBr 3, 394, 26.
47 W 18, 334, 3.
48 WBr 3, 481, 60 (4. Mai 1525 an Johann Rühel).

gen Karlstadt, seinen Mitarbeiter, gegen Erasmus, den Geistesfürsten, gegen die Bauern, die aufstrebende politische Potenz, ohne irre oder schwach zu werden. Wie leicht hätten sich die Gedanken, die ihn bewegten, zu einer eindrucksvollen Pose weltschmerzlicher oder apokalyptischer Art ausnutzen lassen! Nichts von alledem, sondern eine schlichte, eher pedantisch wirkende Bibeltreue, eine Nüchternheit und Unbestechlichkeit des Urteils bei einem aufs höchste angespannten Geschichtsbewußtsein!

Nicht anders verhielt Luther sich in der Auseinandersetzung mit Zwingli seit 1526 und in der Vorbereitung wie in der beständigen Begleitung, die er dem Reichstag von Augsburg 1530 widmete. Kaum war er auf der Coburg angekommen, so empfand er nicht nur scherzhaft das Geschrei der Krähen und Dohlen als lautstarke Parallele im Tierreich, sondern schrieb ernsthaft an die in Augsburg versammelten Geistlichen eine Vermahnung, die sie aufrief, ihre Verantwortung wahrzunehmen und für eine wirkliche Reformation der Kirche zu sorgen. Dabei verwandte er den paulinischen Hinweis auf die jetzt dargebotene angenehme Zeit (2 Kor 6, 1) als das stärkste Motiv. Außerdem aber hielt er ihnen - ähnlich, wie er es im Eingang seiner ersten Schrift zur Bauernfrage mit den adligen Herren getan hatte - in einem historischen Rückblick ihr Versagen vor der Aufgabe der Zeit vor. Damals, in seiner Anrede an die Oberherren der Bauern, hatte er an seine Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung« erinnert, die er 1520 als eine milde und freundliche Warnung an sie gerichtet habe.[49] Jetzt rief er den geistlichen Herren ins Gedächtnis, wie sich die reichsrechtliche Behandlung seines reformatorischen Auftretens entwickelt hatte.[50] Besonders machte er darauf aufmerksam, wie dankbar ihm die Bischöfe einst dafür waren, daß er ihnen den Nacken im Widerstreben gegen den päpstlichen Zentralismus steifte und ihnen erneut zu ihren Rechten in ihrer Diözese verhalf.[51] Desgleichen hatte er sich den ganzen Klerus dadurch verpflichtet, daß er die Gemeinde als die Urzelle des kirchlichen Handelns wiederherstellte und die Vormacht der Mönche, besonders der Bettelorden, in der Gesamtkirche brach.[52] Zugleich hielt er für angebracht, sie durch eine betont zeitgeschichtliche Erinnerung vor Selbstsicherheit zu warnen. Es könnte sein, so schrieb er, daß die Zerstörungswut eines Thomas Müntzer wieder aufwachte und sich gegen sie richtete.[53]

49 W 18, 298, 8.
50 W 30 II, 277, 16.
51 W 30 II, 278, 12.
52 W 30 II, 279, 12.
53 W 30 II, 276, 1.

Was er hier den Geistlichen sagte, ergänzte er, als der Reichstag sich zum Schlechten wandte, durch den Appell an das ganze Volk. In der »Warnung an seine lieben Deutschen« zeigte er allen das ganze Gewicht, das auf den Beratungen und Entscheidungen dieser Reichsversammlung lag. Es ging darum, ob der Ertrag der evangelischen Bewegung preisgegeben werden sollte - ja noch schärfer und persönlich bedrängend darum, ob ein Christ dem Aufgebot des Kaisers zum Religionskrieg gegen die Evangelischen Folge leisten dürfe.[54] Luther verneinte das, unter betontem Hinweis auf das Apostelwort: »Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen« (Apg 5, 29).[55] Hier gingen Geschichtsbewußtsein und Geschichtsbewältigung im Glauben Hand in Hand; hier vereinte sich großes Weltgeschehen mit ureigener Entscheidung des Individuums; hier verdichtete sich das Allgemeine und Prinzipielle zum Aktuellen und Persönlichen.

In allen den genannten geschichtlichen Stunden und vor ihren Aufgaben war Luther selbst unmittelbar der Geforderte und wiederholt der persönlich Gefragte. Anders verhielt es sich beim Türkenkrieg, der das politische Bewußtsein der Zeit bestimmte und die Gemüter der verantwortlichen Staatsmänner wie der schlichten Untertanen in kaum nachlassender Spannung hielt. Hier war der Reformator nur mittelbar aufgerufen: einerseits durch die innere Bedrängnis, die nach einem seelsorgerlichen Zuspruch verlangte, andererseits durch den Vorwurf seiner Gegner, die behaupteten, daß die evangelische Bewegung mit ihrem Zwiespalt über die christliche Lehre die Widerstandskraft gegen den Feind von außen, den Türken, gelähmt habe.[56] Luther hat dem Türkenkrieg drei besondere Schriften gewidmet, zwei im Jahre 1529, als die Bedrohung der abendländischen Christenheit auf den Höhepunkt gelangte und die Türken vor Wien standen, die dritte 12 Jahre darauf, als der griechisch-türkische Seeräuber Chair-ed-din Barbarossa die christliche Flotte bei Kreta vernichtete. Die Stellungnahme des Reformators vereinte auch hier das Grundsätzliche mit dem Gegenwärtigen und bezog beides auf Gott.[57] Der Türke ist mit seiner Furcht erregenden militärischen Macht für Luther nach dem Vorbild, das die alttestamentliche Prophetie Jesajas mit ihrer Beurteilung der Assyrer geliefert hatte, Zornesrute Gottes,[58] Werkzeug seines

54 W 30 III, 299, 9.
55 W 30 III, 320, 14.
56 W 30 II, 109, 20 (*Vom Kriege wider die Türken*, 1529).
57 Vgl. vor allem Helmut Lamparter: *Luthers Stellung zum Türkenkrieg*, 1940, und Zahrnt: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 5), 119-133.
58 W 30 II, 116, 26.

Strafgerichts, das er ausführt, um seine Majestät nicht zum Spott werden zu lassen.[59] Sein Auftreten und seine Siege nötigen die Christen zur Buße.[60] Das gilt objektiv - obwohl der Türke selbst als Subjekt dem Teufel dient.[61] Denn das tut er mit seinem Irrglauben, der auf eine Lästerung Gottes, des in Jesus Christus geoffenbarten Gottes, hinausläuft - steht doch für ihn Mohammed an der Stelle, die Jesus Christus zukommt, wird doch im Islam der Krieg aus Machtgier und Eroberungslust zum gottgefälligen Werk erhoben und löst doch die Polygamie die Ehe und damit das gesunde Verhältnis der Geschlechter, die gesamte darauf ruhende Familienordnung als Grundgegebenheit des Lebens auf.[62] Wohl aber liegt eine Verschärfung von Gottes Gerichtshandeln darin, daß er gerade diese abgöttische Weltmacht als Mittel wählt, um die Christen zu demütigen: Der Türke ist der Vorbote des jüngsten Tages.[63] Seine Funktion in Gottes Weltplan darf aber nicht dazu verführen, seine Verletzung von Gottes Ehre, seinen Angriff auf Gottes Wahrheit zu übersehen oder auch nur abzuschwächen.[64] Umgekehrt ist es nicht statthaft, den Krieg des Kaisers gegen ihn aus Glaubensgründen zu einem von Gott geforderten und ihm wohlgefälligen Kreuzzug zu verklären. Der Feldzug erfolgt vielmehr deswegen, weil dieser machtpolitische Angriff die Ordnung des Reiches gefährdet und die Grenzen der Staaten aus reiner Willkür verändert.[65]

Man muß in der dogmatischen und apokalyptischen Betrachtungsweise, die bei Luther das Wort führt, den Realismus bewundern, mit dem er die wirklichen Verhältnisse beständig im Auge behält. Gegenüber einem Defaitismus, der das türkische Regiment für erträglich hält, wenn nicht gar lobt, indem er auf die

59 W 51, 586, 5 (*Vermahnung zum Gebet wider den Türken*, 1541).

60 W 30 II, 117, 11. - Vgl. die ausführliche Behandlung dieses Themas durch Lamparter: ***a.a.O.*** (siehe Anmerkung 57), 48 ff.

61 W 30 II, 116, 16.

62 W 30 II, 122, 12.

63 Dies hat Luther in der *Heerpredigt wider den Türken*, 1529 (W 30 II, 149-198) in breiter Exegese von Daniel 7, 8 (der Türke als das kleine Horn im vierten Weltreich, dem römischen) ausgeführt. Sonst vgl. W 30 II, 162, 19: »Darumb so halt feste vnd sey sicher das der türcke gewislich sey der letzte vnd ergeste zorn des teuffels widder Christum, damit er dem fass den boden ausstösset vnd seinen grym gantz ausschüttet widder Christus reich, dazu auch die grösseste straffe gottes auff erden vber die vndancbarn vnd verfolger Christi vnd seines worts vnd on zweiffel der vorlauff der hellen vnd ewiger straffe.« - Auch W 30 II, 225, 13 (*Das 38. und 39. Kapitel Hesekiel vom Gog*, 1530).

64 W 30 II, 172, 29: »Des Mahomets schwerd vnd reich an yhm selber ist stracks widder Christum gericht.«

65 W 30 II, 143, 1; vgl. auch 130, 25.

strenge Beobachtung der islamischen Gesetze als etwas Gutes hinweist und die Toleranz gegen andere Glaubensformen, vor allem auch gegen das Christentum, als Zeichen der Großzügigkeit und Gerechtigkeit anführt, spricht Luther ein hartes Nein. Er wendet ein, daß diese vermeintliche Glaubensfreiheit durch die Art, wie sie praktiziert wird, den christlichen Glauben um seinen Ernst bringt. Denn sie verweigert ihm den gebührenden Lebensraum: sie erlaubt keine christliche Predigt in der Öffentlichkeit, sie verbietet die Mission. Sie duldet nichts, was einen Einbruch in das geschlossene religiös-rechtlich-politische System des Islams mit sich bringen könnte. Nur im Winkel dürfen die Christen kümmerlich ihr Dasein fristen. Gewiß vermag sie Gott auch dort zu erhalten, indem er ihnen die Kraft zur stillen Beharrung in ihrem Glauben verleiht. Aber dem Anspruch der Botschaft, die die Welt verändern will, wird durch die Türken die Gegnerschaft erklärt und bewiesen.[66] Trotzdem haben die Christen, wie gesagt, kein Recht, im Namen Gottes zu Felde zu ziehen. Das Kreuz auf dem Panier ist zu verwerfen - Luther wird unwohl, wenn er es vor sich sieht. Der Papst als dogmatischer, der Kaiser als politischer Sachwalter des christlichen Glaubens sind aus dem Spiele zu lassen. Dem Kriege gegen die Türken muß der irdische, weltliche Charakter erhalten bleiben. Allein die weltliche Obrigkeit ist hier zuständig.[67]

Darin liegt auch eine wesentliche Einschränkung. Alle, die das Türkenproblem mit kriegerischer Macht erledigen zu können meinen, sind im Irrtum. Da hinter dem Türken der Teufel selbst steht, gilt es, diesen zu bekämpfen - nicht im Türken, in dem er sich verbirgt, sondern überall, wo er in der Gestalt der Abgötterei Jesus Christus die Ehre raubt. Das Eintreten für das Evangelium und die Austilgung des falschen Gottesdienstes in der Christenheit selbst, die rechte, dem Willen Gottes gemäße Verkündigung, die Wiederaufrichtung der biblischen Wahrheit in der Kirche - das ist die eigentliche christliche Weise, der Türkengefahr zu begegnen. Sie bietet auch die einzige Aussicht auf eine wirksame Abwehr.[68] Zuletzt vertraute Luther darauf, daß Gott auf wunderbare Art die islamische Weltmacht zu Fall bringen würde. Er benutzte dazu das apokalyptische Schema, das ihm die überlieferte Anschauung von den vier Weltreichen (nach Daniel 7) und von ihrer Ablösung im Laufe der Geschichte an die Hand gab. Solches Vertrauen stammte aber nicht aus irgendeiner, vielleicht auch christlichen Form von Wunschdenken, sondern aus dem Glauben an die Wahrheit der göttlichen

66 W 30 II, 121, 3.
67 W 30 II, 111, 13.
68 W 30 II, 116, 26.

Verheißungen und Drohungen, wie sie in der Bibel ausgesprochen sind.[69] Denn diese Gewißheit des Glaubens darf auf keinen Fall zu einer irdischen Siegeszuversicht im tagespolitischen Sinne verfälscht werden.[70]

2 Luthers Deutungskategorien für die Geschichte

Überall springt in die Augen, wie unmittelbar und wie lebendig bewegt, aber zugleich wie verantwortungsvoll und nachdenklich Luthers Verhältnis zur Geschichte beschaffen war. Trotzdem ging sie ihm nicht in ihrer Erlebnisstärke und in ihrem Erlebnisgehalt, auch nicht in der Forderung der Stunde auf. Er empfand die Notwendigkeit, sie geistig zu fassen und vom Grundsätzlichen her zu bewältigen. Welche Denkmittel standen ihm dafür zur Verfügung?

Eines ist von vornherein klar: Sie mußten bei seiner unbedingten Schriftgebundenheit biblischen Ursprung haben oder mindestens mit der Bibel vereinbar sein. Was sich ihm bei der natürlichen, rationalen Beobachtung und Beurteilung des geschichtlichen Lebens aufdrängte, vor allem die Grundelemente: das Volk, das Recht, die großen Männer,[71] die Einmaligkeit der geschichtlichen Stunde, deren Gewicht in der Wahrnehmung weittragender Verantwortung, in der Erkenntnis und Erfüllung bestimmter Aufgaben liegt, der man darum nicht ausweichen kann,

69 Dies hat Lamparter: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 57), 122 mit Recht hervorgehoben.

70 Besonders charakteristisch W 19, 649, 18 (*Ob Kriegsleute ...*, 1526): »Wenn du nu gleich gewis vnd sicher bist / das du nicht anfehest / sondern wirst gezwungen zu kriegen / so mustu dennoch Gott furchten vnd für augen haben / vnd nicht so eraus faren / Ja ich werde gezwungen / ich habe gute vrsach zu kriegen / wilt dich drauff verlassen vnd tol küne hyn ein plumpen / das gilt auch nicht. War ists / rechte gute vrsache hastu zu kriegen vnd dich zu wehren / aber du hast drumb noch nicht siegel vnd briue von Gott / das du gewynnen werdest / Ja eben solcher trotz solt wol machen / das du mustest verlieren / ob du gleich billiche vrsache hettest zu kriegen / Darümb das Gott keinen stoltz noch trotz leiden kan / on wilcher sich für yhm demütigt vnd furcht / Das gefelt yhm wol / das man sich fur menschen vnd teuffel nicht fürchte / keck vnd trotzig mütig vnd steyff widder sie sey / wenn sie anfahen vnd vnrecht haben / Aber das damit solte gewunnen sein / als weren wirs / die wirs thetten odder vermöchten / da wird nicht aus / Sondern er wil gefurchtet sein / vnd ein solch liedlin von hertzen hören singen / Lieber herr mein Gott / du sihest das ich mus kriegen / wolts ja gerne lassen / Aber auff die rechte vrsache bawe ich nicht / sondern auff deine gnade vnd barmherzigkeit / denn ich weys / wo ich mich auff die rechte vrsache verliesse vnd trotzt / soltestu mich wol lassen billich fallen / als den / der billich fiele / weil ich mich auff mein recht / vnd nicht auff deine blosse gnade vnd güete verlasse.«

71 Bornkamm: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 5), 200.

ohne schuldig zu werden - all das durfte nicht im Widerspruch zu den Aussagen des Alten und Neuen Testaments stehen. Es mußte vielmehr von da aus seine Bestätigung und Begründung empfangen. Man kann noch weitergehen und das Verhältnis umkehren: Die Bibel als Erzählungsbuch, als geschichtlicher Bericht von den Begegnungen und Erfahrungen, die Menschen mit Gott gemacht haben, ließ sich überhaupt nur mit solchen eigenen Beobachtungen lesen. Luthers Behandlung des Alten Testaments bietet dafür den lebendigen Beweis.[72]

a Der Kampf zwischen Gott und dem Satan

Wenn er bei seiner Geschichtsbetrachtung immer auch die Entartungen ihrer Elemente im Auge hatte, wie statt des Volkes die Masse erschien, statt des Rechtes die Gewalt das Wort führte, statt der großen Männer ihre Affen auftraten,[73] statt der Bewährung im entscheidenden Augenblick das Versäumnis der gebotenen Gelegenheit vor sich ging, dann ruhte dieser Scharfblick auf der ersten und maßgebenden Grundüberzeugung: In der Geschichte vollzieht sich der Kampf zwischen Gott und dem Satan.

Der Reformator hat diese Erkenntnis selten ausdrücklich formuliert oder gar zum Thema einer Schrift gemacht, wohl weil sie ihm unumstößliche Voraussetzung war. So muß man sie mit einer gewissen Mühe indirekt erheben. Es läßt sich dabei zeigen, daß sie sich erst allmählich bei ihm Ausdruck verschaffte.

In den 95 Thesen zur Ablaßfrage hielt er sich offensichtlich noch zurück. Er redete dort nur davon, daß die Bischöfe in der Kirche schliefen, als die falsche Lehre eindrang.[74] Schon in der Erläuterungsschrift, den »Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute« (1518), ging er weiter. Er machte hier den Teufel für eine besonders gotteslästerliche Propaganda verantwortlich, nämlich

72 Dies hat Heinrich Bornkamm: *Luther und das Alte Testament* (1948) 9 ff (Das Alte Testament als Spiegel des Lebens) eindrucksvoll gezeigt. Vgl. auch Luthers letztes geschriebenes Wort W 48, 241, 1 (Sancta νοήματα Reverendi Patris D. Martini Lutheri, 16. Februar 1546):
1. Virgilium in Bucolicis et Georgicis nemo potest intelligere nisi fuerit quinque annis Pastor aut Agricola.
2. Ciceronem in Epistolis (sic percipio) nemo intelliget, nisi XL annis versatus sit in Republica aliqua insigni.
3. Scriptores Sanctos sciat se nemo gustasse satis, nisi 100 annis cum prophetis Ecclesias gubernarit.

73 Bornkamm: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 5) 201 ff.

74 These 11 (W 1, 233, 31): »Zizania illa de mutanda pena Canonica in penam purgatorii videntur certe dormientibus episcopis seminata.«

für die Meinung, daß der Ablaß die Schändung der Mutter Jesu wiedergutzumachen vermöchte.[75] Luther lehnte diese absurde Vorstellung dabei nicht aus Geschmacksgründen als haarsträubende Ausgeburt einer schmutzigen Phantasie ab, sondern viel ernster unter der Wahrheitsfrage als Irrlehre. Für die Geschichtsanschauung hieß das: Er billigte dem Satan einen Wirkungsraum im Bereich des menschlich-irdischen Lebens zu; er erhob ihn zum realen Geschichtsfaktor. Er begnügte sich nicht mit einem unverbindlichen allgemeinen Eindruck, der dämonische Züge und Kräfte als vorhandene Größen feststellte. Vielmehr beobachtete er, seiner Eigenart gemäß, sehr scharf und machte genaue Angaben. Das Eingreifen des Bösen in den Geschichtsablauf war für ihn durchaus wahrnehmbar und nachprüfbar. Es hinterließ seine Spuren, es gestaltete und lenkte das Geschehen, indem es auf die Menschen Einfluß übte. Mit welchem Erfolg, mit welcher Reichweite und in welcher Stärke es das tat, blieb offen. Immerhin mußte man - nach dem Zeugnis des Neuen Testaments - auf große Dinge gefaßt sein.[76] Damit war der Reformator auch vor dem im Grunde bequemen und trivialen Fehlschluß bewahrt, aus seiner Feststellung ein pessimistisches Gesamturteil zu machen, obwohl ihm das die Zustände in Rom nahelegten, vor allem die immer wieder steckengebliebenen und vereitelten Versuche einer Reformation.[77] Nur an ganz bestimmten, im einzelnen aufweisbaren Punkten wurde ihm das Handeln des

75 W 1, 622, 7.

76 W 6, 447, 28: »der bosse geyst kan wol wunder thun.« Vgl. auch WBr 3, 526, 24 (10. Juni 1525 an Spalatin): »diabolus potentissimus est.« - W 18, 750, 31: »Extorquemus autem id primum ipsa rei natura uidelicet, quod scripturis neque ambiguis neque obscuris euictum sit Satanam esse principem longe potentissimum et callidissimum.«

77 W 1, 573, 9: »Cum sint in ecclesia et doctissimi pariter et sanctissimi uiri, ea tamen est nostri saeculi infoelicitas, ut etiam tanti non possint ecclesiae succurrere. Quid enim potuerit hodie doctrina et pius zelus, satis probauit infoelix euentus eorum doctissimorum et sanctissimorum, qui sub Julio secundo studuerunt reformare ecclesiam, instituto ad hanc necessitatem concilio. Sunt et alii passim, quos noui, optimi et eruditi pontifices, sed exemplum paucorum imponit silentium plurimis. Est enim tempus pessimum (ut ait Amos propheta Am 5, 13), ideo prudens in illo tempore tacebit. Denique est nobis hodie Pontifex optimus Leo decimus, cuius integritas et eruditio delitiae sunt omnibus bonis auribus. Sed quid ille suauissimus homo potest unus in tanta rerum confusione, dignus profecto, qui melioribus temporibus pontificaretur aut meliora tempora essent sui pontificatus? Nostro saeculo digni sumus pontificari non nisi Julios Secundos, Alexandros Sextos, aut si quos alios atroces Mezentios uel finxerunt poetae. Nam bonos ridet hodie etiam Roma ipse, immo Roma omnium maxime, inqua enim orbis Christiani parte liberius ludunt etiam in summos pontifices, quam in uera illa Babylone Roma? Sed sat ista.«

Bösen sichtbar. Wenn sich die Frage, wieweit es sich erstrecke und über welche Kraft es verfüge, nicht beantworten ließ, so doch die andere, wo es seinen Schwerpunkt habe und wie es vor sich gehe. Luther verfiel dabei nicht auf den ebenfalls naheliegenden Gedanken, dämonische Menschen zu bezeichnen oder dämonische Institutionen namhaft zu machen. Er entdeckte vielmehr, daß das Handeln des Bösen auf dem Gebiet der theologischen Lehrbildung seinen eigentlichen Ort hatte. Mit Vorliebe redete er von »gespensten« des Teufels, das heißt: von geistigen, erdichteten Gebilden.[78] Weit entfernt, darin ein müßiges Gedankenspiel zu sehen, wußte er von der Macht der Ideologien. Das Leitwort eines Flugblattes aus der Großen englischen Revolution »The world is ruled and governed by opinion«[79] hätte auch - reichlich hundert Jahre zuvor - von ihm ausgesprochen werden können.

Theologische Lehren hatten einschneidende kirchliche Wirkungen. Sie befanden sich in dem eigentümlichen Wechselverhältnis zur Praxis, daß sie bestimmte kirchliche Bräuche nach sich zogen oder zu ihrer Begründung dienten. Gewöhnlich liefen sie darauf hinaus, dem menschlichen Eigennutz und Machttrieb Vorschub zu leisten. So urteilte der Reformator über die neuen Wallfahrten seiner

78 W 6, 447, 20: »O wie schwer elend rechenschafft werden die Bischoff mussen geben / die solchs teuffels gespenst zulassen / vnd geniess dauon empfangen / sie solten die erstenn sein / dasselb zu weeren / szo meynen sie es sey gotlich heylig ding / sehen nit / das der teuffel solchs treybt / denn geytz zustrecken / falsche ertichte glaubenn aufftzurichten / pfarr kirchen zuschwechen / tabernen vnd hurerey zumehren / vnnutz gelt vnd erbeyt vorlieren / vnd nur das arm volck mit der naszenvmd furen.« - Ebd. 448, 19: »Ach das wir szo blind sein / vnd den teuffel in seynen gespensten nit allein seinen mutwillen lassenn / szondern auch stercken / vnd mehren.« - Vgl. auch ebd. 424, 19: »Solch Romisch regiment hat sanct Peter vorkundet / da er sagt II Pet. II. Es werden falsche meystere kummen / die in geytzerey / mit ertichten wortten / vbir euch handeln werden / yhren gewinst zutreyben.« - Aus späterer Zeit vgl. W 26, 264, 1 (*Vom Abendmahl Christi Bekenntnis.* 1528): »Als Carlstad spricht, Tuto zeige auff den sitzenden leib. Zwingel spricht / dasselbige Tuto zeige auffs brod. Nu kans beydes nicht war sein /. Einer mus liegen vnd des teuffels lerer sein.« - Ebd. 281, 11: »Wie dünckt dich? Hastz einmal einen meister gehöret? da hastu ein mal schrifft vnd glauben / welche vnsern verstand nicht leiden mögen / Nu gleube hinfurt diesem geist / das er dich recht leren müge ym abendmal. Aber also mus der teuffel ymer dar seine weisheit mit drecke versiegeln / vnd stanck hinder sich lassen / das man ia mercke / er sey da gewesen.« Luther versteht die ganze Auseinandersetzung mit Zwingli als ein Gespräch mit dem Teufel; W 26, 316, 11; ebd. 319, 40; 341, 26; 349, 33.

79 (Engraved by Wenceslas Hollar) British Museum Catalogue of Satirical Prints 272, als Faksimile abgedruckt in *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution 1638-1647*, ed. William Haller, New York, Columbia University Press 1934, vol. I, p. II.

Zeit, die zum heiligen Blut nach Wilsnack in Brandenburg und nach Sternberg in Mecklenburg, nach Grimmenthal in Thüringen, zum heiligen Rock nach Trier und zur schönen Maria nach Regensburg veranstaltet wurden, daß hier der Teufel die Werbung vorantreibe, um der echten Kirche entgegenzuarbeiten und den Geiz, das heißt die Habsucht, zu fördern.[80] Der Satan verbrämte das nackte Machtstreben durch eine bestechend klingende Theorie.[81] Das aber war nicht möglich, ohne Gottes Gebot aufzulösen.[82] Der Teufel war es beispielsweise, der dazu verführte, Hus das gegebene Wort des freien Geleits zum Konstanzer Konzil und zurück zu brechen, wo doch das Alte Testament deutlich genug zeige, daß man es nach Gottes Willen auch dem Feinde zu halten habe.[83] Luther stellte geradezu die Regel auf: »Was nit gepotten ist / vnd sich treybt mehr dan gottis gepot / das ist gewisslich der teuffel selbs.«[84]

Diese hohe Bedeutung, die er dem Theoretischen beimessen mußte, brachte den Reformator zu dem harten Urteil, es gebe kein teuflischeres Gebilde als unreformierte Universitäten.[85] Denn sie sind die Stätten der Lehrbildung. Noch in der grundsätzlichen Kampfschrift »Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig« (1520) gegen den Franziskaner Augustin Alveld vermied es Luther, eine Institution wie den römischen Stuhl unmittelbar vom Teufel herzuleiten. Nur mittelbar konnte er so verstanden werden, wenn er von der Verdrehung klarer biblischer Weisungen durch »vorgifftige zungen und teuffels glossen«[86] sprach, die dem römischen Bischof eine unrechtmäßige Autorität beilegten. Kaum weiter ging er, als er auffallende Ausnahmebestimmungen im kanonischen Recht zugunsten des geistlichen Standes, namentlich auch die Unab-

80 W 6, 447, 17.

81 Für die Aktualität dieser Feststellung darf Thomas Mann als Zeuge gelten (*Meine Zeit.* 1950. Gesammelte Werke, 1956, Bd. 12, 592): »Das Interesse braucht ideologischen Schmuck, die Machtpolitik kleidet sich in Messianismus, und was man Propaganda nennt, hat nirgends viel mit Wahrheit zu tun.« Dahinter steht die große, in Frankreich begonnene, in Deutschland seit Karl Marx fortgeführte Diskussion über Ideologie, Utopie und Realismus, die Hans Barth (*Wahrheit und Ideologie.* 1945) abschließend geschildert hat.

82 W 6, 453, 21 an den Papst gerichtet: »... leugt durch dein hals vnd fedder der boss Satan / als er noch nie gelogen hat / zwingst vnnd dringst die Schrifft nach deinem mutwillen.«

83 W 6, 455, 18.

84 W 6, 448, 5.

85 W 6, 458, 38; vgl. dazu zuletzt Ernst Bizer: *Luther und der Papst.* 1958, und Erwin Mülhaupt: *Vergängliches und Unvergängliches an Luthers Papstkritik.* LuJ 26 (1959), 63-68.

86 W 6, 320, 3.

setzbarkeit des Papstes, als teuflisch bezeichnete.[87] Freilich verwunderte er sich darüber, daß der Böse soviel Boden am Sitz des höchsten Kirchenfürsten gewonnen hatte.[88] Er vermochte der Folgerung nicht zu entgehen, daß in Rom der dritte Glaubensartikel »Ich glaube an eine heilige christliche Kirche« eigentlich lauten müsse: »Ich glaube an den Papst zu Rom«, und dieses Verfahren, die Kirche ganz auf einen Menschen zu beziehen, konnte er nur als einen teuflischen und höllischen Irrtum verstehen.[89] Die Auffassung wurde entschieden, die Sprache deutlich.

In der Kritik am Papste machte Luther den biblischen Beweisgrund für seine Grundanschauung vom Kampfe zwischen Gott und dem Satan als Geschichtsgesetz sichtbar: Es war die umstrittene Verheißung an Petrus, daß die Pforten der Hölle die auf das Wort Jesu Christi und auf den Glauben daran gegründete Kirche nicht überwältigen werden (Mt 16, 18 f). Was heißt - so fragte er seinen Gegner Alveld - »bestehen« in dem Sinne, in dem hier die Kirche gegen die Hölle bestehen soll? Er antwortete selbst: Keineswegs ist damit eine äußere Selbstbehauptung der Kirche gemeint, die in der Beständigkeit des päpstlichen Stuhls durch die Jahrhunderte, etwa seiner Beharrungskraft in den Stürmen der Völkerwanderung oder inmitten der Adelsstreitigkeiten in Mittelitalien, ihren Ausdruck fände. Ginge es um den äußeren Anschein - so fuhr Luther fort -, dann müsse man allerdings das Reich des Teufels für mächtiger und standhafter halten als das Reich Gottes.[90] Denn aller jahrhundertelangen echten und angespannten Bemühung der Kirche, die sie in der Predigt des göttlichen Wortes übe, zum Trotz bestehe die Welt in ihrer Bosheit offenbar ungebrochen bis heute.[91] Sie habe ihre Festigkeit bewiesen und weiche nicht vor äußeren Garantien und Institutionen zurück. Im Gegenteil: Blicke man schärfer auf das Äußere, dann bemerke man, daß die Institutionen selbst einem Stärkeren erliegen können. Sie können trotz äußerer Fortdauer ihrem Gegner, dem Teufel, anheimfallen.[92] Der wirkliche Kampf der Geschichte spielt sich demnach in der inneren Sphäre ab. Allein das Wort Gottes verbürgt den Sieg.

So benutzt der Teufel, wenn er durch den Papst handelt und sich von ihm Seelen zuführen läßt, die falsche Lehre.[93] Man baut in Rom auf teuflischem Grund,[94]

87 W 6, 410, 22.
88 W 6, 410, 35.
89 W 6, 412, 19.
90 W 6, 315, 4.
91 W 6, 314, 35.
92 W 6, 314, 22.
93 W 6, 410, 20: »Es muss kein gutter geyst sein / der solch austzug [sc. den Unterschied zwi-

weil die Päpstler teuflische Lehre verkaufen.[95] Denn nicht die Handlungsweise der Päpste entscheidet, sondern die dahinterstehende Grundauffassung, die dem biblischen Worte zuwiderläuft. Die prinzipielle Preisgabe der heiligen Schrift zugunsten anderer, »modernerer« Autoritäten, die dem aktuellen Bedürfnis der Kirche und der Welt entsprechen, ist das Vorspiel des Antichrists.[96]

Es schließt sich alles zum Kreis: Das Wort Gottes begründet und richtet die Kirche, es ist ihr Ursprung, die Gestalt und der Inhalt, darum auch der Maßstab ihres Handelns.[97] Wort aber ist geistige Erscheinung und führt zur Lehre, wie das Urwort Gottes, Jesus Christus, seinen Sinn als Anrede erfüllt. Der Rechtsgrund für Luthers öffentliches Auftreten lag in seinem Doktorat.[98] Damit war ihm die Mitverantwortung für die rechte Lehre, die rechte Aussage der Kirche, übertragen worden. Gottes Ehre liegt in seinem Wort, darum muß sein Widersacher dieses

schen Klerus und Laien] erfunden / vnd die sund frey vnstreflich gemacht hat / dan szo wir schuldig sein / widder den bossen geist seine werck vnd wort / zu streytten / vnd yhn vortreyben wie wir mugen / als vns Christus gepeut vnd seine Apostel. Wie kemen wir dan datzu / das wir solten stil halten vnd schweygen / wo der Bapst odder die seynenn / teufelisch wort odder werck furnehmen? Solten wir vnbs menschen willenn / gotlich gepot vnnd warheit lassen nyderlegen / der wir in der tauff geschworn haben / bey zustehen mit leyp vnd leben / furwar wir werden schuldig aller seelen die dadurch vorlassen vnd vorfuret wurden.«

94 W 6, 410, 28: »Drumb muss das der heubt teuffel selb gesagt haben / das ym geistlichenn recht stet / wen der Bapst szo schedlich bosz were / das er gleich die selenn mit grossen hauffen zum teuffel furet / kund man yhn dennocht nit absetzen. Auff diesen vorfluchten / teuffelischen grund bawen sie zu Rom / vnnd meynen / man sol ehe alle welt zum teuffel lassen faren / den yhrer buberey widderstrebenn.«

95 W 6, 463, 9.

96 W 6, 411, 3: »Nu sehen wir: wie sie mit der Christenheit vmbgahn /. Nemen yhn die freiheit / on alle beweysung auss der schrifft / mit eygenem freuel die got vnd die Apostel haben vnter worffen dem weltlichen schwert / das zubesorgen ist / es sey des Endtchrists spiel / odder sein nehster vorlaufft.« - Vgl. auch W 7, 594, 5: »Darumb sind wir Christen vnnd haben das Euangelium / wilchs der teuffel vnd die menschenn nit leyden mugen.«

97 Vgl. das klassische Wort aus der Schrift *Ad librum eximii Magistri nostri Ambrosii Catharini responsio*, 1521, W 7, 721, 10: »Cum per solum Evangelium concipitur, formetur, alatur, generetur, educetur, pascatur, vestiatur, ornetur, roboretur, armetur, servetur, breviter: tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo Dei, sicut Christus dicit ›In omni verbo quod procedit de ore Dei vivit homo‹.« - Vgl. dazu besonders Martin Doerne: *Gottes Wort und Gottes Volk.* Zur Einführung in Luthers Theologie der Kirche. LuJ 14 (1932), 67 f und Karl Gerhard Steck: *Ecclesia - creatura verbi.* In: Joachim Beckmann, K. G. Steck und H. Viering: *Von Einheit und Wesen der Kirche*, 1960, 40-62.

98 Vgl. Anmerkung 14.

Wort antasten. Es ist nur folgerichtig, daß das falsche Dogma in den Mittelpunkt rückt. Die drei Mauern der Romanisten, die Luther in der Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung« erschüttern will, sind dogmatische Sätze, die das kirchliche Selbstverständnis aussprechen.

Es scheint, daß Luther diese grundlegenden Daten seiner Geschichtsanschauung vom Kampfe zwischen Gott und dem Teufel in der schrittweise weitergetriebenen schweren Auseinandersetzung mit dem Papsttum und seinen Verteidigern wenn nicht gewonnen, so doch festgelegt hat. In der Folgezeit kehren sie überall wieder. Als die Zwickauer Propheten während seines Aufenthaltes auf der Wartburg in Wittenberg Verwirrung angerichtet hatten, rief Luther aus: »Der Satan ist mir in meine Hürde gefallen.«[99] Als er sich zur Rückkehr entschloß, schrieb er seinem Kurfürsten: »alsso muss vnnd soll es gehen, wer gottes wortt haben will, das auch nicht alleyn Annas vnnd Caiphas toben, Sondernn auch Judas vnter den Apostelln sey vnnd Satanas vnter den kindern gottes.«[100] Beide Male ist deutlich, daß der Teufel durch die falsche Lehre und die ihr entsprechende kirchliche Praxis das Geschehen bestimmt. Im Zusammenhang dieser schmerzlichen, aber Luther in keiner Weise überraschenden Erfahrungen blickte er auf seine Lage in Worms ein Jahr zuvor zurück und sprach das bekannte Wort aus: »Er [der Teufel] sahe mein Herz wohl, da ich zu Wormbs einkam, dass, wenn ich hätte gewusst, dass so viel Teufel auf mich gehalten hätten, als Ziegel auf den Dächern sind, wäre ich dennoch mitten unter sie gesprungen mit Freuden.«[101] Solche Zuversicht entstammte seiner Gewißheit von dem Siege Gottes, der im Evangelium verkündigt ist.[102] Denn die Absicht des Bösen erkannte Luther auch jetzt wieder ganz klar: Er

99 WBr 2, 456, 36 (7. [8.?] März 1522 an Friedrich den Weisen).

100 WBr 2, 448, 11 (etwa 24. Februar 1522 an Friedrich den Weisen): »alszo mussz vnnd soll es gehen, wer gottis wortt haben will, das auch nicht allein Annas vnnd Caiphas toben, sondernn auch Judas vnter den Aposteln sey vnnd Satanas vnter den kindern gottes. E.f.g. sey nu klug vnnd weysse vnnd richte nicht nach vernunfft vnnd ansehen des wezens, tzage nur nicht, es ist noch nicht dahyn, da Satanas hyn will. E.f.g. glewbe myr narren doch auch eyn kleyn wenig: Ich kenne nemlich disze vnnd der gleichen griff Satane. Drumb furcht ich mich auch nicht, das thut yhm wehe. Es ist noch alles das anfahen. last wellt schreyen vnnd urteylen, lasz fallen, wer do fellet, auch S. Peter vnnd die Apostel! Sie werden wol widder komen am dritten tage, wenn Christus widder auffstehet.«

101 Vgl. WBr 2, 455, 49 (5. März 1522 an Friedrich den Weisen); fast wörtlich ebenso W 15, 214, 23 (*Ein Brief an die Fürsten*, 1524).

102 WBr 2, 455, 55 (5. März 1522 an Friedrich den Weisen): »Nu ist Herzog Georg noch weit ungleich einem einigen Teufel. Und sintemal der Vater der abgründlichen Barmherzigkeit uns durchs Evangelium hat gemacht freidige Herrn über alle Teufel und Tod und uns geben den

wollte das Evangelium von seinem Platz verdrängen. Sobald das in Frage steht, kann es kein Zurückweichen geben.[103] Ein Zurückweichen wäre es aber, wenn Luther jetzt um seiner persönlichen Sicherheit und der Sicherheit des kursächsisch-ernestinischen Gebietes vor kaiserlichen Repressalien willen in seinem Asyl auf der Wartburg bliebe und die Auseinandersetzung mit den Irrlehrern in Wittenberg scheute. Der Satan möchte ihn gern zum Schweigen bringen, um mit seiner zerstörerischen Irrlehre freie Hand zu haben - dieses Bewußtsein hat Luther nie verlassen. Es wurde begreiflicherweise immer dann lebendig, wenn er schwerkrank daniederlag und sein Ende vor Augen sah.[104] Beim Augsburger Reichstag von 1530 hat nach Luthers Urteil der Satan wohl gemerkt, daß die wichtigen Glaubensartikel vom Fegfeuer, von der Heiligenverehrung und vor allem vom Papst als Antichrist im evangelischen Bekenntnis verheimlicht worden sind.[105] Seinem Kurfürsten Johann dem Beständigen schrieb der Reformator nach dem Abschluß der dornigen Verhandlungen zum Troste, daß sich in dem Machtkampf zwischen Gott und dem Teufel Gottes angefangene Gnade als stärker erweisen werde.[106] Zehn Jahre darauf wurde im Religionsgespräch von Hagenau im Unter-

Reichtum der Zuversicht, dass wir thüren zu ihm sagen: Herzliebster Vater!, kann E.K.F.G. selbst ermessen, dass es solchem Vater die höchste Schmach ist, so wir nicht so wohl ihm vertrauen sollten, dass wir auch Herrn über Herzog Georgen Zorn sind.«

103 WBr 2, 455, 37 (ebd.): »Von meiner Sach aber, gnädigster Herr, antwort ich also: E.K.F.G. weiss, oder weiss sie es nicht, so lass sie es ihr hiemit kund sein, dass ich das Evangelium nicht von Menschen, sondern allein vom Himmel durch unsern Herrn Jesum Christum habe, dass ich mich wohl hätte mügen (wie ich denn hinfort tun will) einen Knecht und Evangelisten rühmen und schreiben. Dass ich mich aber zur Verhöre und Gericht erboten hab, ist geschehen, nicht dass ich dran zweifelt, sondern aus uberiger Demut, die andern zu locken. Nu ich aber sehe, dass meine zu viel Demut gelangen will zur Niedrigung des Evangelii und der Teufel den Platz ganz einnehmen will, wo ich ihm nur ein Handbreit räume, muss ich aus Not meines Gewissens anders dazu tun.«

104 WBr 4, 282, 2 (17. November 1527 an Nikolaus Hausmann): »Ego quidem peccator gratias ago Domino meo, qui hactenus Satanam non permisit voluntatem suam in me implere, quantum vis miris et magnis viribus et astutiis id quasierit. Tu ora, ut in finem triumphet Christus in me adversus impetum eius. Ego sane suspicor non gregarium aliquem, sed prinicipem ipsum daemoniorum in me insurrexisse, tanta est eius potentia et sapientia Scripturis in me armatissima. ut nisi alieno verbo haeream, mea scientia in Scripturis non sit satis; quae dico, ut eo magis pro me ores et, si quando casus contingat, altitudinem Satane (ut dicunt) nosse possis.«

105 WBr 5, 496, 1 (21. Juli 1530 an Jonas): »Scilicet Satan adhuc vivit et bene sensit Apologiam vestram et dissimulasse articulos de purgatorio, de sanctorum cultu et maxime de Antichristo Papa.«

106 WBr 5, 645, 6 (3. Oktober 1530 an Kurfürst Johann).

elsaß unter starkem Übergewicht der römisch-katholischen Seite versucht, die Evangelischen zur alten Kirche zurückzubringen. Luther schrieb dazu an seine Frau: »Betet aber mit vleiss, wie yhr schuldig seid, fur vnsern Herrn Christum, das ist für vns alle, die an yhn gleuben, wider den schwarm der teuffel, so itzt zu Hagenaw toben vnd sich aufflehnen wider den herrn vnnd seinen gesalbeten, vnd wollen yhre bande zureissen, wie der ander psalm spricht, Auff das Gott ym hymel spotte, auch zu letzst zuschmettere, wie eins topffers gefesse, Amen.«[107] Der Lehrkampf in Hagenau war ein Machtkampf zwischen Gott und dem Satan.

Aber nicht nur in den zentralen theologischen Fragen war der Böse durch falsche Lehren und Meinungen am Werke. Er stand nach Luthers Auffassung auch hinter politischen Wirren. Zur Erregung der Bauern gegen ihre Herren - so menschlich verständlich und sachlich berechtigt diese Erregung auch ist - hat sich der Teufel falscher Propheten bedient, die im Widerspruch zu Luthers schriftgegründeter Mahnung, auch einer tyrannischen Obrigkeit gehorsam zu sein, den Aufruhr gepredigt haben.[108] Es ist also nicht der gesunde Selbstbefreiungswille des bäuerlichen Standes für den Aufstand verantwortlich zu machen, sondern eine bestimmte Deutung dieses Willens, die zu einer Verschärfung führen mußte. Demgemäß war für Luther die Frage nach Recht oder Unrecht der Bauernerhebung eine Frage der Schriftauslegung. Darin rangen Gott und sein Widersacher miteinander.

Der Kleine Katechismus, das Grundbuch für den schlichten Christen, ist in seiner Vorrede, die für das Verständnis des Ganzen wegweisende Bedeutung hat, von der Geschichtsanschauung, daß ein beständiger Kampf zwischen Gott und dem Satan stattfindet, bestimmt. Dem Teufel liegt alles daran, Gottes Reich und der Welt Reich, Heilsordnung und irdische Ordnung, zu zerstören. Dies geschieht durch falsche Lehre oder durch Vorenthaltung der rechten. Darum kommt alles auf einen beständigen Unterricht in den Grundfragen an, der zugleich eine praktische Einübung der Katechismuswahrheiten sein muß.[109] Der Glaube, der das Wort Gottes ernst nimmt, besonders seine Zusage der Erlösung, die in der Taufe ergeht, besiegt den Teufel, weil er Glaube an das Wort Gottes ist.[110] Von da aus erklärt es sich, daß Kirche und Staat weithin in einer Linie gesehen werden. Die

107 WBr 9, 172, 26 (10. Juli 1530 an seine Frau).

108 WBr 18, 295, 36.

109 *Großer Katechismus.* Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe des Deutsch-Evangelischen Kirchenausschusses. 1930, ^{2}1952, 505, 19.

110 Ebd. 515, 38.

gemeinsame Gegnerschaft zum Teufel ist das Übergreifende: beide Reiche sind von seiner Zerstörungsabsicht bedroht. Daher kann der Katechismus selbst als eine Art Stadtrecht[111] mit Zwangscharakter[112] hingestellt werden.

Neben dieser kurzen, schlichten Schrift ist Luthers umfangreichste und schwierigste, die Antwort an Erasmus, »De servo arbitrio« (1525), von derselben Geschichtsanschauung durchzogen. Ja, diese bildet geradezu den Beweisgrund dessen, was er sagen will. Für den gleichmütigen Erasmus, so urteilte der Reformator, waren Gott und der Teufel nur Zuschauer, bestenfalls Anreger des Weltlaufs; deshalb konnte er dem Menschen und seinem vermeintlich freien Willen das entscheidende Handeln, die Aktivität und Initiative zuschreiben.[113] In Wirklichkeit verhalte es sich ganz anders: Der Herrschaftsbereich Gottes und der des Satans liegen beständig miteinander im Streit.[114] Die Erlösung bestehe darin, daß die Glaubenden durch ihren Herrn Jesus Christus aus dem einen in den anderen übergeführt werden.[115] Ja, um diesen aufreibenden, zerfleischenden Kampf angemessen auszudrücken, griff Luther nicht allein zu sprachlich unmöglichen Superlativbildungen,[116] sondern belegte - noch aufschlußreicher - den Teufel selber mit dem Gottesnamen und redete von zwei miteinander ringenden Göttern.[117] Ob-

111 Ebd. 504, 8.

112 Ebd. 503, 33.

113 W 18, 750, 5: »Tu qui fingis voluntatem humanam esse rem in medio libero positam ac sibi relictam, facile simul fingis, esse conatum voluntatis in utramque partem, quia tam Deum quam diabolum fingis longe abesse, veluti solum spectatores mutabilis illius et liberae voluntatis, impulsores vero et agitatores illius servae voluntatis, bellacissimos, non credis.«

114 W 18, 743, 29: »Cum vero Christus spiritum a carne distinguat dicens: Quod natum est ex carne, caro est, addatque, non posse natum ex carne regnum Dei videre, evidenter sequitur, quicquid fuerit caro, idem impium et sub ira Dei, alienumque a regno Dei esse. Quodsi a regno et spiritu Dei alienum est, necessario sequi, quod sub regno et spiritu Satanae sit, cum non sit medium regnum inter regnum Dei et regnum Satanae, mutuo sibi et perpetuo pugnantia.« - Vgl. auch W 18, 782, 27.

115 W 18, 782, 35.

116 Duo regna mutuo pugnantissima; W 18, 782, 30. - Vgl. bellacissimos; W 18, 750, 10 (siehe Anmerkung 113).

117 W 18, 626, 22: »Mundus et Deus eius verbum Dei veri ferre non potest nec vult, Deus verus tacere nec vult nec potest, quid iam illis duobus Diis bellantibus, nisi tumultus fieret in toto mundo?« - Dies, der erbitterte Kampf zwischen Gott und Satan, drängt sich in seiner beherrschenden Rolle so sehr auf, daß er überall bemerkt worden ist. - Vgl. Erich Seeberg: *Luthers Theologie* I: Die Gottesanschauung. 1929, 71 an Hand von De servo arbitrio. - Harmannus Obendiek: *Der Teufel bei Martin Luther.* 1931. - Hans Preuß: *Martin Luther.* Der Prophet. 1933, 216f. - Hanns Lilje: *Luthers Geschichtsanschauung.* 1932, 52-56, 100f. -

wohl der Zusammenhang zwischen dem Satan und der Irrlehre nicht so ausdrücklich ausgesprochen scheint wie sonst, geht es auch hier darum, daß der Böse Gottes Wort nicht leiden mag. Dieses kann darum nie auftreten, ohne Unruhe zu erregen.[118]

Hier erhebt sich die Frage, ob Luther einem Dualismus erlegen ist, als er so scharf formulierte. Man wird dies verneinen müssen. Die Allmacht und Alleinwirksamkeit Gottes war Luther im letzten nicht zweifelhaft; sie sprach sich im besonderen in seiner Zuversicht für den Endsieg aus. Wohl aber enstanden Rätsel und Probleme, die auf den Gottesgedanken führten, zumal die rationale Formel der Alleinwirksamkeit der Eigenart von Gottes Verhalten gegenüber Mensch und Welt nicht gerecht zu werden vermochte.[119]

b Schöpfung und Leiblichkeit

Die Beziehung ist zunächst unter dem herkömmlichen Gegenüber von Schöpfer und Geschöpf zu erfassen.[120] Gott ist der Urheber und Gestalter, der Förderer

Johannes Müller (Bardorff): *Geschichte und Kreuz bei Luther.* 1938, 20ff, der systematisch weiterführt. Zuletzt hat Hans Walter Krumwiede: *Glaube und Geschichte in der Theologie Luthers,* 1952, 77-79 den Gedanken näher ausgeführt. Die Beziehung auf die Irrlehre, anders gesagt, den Angriff des Satans auf das Wort Gottes, hat nur Hans Preuß gesehen, jedoch sie nicht als die Hauptwaffe erkannt, mit der er Zerstörung anrichtet. Merkwürdigerweise hat Erich Seeberg den Grundgegensatz zwischen Gott und Teufel nicht mit seiner anderen, aus dem jungen Luther gewonnenen Anschauung vom Gegensatz zwischen Gott und Welt (*a.a.O.* 115 ff) zusammengebracht. Dadurch hat er das platonische Element als wesentlich für Luthers Theologie postuliert.

118 W 18, 626, 22.

119 Dies hat mit Recht Martin Doerne: *Gottes Ehre am gebundenen Willen.* Evangelische Grundlagen und theologische Spitzensätze in De servo arbitrio. LuJ 20 (1938), 80 hervorgehoben.

120 Eine der dringenden und schwierigsten Aufgaben der Lutherforschung und Lutherdeutung liegt an diesem Punkte, wie vor allem die heftige Diskussion über die Lehre von den beiden Reichen gezeigt hat. Die Verengung des gegenwärtigen Gesichtskreises gegenüber der Schau Luthers wird darin greifbar, daß die Lehre fast ausschließlich als Frage der politischen Ethik und nicht als Beitrag zur Beschreibung von Gottes Weltregierung, also geschichtstheologisch angefaßt worden ist. Die am meisten eindringende Bearbeitung in Richtung auf eine theologische Schöpfungslehre ist noch immer die von Franz Lau (*»Äußerliche Ordnung« und »Weltlich Ding« in Luthers Theologie.* 1933) gebotene. Auch die neue eindrucksvolle Gesamtschau von Luthers Schöpfungslehre von David Löfgren (*Die Theologie der Schöpfung bei Luther.* 1960) führt an dem hier bezeichneten Punkte der Autonomie nicht weiter. Eine Fülle von Material und treffenden Beobachtungen im einzelnen ist bei Hans Preuß (*Martin Luther.* Der Christenmensch. 1942, 270-328) ausgebreitet.

und Erhalter alles Lebens. Nichts besteht ohne ihn. Er kann gar nicht anders als handeln. Eine Ruhepause oder gar einen völligen Rückzug vom Geschehen gibt es für ihn nicht.[121] In derartigen einfachen und grundlegenden Sätzen, die eine Selbstverständlichkeit auszusagen scheinen, blieb sich Luther von seiner Frühzeit bis zu seinem Ende gleich. Sie tauchen in den Randbemerkungen des 26jährigen zu dem Schulbuch der mittelalterlichen Theologie, den »Sentenzen des Petrus Lombardus«, über »De servo arbitrio« des 42jährigen bis zur großen Genesisvorlesung des 53-63jährigen im wesentlichen unverändert auf, wenngleich die Rangordnung, die Emphase und der Sitz in der Gesamtanschauung differenzierender Einzeluntersuchung bedürfen. Dabei war für ihn ein entscheidendes Kennzeichen von Gottes Handeln seine Leiblichkeit.[122] Schöpfung und Leiblichkeit gehörten bei ihm ebenso zusammen wie Offenbarung und Inkarnation. Die natürlichen Größen und Gegebenheiten, durch die das Leben verliehen und bewahrt wird, die »Kreaturen« - wie er sich mit dem merkwürdigerweise unübersetzt gelassenen Wort immer ausdrückte - waren in seiner Sprache die »Hand, Rohre und Mittel«, deren sich der Schöpfer für sein unablässig schenkendes Tun be-

121 W 7, 574, 33: »Den das wortlin Mechtig / sol hie nit heyssen / ein stillrugende macht / wie man von einem zeytlichen kunige sagt / ehr sey mechtig / ob er schon still sitzt vnd nichts thut. Szondern / ein wirckende macht / vnd stettige tettickeit / die on vnterlasz / wie Christus sagt Johann. V. Mein vatter wirckt bisz hieher / vnd ich wircke auch. Auff die weysze / sagt S. Paulus Ephe. III Er ist mechtig zuthun mehr den wir bitten. das ist / er thut altzeit mehr / den wir bitten / das ist sein art / szo thut seine macht.« - Vgl. zu dieser Schrift die Sonderuntersuchung von Hermann Wolfgang Beyer: *Gott und die Geschichte nach Luthers Auslegung des Magnificat.* LuJ 20 (1939), 110-134. - W 9, 66, (*Randbemerkungen zu Petrus Lombardus,* 1509/10): »Est enim conservare idem quod continue creare.« - W 7, 574, 1: »Denn zu gleich / als er ym anfang aller Creaturn / er die welt ausz nichtsz schuff / dauon er schepffer vnd almechtig heysset / szo bleibt er solcher art zu wircken vnuorwandelt / vnnd sein noch alle seine werck / bisz ansz ende der welt alszo gethan / das er ausz dem das nichts / gering / voracht / elend / tod ist / etwas / kostlichs / ehrlich / selig vnd lebendig macht.« - W 18, 709, 12: »Est enim omnipotens ... Neque enim Satan et impius homo nihil est, aut nullam naturam aut uoluntatem habent, licet corruptam et aversam naturam habeant. Illud igitur, reliquum quod dicimus naturae in impio et Satana, ut creatura et opus Dei, non est minus subiectum omnipotentiae et actioni diuniae, quam omnes aliae creaturae et opera Dei. Quando ergo Deus omnia in omnibus movet et agit, necessario movet etiam et agit in Satana et impio.« - W 42, 57, 42: »Non enim apud Deum sunt prius et posterius, citius aut tardius, sed omnia sunt eius oculis praesentia. Est enim simpliciter extra temporis rationem.«

122 Vgl. besonders Franz Lau: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 120) 21; ders.: *Das Evangelium und das Heil des Volkes.* Geistlicher und leiblicher Segen. 1937; Heinrich Bornkamm: *Luther und das Alte Testament.* 1948, 49 ff.

diente.[123] Für die Enge und Lebendigkeit der Beziehung, die hier waltete, war es bezeichnend, daß sie der Reformator unter den zentralen Begriff des »Wortes Gottes« zu bringen vermochte. Dieses Wort meldete sich sowohl in der natürlichen, sachlichen Gesetzlichkeit, die den »Kreaturen« innewohnte, etwa in dem Verlangen der Geschlechter zueinander,[124] als auch in der Ordnung, die durch Menschen und ihren Auftrag zu Befehl oder Gehorsam im Bereich der »Kreaturen«, etwa der Familie, der Obrigkeit, der Schule dargestellt wurde.[125] Gott war so in seiner Schöpfung anwesend und richtete an den Menschen seine Forderung. Die Schöpfung wurde damit zur Anrede. Das alles fand der Reformator vorzüglich im Alten Testament. In seiner Auslegung des Propheten Sacharja (1527) hat er wohl, als er den Engel vergegenwärtigte, Gottes geheime innere Erhaltung der Welt seiner äußeren, durch Institutionen und Menschen, gegenübergestellt.[126] Aber das war eine Ausnahme. Die eigentliche Anteilnahme des Reformators galt der letzteren. Seine Denkweise war damit ausgesprochen geschichtszugewandt. Ebenso wie er im Heilszusammenhang das entscheidende Gewicht auf das Wort legte, das von außen an den Menschen herantrat und von ihm weder erzeugt noch vorausberechnet noch durch eigene Innerlichkeit ersetzt werden konnte,[127] war ihm auch auf dem Boden der Schöpfung der äußere Weg der zunächst von Gott gewollte. Das zeigte sich bis in Einzelheiten der Bibelerklärung. So hob er etwa hervor, daß Noah sich mit einem genügenden Vorrat versehen mußte, als er in die Arche ging, die ihn vor dem Verderben bewahrte.[128] Damit war zugleich der Raum der menschlichen Freiheit, die Selbständigkeit und Selbstverantwortung

123 *Großer Katechismus.* Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe des Deutsch-Evangelischen Kirchenausschusses (1930) ^{2}1952, 566, 20.

124 W 18, 275, 16 (*Christliche Schrift an W. Reissenbusch*, 1525): »Und dis ist das wort Gottes, durch wilchs krafft ynn des menschen leib samen zur frucht, und die brünstige, natürliche neigung zum weib geschaffen vnd erhalten wirt. Wilchs widder mit gelübden noch mit gesetzen mag verhindert werden. Denn es ist Gottes wort vnd werck.« - Vgl. Lau: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 120), 22: »Ich muß auf eine gründliche Behandlung der Lehre von den beiden Reichen, die in diesem Zusammenhang fällig wäre, verzichten und möchte nur [wie Anmerkung 117] ihre geschichtstheologische Funktion für Luther hervorheben.«

125 W 42, 455, 27 (456, 27): »Notabis autem Dominum nobis loqui etiam per homines.« - Vgl. dazu Franz Lau: *a.a.O.* 22; *Bekenntnisschriften* (siehe Anmerkungen 10 und 123), 603, 25.

126 W 23, 511, 35 und 513, 26. - Vgl. Bornkamm: *Luther und das Alte Testament.* 1948, 50.

127 Vgl. Heinrich Bornkamm: *Das Wort Gottes bei Luther.* 1933.

128 W 42, 316, 18; W 7, 588, 8: »Wo aber der glaub nit ist, da wirckt got solch [sc. heimliches, nur dem Glauben erkennbares] werck nit, lessit gehen vnnd wirckt offentlich durch die creaturn.«

des Geschöpfs, angedeutet. Wahrscheinlich ließe sich zeigen, daß der um die Erfahrungen der Geschichte bereicherte Schöpfungsbegriff - und zwar um die Geschichte im weitesten Ausmaß von der biblischen Welt über die Antike bis zur damaligen Gegenwart bereichert - in Luthers Theologie jene immer wieder bewunderte und beklagte Vielfalt der Äußerungen und Lebendigkeit der Spannungen hineinbrachte.

Allein die Kategorie der Schöpfung trug noch größere Möglichkeiten in sich, die zur Beschreibung von Gottes Geschichtshandeln zu dienen vermochten. Nicht nur das Problem der menschlichen Eigenwirkung führte weiter. Außer von der Seite des Partners, des Geschöpfs, war sie auch durch die genauere Betrachtung des göttlichen Schöpfertums selber mit weiteren Fragen befrachtet. An diesem Punkte liegt die besondere Bedeutung von Luthers Auslegung des Magnificat 1520 und 1521.[129] Denn der Reformator ließ sich unmittelbar vom Text Luk 1, 46 ff dazu bestimmen, die Tiefen des Wortes »allmächtiger Schöpfer« aufzusuchen und auszusagen. Gott, so führte er aus, bleibt unvermindert in seiner Macht. Er ruft heute noch wie am Anfang der Welt alles Sein aus dem Nichts in die Wirklichkeit. Das vermag niemand nachzuahmen. Jedes irdische Wesen ist an den vorgegebenen Stoff seines Wirkens gebunden, es muß gleichsam die Forderung erfüllen, die er stellt. Gott allein ist frei von ihm. Er kann alles Vorgefundene umkehren: Er macht aus nichts etwas, er schafft aus Tod Leben. Er stürzt die Hohen und erhebt die Niedrigen. Ja, da er selbst der Höchste ist, hat er gar keine Möglichkeit, über sich oder auch neben sich zu blicken, und richtet seine Augen vielmehr tief unter sich, dorthin, wo die Elenden und Verachteten sitzen.[130] Gott ist damit der eigentliche Revolutionär in der Geschichte. Aber er veranstaltet diese Revolution allein, um zu helfen. Luther wagt den kühnen, fast blasphemischen Gedanken, Gott schlage die Menschen hauptsächlich deswegen zu Boden und bringe sie in Not, um ihnen dann um so wirksamer zu Hilfe zu eilen. Darin liege seine eigentliche Göttlichkeit. So suchte der Reformator den Tod als das allgemeine Schicksal der Menschheit, als von Gott gewollten Bestandteil seines Heilsplans, zu begreifen. Die Tatsache, daß Gott seinen eigenen Sohn Jesus Christus ins Verderben stürzte und ihn die Tiefe des Jammers kosten ließ, bezog er aus-

129 Vgl. dazu Hermann Wolfgang Beyer: *Gott und die Geschichte nach Luthers Auslegung des Magnificat.* LuJ 21 (1939), 110-134.

130 W 7, 547, 1 (siehe auch Anmerkung 121): Bemerkenswert ist die revolutionäre Abwandlung des Magnificat in Schillers *Wallensteins Tod* IV, 3, Vers 2604: »Die Erfüllung der Zeiten ist gekommen, Bürgermeister. Die Hohen werden fallen, und die Niedrigen erheben sich.«

drücklich in diese Auffassung ein. Ja, er fand sie dadurch bestätigt.[131] Gerade darin offenbarte Gott in ausgezeichneter Weise Art und Absicht seines Handelns, das im glatten Widerspruch zum menschlichen Verhalten stand: Er wendet sich immer zur Tiefe, so wie sich der Mensch beständig zur Höhe streckt.[132]

Was im Kreuze Jesu zugespitzt zum Ausdruck gelangte, galt nach Luther immer. Wohl unterschied er zwischen dem gewöhnlichen Handeln Gottes durch seine »Hand, Rohre und Mittel«, die Kreaturen, und seinem heimlichen echten Handeln ohne Mittel.[133] Für das erste galt nicht nur formal, daß es sich weitgehend beobachten ließ, sondern auch inhaltlich, daß die Erfahrungsregel stimmte, Gott sei immer mit den stärkeren Bataillonen.[134] Luther kam es hier aber auf das zweite an. Da wirkte Gott im Inneren des Menschen auf eine eigentümliche Weise. Wenn es vor Menschenaugen so aussah, als ob er die Frommen der Unterdrükkung durch die Gottlosen preisgab,[135] schuf er in Wirklichkeit Platz für den Glauben. Der Glaube richtete sich auf das Unsichtbare und vertraute allein dem Herrn alles Geschehens. Er sah von sich selbst völlig ab und blickte auf Gott. Dadurch war er zu allem fähig; er nahm den äußeren Widrigkeiten ihre Macht - nicht in mystischem Vergessen, das die Augen vor der rauhen Wirklichkeit verschloß, sondern in dem Wissen von einer größeren Wirklichkeit. Sein Inhalt erschöpfte sich keineswegs in der Überzeugung, daß Gott alles vollbringen könne. Er gip-

131 W 7, 548, 11: »Darumb hat got auch den tod auff vnsz alle gelegt / vnd das Creutz Christi mit vntzelichen leydenn vnnd notten / seinen aller liebsten kindernn vnd Christenn geben / ia auch zu weilen ynn sund fallen lessit / auff das er ia viel zu sehen hette ynn die tieffe / vielen helffen / viel wircken / sich einen rechten schepffer erzeigen / vnnd da mit sich bekandt / lieblich vnd loblich machen mocht / dar ynn doch yhm leyder die welt / mit yhren vbersichtigen augenn on vnderlasz widderstrebt / vnnd an seinem sehen / wircken / helffen / erkennisz / lieb vnd lob hindert / vnd yhn aller solcher ehr / datzu sich selb / yhrer freud lust vnd seligkeit beraubet. Alszo hat er auch seinen einigen liebsten sun Christum selbs / ynn die tieffe allisz iamers vorworffen. Vnnd an yhm furtreflich ertzeigt / seyn sehen / werck / hilff / art / radt vnnd willenn / wo das allisz hyn gericht sey / darumb auch Christus solchs furtreflich erfarn / voller bekentnisz / lieb vnnd lob gottis ewiglich / bleibt.«

132 W 7, 549, 30: »Alszo gahn gottes werck vnd gesicht ynn der tieffe / menschen gesicht vnd werck nur ynn der hohe.«

133 Vgl. auch Anmerkung 123 und W 7, 585, 21: »Gottis arm wirt in der schrifft genennet sein eygen gewalt / damit er on mittel der creaturn wirckt / dasselb geht stil vnd heymlich zu / das sein niemant gewar wirt bisz das geschehen ist.«

134 W 7, 585, 30: »Es gaht also zu / wen got durch mittel der creaturn wirckt / so sihet man offentlich / wo gewalt oder schweche sey / daher das sprichwort kumpt / Got hilfft den sterckisten. Alszo wilcher furst den krieg gewinnet / durch den hat got die andern geschlagen.«

135 W 7, 586, 5.

felte vielmehr in der Gewißheit, daß Gott sein Vermögen auch tatsächlich für den Glaubenden einsetzen wolle.[136] Die hilflose Erscheinung des Gekreuzigten war es, die die wirklichen Feinde, Sünde, Tod, Welt, Hölle und Teufel, besiegte.[137] Gottes Kraft und Menschenkraft standen im Wechselverhältnis: Wo die eine auftrat, schwand die andere.[138]

Luther sah Maria nach diesen Grundsätzen. Er sah sie streng christologisch. An ihren Worten machte er immer wieder anders die eine Wahrheit von der Allmacht Gottes deutlich. Diese trat nicht nur in der Tatsache hervor, daß Gott sie aus der Niedrigkeit oder wie Luther noch schärfer formulierte, aus der Nichtigkeit[139] zur höchsten Höhe emporhob, sondern auch in der Art ihres Selbstzeugnisses, das dieses Handeln anerkannte, ebenso wie es Jesus Christus für sein Schicksal anerkannte.[140] »Ich byn nur die werckstat / darynnen ehr wirckt / aber ich hab nichts zum werck than / drumb sol auch mich niemant loben oder die ehre geben / das ich gottis mutter byn worden / sondern got vnd sein werck sol man in mir ehren vnd loben / Ist gnug / das man sich mit mir frewet vond mich seliget / das

136 W 7, 553, 22: »Nu mags nit seinn / das yemant erschrecke / oder sich ttroste / ausz solchen grossen thatten gottes. Es sey denn dz er nit allein glawbe / got vormuge vnd wisse grosse that zu thun. Szondernn musz auch glawben / das er wolle alszo thun / vnd eyne liebe habe solchs zu thun. Ja ist auch nit gnug / das du glewbist / er wolle mit andernn / vnd nit mit dir grosse that thun / vnd alszo dich solcher gotlicher that euszernn / wie die thun / die got nit furchten ynn yhrer gewalt / vnnd die kleinmutig vorzagen ynn yhrem gedrenge. Denn solche glawben sein nichts / vnd gar todt / gleich einem wahn von einer fabeln empfangen / szondern du must on allisz wancken / on allisz zweiffeln seinen willen vber dich dir furbildenn / dz du fest glewbist / er werd vnd wolle auch mit dir grosse ding thun / derselb glaub lebt vnd webt / der dringt durch / vnd endert den gantzen menschen / der zwingt dich das du must furchten / szo du hoch bist / vnd getrost seyn / szo du nidrig bist. Vnd yhe hoher du bist / yhe mehr dich furchten must / yhe tieffer du unterdruckt bist / yhe mehr du dich trosten kanst / wilchs jhener glawben keiner thut. Wie wiltu yn tods nodten thun / da mustu yhe nit allein glawben das er muge vnd wisse / szondern auch wolle dir helffen? da doch gar ein vnseglich grosz werck geschehen musz / auff das du vom ewigen todt erloszet / ewiglich selig / vnd gottes erbkind werdist. Diszer glaub vormag alle ding / wie Christus sagt / der bestehet alleyn / der kumpt auch ynn die erfarung gotlicher werck / vnd da durch ynn gotlich liebe / vnd alszo yn gotlich lob vnd gesangk / das der mensch grosz von got helt / vnnd yhn recht grosz macht.«

137 W 7, 586, 14.

138 W 7, 586, 8: »Denn wo menschen krafft auszgaht / da geht gottis krafft ein / szo der glaub da ist / vnd warttet des.« - Vgl. auch 586, 19.

139 W 7, 560, 11.

140 W 7, 548, 17. - Vgl. auch Anmerkung 131.

mich got braucht hat solch seine werck in mir zuthun.«[141] So sprach Maria für Luther die Sprache des Glaubens; denn nur der Glaube vermag Gottes eigentümliches heimliches Geschichtshandeln zu erkennen.[142] Der erste und beherrschende, für alles weitere Urteil und Verhalten maßgebende Eindruck, den der glaubende Mensch empfängt, ist die überraschende Tatsache, daß Gott ihn seiner Gnade gewürdigt hat. Ehe Maria sein Tun im einzelnen beschrieb, hob sie hervor, daß Gott ihre Niedrigkeit angesehen habe.[143] Dieses Ansehen genügt.

So ist als der innerste Sinn und Gehalt der Geschichte der Glaube bezeichnet. Luther bewertet ihn so hoch, daß er ihn mit dem größten Werke Gottes in der Geschichte zusammenordnete, mit der Menschwerdung Gottes,[144] und daß er ihn in dem engsten Zusammenschluß zwischen Gott und dem Menschen gipfeln ließ. Dafür gebrauchte er nicht nur das Bild von der bräutlichen Vereinigung, sondern nannte das rechte Israel des Glaubens einen gottförmigen und Gottes mächtigen Menschen.[145] War somit Gott der Schöpfer im mittelbaren und im unmittelbaren Sinne, auf sichtbare und auf verborgene Weise, mit und ohne die Kreaturen, so mußte ihm auch der Satan dienen. Anders gesagt: Der Satan erhielt eine Aufgabe, die ihm Gott selbst stellte, so daß seine Funktion als Funktion Gottes verstanden werden konnte. Er wurde zum Büttel, der die Strafe Gottes an der Menschheit zu vollstrecken berufen war - wobei offen blieb, ob dies immer durch ihn, nur durch ihn geschehen mußte. Das führte gedanklich-bildhaft auf den Zorn Gottes, den Luther darum unbefangen und mit Nachdruck als geschichtstheologische Kategorie einsetzte.[146] Er brachte ihn in enge Verbindung mit der Irrlehre. Der Zorn Gottes war dort zu greifen, wo der Messe, dem letzten Mahl Jesu, ihr

141 W 7, 575, 7.

142 W 7, 585, 21; siehe Anmerkung 133; W 7, 587, 13.

143 W 7, 567 f; 561, 10.

144 W 7, 595, 25.

145 W 7, 597, 1.

146 Zum Thema des göttlichen Zornes, das in Luthers Theologie noch keineswegs ausgeschöpft ist, vgl. Werner Elert: *Morphologie des Luthertums* I, 1931, 35 ff, wo die Irrationalität und elementare Kraft dieses Zornes überbetont ist; außerdem die guten Bemerkungen Erich Seebergs, die weiter verfolgt werden müßten (*Luthers Theologie* I. 1929, 141, 3: »Den Zorn Gottes denkt Luther nicht als unmittelbare göttliche Eigenschaft, sondern als ein Sichzurückziehen Gottes, indem er den Menschen den Kreaturen überläßt, die freilich nach seinem Befehl handeln und sich untereinander betrüben ... In der Römerbriefvorlesung unterscheidet Luther wie oft in der Psalmenvorlesung die ira severitatis und die ira benignitatis (II, 36, 12 Ficker)« (= W 56, 196, 8. Seeberg ist dahin zu berichtigen, daß Luther von ira indignationis sive furoris spricht). Außerdem Hans Preuß: *Martin Luther.* Der Prophet. 1933, 219.

wahrer Charakter genommen wurde. Anstatt sie in ihrer ursprünglichen Absicht, Vermächtnis Jesu und damit Gabe Gottes zu sein, bestehen zu lassen, hatte man sie ins Gegenteil verkehrt, nämlich in ein von Menschen Gott dargebrachtes Opfer. Als Strafe dafür ließ es der erzürnte Gott geschehen, daß Kirchengüter und Klosterbesitz, die als Opfer im richtigen Sinne den Armen hätten zugute kommen sollen, für Kriege und weltliche Pracht der Kirchenfürsten verwandt wurden.[147] Weiterhin sah Luther den Zorn Gottes darin wirksam, daß die mittelalterliche Scholastik in der Sakramentsfrage schon lange von einer verkehrten Fragestellung geleitet war. Sie hatte ihre ganze Kraft am falschen Punkte, bei der Nebensache, eingesetzt und sich immer nur um das »Zeichen«, die äußere Gestalt des Sakraments, bemüht, anstatt sich mit der Hauptsache, dem Verheißungsworte Gottes, zu beschäftigen, das das »Zeichen« überhaupt erst zum Sakrament erhob.[148] In der so stark grundsätzlich gehaltenen Schrift »De servo arbitrio« sprach der Reformator die Gleichung aus, daß derjenige, der zum Herrschaftsgebiet des Teufels gehörte, unter dem Zorne Gottes stehe, oder auch umgekehrt, daß derjenige, den Gott seinem Zorne unterwerfe, in das Reich des Teufels übertrete.[149] Er konnte auch allgemein den Zorn Gottes als beständig wiederkehrende Geschichtswirklichkeit aufstellen: »Die historien beschreyben nichts anders denn Gottes werck / dz ist gnad vnd zorn.«[150]

Damit war das Problem des Dualismus gelöst und doch eine rationale Konstruktion der Zusammenhänge vermieden, weil der Kampf zwischen Gott und seinem Widersacher die beständige, bedrängende Wirklichkeit blieb. In der großen Genesisvorlesung, seinem Alterswerk, hat der Reformator die schärfste Formulierung gefunden: »Gott kann sich unter der Erscheinung des übelsten Teufels verbergen.«[151]

c Gottes Handeln unter dem Gegenteil

Damit war ein weiteres Wesensmerkmal für das göttliche Handeln in der Geschichte entdeckt: Gott verhüllt sein Tun in das Gegenteil seiner Absicht.[152] Er

147 W 6, 367, 7 (*Ein Sermon von dem Neuen Testament*, 1520).

148 W 6, 504, 31; 518, 24.

149 W 18, 743, 27; 782, 20; 709, 28.

150 W 50, 383, 13 (*Vorrede zur Historia Galeatii*, 1538); ähnlich W 51, 228, 28; vgl. auch schon W 3, 266, 33 (*Dictata super Psalterium*, 1513/16).

151 W 44, 429, 24 (Genesisvorlesung, 1541): »Sciamus igitur Deum abscondere se sub specie pessimi diaboli ideo ut discamus bonitatem, misericordiam potentiam Dei non posse cognosci comprehendo sed experiendo.«

152 Dieser Grundgedanke Luthers ist seit seiner Entdeckung durch Ferdinand Kattenbusch (*Deus*

muß dort töten, wo er Leben schaffen will, dort einreißen, wo er aufbauen will, dort schuldig machen, wo er rechtfertigen will, dort in die Anfechtung stoßen, wo er retten will.[153] Die göttliche Weisheit bindet sich die Maske der Torheit vor.[154] Auch hier wieder ist das Kreuz Jesu Christi das große, wegweisende Beispiel.[155] Der Gekreuzigte ist der verborgene Gott.[156] Während der Mensch die Verhüllung dazu benutzt, um Eigenes zu leugnen, dient sie Gott gerade zur Offenbarung.[157] Ohne Hülle wäre er für den Menschen nicht wahrnehmbar.[158] Dabei ist »Hülle« sowohl im Sinne der Einkleidung vorgestellt, also im Gegensatz zu einem philosophisch oder mystisch entworfenen abstrakten Gottesbegriff formuliert, als auch im Sinne des Widerspruchs zur klaren, eindeutigen Erkennbarkeit gemeint. Gottes eigentliche Hülle, sein Wort, das klassische Mittel seiner Offenbarung, kann der ungläubigen Welt als nichtssagend und unzuverlässig[159] erscheinen, der Glaube selbst kann ihr rätselhaft und dunkel vorkommen.[160] »Glauben« heißt darum im Grunde: hoffen gegen den Augenschein.[161] Den vollen Einblick in Gottes Wesen und Wirken wird erst die Ewigkeit gewähren.

Luther verband diese Erkenntnis mit der tiefen Erfahrung von der Anfechtung, die für ihn als unabtrennbare Voraussetzung und als beständige Begleiterin zum Glauben hinzugehörte.[162] Einen jederzeit sicheren Glaubensbesitz kannte er,

absconditus bei Luther. Festgabe für Julius Kaftan. 1920, 170-221) in den Vordergrund der theologischen Diskussion gelangt und ungewöhnlich häufig verhandelt worden. Fritz Blanke (*Der verborgene Gott bei Luther*. 1928) hat ihn gegenüber dem Aufriß Kattenbuschs sachlich erweitert und beim jungen Luther als bereits voll entwickelt nachgewiesen. Abschließend ist jetzt zu vergleichen Hellmut Bandt: *Luthers Lehre vom verborgenen Gott* (1958), für unseren Zusammenhang besonders 25 ff, 192 ff, außerdem in diesem Jahrbuch Alfred Adam (S. 97 ff). Weniger bekannt ist die Tatsache, daß Luthers Schrift *De servo arbitrio* (Kattenbuschs Ausgangspunkt) bereits 1678-1730 Gegenstand ausgedehnter Kontroversen war. (Vgl. Johann Georg Walch: *Bibliotheca theologica selecta* I, 1757, 92 f).

153 W 18, 633, 9; 25, 96, 33.

154 W 56, 392, 28; 171, 10; 216, 24; 290, 29; 380, 35.

155 Vgl. dazu besonders die Heidelberger Disputation. 1518, Prob. XX und XXI (W 1, 362, 1 und 20). Zur Sache vgl. Erich Seeberg: *Luthers Theologie* I. 1929, 127.

156 W 1, 614, 18.

157 W 1, 138, 13. - Dazu Seeberg: *a.a.O.* I, 129 und Walther von Loewenich: *Luthers theologia crucis*. ^{2}1933, 25.

158 W 42, 11, 28.

159 W 43, 392, 16.

160 W 3, 124, 29: »Primo quia in fide enygmate et caligine habitat.« - Vgl. zu diesem Thema besonders Hellmut Bandt: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 152) 29 ff.

161 W 43, 392, 9, 16.

entsprechend seiner Grundüberzeugung vom immerfort handelnden und in seinem Entschluß freien Gott, weder prinzipiell noch praktisch. Gott konnte sein Angesicht zeigen oder verbergen, der Glaubende konnte die Nähe Gottes spüren oder sich seiner Ferne gegenübersehen.

Gottes Handeln im Gegensatz hatte Jesus Christus selbst vorgelebt: Er entäußerte sich bis zum Tode und bis zur letzten Einsamkeit in der Gottverlassenheit. Nur so wurde er zur Herrschaft erhoben. Luther hielt nach diesem Vorbild die Fürsten und Juristen für besonders gefährdete Leute, weil ihr Beruf ihnen die Demut verbiete.[163] Zweifellos war an derartigen Urteilen der überlieferte Lobpreis der Demut, die Demutstheologie des Mittelalters seit Augustin beteiligt.[164] Aber der Reformator wiederholte nicht nur Geläufiges, sondern verstand darüber hinaus - besonders entschieden in seiner Auslegung des Magnificat - das ganze Offenbarungshandeln Gottes als Erniedrigung, als seine freie Entscheidung für die Geringen, und damit als Ernstnahme der Wirklichkeit, als Begegnung mit der Menschheit in der letzten, gültigen, treffenden Weise. Gott zeigte darin zugleich seine überlegene Barmherzigkeit, die nicht nach dem Vergeltungsprinzip verfuhr, als ob sie darauf angewiesen wäre, vom Partner Gleiches zu empfangen, sondern umgekehrt Böses mit Gutem zu erwidern vermochte.[165] Das eben war der Sinn und Gehalt der Kreuzestheologie.

Diese pessimistische Geschichtsanschauung hatte ihre sachliche Wurzel in der Überzeugung des Reformators, daß die Sünde die bestimmende Grundwirklichkeit des Lebens sei.[166] Er konnte sie in schroffen Sätzen aussprechen: Gott ist wahrhaftig, der Mensch ein Lügner.[167] Der Mensch lehnt sich immer gegen seinen Herrn auf, indem er allein an sich selbst denkt und nur seine Wünsche zu erfüllen trachtet, so sagte Luther in Anlehnung an Augustin.[168] Sünde war für ihn keineswegs eine erbliche Belastung - das in gewissem Sinne auch -, sondern vor allem ein jeweils neuer Vollzug, der aber nicht in der Gegenwart des sündigenden Menschen

162 Vgl. W 42, 599, 29.

163 W 57, 135, 1.

164 Vgl. besonders W 1, 139, 6.

165 W 7, 585, 1.

166 Vgl. zum Sündenproblem außer den Genannten auch Werner Elert: *Morphologie des Luthertums* I. 1931, 27 ff; Hans-Henning Pflanz: *Erbsünde bei Luther.* Lu 19 (1937), 97-112; Gustaf Ljunggren: *Synd och skuld i Luthers teologi.* 1928; Niels Nöjgaard: *Om Begrebet Synd hos Luther.* Studier i Luthers Antropologi intil 1522. 1929.

167 W 57, 33, 8.

168 W 9, 69, 16.

und der sündigen Tat aufging, sondern ihn mit der ganzen Menschheit durch die gesamte Geschichte hindurch zusammenschloß.[169] Der Sturz in die Sünde und in das darauf folgende Erschrecken über sie bedeutete die Vorbedingung für die Rettung durch Gott.[170] Sein Heilsweg ging durch die Sünde hindurch, nicht an ihr vorbei und nicht über sie hinweg.

Luther ist gelegentlich soweit gegangen, daß er die Erbsünde - in seinem Sinne verstanden - als den Mittelpunkt seines Glaubensdenkens bezeichnete.[171] Er charakterisierte sie dahin, daß sie Natursünde oder Personsünde sei, und erblickte in ihr die rechte Hauptsünde, die zum Lebensbestand des Menschen gehört und ihn nie verläßt.[172] Sie bedeutete für ihn, wie er in der Schrift »De servo arbitrio« am Beispiel des verstockten Pharao ausführte, echte Feindschaft. Sie kam darin folgerichtig zum Ausdruck, daß der Pharao Gott Widerstand leistete.[173]

Aber Luther vermied auch hier ein rationales Ausziehen der gedanklichen Linien, die Gott, den Urheber der Verstockung, unmittelbar mit der Verantwortung für solchen Widerstand belastet hätte. Die bei der Anschauung vom Kampf zwischen Gott und dem Teufel gemachten Feststellungen bestätigen sich. Es lag eine ähnliche Zurückhaltung vor, wie sie den Erzähler von Abrahams Fürbitte für Sodom und Gomorrha bestimmte, bei der Zahl von zehn Gerechten abzubrechen.

d Gottes Maskenspiel

Luthers Anschauung, daß Gottes Handeln mit der Welt unter dem Gegenteil des unmittelbaren Erscheinungsbildes vor sich gehe, trug der Sünde Rechnung, die als irdische Grundwirklichkeit erkannt war. Der Reformator hätte dabei stehenbleiben können. Jedoch war der Gedanke nicht abgeschlossen. Es drohte die Gefahr, daß Gott in eine Zwangslage geriet. Er mußte den Umweg über das Gegenteil seiner Absicht benutzen, weil ihm der gerade Weg versperrt war. Eine freie Wahl hatte er nicht. Dem wehrte eine andere Gedankenreihe, die man als den krönenden Abschluß der Anschauung vom göttlichen Handeln unter dem Gegenteil betrachten kann, obwohl sie Luther weder aus logischen noch aus architektonischen Bedürfnissen entworfen hat. Es ist die Vorstellung von Gottes Masken-

169 Vgl. Erich Seeberg: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 155), I, 119 ff.
170 Vgl. Anmerkung 131.
171 W 40 II, 385, 8.
172 W 51, 354, 20; W 46, 39, 40.
173 W 18, 714, 14; vgl. auch W 18, 626, 23; 690, 26; 774, 35; W 10 III, 136, 7.

spiel in der Geschichte.[174] Der Reformator war von der Allgegenwart Gottes in jedem Augenblick durchdrungen. In der Auseinandersetzung mit Zwingli über das Verständnis der Abendmahlsworte hatte er sie bis zu pantheistisch klingenden Äußerungen vertreten.[175] Dort ging es um die Allgegenwart Gottes in der Natur. Es ließ sich auch ein entsprechender Entwurf für das Reich der menschlichen Vorgänge denken. Daß Luther ihn nicht schuf, hatte seinen Grund darin, daß ein zwingender Anlaß wie bei der Abendmahlsfrage - einer biblischen Frage! - fehlte. Luther spekulierte nicht, sondern gehorchte einer Nötigung, die aus dem biblischen Text und aus der Polemik auf ihn zukam. Aber er gestaltete die Gewißheit, daß hinter allen Vorgängen der Herr der Geschichte selbst wirksam sei, zu einem unerhört kühnen Gesamtbilde aus: die Bühne die Welt, der Spieler Gott, die Masken die Menschen. Dabei konnte sich Gott vermummen, wie es ihm beliebte. Er konnte sich mit jeder Maske oder Larve verbinden, mit dem König und dem Feldherrn[176] so gut wie mit dem Bauern, der hinter dem Pfluge hergeht, den Samen auswirft und die Frucht schneidet.[177] Er konnte sein Werk durch die Fürsorge des Hausvaters treiben und es unter der Rüstung des Soldaten verbergen.[178] Das galt für die alltägliche Geschichte nicht anders als für die große. Betrachtete Luther diese, so kam ihm der fortgesetzte Ablösungsprozeß der Herrscher und ihrer Reiche im Laufe der Epochen wie Gottes Turnier vor.[179]

Das waren freilich Bilder und Versuche, die sich nicht zu tragenden Behauptungen verdichten ließen, so daß sie gleichwertig neben seine Anschauungen vom Heil, seine Lehre von Rechtfertigung und Glauben träten oder gar diese bestimmten.[180] Aber sie gewährten ihm die Möglichkeit, den Eigenwert der ge-

174 Diese Vorstellung hat Fritz Blanke: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 152) so wegweisend und eindrucksvoll, dabei äußerst knapp dargelegt, daß alle Späteren darauf fußen konnten; besonders Hanns Lilje: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 5) 74 ff.

175 Besonders W 26, 336 ff; auch W 23, 135.

176 W 42, 507, 10.

177 W 16, 263, 4. Besonders kennzeichnend ist auch die Formulierung in der Schrift *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können*, 1526 (W 19, 627, 26): »Got henget / redert / entheubt / würget vnd krieget«. Dabei ist allerdings (im Sinne von Fritz Blanke: *a.a.O.* - siehe Anmerkung 152 - 5) zu fragen, ob hier nicht das normale Wirken von Gottes Hand vorliegt, also kein Versteckspiel Gottes stattfindet. Immerhin darf man weiterfragen, ob der Unterschied zwischen Gottes Hand und Gottes Person so weit reicht, wie Blanke will. Die Stelle ist gut kommentiert bei Heinz Zahrnt: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 5) 92.

178 W 15, 373, 5.

179 W 19, 360, 8.

180 Dies haben allzu scharf Krumwiede: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 117) 44 f und Bandt: *a.a.O.*

schichtlichen Mächte und die Alleinwirksamkeit des Schöpfers zugleich zur Geltung zu bringen. Vordergrund und Hintergrund der Geschichte wurden gleichermaßen sichtbar. Ja, Gott schuf durch die Vermummung, durch sein Zurücktreten überhaupt erst die Möglichkeit für die Kreaturen zu relativ selbständigem Handeln.[181] Während in der scholastischen Theologie, besonders bei Thomas von Aquino, diese Verhältnisbestimmung durch die Lehre von den »zweiten Ursachen« eine quantitative Auffassung, ein Aufrechnen des göttlichen und des menschlichen Anteils gegeneinander nahelegte, war bei Luther nur eine qualitative, totale Beziehung möglich: der Mensch kam ganz und Gott kam ganz zur Geltung.[182]

e Der Ausblick auf die Vollendung

Gottes verhülltes Auftreten in der Geschichte war ein schmerzliches Zugeständnis an ihre von der Sünde bestimmte Wirklichkeit. Es drückte mit besonderer Schärfe aus, daß all ihr Treiben unter einem Vorbehalt stand und weckte die Frage nach ihrer Vollendung. Die Geschichte besaß keine Endgültigkeit, so wenig, wie ihr Sinn aus ihr selbst zu erheben war. Damit war die Eschatologie in beherrschender Rolle ins Spiel gebracht.

Schon der junge Luther dachte durch und durch eschatologisch. Das Glauben wurde für ihn zum Hoffen. Die Bibelstelle Hebr 11, 1, die das aussprach, erhielt den Rang einer treffenden, beispielhaften Definition.[183] Die Geschichte wartete

(siehe Anmerkung 152) 108 gegen Fritz Blankes überzeugende weitere Ausführung des Bildes vom Maskenspiel eingewandt. Ihre Kritik besteht zu Recht gegen Ernst Kohlmeyers Überbewertung der Geschichtsanschauung als der tragenden Grundlage von Luthers gesamter Theologie (*Die Geschichtsbetrachtung Luthers.* ARG 37, 1940, 150-167) und vor allem gegen Arno Deutelmosers rationale Verzerrung: *Luther.* Staat und Glaube. 1937.

181 Besonders deutlich W 18, 709, 28; 7, 588, 10; 42, 431.

182 Vgl. dazu die treffenden Sätze von Lilje: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 5) 100 f: »Die wesentliche Eigenart der Lutherschen Dialektik liegt augenscheinlich nicht darin, daß Gott und Welt in strenger philosophischer Dualistik auseinandergehalten werden, sondern daß beide, denkmäßig zwar völlig unvereinbar, in der Selbstverhüllung Gottes mitten in der Geschichte und in der Welt zusammengedacht werden müssen ... Die Realität, mit der beide Seiten aufeinander bezogen sind, kommt auch darin zum Ausdruck, daß sie nicht einfach in dem Verhältnis einer logischen Paradoxie erscheinen, sondern daß ein Kampf entsteht, in dem Tod und Leben, Gott und Welt, Christus und Satan die Gegner sind.«

183 Dies hat die leider ungedruckt gebliebene Dissertation Fritz Blankes (*Die Eschatalogie des jungen Luther.* 1925) erwiesen. - Sonst vgl. Erich Vogelsang: *Die Anfänge von Luthers Christologie in der ersten Psalmenvorlesung.* 1929, 145 ff; Erich Seeberg: *a.a.O.* (siehe An-

auf ihr Ziel, den Jüngsten Tag, dessen Ankunft dem Reformator höchst gewiß war.[184] Darauf folgte die ewige Herrlichkeit Gottes, sein Reich als eine Herrschaft ohne Ende. Diese freilich hat Luther nicht beschrieben oder gar ausgemalt, sondern durch den Hinweis gekennzeichnet, daß dann die biblischen Weissagungen ihre Erfüllung finden.[185] Er sah vom Ende her die ganze Geschichte unter den Kategorien von Gericht und Gnade.[186] Das gab dem Zorne Gottes sowohl den Ernst als auch die Begrenzung durch die Liebe. Sie stellte das eigentliche Werk Gottes dar, dem das fremde, der Zorn, schließlich zu weichen hatte.[187]

f Die Mittelpunktstellung der Kirchengeschichte

An der Beziehung zur Eschatologie wird ganz deutlich, wie sich der Kreis gedanklich schließt. Luthers Schau der Geschichte mündete in die Heilsgeschichte ein. Das Reich Gottes als seine eindeutige Herrschaft war für den Reformator auf dieser Erde durch das Wirken der Kirche in Wort und Sakrament dargestellt, und dieses hatte wieder seinen Ursprung in der Inkarnation. Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus blieb für Luthers gesamtes Denken das Urereignis, so daß er im Marburger Religionsgespräch seinem Partner Johannes Oekolampad, der ihn aufforderte, seinen Blick in die Höhe zur Gottheit Jesu Christi zu richten, entgegenhielt: »ich weys von keinem Gott, den der mensch worden ist, so wil ich keinen andern auch haben.«[188] Wenn er von der Allgegenwart Gottes überzeugt war, so war ihm ebenso gewiß, daß der Allmächtige sie begrenzt hatte. Er sprach das so anschaulich wie möglich aus: »Wie wol er uberall ist ynn allen creaturen vnd ich mocht yhn ym stein, ym fewr, ym wasser odder auch ym strick finden . . ., so wil er doch nicht, das ich yhn da suche on das wort vnd mich yns fewr odder

merkung 117) I, 207; Hans-Henning Pflanz: *Geschichte und Eschatologie bei Martin Luther.* Deutsche Theologie. 1938, 246-290, als Sonderdruck 1939, der aber sein Thema nicht streng genug festhält und der Zweireichelehre nicht Rechnung trägt; Heinz Zahrnt: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 5) 128 ff.

184 W 49, 730, 49 (*Predigt für Sonntag Vocem Jucunditatis*, 1545). Die Belegstellen für die Naherwartung des Jüngsten Tages durch Luther sind besonders zahlreich in den Tischreden; vgl. Pflanz: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 183) 285. Trotzdem hob der Reformator mit dem Neuen Testament hervor, daß der Jüngste Tag unberechenbar sei; W 49, 742, 4.

185 Vgl. W 4, 402, 5; 3, 453, 24.

186 Vgl. besonders Heinz Zahrnt: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 5) 149 ff, 157 ff, wo dies bis ins einzelne konkret belegt ist.

187 W 3, 246, 19.

188 Walther Köhler: *Das Marburger Religionsgespräch 1529.* Versuch einer Rekonstruktion. 1929, 27 und 93.

wasser werffe odder am strick henge. Überall ist er, er wil aber nicht, dz du uberall nach yhm tappest, sondern wo das wort ist, da tappe nach, so ergreiffestu yhn nicht. Sonst versuchestu Gott vnd richtest abgotterey an. Darumb hat er vns eine gewisse weyse gestellet, wie vnd wo man yhn suchen vnd finden sol, nemlich das wort.«[189] Ebenso hielt Luther die Freiheit Gottes in solcher Selbstbegrenzung fest. Gott hätte seine Absicht mit der Menschheit auch ohne das Wort verwirklichen können, aber er hat sich nun einmal daran gebunden und damit auch die Menschen daran gewiesen: »Item, es möcht on das Euangelion geschehen, denn wer wolt Gott weren, wo er vns hette mit der that wöllen erlösen vnd nichts davon predigen lassen noch mensch werden? Gleich wie er hymel und erden geschaffen hat vnd alles macht noch ymerdar on eusserlich predigen vnd wird nicht mensch drumb, Solt drumb das Euangelion nicht sein? Nu ers aber dir wil durch die menschheit, durchs wort, durch brod ym abendmal geben, wer bistu hoffertiger vndanckbar teuffel, der du fragen tharst, warumb ers nicht sonst vnd on die weyse thu? Wiltu yhm weyse vnd mas setzen vnd welen?«[190]

Das Wort wurde die Grundkategorie, die Luther zur Deutung für die Erscheinung Jesu einsetzte. Damit schränkte er die altkirchlichen ontologischen Formeln für die Christologie vom Grundsatz her und dem Inhalt nach ein, so sehr er sich in der Absicht mit ihnen einig wußte. Er verstand die Dreieinigkeit Gottes offenbarungsgeschichtlich, das heißt als einen Vorgang, der in seinem nach außen auf die Geschichte gerichteten Ziel, der Erlösung der Menschheit, seinen eigentlichen Schwerpunkt hatte.[191] Das Wort rückte ihm als »Zeichen« mit dem Sakrament zusammen und wies damit auf die Leibhaftigkeit, die schöpfungsgemäße Geschichtsnähe in der Person Jesu selbst, hin.[192] Im Wort bildete sich für ihn die Verschlingung von Offenbarung und Verhüllung ab, die Gottes Handeln mit der Menschheit kennzeichnete. Darum drang er auf eine wörtliche Schrifterklärung, die dem Gesagten voll gerecht wurde und vor allem die gottgewollte Anstößigkeit des Textes nicht übersprang.[193]

189 W 19, 492, 19.

190 W 23, 267, 32 (tharst = wagst) *(Daß diese Wort Christi »Das ist mein Leib« noch fest stehen.* 1527).

191 Vgl. Erich Vogelsang: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 183) 158 ff.

192 Vgl. Heinrich Bornkamm: *Das Wort Gottes bei Luther.* 1933, 18 ff; auch Hermann Dörries: *Neuheit und Zusammenhang.* Zu Luthers Geschichtsverständnis. LuJ 28 (1961), 100 ff.

193 Vgl. Bornkamm: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 192) 28; Johannes Müller (Bardorff): *a.a.O.* (siehe Anmerkung 117) 26: »Das Geschehen des Wortes Gottes ist der Sieg Gottes über das regnum Satanae.« Im folgenden verwirft Müller (Bardorff) den Begriff »Heilsgeschichte«

Die Kirchengeschichte mußte zur Geschichte des Wortes werden. Zuerst zur Geschichte seiner Verkündigung, die nicht als räumliche Ausbreitung, als »wachsender Haufe« vor sich ging, sondern als ort- und zeitgebundenes, befristetes Angebot, wie es das Gleichnis vom fahrenden Platzregen klassisch aussprach,[194] dann aber zur Geschichte seiner Annahme, seiner Ablehnung, seiner Verfälschung. Hier hatte der Satan als Verführer zur Irrlehre, hinter dem aber der Ernst von Gottes Zorn stand, ein weites Betätigungsfeld. Die Kirchengeschichte löste sich so zu einer Folge von Stunden auf, deren konkrete, wenn auch wiederkehrende Eigenart wichtiger wurde als ihr Zusammenhang, für den man bei Luther vergebens eine Formel sucht.[195] Das Wort war Geschichte und schuf Geschichte. Es erwies sich in einem mehrschichtigen Sinne als geschichtsmächtig. Zunächst war es Ereignis. Dem entsprach die Form des Evangeliums - wie des Alten Testaments - als erzählender Bericht. Das Wort zeigte seine geschichtliche, das heißt auf das Tun und Erleiden der Menschheit bezogene Art weiterhin in der Tatsache, daß das Ereignis der Deutung bedurfte.[196] Diese Deutung aber ist persönlicher Zuspruch, der den Glauben als Antwort heischt und auslöst. Dann verwandelt sich das leibliche äußere Wort in geistliches inneres Geschehen.[197]

Darum achtete Luther in der Kirchengeschichte auf das Schicksal, das dem Wort der Verkündigung widerfuhr. So schien es ihm fast ein Kennzeichen der wahren Kirche zu sein, wenn sie verfolgt, wenn das Wort Gottes verworfen

als ungeeignet für Luther, weil ihm der Vorstellungsgehalt eines besonderen abgegrenzten Bezirks anhafte, während - richtig verstanden - die Heilsgeschichte durch die gesamte Geschichte überhaupt hindurchgehe. Darüber läßt sich reden, obwohl die Verbindung der »Heilsgeschichte« mit einem räumlich gedachten, also quantitativen Ausschnitt aus der Gesamtgeschichte, nicht zwingend ist. Ihrem Sinne nach ist die Heilsgeschichte eine qualitative Größe.

194 W 15, 32, 6.

195 Darum läßt sich aus Luthers Geschichtsschau nicht die berühmte Verfallstheorie für die Kirchengeschichte ableiten, die nach einer langen Ahnenreihe Gottfried Arnold auf die Höhe führte (vgl. Erich Seeberg: *Gottfried Arnold.* Die Wissenschaft und Mystik seiner Zeit. 1923). Seeberg übertreibt irrtümlich die Nähe Luthers zu ihr (*a.a.O.* - siehe Anmerkung 117 - I, 137).

196 W 23, 188, 23: »Also thut Gott mit vns, das er vns beyderley furlegt: Sein werck vnd Sein wort. Das werck sol der leyp thun das wort sol die seele fassen. Denn wo das werck on wort wurde furgelegt /, were es niemant kein nutze ... Wenn er hette Christüm lassen sterben vnd aufferstehen vnd solch werck lassen bleyben verborgen vns nit verkündigen durchs wort, wem were es nütze?«

197 Diesen Gesichtspunkt hat Erich Seeberg: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 117) I, 195 f besonders betont. Hauptbelege W 18, 203 f; W 23, 184, 7 *Jungfrauengeburt;* 23, 184, 30 *Hirten von Bethlehem.*

wurde.[198] Wort und Kirche sterben freilich nicht aus; sie ziehen sich nur in die Verborgenheit zurück.[199] Die Zeiten des Niederganges rufen nach einer neuen Ernstnahme des Wortes. In diesem Lichte sah Luther das reformatorische Geschehen, dessen Werkzeug er war. Auf dem Gipfel der römischen Tyrannei brach das Licht des Evangeliums an.[200] Andererseits ruft das Evangelium sofort auch den Unglauben hervor.[201] Wieder anders gewendet, vermochte der Reformator, in Tatsachen und Entwicklungen des außerkirchlichen, des politischen und geistigen Geschehens, wesentliche Vorbereitungen für die Verkündigung des Wortes zu erkennen, so etwa in der Ausbreitung der griechischen und lateinischen Sprache im römischen Reiche und im Aufblühen der Wissenschaften in der Renaissance.[202] Er eignete sich den augustinischen Gedanken von den drei Prüfungen an, denen die Kirche ausgesetzt war, der Verfolgung durch die Tyrannen, der Verfälschung durch die Ketzer, der Selbstsicherheit durch den Sieg, die Macht, den Wohlstand in der konstantinischen Ära.[203] Aber immer handelt es sich um konkrete Einzelbeobachtungen, nie um schematische Urteile, die vorschnell verallgemeinern.

Daher konnte Luther in einer großartigen Unbefangenheit mit der Kirchengeschichte umgehen, die doch keine willkürliche Auswahl oder Vergewaltigung war.[204] Er konnte sich in sie als Glied einordnen und ihr mit dem Abstand gegenübertreten, den die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Irrtum schafft. In der evangelischen Bewegung wußte er sich nicht nur der Sache nach, sondern auch weithin in ihrer äußeren Erscheinungsform mit dem Urchristentum einig. Aber er sah sie darüber hinaus als Fortsetzung der alten, echten Kirche, von der die

198 W 3, 433, 14; 50, 642, 1. Das Martyrium Heinrichs von Zütphen erzählte Luther im Anklang an die Leidensgeschichte Jesu; W 18, 229 ff. - Vgl. zum Thema Seeberg: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 117) I, 137. Für die theologische Auszeichnung der Kirchengeschichte vgl. Seeberg: *ebd.* I, 132 ff; Hans Preuß: *Martin Luther.* Der Prophet. 1933, 215 ff; Müller (Bardorff): *a.a.O.* (siehe Anmerkung 117) 27.

199 W 4, 178, 20: »non permittitur ut ecclesia submergatur sed ... ut exerceatur.« W 18, 652, 25.

200 W 25, 132, 3.

201 W 14, 340, 22; WTi Nr. 6009; W 11, 380, 12.

202 W 15, 37, 8.

203 Vgl. dazu Hans Preuß: *Die Vorstellungen vom Antichrist.* 1906, 87 ff; *Martin Luther.* Der Prophet. 1933, 220 f.

204 Vgl. dazu die Bestandsaufnahmen durch Ernst Schäfer (*Luther als Kirchenhistoriker.* 1897) und in berichtigter, vertiefter Form durch Walther Köhler (*Luther und die Kirchengeschichte* [bis 1521]. 1900); außerdem vor allem die eindringenden Untersuchungen von Luthers Verhältnis zur exegetischen Überlieferung, die Gerhard Ebeling (*Evangelische Evangelienauslegung.* 1942, 91-273) begonnen hat und teils selbst, teils durch seine Schüler fortführt.

Anhänger des Papstes abgefallen seien.[205] So vermochte er an sehr verschiedenen Stellen der Vergangenheit anzuknüpfen, konservativ und revolutionär zugleich zu sein. Er suchte und fand die Wahrheit bei den Kirchenvätern, unter denen Augustin alle anderen überragte,[206] bei Bernhard von Clairvaux,[207] aber ebenso bei den großen Kritikern der Kirche, den Waldensern und Wyclif,[208] Johannes Gerson,[209] Johann Wessel von Gansfort[210] und ganz besonders Johann Hus, in dem er seinen eigentlichen Vorläufer erblickte.[211] Er konnte einen Exponenten der Renaissance wie Lorenzo Valla[212] als Eideshelfer benutzen und war doch ihrem schärfsten Gegner, Girolamo Savonarola, wirklich verbunden.[213] Er gab, wenn es die Wahrheit erforderte, großen und tragenden Stützen der Kirche, hinter denen reiche Traditionen standen, wie dem Papsttum mit seinem Prinzip der irdischen Stellvertretung Jesu Christi und dem Mönchtum mit seinem Ziel der Vollkommenheit den Abschied[214] und verfocht doch unerbittlich, besonders in der Gestaltung des Gottesdienstes, die aus Paulus geschöpfte Losung: Was gut ist, halten wir fest.[215]

Auf diese Weise war es ihm möglich, die Leistung der spätmittelalterlichen Konzilien für die Kirchenreform anzuerkennen und doch nicht ohne Stolz davon überzeugt zu sein, daß sein reformatorischer Ruf zum Evangelium weit darüber hinausgegangen sei,[216] ja daß dieser den Anbruch des Weltendes einleite.[217] Hatte

205 Vgl. besonders *Wider Hans Worst.* 1541 (W 51, 478, 31; 487, 18).

206 Vgl. die umfassende Spezialuntersuchung von Adolf Hamel: *Der junge Luther und Augustin.* I: 1934, II: 1935, die der Fortführung bedarf.

207 Vgl. W 3, 417, 7; 420, 15; W 26, 168, 15; 30 I, 218, 17; 29, 523, 10.

208 W 7, 734, 21.

209 WTi Nr. 5711; W 25, 232, 32; 26, 168, 15; 29, 523, 10; 30 I, 218, 17.

210 W 10 II, 317, 13.

211 W 2, 279, 12; 702, 2; 6, 454 f; 587, 21; 7, 431, 31; 15, 184, 30; 19, 561, 18; 25, 174, 22; 26, 168, 15; 30 I, 218, 17; 29, 523, 10; 30 III, 387, 18; 39 I, 33, 33; 190, 26; 44, 744, 21; 46, 103, 12.

212 W 6, 183, 26.

213 W 12, 248. 12; vgl. auch 7, 439, 31.

214 Zum Papsttum vgl. vor allem Hans Preuß: *Die Vorstellungen vom Antichrist,* 1906, Ernst Bizer: *Luther und der Papst,* 1958, und Erwin Mülhaupt: *Vergängliches und Unvergängliches in Luthers Papstkritik,* LuJ 26 (1959), 56-75. Zum Mönchtum vgl. vor allem Hermann Dörries: *Neuheit und Zusammenhang.* Zu Luthers Geschichtsverständnis. LuJ 28 (1961), 86-103.

215 »Quod bonum est tenebimus« (aus 1 Thess 5, 21) WBr 1, 160, 17 (31. März 1518 an Staupitz) und W 12, 208, 8.

216 W 26, 530, 5.

217 WTr Nr. 4979. 4963.

er 1517/1518 im Ablaßstreit das Werk der Reformation als übermenschliche Aufgabe angesprochen, die man allein Gott anheimgeben müsse,[218] so war ihm jetzt zur Gewißheit geworden, daß sie ihm zugefallen und von ihm ins Werk gesetzt worden sei, als »der letzte große Akt der Kirchengeschichte«.[219]

g Die Geschichte als Anrede: die persönliche Ergriffenheit

Wir kehren auf allen Wegen zum Ausgangspunkt zurück. Luthers Hauptkategorie zur Geschichtsordnung war die Überzeugung, daß in ihr, besonders in ihrem ideologischen Ringen, beständig der Kampf zwischen Gott und seinem Widersacher stattfinde. Hilfe gegen ihn, Überwindung seiner Machenschaften bot allein das Festhalten an Gottes Wort. Darin lag die Vollmacht der Sendung Jesu und die Bedeutung der Kirche in ihrem Wirken durch Verkündigung und Sakrament. Dadurch erhielt die Kirchengeschichte den Platz der sinngebenden Mitte in allem Geschehen, zugleich war sie unmittelbar auf den letzten Sieg Gottes, die endgültige Überwindung seines Feindes bezogen.

Das alles war aber nicht als bloße gedankliche Konstruktion entworfen. Es bedeutete mehr als eine Theorie, die den Rätseln des Weltgeschehens eine befriedigende Auflösung geben wollte. Es wurzelte in persönlicher Ergriffenheit. So wie für Luther sein Auftreten Gegenstand des Nachdenkens und des dankbaren Staunens über die gegen seine Pläne und Befürchtungen selbständig vorwärtsdrängende Entwicklung war, so machte er für jeden Christen zur Pflicht, sich von Gott ansprechen zu lassen. Geschichte war für ihn Anrede. Das klassische Beispiel bot Maria. Er fand ihre vorbildliche Haltung darin, daß sie die großen Taten Gottes als Stärkung des Glaubens, als Trost für alle Geringen und als Schrecken für alle Hochgestellten wie Hochmütigen aufnahm. »Nu mags nit seinn / das yemant erschrecke / oder sich troste / auss solchen großen thaten gottes. Es sey denn dz er nit allein glawbe / dz er wolle alsso thun / vnd alsso dich solcher gotlicher that eussernn / wie die thun: die got nit fürchten ynn yhrer gewalt: vnnd die kleinmutig vorzagen ynn yhrem gedrenge. Denn solche glawben sein nichts / vnd gar todt / gleich einem wahn von einer fabeln empfangen / ssondern du must on alliss wancken / on alliss zweiffeln seinen willen uber dich dir furbilden / dz du fest glewbist / er werd vnd wolle auch mit dir große ding thun / derselb glaub lebt vnd webt / der dringt durch vnd endert den gantzen menschen / der zwingt dich das du must furchten / sso du hoch bist / vnd getrost seyn / sso du nidrig bist.«[220]

218 W 1, 627, 27.

Die Bewältigung der Geschichte im vollen Sinne wird also nur im Glauben erreicht. Dem Glaubenden, der aus dem Geschehen die Anrede Gottes hört, weil er sie in der Geschichte Jesu Christi vernommen hat, erschließt sich die Geschichte als Tun Gottes. Die Heilsgeschichte, deren Werkzeug die Kirchengeschichte ist, stellt nicht einen Ausschnitt aus der allgemeinen Geschichte dar, so daß beide räumlich gegeneinander abgegrenzt werden könnten, sondern ihre tiefste, letzte eigentliche Qualifikation. Der Glaube ist im Gegensatz zu aller mystischen Versenkung in Gott, zu allem weltabgewandten Kreisen um das eigene Heil eminent geschichtsbezogen. Ja, dem Glauben ist es unmöglich, Gott zu übersehen, sein Tun nicht wahrzunehmen, seine Werke zu verachten. Er erkennt ihn daran, daß er Dinge vollbringt, die über menschliches Vermögen gehen; diese aber spielen sich, recht betrachtet, mitten im Alltag ab. Für den Glauben gibt es im Grunde keinen Alltag. So kommt Gott selbst, wie Luther zugespitzt formuliert, »zu seinen Werken in uns«.[221] Denn der Glaube vollzieht die Haltung der Demut, die ihn als den Herrn, als den alleinigen Gestalter des Geschehens gelten läßt. Wenn Maria Gott groß macht, dann fügt sie nicht seinem Wesen etwas hinzu. Denn dieses ist unwandelbar. Es bedeutet vielmehr, daß er in ihrem ganzen Sein, in ihrem Empfinden, Denken und Leben die Herrschaft gewinnt, daß sie seiner Verheißung traut und allein nach seinem Urteil fragt.[222] Das aber ist Glaube.

Der Glaube faßt somit Weltgeschichte und Heilsgeschichte zur Einheit zusammen, weil er die scheinbar weltliche Geschichte in ihrem letzten Sinn als Anrede Gottes versteht. Die objektive Einheit von Gottes Handeln in beiden ist auch für ihn nicht aufweisbar; aber er weiß, daß es derselbe Gott ist, der handelt, und daß dieser Gott nur ein Ziel hat. Darum klaffen zwischen den verschiedenen Deutungskategorien, die Luther für die Geschichte auf Grund der Beobachtungen seines an der Bibel geschärften Auges gewann, Lücken und tun sich Widersprüche auf. Die vielberufene Lehre von den beiden Reichen und Regimenten, in der es Luther auf die Verschiedenheit ankam, weil er eine kurzschlüssig im Sinne des Klerikalismus praktizierte Einheit vor Augen hatte, war ein Versuch, diese Lükken und Widersprüche konkret zu zeigen und sie konkret begreiflich zu machen, weil ein abstraktes Begreifenwollen sie um ihren Ernst brächte. So konkret der Glaube wortbezogen ist, ebenso konkret ist er geschichtsbezogen.

219 Hans Preuß: *Martin Luther.* Der Prophet. 1933, 235.
220 W 7, 553, 20.
221 W 7, 594, 7.
222 W 7, 554, 8.

Luther hat bekanntlich von der Aufgabe des Geschichtsschreibers hoch gedacht und selbst in der »Supputatio annorum mundi« (1541.1545)[223] einen Entwurf der Weltgeschichte geliefert. Schon in der Leipziger Disputation sprach er das Wort von der Geschichte als Mutter der Wahrheit[224] und bereitete damit den Begriff der »historischen Wahrheit« sachlich entscheidend vor, den Gottfried Arnold in seiner »Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie« (1699) programmatisch und polemisch formulierte.[225] In ihm steckt das Wissen von der eigenen Hoheit der Geschichte, die kein Zurechtbiegen nach Wunschbildern und Tagesbedürfnissen duldet, sondern in ihrer Sprödigkeit aufgesucht werden will. Es ist derselbe Zug, der in der Forderung des Reformators zum Ausdruck kam, den Bibeltext so wörtlich bestehen zu lassen, wie er dastand, um die von Gott gewollte Verhüllung seiner Offenbarung nicht voreilig aufzulösen.[226] In diese Linie gehört es auch, daß der Reformator die Geschichte wegen ihrer Anschaulichkeit und Konkretion pries, die eine echte Vergegenwärtigung ohne Abzug erlaubte, so daß es dem Betrachter vorkäme, als wäre er dabei.[227]

Eine andere - wenn man scharf zusieht, entgegengesetzte - Tendenz ist in seiner Geschichtsbetrachtung gleichwohl ebenfalls angelegt. Es ist die geläufige, die den Analogiegedanken anspannt und in der Historie eine große Beispielsammlung erblickt. So empfahl Luther das historische Studium in erster Linie den Fürsten, damit sie dort »Exempel der Regierungskunst« aufspürten.[228] Aber auch den Glaubenden sollte der Blick auf die Glaubensstärke vergangener Menschen zu einem ähnlichen Mut in der Gegenwart helfen.[229]

223 W 53, 1-184. - Vgl. dazu Peter Meinhold: *Die Verarbeitung von Luthers Supputatio annorum mundi in der von Veit Dietrich herausgegebenen Genesisvorlesung.* ZKG 51 (1932), 138-168.

224 W 2, 289, 13.

225 Vgl. dazu Martin Schmidt: *Die Interpretation der neuzeitlichen Kirchengeschichte.* ZThK 54 (1957), 181-184.

226 Siehe oben S. 59 (Anmerkung 196).

227 *Vorrede zur Historia Galeatii Capellae.* 1538 (W 50, 383 ff); W 54, 113 f.

228 W 6, 261, 16; ebenso 353, 5: »Es were das aller nutzlichst den herschafften / das sie von jugent auff leszen odder yhn lesen liessen die historien beyder heyligen vnd heydnischen bucher / darinnen sie mehr exempel vnnd kunst funden zu regiren / dan in allen rechts buchern.« Dabei ist von entscheidendem Gewicht, daß Luther die dynamische Geschichte als Erfahrungsniederschlag gegen das statutarische Recht aufbietet.

229 W 54, 113 f.

Beide Seiten haben ihre hohe Bedeutung für die Zukunft erlangt. Luthers Erkenntnis von der Andersartigkeit der geschichtlichen Stunden hat die Forderung einer genauen Interpretation nach sich gezogen und damit den philologischen Zugang zur Historie als Quellenkritik und Quellenexegese an die erste Stelle gerückt.[230] Sie hat weiterhin die Aufgabe sichtbar gemacht, die zum Verständnis vergangener Vorgänge unentbehrliche Analogie in der kritischen Einbildungskraft des Geschichtsschreibers herzustellen - einer Einbildungskraft, die auf praktische Erfahrung nicht verzichten kann.[231] Das ist der Reflex seiner eigenen Erfahrung mit der Geschichte.

In diesen methodischen Grundsätzen wurde Matthias Flacius Illyricus sein originärer Schüler, und es bedürfte sorgfältiger Aufhellung im einzelnen, wieviel das repräsentative kirchengeschichtliche Werk, das von ihm begonnen wurde, die »Magdeburger Centurien«, dem Reformator im Gedanklichen schuldet.

Für die eigentlich theologische Bewertung der Geschichte scheint es, als sei sie ohne kraftvolle Nachfolge geblieben. Vielmehr trat an ihre Stelle entweder der Verzicht auf eine Theologie der Geschichte überhaupt oder der Übergang an eine andere, in ihrer Art geschlossene und bestechende Gesamtanschauung. Das erste gilt für die lutherische Orthodoxie weithin. Ihre Situation legte ihr den Verzicht aus verschiedenen Gründen nahe. Sie wußte sich im Besitz der von dem Reformator wieder ans Licht gebrachten grundsätzlichen Wahrheit und hatte sie andrerseits sowohl gegen die römisch-katholische Theologie als auch gegen abweichende Auffassungen im eigenen wie im calvinistischen Lager zu verteidigen. Das führte sie mit Notwendigkeit auf eine dogmatisch-prinzipielle Haltung und verstärkte den gegenüber dem reformatorischen Ansatz konservativen Zug. Die Vergangenheit war im Grunde kein Problem. Es gab nichts zu entdecken. Aber auch die Zukunft stellte anscheinend keine Aufgaben; die Weiterbildung des reformatorischen Ansatzes trat kaum ins Blickfeld. Dazu rückte die

230 Daher entstand die für die Hermeneutik entscheidend bedeutsame *Clavis scripturae sacrae* des Matthias Flacius Illyricus aus dem genuinen Schülerverhältnis zu Luther. - Vgl. Günter Moldaenke: *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation.* I: Matthias Flacius Illyricus. 1936. Luthers eigene methodische Anregungen hat Karl Holl (*Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst.* Gesammelte Aufsätze I: Luther. 1932, 544-582) dargelegt; vgl. auch die Zusammenstellung bei Zahrnt: *a.a.O.* (siehe Anmerkung 5) 16; die Forderung, auf den Zusammenhang zu achten, W 18, 700, 31; die Forderung, die Texte gegeneinander abzuwägen, W 50, 523, 23; die Forderung, Zeit und Ort des Autors zu berücksichtigen, W 19, 191, 26.

231 W 43, 466, 1 (*Genesisvorlesung*, 1535/45); vgl. W 48, 241, 1 (siehe auch Anmerkung 72).

Auslegung der biblischen Schriften, denen Luther das Entscheidende für sein Geschichtsverständnis von der Beobachtung bis zur Urteilsbildung entnommen hatte, allmählich in den Hintergrund. Es fehlte der revolutionäre Zug, den er besessen hatte, nahezu völlig.

Der Orthodoxie stand, wie wir mehr und mehr erkennen, eine weithin unsichtbare, aber wahrscheinlich breite Front im mystischen Spiritualismus gegenüber. Hier wurde nun mit der Geschichte ernst gemacht. Die Grundgedanken Luthers vom Kampf zwischen Gott und dem Satan, von der Verhüllung Gottes, von der Kundgabe seines Zornes und von dessen Überwindung durch die Liebe fanden durch Jacob Böhme[232] eine eigenartige, von verhaltenem Leben durchglühte Ausgestaltung, die die Natur in den theogonischen Prozeß verwandelte und die Geschichte unter dem Bilde eines Baumes begriff. Jedoch war Böhme weithin ein Einzelgänger, dessen Schule seine Gedanken nur zum Teil aufbewahrte und verschiedenartig fortführte. Die Breite des mystischen Spiritualismus ergab sich der seit der Alten Kirche vorhandenen und immer wieder gepflegten Idee vom fortschreitenden Verfall der Kirche im Laufe ihrer Geschichte. Luthers Grundkategorie vom Kampf zwischen Gott und dem Satan war hier institutionalisiert, zum Dogma verhärtet, und zwar in dem Sinne, daß der Satan auf der Erde gesiegt hatte. Die Kirche verdiente den Namen »Babel«. Der gegenwärtigen Christenheit war nur durch Vernichtung der Kirchentümer zu helfen, die sämtlich unter den herabsetzenden Begriff »Religionsparteien« gebracht wurden.[233] Die Lebendigkeit von Luthers Anschauung, die sich vor allem in seiner Beobachtung und Beurteilung für das Schicksal des Wortes ausdrückte, war zugunsten eines Klischeebildes verlorengegangen. Das Urchristentum, dem ideale Züge verliehen wurden, trat als Forderung und Ziel vor die Gegenwart, die Zwischenzeit fand kein Interesse.

232 Vgl. dazu Heinrich Bornkamm: *Luther und Böhme.* 1926, 270 ff.

233 Die Hauptgestalt ist hier Christian Hoburg (Pseudonym meist: Elias Praetorius), besonders in seinem *Spiegel der Misbräuche beim Predigtampt im heutigen Christenthumb* 1644 passim. Ihm beabsichtige ich eine Monographie zu widmen. Die Geschichte der Verfallsidee hat Erich Seeberg (*Gottfried Arnold.* Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit. 1923, 257-594) dargeboten.

234 Doch vgl. den interessanten Titel von Christian Eberhard Weismanns pietistisch gerichteter Kirchengeschichte: *Introductio in memorabilia ecclesiastica historiae sacrae Novi Testamenti ad jurandam notitiam regni Dei et Satanae cordisque humani salutarem.* Halae Magdeburgicae 1745.

235 Vgl. vor allem Paul Tillich: *Das Dämonische.* Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte. 1929.

Der Pietismus änderte das in gewissen Grenzen. Aber er blieb im ganzen, trotz der reformatorischen Korrekturen, die er anbrachte, der mystisch-spiritualistischen Linie entscheidend verhaftet. Auch für ihn hatten die Kategorien Luthers vom Kampf zwischen Gott und dem Satan, vom verborgenen Gott, der unter dem Gegenteil handelt, von der Kirchengeschichte als Geschichte des verkündigten Wortes keine bestimmende Kraft.[234] Das Urchristentum stellte auch für ihn als Ganzes, als Ideal, das entscheidende Datum dar.

Infolgedessen fiel die Schau der Geschichte leichter der Säkularisierung anheim, als es bei dem Fortbestand von Luthers Gesamtdeutung hätte geschehen können. So mußte der Historismus der Moderne seit Herder und der Romantik Entdekkungen machen, die in sprachlich verwandelter Gestalt sachliche Erkenntnisse Luthers wiederholten. Es waren dies vor allem die Leiblichkeit und Konkretion des geschichtlichen Lebens, die in den Begriff der historischen Individualität einmündeten, und das Verständnis der Geschichte als Anrede. Die Wiedererweckung des Grunddatums, des Kampfes zwischen Gott und dem Satan - modern formuliert: zwischen dem Sinn des Seins und seiner dämonischen Bedrohung - blieb erst dem 20. Jahrhundert vorbehalten,[235] nachdem in Hegels Dreitaktphilosophie von der These über die Antithese zur Synthese eine entscheidend modifizierte, reduzierte Gestaltung vollzogen worden war. So steht die volle Wiederaufnahme von Luthers Geschichtsschau in weitergebildeter Gestalt, so daß sie die Fragen des heutigen Menschen nach seiner persönlichen und der allgemeinen Geschichte zu beantworten vermöchte, noch als Aufgabe vor der Gegenwart.

Literatur-Verzeichnis

Die wichtigste Literatur zu dem vielverhandelten Thema:

Althaus, Paul: *Luthers Haltung im Bauernkriege.* LuJ 7 (1925), 1-34. Buchausgabe 1952; ders.: *Luther und die politische Welt.* 1937; ders.: *Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik.* LuJ 24 (1957), 40-68. – Bandt, Hellmut: *Luthers Lehre vom verborgenen Gott.* Eine Untersuchung zu dem offenbarungsgeschichtlichen Ansatz seiner Theologie. 1958. - Beyer, Hermann Wolfgang: *Gott und die Geschichte nach Luthers Auslegung des Magnificat.* LuJ 21 (1939), 110-134. - Blanke, Fritz: *Die Eschatologie des jungen Luther.* Berlin, Theol. Diss. 1925 (Ms); ders.: *Miszellen zu Luther:* 1. Zeit und Ewigkeit beim jungen Luther. ZSTh 4 (1927), 235-239; ders.: *Der verborgene Gott bei Luther.* 1928. - Börsch, Ekkehard: *Geber - Gabe - Aufgabe.* Luthers Prophetie in den Entscheidungsjahren seiner Reformation 1520-1525. 1958. - Bornkamm, Heinrich: *Das Wort Gottes bei Luther.* 1933; ders.: *Luthers geistige Welt* (1947) ^{4}1960, darin besonders:

Gott und die Geschichte, S. 199-219; ders.: *Luther und das Alte Testament.* 1948; ders: *Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie.* ARG 49 (1958), 26-50, auch als Sonderdruck. - Campenhausen, Hans von: *Reformatorisches Selbstbewußtsein und reformatorisches Geschichtsbewußtsein bei Martin Luther 1517-1522.* ARG 37 (1940), 128-150. - Deutelmoser, Arno: *Luther. Staat und Glaube.* 1937; dazu: Knolle, Theodor: *Luthers Glaube.* Eine Widerlegung. 1938. - Diem, Harald: *Luthers Lehre von den zwei Reichen.* 1938. - Doerne, Martin: *Gottes Ehre am gebundenen Willen.* Evangelische Grundlagen und theologische Spitzensätze in De servo arbitrio. LuJ 20 (1938), 45-92; ders.: *Gott im Geheimnis.* Luthers Gottesglaube und die religiöse Lage der Gegenwart. Die Wartburg 1940, auch als Sonderdruck. - Dörries, Hermann: *Luther und Deutschland 1933;* ders.: *Neuheit und Zusammenhang.* Zu Luthers Geschichtsverständnis. LuJ 28 (1961), 86-103. - Dress, Walter: *Martin Luther.* Versuchung und Sendung. 1937, ^{2}1951. - Ebeling, Gerhard: *Evangelische Evangelienauslegung.* Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik. 1942; ders.: *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik.* ZThK 48 (1951), 172-229. - Elert, Werner: *Morphologie des Luthertums* I: Theologie und Weltanschauung des Luthertums, hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert. 1931, ^{2}1952. II: Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums. 1932, ^{2}1952; ders.: *Stand und Stände nach lutherischer Auffassung.* 1949. - Forck, Gottfried: *Die Königsherrschaft Christi bei Luther.* 1959. - Gerstenkorn, Hans Robert: *Weltlich Regiment zwischen Gottesreich und Teufelsmacht.* Die staatstheoretischen Auffassungen Martin Luthers und ihre politische Bedeutung. 1956. - Hamel, Adolf: *Der junge Luther und Augustin.* I: 1934; II: 1935. - Heckel, Johannes: *Lex Charitatis.* Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers. 1953 [dazu: Althaus, Paul: *Die beiden Regimente bei Luther.* ThLZ 81 (1956), 129-136; Lau, Franz: *Leges Charitatis.* KD 2 (1956), 76-97; Schmidt, Martin: *Kirchliches Recht und Rechtfertigung auf dem Boden der Reformation.* MD 12 (1961), 61-64; Schneider, Erwin: *Luther und das Recht.* Österr. Archiv für Kirchenrecht 6 (1955), 245-260; Heckel, Johannes: *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre.* 1957; Steck, Karl Gerhard: *Rezension* von Wilfried Joest »Gesetz und Freiheit«. ZKG 69 (1958), 166-168; Wolf, Ernst: *Der christliche Glaube und das Recht.* ZevKR 4 (1955), 225-253] - Heimpel, Hermann: *Luthers weltgeschichtliche Bedeutung.* Die Sammlung 1946, wiederabgedruckt in: Der Mensch in seiner Gegenwart. Sieben historische Essays. 1954, 136-161. - Hillerdal, Gunnar: *Prophetische Züge in Luthers Geschichtsauffassung.* Studia theologica 7 (1953), 105-124. - Hirsch, Emanuel: *Luthers Deutsche Bibel.* 1928, besonders 42-46. - Holl, Karl: *Luthers Urteile über sich selbst.* In: Gesammelte Aufsätze I: Luther (^{6}1932) 381-419. - Kattenbusch, Ferdinand: *Deus absconditus bei Luther.* In: Festgabe für Julius Kaftan. 1920, 170-214. - Kinder, Ernst: *Geistliches und weltliches Regiment Gottes nach Luther.* 1940. - Köhler, Walther: *Der verborgene Gott.* 1946. = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1942/43 H. 4. - Köstlin, Julius: *Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in ihrem inneren Zusammenhang.* 2 Bde. (1863) ^{2}1901. - Kohlmeyer, Ernst: *Die Bedeutung der Kirche für Luther.* ZKG 47 (1928), 466-511; ders.: *Die Geschichtsbetrachtung Luthers.* ARG 37 (1940), 150-176. - Kooiman, Willem Jan: *Gods maskerspel in de theologie van Luther.* In: Maskerspel. Festschrift für W. Leendertz. 1955, 49-83. - Krumwiede, Hans Walter: *Glaube und Geschichte in der Theologie Luthers.* Zur Entstehung des geschichtlichen Denkens in Deutschland. 1952. - Lamparter, Helmut: *Luthers Stellung zum Türkenkrieg.* 1940. - Lau, Franz: *»Äußerliche Ordnung« und »Weltlich Ding« in Luthers Theologie.* 1933; ders.: *Luthers Lehre von den beiden Reichen.* 1952. - Lilje, Hanns: *Luthers Geschichts-*

anschauung. 1932. - Loewenich, Walther von: *Luthers theologia crucis.* 1929; ders.: *Das Neue in Luthers Gedanken über den Staat.* LuJ 14 (1932), 110-122; ders.: *Gott und Mensch in humanistischer und reformatorischer Schau.* Humanitas-Christianitas 1948, 65-101; ders.: *Luther als Ausleger der Synoptiker.* 1954. - Meinhold, Peter: *Luthers philosophische und geschichtsphilosophische Gedanken.* Blätter für deutsche Philosophie 10 (1936/37), 56-75; ders.: *Die Verarbeitung von Luthers Supputatio annorum mundi in der von Veit Dietrich herausgegebenen Genesisvorlesung.* ZKG 51 (1932), 138-168. - Menke-Glückert, Erich: *Die Geschichtsschreibung der Reformation und Gegenreformation.* 1912. - Merz, Georg: *Glaube und Politik im Handeln Luthers.* Zwischen den Zeiten 11 (1933). - Müller (Bardorff), Johannes: *Geschichte und Kreuz bei Luther.* 1938. - Nygren, Anders: *Luthers Lehre von den zwei Reichen.* ThLZ 74 (1949), 1-12. - Obendiek, Harmannus: *Der Teufel bei Martin Luther.* 1931. - Pflanz, Hans-Henning: *Geschichte und Eschatologie bei Martin Luther.* Deutsche Theologie 5 (1938), 246-290, als Sonderdruck 1939. - Preuß, Hans: *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik.* 1906; ders.: *Martin Luther.* Der Prophet. 1933; ders.: *Martin Luther.* Der Christenmensch. 1942. - Schrey, Heinz-Horst: *Aufhebung oder Erfüllung der Geschichte?* Ein Beitrag zum Verständnis der Lehre von den zwei Reichen. EvTh 15 (1955), 572-582. - Seeberg, Erich: *Luthers Theologie. Motive und Ideen* I: Die Gottesanschauung. 1929; ders.: *Christus.* Urbild und Wirklichkeit. 1937. - Steinlein, Hermann: *Luthers Doktorat.* Neue kirchl. Zeitschr. 23 (1912), 757-843. - Törnvall, Gustaf: *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther.* Studien zu Luthers Weltbild und Gesellschaftsverständnis. 1947. - Vogelsang, Erich: *Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung.* 1929. - Walter, Johannes von: *Luthers Christusbild.* LuJ 21 (1939), 1-27. - Wolf, Ernst: *Die Christusverkündigung bei Luther.* Peregrinatio 1954, 81-112; ders.: *Leviathan.* Eine patristische Notiz zu Luthers Kritik des Papsttums. Ebd. 135-145; ders.: *Die Einheit der Kirche im Zeugnis der Reformation.* Ebd. 146-182. - Zahrnt, Heinz: *Luther deutet Geschichte.* 1952.

Nachtrag: Hillerdal, Gunnar: *Luthers Geschichtsauffassung.* Studia theologica 7 (1953), 28-53. - Pedersen, E. Thestrup: *Schöpfung und Geschichte bei Luther.* Studia theologica 3 (1949), 5-33.

Die eigentümlich schauende Denkweise Luthers, die jedoch nicht in Gegensatz zu einem scharfen, folgerichtigen Denken und Urteilen gebracht werden darf, ist wiederholt beobachtet worden (vgl. Preuß, Hans: *Martin Luther.* Der Künstler. 1931, besonders 86 ff; Lortz, Joseph: *Die Reformation in Deutschland* I. 1939, ^{2}1941, 150; Zahrnt, Heinz: *Luther deutet Geschichte.* 1952, 17). Sein diesbezügliches Selbstbekenntnis steht W 18, 83, 8 (Wider die himmlischen Propheten, 1525): »So ist myrs unmüglich, das ich nicht ynn meyn hertzen sollt bilde davon machen, denn ich wolle, odder wolle nicht, wenn ich Christum höre, so entwirfft sich ynn meyn hertzen eyn mans bilde, das am creutze henget, gleich als sich meyn andlitz natürlich entwirfft yns wasser, wenn ich dreyn sehe.«

Aspekte zum Bekenntnisproblem in der Theologie Luthers

Von Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Paul Althaus, dem Fünfundsiebzigjährigen

1 Gott gebietet das Bekenntnis und verantwortet es selbst

Der Ansatz für die Reformation liegt in der Erkenntnis, daß die Kirche nicht über das Wort herrschen kann und darf. Gottes Wort ist nicht von der Kirche beschlossen, sie kann also nicht darüber nach eigenem Gutdünken walten. Täte sie es, wäre sie des Teufels Hure und keine christliche Kirche (28, 25, 24).* Da nach der Überzeugung Luthers die römische Kirche das Wort entmächtigt hat, muß die reformatorische Verantwortung wahrgenommen werden, die sich in Bekenntnis und Lehre auswirken muß. In der Reformation setzt sich das Wort, die Schrift, wieder durch, die nicht auf Menschen steht, sondern auf Gott selbst. Sein ist das Wort, sein ist die Lehre.

Gott will das rechte Bekenntnis und die rechte Lehre. Er verantwortet auch die Lehre, weil er für seine Ehre einsteht. Alles ist Gottes. Es geht um seine Ehre. Luther denkt hier nicht weniger von der Majestät und Souveränität Gottes her als Calvin (3, 282, 33; 4, 110, 24). Gottes Wort muß geehrt werden, Gottes Gebote müssen gehalten werden. In Gottes Lehre wird Gottes Gottheit geehrt. Im Gehorsam gegenüber dem Wort wirkt sich nur der Gehorsam gegenüber dem ersten Gebot aus. Das erste Gebot ist Norm aller anderen Gebote. Was gegen das erste Gebot verstößt, muß abgestellt und aufgehoben werden (14, 610, 12), ja das erste Gebot ist das Hauptstück unseres ganzen Christentums; »es ist der brun des Glaubens, alles verstandes, weisheit, erkentnis und gesetze und alles was gut ist, das stehet im ersten Gebot ... Alle Propheten und die gantze h. Schrifft des alten und newen Testaments komen aus dem ersten Gebot her« (28, 601, 10).

Gott hat die Predigt des Wortes befohlen. Weil Gott es will, soll man es predigen und sich vor übereilten Fragen hüten. Gott hat es an Klarheit nicht fehlen lassen. Er hat Gottesdienst und bestimmte Stücke und Mittel gegeben, durch die er wirken will. »Also hat Gott stets gethan, dergleichen hat er uns Christen auch ein Tempel gebawet, da er wonen wil. Nemlich das mündliche Wort, die Tauffe und das Abendmal, welches da sind leibliche ding. Aber unsere falsche Prophe-

* Die Zahlen in den Klammern beziehen sich auf die Weimarer Ausgabe; Band, Seite, ggf. Zeile.

ten, Rottengeister und Schwermer verachtens und werffens hinweg, gleich als tüge es nichts, und sagen: Ja, ich wil sitzen und warten, bis mir ein fliegender Geist und offenbarung vom Himel kome« (16, 209, 26 ff).

Fragt man Luther, was Gott inhaltlich als Lehre bestimmt hat, so gibt er etwa die Antwort, er habe den zweiten Artikel aufgetragen. Gott selbst hat das Geheimnis der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung offenbart. »Denn von welchem Menschen ist es je erdacht und ergründet, das drey personen des ewigen Göttlichen wesens ein einiger Gott sind, und die ander person, Gottes son, hat müssen Mensch werden, von einer Jungfrawen geborn, Und kein ander weg zum leben hat können sein, denn das er fur uns gecreutzigt würde? Es were freilich noch nie gehöret noch gepredigt, und wurde auch in ewigkeit nimer erfaren, erlernet noch gegleubet werden, so es nicht Gott selbs offenbaret« (22, 216, 11). Gott offenbart, er trägt die Verkündigung seiner Offenbarung auf. Aus der Trinitätslehre und dem Glauben an die Menschwerdung Gottes folgt, daß Christus gleiche Autorität wie Gott beanspruchen kann. Er fordert den Gehorsam ihm gegenüber und seinem Wort. Was Gott in Christus lehrt, hat allein zu gelten. Luther legt darauf großen Wert in seiner Auseinandersetzung mit Rom. Charakteristisch ist, daß in den Thesen gegen den Ablaß und in der Auseinandersetzung mit dem Ablaß Christus als »legislator divinus« bezeichnet wird (1, 533, 15 f; 1, 527, 2 ff). Nichts, was Christus gelehrt hat, kann widerrufen werden; nicht einmal ein Buchstabe. Das Wort Christi ist die entscheidende Autorität, der die Vätermeinungen gegenübergestellt werden. Auf Christus ist der Ablaß nicht zurückzuführen. Es geht vielmehr um die Buße, die Christus gelehrt hat. So taucht bei Luther häufiger der Begriff der Christuslehre auf (6, 38, 13 ff; 7, 425, 29). Christi Lehre hat deshalb letzte Autorität, weil er wahrer Gott ist, so daß Christi Wort geradezu Gottes Wort genannt werden muß. Christus und der Heilige Geist dürfen nicht zu Lügnern erklärt werden.

Christus hat uns als Gegner falscher Lehre ein Vorbild gegeben, dem nachzufolgen ist. Dieses Vorbild gibt Luther auch sein gutes Gewissen im reformatorischen Dienst. Er kann den Vorwurf abwehren, er schelte giftig, da es ihm ja nur um den Kampf geht, der entstehen muß, wenn es um die Wahrheit geht (10 II, 237). Ohne das Vorbild Jesu Christi bliebe auch Luther nichts als die Resignation, zumal das Leben der Christen auch nach der reformatorischen Erneuerung sehr zu wünschen übrig läßt (17 I, 312, 29 ff). Aber der Widerstand muß eintreten, wo das Bekenntnis zur Wahrheit laut wird. Gerade der Absolutheitsanspruch Christi stieß auf den harten Widerstand des Teufels. Der Kampf zwischen dem

Pantheon, in dem alle Götter ihren Platz haben, und Jesus Christus (50, 271, 11 ff) wiederholt sich irgendwie im Kampf zwischen Luther und Rom. »Da aber dieser rechter Gott Jhesus Christus kam, den wolten sie nicht leiden. Ists nicht wunderlich ding, Alle Götter annemen, und diesen einigen allein aus schlahen und verfolgen? Die andern alle sind stille und halten friede unternander, Da aber dieser kompt, da hebt sich das spiel [Kampf] und der unfriede, da wollen alle Götter toll werden sampt jren dienern, den Römern, schlahen tod Apostel, Merterer und alles, was diesen Christum nennen that. Der andern Götter dienern thun sie keinem kein leid, sondern alle ehre und tugent« (50, 271, 18 ff).

Gott hat die Lehre gegeben (40 I, 145, 18). Der Apostel Paulus leugnet, sein Evangelium von einem Menschen empfangen zu haben. Damit zeigt er deutlich an, daß Christus nicht nur ein Mensch, sondern wahrhaft zugleich Gott und Mensch war. Das eben ist entscheidend, daß Christus die Predigt haben will. Ihm darf man die Scheidung zwischen wahrer und falscher Kirche getrost überlassen, auch wenn man auf Erden als Ketzer gescholten und verfolgt wird. - Wir halten fest: Bekenntnis und Lehre sind nicht ins Belieben des einzelnen Christen gestellt, sondern von Gott und Christus aufgetragen. Dieser Auftrag ist begründet in der alles Bekennen und Lehren begründenden Tat Gottes; im Handeln Gottes in Christus, das uns im Glauben zu eigen wird. Das ist das innere Motiv für das Bekenntnis des Einzelnen wie der Gemeinschaft. Es hat seine Wurzel im Gotteslob, im Rühmen der Taten Gottes. Das Bekenntnis vollzieht sich im Singen und Sagen (7, 626, 21); im Beten, Loben und Singen ist die Wurzel des Bekenntnisses der Kirche zu suchen, ja solche Äußerungen des Christen sind bereits bekennendes Handeln (7, 785 ff). Rechter Gottesdienst besteht deshalb eigentlich nur im Loben. »Aber das ist der recht Gottis dienst: widderkomen, mit grosser stym hoch loben. Das ist das groste werck ynn hymel und erden, datzu das eynige, das wir gott ertzeygen mugen, denn der andern darf er keynisz, ist yhr auch nit fehig, alleynn geliebt unnd gelobt mag er von unsz werden« (8, 378, 23).

Bekennen heißt, Gott das zurückgeben, was ihm gehört, ihm den Dank für die empfangene Wohltat nicht schuldig bleiben (3, 89, 12). Das Lobbekenntnis sieht ganz auf Gott; es wird als Bekenntnis von Gottes Gnade zugleich auch Bekenntnis der menschlichen Sünde sein, bis hin zum Eingeständnis absoluter Verlorenheit vor Gott (3, 282, 29). Aber mit der Selbstverwerfung kann es nicht sein Bewenden haben. Gott wird als der bekannt, der die Sünde vergibt. Daraus erwächst der Dank. Danken heißt auch nichts anderes als Bekennen. Luther ist weit davon entfernt, das Bekenntnis als eine Summe dogmatischer Sätze mißzuverstehen, die

man vielleicht nur mit schlechtem Gewissen nachspricht. Bekenntnis ist Lobpreis und Dank. Luther unterbaut seine Interpretation auch mit biblischen Beobachtungen, die den reichen Bedeutungsgehalt des Wortes »bekennen« aufdecken. Aus dem Glauben können wir Gott nichts Größeres tun als ihn loben, ehren und seinen Namen preisen, predigen, singen »unnd allerley weyß erhebenn unnd groß machenn« (9, 242, 21). Der Glaube muß ja herausbrechen. »Denn es leydet sich nicht, das sich der glaub verberge und nicht heraus breche fur die leutt mit predigen und wol thaten« (14, 43, 22). Daraus, daß man Gottes Namen für das höchste Gut achtet, folgt aber zugleich, daß man allen verführerischen, irrigen und ketzerischen Lehren widersteht (9, 253, 34). »Denn wenn wir nu den rechtschaffnen glawben ynnn hertzen haben, mussen wir das maul auch auffthuen und die gerechtickeit bekennen, die sund kund machen, so mussen wir auch straffen und verdammen, was der welt thuen ist« ... (12, 549, 28). Der Glaube ist auf Gott bezogen. Er ist inhaltlich bestimmt durch die Christusgemeinschaft und die Rechtfertigungserkenntnis. Durch Christi fremde Gerechtigkeit sind wir gerettet. Daraus quillt Predigt und Bekenntnis; dieser Glaube ist die Wurzel rechten Bekenntnisses (27, 146). Auf solchen Glauben sind die Christen getauft.

Durch den Taufeid ist man zu rechtem Bekenntnis verpflichtet, so daß man nicht gegen das Evangelium streiten darf, weil man Gott mehr Gehorsam schuldet als etwa dem Kaiser (vgl. 30 III, 299 ff). Zwei Stücke sind es, die den Menschen selig machen: Glaube und Bekenntnis des Glaubens. »Dise zway stuck sind, die uns selig machen, glaub und bekentnis des glaubens. ... Darumb so muß man hie seinen namen preysen, den glauben bekennen und die andern hertzu locken, das das reich Gottes gemeret und sein namen gepreyset werde. ... Denn der glawb, die hoche gabe und schatz Gottes muß herauß brechen und gewiß werden vor mir, vor Got, vor allen Engeln, Teuflen und der gantzen welt, das er recht sey« (10 I 2, 271, 26). Das freie Bekenntnis und die öffentliche Predigt des Wortes sind das höchste Werk im christlichen Leben; »daran man muß wagen leyb und leben, gutt und ehre« (10 I 1, 136). Das Christuslob muß als öffentliches Christusbekenntnis hervortreten (10 I 1, 715). Darin liegt auch die Würde der Predigt beschlossen, daß sie öffentlicher Lobpreis und Bekenntnis Gottes sein darf. Das Bekenntnis hat einen bestimmten Inhalt. Der Lobpreis der Gemeinde rühmt die für uns geschehenen Taten Gottes. Lobpreis ist nicht ein enthusiastisches Geschehen, sondern ein verantwortungsvoll sachgebundenes Bekenntnis. Im Bekenntnis grenzt sich der Bekennende zugleich von bloßen Meinungen oder Irrlehren ab.

Den Unterschied zwischen Meinungen und bekenntnishaften Feststellungen hat Luther klassisch in der Auseinandersetzung mit Erasmus herausgearbeitet. Die »Assertio« ist auf einen Inhalt bezogen, den Gott geoffenbart hat, der klar ist und unberührt bleibt von sprachlich dunklen Stellen. Es gibt einen deutlichen Unterschied zwischen Worten und Erkenntnis in einer Sache. Luther glaubt mit Paulus (2 Kor 11, 6) sagen zu können: »Bei mir ist die Erkenntnis.« Erasmus wird sie abgestritten (18, 602). Über den Schriften Luthers und der anderen Reformatoren (etwa Melanchthons Loci) müßte die Erleuchtung, gewirkt durch den Heiligen Geist, kommen können! Erasmus freilich hat wenig Gefallen an festen Behauptungen; er ziehe es vor, den Skeptikern zu folgen, sofern das ihm die Autorität der Heiligen Schrift und die Beschlüsse der Kirche erlaubten. Erasmus läßt sich alle Möglichkeiten offen. Das erkennt Luther deutlich. Erasmus hat eine Proteusnatur. Demgegenüber sagt Luther: »... wenn jemand an festen Behauptungen keine Freude hat, so ist das gerade kein Zeichen dafür, daß er Christ im Herzen ist.« »Unter ›Behauptung‹ verstehe ich - um nicht einem Spiel mit Worten zu verfallen - ein beständiges Festhalten, Bekräftigen, ein unüberwindliches Durchhalten. Ich glaube auch, daß dieses Wort weder im lateinischen (assertio) noch nach unserem Sprachgebrauch und zu unserer Zeit etwas anderes bedeutet. Es handelt sich für uns um die Behauptung dessen, was Gott uns in der Heiligen Schrift überliefert hat« (18, 603, 10 ff). Natürlich muß man solche Assertiones, festen Behauptungen, von bloßen Meinungen und Streitereien abheben. Das biblische Fundament - Röm 10, 10; Mt 10, 32 und 1 Pt 3, 15 - ist allein von Bedeutung. Mit der festen Behauptung steht und fällt nach Luther das Christentum. Würde man die festen Behauptungen verachten, so würde dies das Ende des Christentums bedeuten. Gegenüber notwendigen Meinungen kann und darf man nicht Skeptiker sein (18, 604). Luther zeigt Erasmus, wie die Schrift schon durch ihre äußere Klarheit Kriterien abbildet, die für den Inhalt der festen Behauptungen von normativer Bedeutung sind.

2 Inhalt und Einheit der Artikel des Glaubens

Welche Termini für das Bekenntnis und die Lehre gewählt werden, ist nach Luther von keiner ausschlaggebenden Bedeutung. Er kann Termini durchaus kritisieren, die dann doch ihre Unersetzbarkeit erweisen. So findet er das Wort Dreifaltigkeit nicht feinlautend; aber weil man es nicht besser habe, müsse man so reden. Der Artikel sei auf jeden Fall hoch über menschlichem Verstand und mensch-

licher Sprache. Der Heilige Geist muß uns selbst erkennen lehren, was Gott in seinem eigenen heimlichen Wesen ist (21, 508, 24). Obgleich Begriffe wie Person und Trinität nicht in der Schrift vorkämen, müsse so geredet werden, damit man nicht in neue Irrtümer verfalle, die in anderer Form schon früher aufgetaucht sind (27, 187, 13). So kann Luther sagen, daß er kein Häretiker sein werde, wenn er den Begriff »homoousios« von Herzen hasse und ihn nicht gebrauchen wolle (8, 117, 33). Und doch will er die mit dem Begriff gemeinte Sache nicht leugnen, da sie ja der Schrift entspricht (8, 118, 1 ff). Ja, wenn er die Ketzerei des Arius schildert, stellt er sich durchaus positiv auch zu dem Begriff »homoousios« und dem, was er zum Inhalt hat.

Luther geht es nicht um Begriffe. Eher müht er sich um eine Reduktion des Wortapparates in der Kirche überhaupt. Je weniger Gottesdienste, desto besser ist es, »wenn man nur bey dem wort und zeichen bleibet« (24, 256, 35). Es geht ihm nicht um Quantitäten, sondern um Qualitäten. Je weniger Worte beim Gebet gemacht werden, desto besser ist es. Je weniger Worte bei der Lehre nötig sind, desto erfreulicher ist das. Auch in der Bibel würde schon ein Wort oder Spruch genügen, um den Menschen zum Glauben und zur Seligkeit zu führen (vgl. 12, 438, 14). Die Reformation darf mit Recht stolz darauf sein, daß durch den Katechismus eine Vereinfachung der Lehre vollzogen wurde, daß Klarheit auch bei Laien darüber besteht, was zum Heil nötig zu wissen ist. Einfachheit und Klarheit der reinen Lehre, wie sie die Reformation bezeugt hat, sind ein großer Vorteil. Luther wird nicht müde, ihn hervorzuheben. Das ist das eigentliche Verdienst der Reformation, daß sie die Glaubenden zur Mündigkeit geführt hat. »Ich meine ia, ich hab ein concilium angericht und eine reformation gemacht, das den Papisten die ohren klingen.« »Widderumb hab ich auff unser seiten von Gotts gnaden so viel ausgericht, das Gott lob itzt ein knab odder medlin von funftzehen iaren mehr weis ynn Christlicher lere, denn zuvor alle hohen Schulen und Doctores gewust haben, Denn es ist ia der rechte Catechismus bey unserm heufflin widder auff der ban, nemlich das Vater unser, der Glaube, die Zehen gebot, Was die busse, tauffe, Gebete, Creutz, leben, sterben und das sacrament des altars sey, Und uber das, was die ehe, die welltlich oberkeit, was Vater und mutter, weib und Kind, man und son, knecht und magd, Und ynn summa alle stende der wellt hab ich zu gutem gewissen und ordnung bracht, das ein iglicher weis, wie er lebt und wie er ynn seinem stande Gott dienen solle . . .« (26, 530, 7 ff).

Wie umschreibt nun Luther den Inhalt der rechten Lehre gegenüber dem der falschen und fremden? Zunächst muß hier die große Vielfalt der Formulierungen

hervorgehoben werden. Inhaltlich wird aber immer darauf hingewiesen, wie Gott und Christus die Artikel und Stücke, von denen in verschiedensten Umschreibungen die Rede ist, verantworten. Nicht zu übersehen ist die Problematik des Begriffs *Artikel.* Ist er nicht ein Zeichen für das Erstarren der reformatorischen Bewegung, Zeichen für den Übergang zur Orthodoxie? Ohne Zweifel gewinnt der Begriff »Artikel« oder »Hauptartikel« oder »Hauptstück« seine Bedeutung aus der antithetischen Argumentation (gegenüber Rom, den Schwärmern, den Sakramentierern). Auch da, wo Luther von Artikeln usw. redet, gibt er nicht die für ihn konstitutiven Gesichtspunkte auf. Lehre, Bekenntnis, Dogma sind niemals statutarische, gesetzliche Größen. Immer handelt es sich in diesen Größen um die Wirklichkeit des Glaubens, zu dem Gottes Wort rufen will. Dieser Glaube ist durch Gottes Handeln inhaltlich bestimmt, so daß Luther von einem inhaltlichen »Muß« etwa der Predigt sprechen kann. »Darauß kan man aber urteylen, was eyn rechtschaffen Christlich leere odder predig sey. Denn wenn man wil das Evangelium predigen, so muß es kurtz umb sein von der aufferstehung Christi. Wer das nicht predigt, der ist keyn Apostel, Denn das ist das hewbtstuck unßers glawbens.«

Alle Predigt muß also Auferstehungspredigt sein. Das ist auch schon ein inhaltliches Kriterium. Was geglaubt werden muß, umschreibt Luther zunächst mit einer Reihe von Begriffen wie »nötige Stücke«, »rechte Stück«, »rechtschaffene Predigt des Evangeliums«, »Summa«, »Summa der christlichen Weisheit«, mit dem Begriff der »mysteria« oder »Gottes mysteria«, mit dem des Evangeliums, das gepredigt werden muß. Luther erklärt 1522, er habe von zweierlei Sachen in seinen Schriften gehandelt. Die Stücke »Von dem Glauben«, »Liebe«, »guten Werken«, »Hoffnung«, »Leiden und Kreuz«, »Sterben«, »Taufe«, »Buße«, »Sakrament des Altars«, »Gesetz Gottes«, »Freier Wille«, »Christus«, »Gott«, »Jüngstes Gericht«, »Himmel und Hölle«, »christliche Kirche«, »Bann und desgleichen« werden von ihm als die entscheidenden bezeichnet. »Das sind ›die rechten stück‹, die eym Christen not sind tzu wissen. Darynn auch unßer selickeyth ligt. Das heyß ich auch meyn lere, wenn ich von meyner lere sage, davon die hohen schulen und klöster nye nichts rechts gelerett haben« (10 II, 229 f). Um des Evangeliums und des rechten Verständnisses der reformatorischen Bemühungen willen muß Luther daran liegen, die Stücke christlicher Lehre kenntlich zu machen, um die der Kampf um der Wahrheit willen gekämpft werden muß. Zugleich ist mit diesen Umschreibungen aber auch ein irenisches Moment zum Ausdruck gebracht. Der Reformation geht es um die zentralen Stücke und darin um Gottes Ehre, um

die Befolgung des ersten Gebotes (6, 249, 7). Das erste Gebot enthält den christlichen Glauben (10 I 1, 684), es ist das Hauptstück des ganzen Christentums (28, 601, 10). Gern redet Luther von den Dingen oder Stücken, die zur Seligkeit not oder not zu wissen sind (19, 76, 10; 22, 152, 30), auch vom Begriff des Nötigen, etwa im Blick auf die Christuserkenntnis. Die Anwendung der Begriffe »nötig« und »unnötig« ist natürlich nur von einer ganz konkreten Zuspitzung her sinnvoll. Luther zielt immer auf ein Gegenteil, das abgewehrt werden soll. Ähnlich verhält es sich, wenn er das Begriffspaar »alt« und »neu« verwendet. Christus hat dem Heiligen Geist selbst ein Ziel gesetzt, daß er nichts Neues oder anderes predige als Christus und sein Wort (46, 58, 21; vgl. 22, 178, 1). Angeblich bringe man etwas Neues auf, wenn man Mißbräuche angreife (30 II, 297). Aber der Angriff gegen das Verbot des Laienkelchs kann sich ja gerade auf das Wort Christi berufen. In Wirklichkeit wirkt sich die »Neuheit« des Evangeliums nach reformatorischem Verständnis auf den Geldbeutel aus (30 II, 302).

Außerordentlich häufig redet Luther von Hauptartikeln oder Hauptstücken. Grund derselben ist Christus. »Und summa, der Bapst hat nichts zu verfluchen an unser lere denn Jhesum Christum, welcher ist der grund und das heubtstuck der selben in seinem Wort und Sacrament« (22, 178, 33). Bei der Beschreibung des Inhalts solcher Hauptartikel, deren Grund Christus selbst ist, zeigt Luther eine große Breite in den Formulierungen. Entscheidend ist immer der Verweis auf die Grundlage der Artikel in der Schrift und im Evangelium; denn die Artikel haben niemals eine selbständige Bedeutung, aber Luther verzichtet auch nicht auf den Nachweis einer Verankerung des Inhalts mancher Artikel in der Geschichte. Gäbe es nicht diese Verankerung mancher Artikel in den Stationen des geschichtlichen Lebens Christi, dann wäre der Grund unseres Glaubens sandig. »Denn solche Historia und Geschicht dienet dazu, das des HErrn Christi Begrebnis gewis und bekand werde in der Christenheit. Es sind eitel Artickel des Christlichen Glaubens, das Christus gelidden, gecreutzigt, gestorben und begraben ist, Auff welchen unser Heil und Seligkeit stehet. Weil nu solche Historia und Geschicht gewis sein mus, Auff das unser Glaube nicht stehe auff einem Sandigen ungewissen Grunde noch wancke, So arbeiten die Euangelisten dahin, das sie die Historia auffs aller gewissest beschreiben zum Grund und Sterckung unsers Glaubens« (28, 417, 12). Natürlich genügt die rein geschichtliche Erkenntnis nicht; hinzutreten muß die persönliche Annahme (28, 418 ff), etwa die innerliche Betrachtung des Grabes Christi unter dem Gesichtspunkt des »für mich«. Von Hauptartikeln redet Luther im Blick auf die Auferstehung, die trinitarischen oder chri-

stologischen Sätze der alten Bekenntnisse der Kirche, aber auch hinsichtlich des Abendmahls, vor allem aber im Blick auf die Rechtfertigungserkenntnis, daß unser Herz seinen Trost nicht auf das Werk, sondern auf Christus setzen solle. In der Verteidigung dieses Artikels führt Luther sein schwerstes Geschütz auf. Er sieht durch diesen Artikel auch deutlich die Grenze zu anderen Religionen markiert. Natürlich hängt der Hauptartikel von der Rechtfertigung mit dem »hohen Artikel« der Fleischwerdung, dem »himmlischen Artikel«, daß Christus wahrhaftiger Gott und Mensch sei, zusammen (47, 50, 22). Niemals begründet der Rechtfertigungsartikel ein »reformatorisches Prinzip«. Gerade durch den christologischen Hauptartikel gewinnt auch der Abendmahlsartikel so hohe Bedeutung. Der These, das »sacrament sey schlecht brod und weyn« entspreche die These, Christus sei »lauter Mensch« (vgl. 18, 63). Der Inhalt der Artikel ist identisch mit dem Inhalt der Lehre, Christus, und dem, was er uns gebracht hat, was er bedeutet, seine Menschwerdung, seine Auferstehung und ihr Nutzen.

Der Zusammenhang der Artikel ergibt sich also ganz eindeutig von Christus aus. Luther betont hier besonders die Gottheit Christi. Juden, Türken und Ketzer leugnen Christi Gottheit. »Denn das ist unser höhester, trefflichster Artikel, ja der grund und fels, darauff alle ander artikel des glaubens stehen müssen, darumb lesset jhn der teuffel nicht unangefochten« (28, 90, 36). Mit Vernunft ist der Artikel nicht zu verstehen, aber Christus weiß, wer er ist. »Denn das sagen wir auch, das war ist und recht geleret, das kein ander Gott ist, denn er alleine. Aber das wollen sie nicht sehen, das daran henget, wie sich Christus dem vater aller ding gleich machet und so redet, als der auch der selbige warhafftige Gott sey, weil er (wie gesagt) das ewige leben zugleich jnn seinem und des vaters erkendnis setzet und aus beiden einerley erkendnis machet« (28, 93, 30). Nicht von Gott abgesondert soll man Christus lehren. »An dem Christo fahe deine kunst und studiren an, da las sie auch bleiben und hafften, Und wo dich dein eigen gedancken und vernunfft oder jemand anders füret und weiset, so thu nur die augen zu und sprich: Ich soll und wil von keinem andern Gott wissen denn jnn meinem Herrn Christo« (28, 101, 24 ff). Luther beruft sich auf das helle Wort: »den du gesandt hast«. Er hat seine Herrlichkeit von Ewigkeit her, ist Gottes natürlicher Sohn, er ist vor und außer der Welt oder Zeit gewesen und ist nicht Kreatur. Der Teufel ist am Werke, wo Christus am Kreuz und Gott getrennt werden. Niemals und an keinem Orte darf Christus die Gottheit entzogen werden! »Wird der Glaube zurissen und verletzt im geringsten stucke, so ists mit uns geschehen, und wird nu Christo die Gottheit entzogen, so ist keine hülfe, noch rettung da wider Gottes

zorn und gerichte. Denn unser Sünde, not und jamer ist zu gros, sol dem geraten werden, so mus eine höhere bezalung dafur geschehen denn die, so durch einen Engel, Ertzvater und Propheten etc. kan ausgerichtet werden, GOTTES Son mus Mensch werden und dafür leiden und sein Blut vergiessen. Widerumb wird jm die Menscheit entzogen, so ists abermal mit uns verloren... ...Aber were er nicht warer Mensch, so hette er nicht leiden und sterben und die Erlösung des Menschlichen Geschlechts ausrichten können« (46, 555, 6). »Ich hab erfaren und gemerckt jnn allen geschichten der gantzen Christenheit, das alle diejenigen, so den heubtartickel von Jhesu Christo recht gehabt und gehalten haben, sind fein und sicher jnn rechtem Christlichen glauben blieben, Und ob sie daneben geirret oder gesundiget haben, sind sie doch zu letzt erhalten. Denn wer hierinn recht und fest stehet, Das Jhesus Christus rechter Gott und mensch ist, fur uns gestorben und aufferstanden, dem fallen alle andere artickel zu und stehen jm fest bey. Also gar gewis ists, das S. Paulus sagt, Christus sey das heubt gut, grund, boden und die gantze summa, zu dem und unter welchem sichs alles samlet und findet, Und jnn jm seien alle schetze der weisheit und verstand verborgen« (50, 266, 32).

Ebenso betont wie an der Gottheit Christi hält Luther - wie schon hervorgehoben - an Christi Auferstehung fest. Fällt dieser Artikel von der Auferstehung, so fallen alle anderen Artikel auch hin. Dann bezweifelt man, daß Gott etwas sei und seine Macht, dann muß man leugnen, daß Christus auferstanden ist (36, 524 f; 50, 269, 25). Selbstverständlich macht Luther den Zusammenhang aller Artikel auch vom Rechtfertigungsartikel aus deutlich, wobei immer der bereits betonte Zusammenhang mit dem Christusartikel beachtet werden muß. Ein Verstoß gegen den Hauptartikel ändert alles, so daß Wachsamkeit auch gegenüber geringsten Abweichungen am Platze ist. Denn: Modicus error in principio est maximus in fine (40 II, 46, 4).

Im Abendmahlsstreit sieht Luther sich der beginnenden Auflösung des Schriftfundaments gegenüber. Der Teufel werde aber nicht ruhen, auch andere Lehren zum Einsturz zu bringen. Im Abendmahlskampf geht es ihm also auch um den ersten und zweiten Artikel (23, 153). Deshalb führt ihn Luther so leidenschaftlich. Das gibt ihm seine ungeheure Schärfe. Luther wird im Laufe dieses Kampfes unter Anrufung von Jak 2, 10 zum Verteidiger des biblischen Wortes bis hin zum Einzelwort und Buchstaben. »Es hilfft sie auch nicht, das sie wolten sagen, Sie hielten sonst allenthalben viel und gros von Gotts worten und dem gantzen Euangelio on allein ynn diesem stuck. Lieber, Gotts wort ist Gotts wort, das darff nicht viel menckelns. Wer Gott ynn eim wort lügen strafft und lestert odder

spricht, es sey geringe ding, das er gelestert und gelügenstrafft wird, Der lestert den gantzen Gott und acht geringe alle lesterung Gotts. Es ist ein Gott, der sich nicht teylen lest odder an einem ort loben, am andern ort schelten, an einem wort ehren, am andern verachten« (23, 83, 31 ff). Die scharfe Betonung des Abendmahlsartikels durch Luther geht gewiß auf konkrete Provokationen zurück. Der Reformator hat sich aber den Blick für den Zusammenhang der großen Artikel christlichen Glaubens durch diese Erfahrungen der Abendmahlsauseinandersetzungen schärfen lassen. Entweder steht man unter Christus oder unter dem Teufel (20, 705, 8), entweder hält man alle Artikel oder gar keinen. Leugnet man Gott in einem Artikel, so leugnet man ihn in allen, »weil Gott nicht in viele Artikel geteilt wird, sondern er ist alles in einzelnen und einer in allen Artikeln« (40 II, 48, 22). Im großen Galaterkommentar von 1531, erschienen 1535, benutzt Luther verschiedene Bilder, um Einheit und Ganzheit der Lehre zum Ausdruck zu bringen. Es wird der große, absolute Unterschied zwischen Lehre und Leben hervorgehoben. Ist das Leben Kampf und etwas grundsätzlich Unabgeschlossenes, so ist die Lehre ganz den Bedingungen menschlichen Lebens und Werdens entnommen. Die Lehre ist nicht unser, sondern Gottes. Wir dürfen an dieser Lehre nicht ein Häkchen weglassen oder ändern. Das erste Bild, das Luther benutzt, um die Verletzbarkeit der Einheit der Lehre herauszuarbeiten, ist das neutestamentliche Bild vom Sauerteig, der auch in geringster Menge schon den ganzen Teig säuert (40 II, 46, 4 ff). Das zweite Bild ist der unteilbare mathematische Punkt. Ist das Leben gerade in Bewegung, im Wachsen und Abnehmen begriffen, so ist der mathematische Punkt unverletzlich, unteilbar, integer. Er kann im Unterschied zum Leben nicht geteilt werden. Das dritte Bild, das Luther an derselben Stelle benutzt, ist das des Auges. Die Lehre muß dem Auge des Körpers gleichen, welches rein, klar und zuverlässig ist. Das vierte Bild ist besonders anschaulich. Die Lehre müsse wie ein runder, goldener, in sich geschlossener Armreif sein, in dem es keine Lücke gebe. An anderer Stelle (54, 158, 28) verwendet Luther das Bild von der Glocke, die ihren vollen Klang einbüßt, wenn sie an einer Stelle verletzt wird. Luther zieht selbst die Anwendung aus diesen Bildern für die Einheit der Lehre, wenn er fragt, was es den Juden nütze, an Gott den Schöpfer zu glauben, alle anderen Artikel und die ganze Heilige Schrift anzunehmen, wenn sie doch Christus leugneten. Dann erscheint wieder das Wort aus dem Jakobusbrief, daß, der in einem (Wort, Gebot) sündigt, ein Schuldner aller geworden ist (Jak 2, 10). Luther empfindet wohl, daß zwischen Glaube und Liebe eine Spannung auftreten kann, aber diese darf nicht durch Toleranz in der Lehre aufgelöst werden.

Im Gegenteil: Die Lehre muß immer den Vorrang haben. Warum? Zuerst geht es immer um die Verherrlichung des Wortes. Das hält Luther denen vor, die ruhig die Eintracht und die Liebe verherrlichen mögen. Gegen den Glauben ist nicht zu dulden und niemand zu weichen (40 II, 48, 11). Der runde und ganze Glaube muß zwar nicht immer gleich starker Glaube sein. Aber auch als schwacher Glaube muß er ganz und rund sein. »Es müssen warlich alle drey stück gegleubt sein, nemlich, das er Gott sey, jtem, das er mensch sey, jtem, das er fur uns solcher mensch worden sey, das ist, wie das erst Symbolon sagt: Empfangen vom heiligen geist, geborn von Maria der Jungfrawen, gelidden, gecreutziget, gestorben und aufferstanden. Feilets an einem stücklin, so feilen alle stück, Denn der glaube sol und mus gantz und rund sein, ob er wol schwach sein kan und angefochten werden, dennoch sol und mus er gantz und nicht falsch sein. Schwach sein thut den schaden nicht, Aber falsch sein, das ist der ewige tod« (50, 269, 12). - Die Einheit des Glaubens hat in der Christenheit ganz konkrete Auswirkungen. Die allgemein wahrnehmbarste Auswirkung besteht natürlich darin, daß sie auf Widerstand trifft. Das Evangelium hat immer zur Folge, daß sich Ablehnung erhebt. Aber neben dieser Gegenwirkung steht doch eine außerordentlich positive Wirkung: Geistliche Einigkeit entsteht. Wo Einigkeit des Glaubens und Sinnes herrscht, gibt es eine rechtschaffene wahrhaftige Kirche Gottes, »ob gleich sonst noch auch schwacheit da ist«, ja die Gleichheit der Herzen beginnt sich auf die äußerliche Ungleichheit, freilich nicht in der Form der Einerleiheit, auszuwirken (22, 59, 1). Gott hat Freude an solcher geistlichen Einigkeit und fördert sie durch die Gaben des Wortes und der Sakramente (22, 175). Luther selbst ist überzeugt, daß sein eigenes Bekenntnis das aller rechten Christen ist (26, 509, 19). So sollte aus der Verkündigung, die auf dem Boden der Schrift steht, ein gemeinsames geistliches Leben erwachsen. Ja, wo letzte geistliche Einigkeit bestünde, da hätte man sich geradezu nichts mehr zu lehren, da wäre ein himmlischer Zustand erreicht, wie denn ja Gottes Lehre Himmel ist, das Leben aber irdischer Natur bleibt. Weil wir Menschen sind, wird der »himmlische« Zustand, einander nichts mehr lehren zu müssen, niemals erreicht. Auf Erden bleibt es beim Kampf.

Wenn Luther auch an der öffentlichen Geltung des Bekenntnisses zum Gottessohn festhält und - vom modernen Toleranzgedanken noch weit entfernt - verlangt, daß, wer den für unsere Sünde gekreuzigten und auferstandenen Gottessohn nicht bekenne, ja ihn vielleicht gar öffentlich lästern wolle, dahin gehen solle, wo keine Christen sind, so weiß er doch genau, daß auch in der Christenheit die Vernunft gegen manche Artikel besonders rebellieren wird, wie gegen die Jung-

frauengeburt, die Himmelfahrt Jesu Christi, ja gegen die Hauptartikel überhaupt. Luther weiß das und rechnet damit, weil er vom geistlichen Charakter des Glaubens zu hoch denkt. Fordert er trotzdem einfach pauschal die - vielleicht nur äußere - Zustimmung zu allen Artikeln christlichen Glaubens, einschließlich theologischer Formulierungen, die Zentrales und Peripherisches überhaupt nicht mehr zu unterscheiden gestatten? Führt Luther das Mißtrauen gegenüber der unerleuchteten Vernunft zum mitleidslosen Programm einer starren Unterwerfungspolitik? Man wird einmal darauf achten müssen, daß Luther immer konkret zur Einheit der Artikel Stellung zu nehmen gezwungen wurde. Dann muß doch zugestanden werden, daß Luther - ohne das zurücknehmen zu wollen, was über die Einheit und den Zusammenhang der Lehre nach seinem Urteil gesagt wurde - doch gelegentlich eine Unterscheidung zwischen Artikel und Artikel vornehmen kann. Paulus zum Beispiel betone nicht in gleicher Stärke die Jungfrauengeburt wie das Mittlertum Christi. Weil Christus der Mittler allein und ausschließlich ist, liegt Luther auch daran, die Stellung der Jungfrau Maria zu begrenzen, damit sie nicht zur Göttin erhoben werde (10 III, 325, 13; vgl. 21, 65, 12). Die irenische Linie ist bei Luther aber kaum ausgeprägt. Wenn er die Jungfrauengeburt vom Apostel weniger betont sieht als das Mittlertum Jesu, so zieht er daraus natürlich keineswegs den Schluß, daß man beruhigt an der Jungfrauengeburt zweifeln dürfe. Würde man seinen Zweifel öffentlich aussprechen, so wäre das für Luther zweifellos Anlaß zur »assertio« gerade dieser Aussage des apostolischen Glaubensbekenntnisses gewesen. Am meisten kommt Luther den Gegnern da entgegen, wenn er sich etwa für die Möglichkeit der Beibehaltung des bischöflichen Amtes ausspricht, wenn nur das Evangelium frei gepredigt werden dürfe (30 II, 342, 21). Selbst der Papst wird in diesem Sinne von Luther mehrfach mit einer Bemerkung wie dieser bedacht: »... Wil der Bapst das Euangelion frey vnd rein lassen gehen, wie er schuldig ist zu thun, So wil ich meiner person jn lassen sein, was er selber wil, Was sol ich jm mehr anbieten?« (38, 397, 12).

3 Der Kampf um das rechte Bekenntnis

Die polemische Linie ist bei Luther außerordentlich kräftig betont worden. Was Rom tut, kann geradezu als Verfluchung des Wortes und Sakraments bezeichnet werden (22, 178, 24). Was die Wirklichkeit »wahrer Mensch und Gott« angreift, ist satanisch (20, 685, 10 ff). Die römische Kirche als solche wird als »Satansschule« bezeichnet (30 II, 424, 6). Eine ganze Reihe falscher Artikel wird von

Luther namhaft gemacht, vor allem der schädliche Artikel vom Papst, der oft als Antichrist bezeichnet werden kann, ferner der falsche Artikel vom freien Willen, von der Werkerei und so weiter. Der Papst übertreffe geradezu alle anderen Ketzer, weil er den Sinn der Inkarnation so gründlich verkenne. Papst, Bischöfe und Hohe Schulen übertreffen alle bisherigen Ketzereien, sie seien die »grundsuppe« aller Ketzereien und Irrtümer (10 I 1, 238). Papsttum und Islam rücken so für Luther auf die gleiche Ebene. In Auseinandersetzung mit beiden arbeitet er immer wieder die von ihnen trennenden Artikel der Christenheit heraus, so die Inkarnation, Christi Werk und Auferstehung, auch die Trinitätslehre, vor allem aber das Mittlertum Christi und die Art des christlichen Gottesglaubens mit dem so entscheidenden Moment des Vertrauens. In solcher Auseinandersetzung mit Rom geht es nicht um die menschliche Konkurrenz zwischen lutherischer und päpstlicher Lehre, sondern um die Einheit, Wahrheit und Klarheit der »Christuslehre«, die sich einmal endgültig durchsetzen wird.

Dafür, daß die Ketzer zugrundegehen, sorgt nämlich Gott selbst. Zur Jetztzeit gibt es allerdings die kämpferischen Auseinandersetzungen. Rom hat das Bekenntnis geradezu erstickt (27, 145, 21). Niemand wagte Christus zu predigen und zu bekennen. Das Wort in der reformatorischen Verkündigung hat dann Rumor gemacht, wie das die Eigenart des Wortes immer ist und sein muß (7, 281, 33; 7, 295, 15). Wo man Gott erkennt und bekennt, folgt notwendig die Verachtung. Wo Frieden ist, kann das Evangelium nicht sein (14, 327). Falsche Propheten sind verheißen. Hinter aller Unruhe, die sie mit sich bringen, steht jedoch der Teufel. Luther sieht ihn hinter den verschiedensten Masken und Manövern. Judas nimmt seinen Platz am liebsten unter den Christen selbst ein. Der Teufel kann keine Ruhe halten. Eine Ketzerei und Rotte wird von der anderen abgelöst. Ob Müntzer oder Karlstadt ihre Anführer sind, der Teufel bedient sich ihrer, ob sie es wissen oder nicht. In der Auseinandersetzung mit den Schwärmern der verschiedensten Schattierungen meint Luther, mit dem Satan Bekanntschaft gemacht zu haben. Satan ist der Herr; aber Christi Reich wird siegen (29, 371). Luther nimmt seine Berufung zum Doktor der Theologie zum Anlaß, im Kampf gegen den Satan und die falschen Doktoren nicht müde zu werden, wenn er auch aus Erfahrung weiß, wie schwer der Kampf ist (40 I, 321). Mit seiner List sucht der Satan nicht nur eine einzelne Lehre, sondern die ganze christliche Lehre schlechthin niederzulegen (40 II, 46, 13).

Satan steht für Luther primär hinter der falschen Lehre. Zwischen Lehre und Leben muß ja ein deutlicher Unterschied gemacht werden. Das Leben hat der

Lehre zu folgen (8, 327). Man könnte meinen, daß Luther das Leben in unzulässiger Weise in den Hintergrund treten lasse, wenn er fordert, man solle nicht das Leben, sondern die Lehre ansehen. »Ich handel nit von leben, sondern von leren, boß lebenn ist nit fast schedlich denn ym selber, aber boß lere ist das grossist übel auff erdenn, das die seelen mit hauffen gen helle furett: du seyest frum odder boß, ficht mich nit an, deynn gifftig, lügenhafft und gottis wort widerstrebend lere will ich angreyffen und mit gottes hulff yhr wol begegnen« (7, 278, 36 ff). »Ich hette mit den Papisten auch wenig zu thun, wenn sie nur recht lereten, yhr böses leben würde nicht grossen schaden thun« (15, 218, 10). Natürlich ist die Einheit von Leben und Lehre das Ideal, das verwirklicht werden sollte. Luther verdeutlicht das an dem Pfarrer, an dessen Lehre oder Leben man oft Anstoß nimmt (27, 78, 5). Am grundsätzlichen Unterschied zwischen Lehre und Leben muß aber aus streng theologischen Erwägungen festgehalten werden. Die Lehre ist der Himmel, das Leben ist die Erde (40 II, 52, 13). Das Leben mag unrein sein, wenn nur die Lehre rein ist. Von der Reinheit der Lehre im reformatorischen Verständnis ist Luther völlig überzeugt: »Das Leben ist unrein, aber unsere Lehre ist rein; wir sind gewiß, daß alle Artikel ihr Fundament in der Heiligen Schrift haben« (40 II, 53, 3). Wieder ist der Verweis auf die Heilige Schrift das Entscheidende.

Der Kampf gegen die falsche Lehre muß in geistlicher Weise durchgeführt werden, zunächst mit dem Gebet. So streut Luther öfter Bitten gegen Ketzerei und falsche Lehre in seine Schriften ein (7, 221, 24; 7, 226, 4 ff). Das Gebet muß gegen den Papst als Endchrist und den Türken als den leibhaftigen Teufel gehen (30 II, 123, 9). Aber Widerstand und Abwehr müssen auch aktiv vollzogen werden. Die Lehre darf nicht gedämpft werden (12, 455, 22), man trägt Verantwortung für sie, soll sie »mer und mer auffrichten, ja höher und höher auff werffen, ... den halß daran setzen, leyb und leben, eer und gut«. Man muß die Lehre rein erhalten (vgl. 25, 47, 21; 30 II, 539, 23; 40 II, 51, 1; 48, 215, 20; 51, 521, 19). Gott gebietet ja den Widerstand gegen die falsche Lehre. Die Mittel müssen aber immer geistlicher Natur sein und bleiben. Die Belehrung mit dem Wort, das Glaubensverhör, sind richtige Möglichkeiten, an den Irrenden heranzukommen. Die Gegner, die unwissend die rechte Lehre schmähen, soll man ins Gebet einschließen, ja mit ihnen - soweit wie möglich - Frieden halten. Wer aber wissentlich und gegen sein Gewissen die christliche Lehre verletzt, verdient keinerlei Rücksicht (40 II, 51, 23). Man darf mit der falschen Lehre nicht gemeinsame Sache machen, muß sich allerdings auch davor hüten, Gottes endgültigem Gericht vorzugreifen. Das Gleichnis vom Unkraut zwischen dem Weizen legt dem Be-

streiter der Irrlehre eine heilsame Zurückhaltung auf. Verworfen wird nicht der Irrlehrer als Mensch, sondern die Irrlehre. Das gibt der Verwerfung den geistlichen Sinn zurück. Vom »Damnamus« ist der Christ nicht zu dispensieren, auch nicht auf Grund der Möglichkeit, daß Gott Sünde vergeben kann. Luthers Verständnis von Häresie und seine Beurteilung der altkirchlichen Ketzereien ist bestimmt von seiner Auffassung des Christuswerkes. Den Begriff »Sonderling« (10 II, 167, 16) und Häretiker versucht er zunächst formal im Gegensatz zum Begriff des »Catholicus« zu bestimmen. »Catholicus heißt, der mitt dem hauffen ist und einhellig mit der gantzen samlung stymmet ym glauben und geyst... [Verweis auf Eph 4, 4. 5]. Aber Haereticus, der ein eygen weysz und partey erdenckt« (8, 389, 24). »Der ist kein ketzer, der wider der kirchen satz oder sitten thut, wie wol er nicht recht thut«. »Der ist kein ketzer, der etwo einen artickel nicht gehöret und also nicht glaubt.« »Der ist ein ketzer, der halßstarrig in einem artickel des glaubens yrret und das bekennet.« So entwickelt Luther sein Verständnis vom Ketzer gegenüber Rom (vgl. Artikel wider die ganze Satansschule und alle Pforten der Hölle, 1530, hier These 21-24, 30 II, 428). Wer wider die Schrift und die Artikel des Glaubens lehrt, ist als Ketzer zu betrachten, sofern er bei seinem Irrtum beharrt. Die Ketzereien lassen sich alle auf eine zurückführen, wie ja auch alle Artikel mit einem Hauptartikel zusammenhängen, dem Artikel von Jesus Christus. »Und man sihet jnn allen Historien, das alle Ketzerey und jrthumb entstanden sind, wo dieser Artikel gefallen ist, Da die leute sicher worden, als köndten sie jn seer wol, und also von diesem auff ander ding gefallen und angefangen zu disputiren von der person Christi, ob er warhafftiger Gott oder lauter mensch were, und mit solchem speculiren und fragen alle unglück eingefurt, da einer die Gottheit Christi, der ander die menscheit, item ettliche die person des heiligen Geists, ettliche die jungfrawschafft Marie verleugnet, Aber alle zu mal, soviel jr gewesen sind, auch jnn diesem heubstück geirret und verfüret haben, Denn jnn diesem henget und stehet es alles und zeucht die andern alle auf sich, und ist alles umb diesen zuthun, das, wer jnn den andern irret, hat gewislich auch diesen nicht recht, Und ob er gleich die andern hellt und diesen nicht hat, so ist doch alles vergeblich« (46, 20, 12 ff). Sehr oft kommt Luther auf die einzelnen altkirchlichen Ketzer und Ketzereien zu sprechen, vor allem auf Arius (20, 669, 6), die Arianer (20, 769, 20) und Nestorius. Die Arianer, die Christi Gottheit leugnen, sind verloren (28, 60). Arius gegenüber beruft sich Luther auf das johanneische Christuszeugnis, das mit der These der Arianer, die in Christus nur ein einzigartiges Geschöpf sehen, nicht in Einklang gebracht werden könne. Auf die

Würdigung der einzelnen Ketzereien brauchen wir hier nicht einzugehen. Luther verdammt sie selbstverständlich ohne Vorbehalt, so im Bekenntnis, das sich im Anhang zur Schrift »Vom Abendmahl Christi« vom Jahre 1528 findet (26, 500, 27 ff). Bei allem Widerstand, den das Evangelium erlebt, geht es doch nicht unter (42, 423). Es müssen auch immer wenige Menschen bleiben, die ihm anhängen. Luther legt sich deshalb der Restgedanke nahe, das heißt die Überzeugung, daß auch zu Zeiten des größten Zusammenschrumpfens der Kirche wenigstens noch einer oder eine Familie ihr erhalten bleiben, zum Beispiel Abraham oder der Apostel Paulus (40 I, 203, 23). Von Anfang der menschlichen Schöpfung ging der Streit zwischen der wahren und der falschen Kirche. Aber der Artikel unseres Glaubens, daß eine heilige und katholische Kirche zu allen Zeiten vom Anfang der Welt bis zum Ende sein müsse, ist wahr. Der Same blieb immer in Resten und Zeugen erhalten durch den, der das Haupt der Schlange zertrat und im Segen Abrahams die Christusverheißung in Worte faßte und verbarg (42, 448). Christus verbürgt letztlich allein die Kontinuität der Kirche. Gott erhält in der Kirche auch einzelne Stücke, ja er erhält mit Macht und Wundern die Kirche auch unter dem Papsttum. So spricht sich Luthers Glaube an die Einheit der Kirche und des Glaubens auch in einer ökumenischen Würdigung der in der römischen Kirche, wenngleich schwächlich erhaltenen Stücke aus. »Erstlich die heilige Tauffe, Darnach auff der Cantzel der text des heiligen Euangelij jnn eines iglichen landes sprache, Zum dritten, die heilige vergebung der sunden und Absolution, beide, jnn der beicht und offentlich, Zum vierden, das heilige Sacrament des Altars, das man zu Ostern und sonst jm jar den Christen gereicht hat, wie wol sie geraubt haben die eine gestalt, Zum funfften, das beruffen odder ordinirn zum Pfarrampt, Predigampt odder seelsorge, die sunden zu binden und lösen und im sterben und auch sonst zu trösten ... ... Zuletzt auch das gebet, als Psalter, Vater unser, der Glaube und Zehen gebot, Item, viel guter lieder und geseng, beide, latinisch und deudsch. Wo nu solche stücke noch blieben sind, da ist gewislich die Kirche und ettliche heiligen blieben, Denn es sind alles die ordnung und früchte Christi, ausgenomen der raub der einigen gestalt, Drumb ist hie gewislich Christus bey den seinen gewest mit seinem heiligen geist und jnn jnen den Christlichen glauben erhalten« (38, 221, 20 ff; vgl. 46, 10, 14 und 46, 624, 28). Diese Anerkennung der Erhaltung des Evangeliums, wenngleich in sehr begrenzter Form, hindert Luther selbstverständlich nicht daran, den Dienst der reformatorischen Bewegung hoch zu bewerten, ja ihm geradezu eine missionarische Kraft zuzuerkennen, die sich zunächst in Deutschland ausgewirkt hat. »Das Euangelion haben wir und andere

stedte mehr (Gott lob) reyn und reichlich, als nie gewesen ist sind der Apostel zeyten, Aber wenn wir und andere, die es itzt helffen handhaben, nu dahyn sind, so werdet yhr andere falsche prediger haben, wie sie denn bereyt angefangen (der Herr wolt sie mit dem schwerd seynes munds erwürgen und umb bringen)« (17 I, 356, 15 ff). Luther weiß, daß das reformatorische Werk vom altbösen Feind angegriffen werden mußte. Das ist gerade ein Zeichen für die Echtheit des Evangeliums, wenn dessen Lauf dadurch auch in der Welt sehr gehemmt wird. »Und ich gleube, unser Euangelion solte in diesen kurtzen jaren durch die gantze welt gegangen sein, wen nicht die Rotten undt secten, die widerteuffer undt Sacramentirer gewesen weren undt den baum in weg geworffen hetten« (33, 297, 33; vgl. 40 III, 361, 27). Luthers Glaube erhält durch die Erfahrung des Widerstandes gerade die Festigkeit im Vertrauen auf Gottes erhaltende Gnade. Es geht in der Reformation ja nicht etwa darum, die Klöster zu zerstören oder den Papisten die Ohren klingen zu machen. Es geht auch gar nicht um Luther. Seit 1522 (*Eine treue Vermahnung zu allen Christen*, 8, 680, 30 ff) ist Luther nicht müde geworden, ein oberflächliches Verständnis der Reformation, vor allem aber die Verwechslung der Reformation mit dem Manne Luther, energisch zurückzuweisen. Wenige der bedeutendsten Zeugnisse seien angeführt. Sie zeigen, wie weit entfernt Luther von einer konfessionalistischen Selbsteinschätzung war. Luthers Lehre wird nach des Reformators Meinung auch nur zum Vorwand genommen, die christliche Lehre überhaupt zu verfolgen (15, 70, 14; vgl. 15, 111, 23 ff).

4 Luthers reformatorisches Selbstverständnis als Lehrer

Aus der reformatorischen Verantwortung, die Luther wahrnimmt, erwächst ein eigentümliches reformatorisches Selbstbewußtsein. Luther hängt nicht an seinen Schriften. Wäre das rechte Verständnis der Bibel vorhanden, so würde er schweigen. Luther muß seinen schuldigen Dienst vor allem in Verantwortung für die Laien tun (6, 621). Er kann den deutschen Landen seinen Dienst nicht entziehen (7, 875, 12); ihnen ist er verordnet (15, 27, 29). Das Recht zum reformatorischen Auftreten leitet Luther aus seiner Stellung als Doktor der Theologie ab. »So bynn ich yhe unwirdig eyn getauffter Christen, Datzu eyn geschworner Doctor der heyligen schrifft, Ubir das ein teglicher prediger, dem seynis namenß, stands, eydiß und ampts halben gepurt, falsch, vorfurische, unchristliche lere zuvortilgen odder yhe wehren« (7, 162, 8). Weil er ohne seinen eigenen Antrieb Doktor geworden sei, sieht Luther in seiner Würde eine besondere Verpflichtung (30 III,

386, 30). Wenn er als Doktor und Prediger von auswärts um Hilfe angegangen wird, so glaubt er, diese nicht verwehren zu dürfen, wenn er sich auch nicht eindrängen und aufdrängen will. Luther kann sich dem »falsch genannten geistlichen Stand des Bapsts und der Bischöfe« gegenüber auch direkt auf die Propheten und den echten Auftrag des Predigtamtes berufen, der auch einem Gebannten nicht genommen werden kann (10 II, 106). Hier ist die Einbruchsstelle eines echten prophetischen Selbstbewußtseins, obwohl Luther nicht von sich aus die Stellung eines Propheten beanspruchte (11, 380, 2). Er erkennt genau, daß die Gegner ihn selbst zum Propheten machen, wenn sie das Wort, um das es ja allein geht, so verachten. »Ich sage nit, das ich einn prophet sey, ich sag aber, das yhnen szo viel mehrzu furchten ist, ich sey einer, szo viel meer sie mich verachten und sich selb achten... Byn ich nit einn prophet, szo bynn ich yhe doch gewisz fur mich selbs, das das wort gotis bey mir und nit bey yhnen ist, denn ich yhe die schrifft fur mich habe, und sie allein yhre eygene lere« (7, 313, 17). Es ist das Schicksal Luthers, Prophet wider Willen sein zu müssen. Luther bedauert, daß auch das, was er Schmerzliches über die Ereignisse der Zeit sagt, oft eintrifft. Im Rückblick auf seine Entwicklung zum Reformator hat Luther bekannt, daß er ein ganzer Mönch gewesen sei und dennoch nicht zur Gewißheit kommen konnte, da die Mönchstaufe sich noch nicht einmal in kleinen Anfechtungen als Trost bewähren wollte (38, 143 und 148). Er suchte deshalb die ihn persönlich stärkende und freimachende Gewißheit (38, 157). Über den Anfang des Lutherischen Lärmens spricht er sich in der Schrift »Wider Hans Worst«, 1541 (51, 538 ff), aus. Tetzel wird hier mit seiner lästerlichen Ablaßpredigt als der Anfang der reformatorischen Bemühungen angesehen. Kardinal Albrecht von Mainz wird die Schuld für die leichtfertige Behandlung von Luthers Einwänden zugemessen. Im Rückblick auf die Entwicklung erkennt Luther, daß man sein Recht nicht habe anerkennen wollen. »Denn nu es (Gottlob) an den tag komen ist, wie das Ablas eine Teufels lügen ist, thun sie doch keine busse, dencken sich auch nicht zu bessern, noch zu Reformiren. Sondern mit dem blinden blossen wort ›Kirche‹ wollen sie alle jre grewel verteidigen« (51, 545, 21). Mit den Mitteln geistlicher Überführung hat Luther dann »seine Lehre«, die doch nicht der Schrift widerspricht, vertreten. Er ist überzeugt, daß diese seine Lehre trotz allen Abfalls bleiben müsse (23, 36, 28). Ihn taste an, wer da will, seine Lehre aber ist die Gottes. »Ob ich aber ein hochtragender mensch sey, die weyl das nit meyne lere, sondernn meyn person betrifft, wil ich nit hart widderfechten, ich habs vor mehr mal gesagt, meyn person taste an wer do will unnd wie er wil; ich geb mich fur keinen engel

auß. Aber meyne lere, die weyl ich weyß, das sie nit meyn, sondern gottis ist, wil ich niemant unvorantwort lassen antasten, denn da ligt an meynes nehsten und meyn selickeit in gottis lob und ehre« (7, 274 f). Luther betont immer wieder, daß sein Kampf aus Gewissensgründen ausgetragen werden mußte. Er begehre, im Gewissen frei zu sein (7, 671, 2), das von Gottes Wort überwunden worden und in ihm gefangen ist (vgl. zu Worms 7, 867, 877). Im Rückblick auf den Weg der Reformation freut sich Luther etwa seiner Dolmetscharbeit an der Bibel (30 II, 635, 201; vgl. 38, 447 ff), die dem Verständnis der ganzen Schrift viel nützte und im Zuge des Programms »ad fontes« geleistet wurde. Luther denkt über seine eigenen Schriften außerordentlich bescheiden. Verschiedentlich wünscht er ihnen den Untergang. Wenn nur die Quelle der Heiligen Schrift rein fließt und aus ihr geschöpft wird!

Gern hat sich Luther auf den Reichstag zu Augsburg von 1530 und das dort übergebene Bekenntnis berufen, das mit »Schrift« nicht widerlegt worden sei.* Das gab ihm das gute Gewissen, seinen Weg zu gehen. »So hab jch auch erfaren, Das, da die Bekentnis der unsern gelesen ist, haben sich der widder teil viel verwundert und bekand. Es sey die lauter warheit, Man könne es mit der Schrifft nicht widderlegen. Widderumb, da man jre Widderrede gelesen hat, haben sie die Köpffe nidder gehenckt und mit geberden bekennet, das es faul und lose ding sey gegen der unsern bekentnis. Die unsern aber und viel frumer hertzen sind höchlich erfrewet und trefflich gesterckt, da sie gehöret, das jhene aus aller jrer macht und kunst, die sie dazu mal musten auffs höhest beweisen, nichts anders erfür wusten zu bringen denn solche lose widderrede, der itzt, Gott lob, ein weib, ein Kind, ein leye, ein baur mans gnug ist widder zustehen mit gutem grunde der schrifft und warheit« (30 III, 285, 28). Die Bekenntnistat von Augsburg meint Luther, wenn er sich auf das Ereignis des Jahres 1530 beruft, nicht den Buchstaben des Bekenntnisses. Des Sieges über den Antichrist freut er sich, wenn er des Reichstages gedenkt.

5 Luthers persönliches Bekenntnis

Das freie Bekenntnis zu Augsburg betrachtet Luther als aufgerichtetes Zeichen und Grenze zugleich, nicht nur für Rom, sondern auch für die Schweizer, die eine andere Abendmahlslehre vertreten. Luther gibt ganz offen zu, daß man in Mar-

* WTi I, 213, Nr. 486 vom Frühjahr 1533: »Unser Herr Got hat mir den reichstag zu Augspurg geschenkt.«

burg 1529 um des Abendmahls willen nicht zusammenkam (38, 126 f). Unter den zahlreichen Zusammenstellungen von »nötigen Stücken« oder »Hauptartikeln« ragen zwei Bekenntnisse Luthers hervor, die gleichsam als sein Testament aufzufassen sind. Im Anhang zum Bekenntnis »Vom Abendmahl Christi« von 1528 (26, 499 ff) bekennt Luther »vor Gott und aller Welt« seinen Glauben von Stück zu Stück. Darauf will er bis in den Tod bleiben und gedenkt er, »drinnen ... von dieser Welt zu scheiden und vor des Herrn Jesu Christi Richtstuhl zu kommen ...«.

Dieses Bekenntnis von 1528 hat in der Bekenntnisbildung der Reformation, vor allem für die Confessio Augustana, in hervorragender Weise hinsichtlich Artikel I und III, hohe Bedeutung erlangt. Die Aufnahme dieses persönlichen Bekenntnisses Luthers in der reformatorischen Bekenntnisbildung war nur deshalb gerechtfertigt, weil man wie Luther »diese Artikel ... aufs fleißigst bedacht, durch die Schrift und widder herdurch oftmals gezogen« (26, 500 f). Nur die gewissensmäßige Überzeugung von der Schriftgemäßheit des Bekenntnisses machte den echten Konsensus möglich.

Das andere persönliche Bekenntnis Luthers sind die Schmalkaldischen Artikel vom Jahre 1536 (50, 192 ff), die, ausgehend vom trinitarischen und christologischen Thema, das die Reformation mit der alten Kirche gemeinsam habe, so daß darüber kein Streit bestehe, Jesus Christus als den *einzigen* Mittler bekennen, deshalb die Messe als menschliches Werk samt anderen menschlichen Verdiensten vor Gott verwerfen und dafür die Rechtfertigungsverkündigung im reformatorischen Sinne umfassend entfalten. Der Rechtfertigungsartikel steht in unbedingter Beziehung zum Christuswerk. »Von diesem artickel kan man nichts weichen oder nachgeben, Es falle himel und erden, oder was nicht bleiben wil. Denn es ist kein ander name, dadurch wir konnen selig werden, spricht S. Petrus, Act. 4, Und durch seine wunden sind wir geheilet.« Wiederum wird im Anschluß an die Ablehnung der Messe versichert: »Von diesem artickel ist auch nicht zu weichen oder nach zu lassen. Denn der erste artickel leidets nicht.« Und so wird immer wieder die Kritik auf den »ersten heubtartickel von der erlosung Jhesu Christi« gestellt. Luthers persönliche Überzeugungen von der Sünde, dem Gesetz, der Buße, von Evangelium, Taufe, Sakrament des Altars, Schlüssel, Beichte, Bann, Weihe und Vokation, Priesterehe, Kirche, Rechtfertigung, Klostergelübde, Menschensatzungen sollen dem Gegner aber nicht pauschal aufgezwungen werden. Das »His satis est doctrinae pro vita aeterna« am Eingang der Schmalkaldischen Artikel ist wirklich ernst gemeint. Luthers Protest ergeht um der Herrlichkeit Christi willen, nicht aus theologischer Besserwisserei. Und zu der Reihe der schon ge-

nannten Artikel sagt er: »Folgende stuck oder artickel mugen mit gelerten, vernunfftigen oder unter uns selbs handeln!« Es sind das allerdings Artikel, auf denen Luther persönlich stehen will und muß. »Dis sind die Artikel, darauff ich stehen mus und stehen wil bis inn meinen tod, ob Gott wil, Und weis darinne nichts zu endern noch nachzugeben. Wil aber jmand etwas nachgeben, das thue er auff sein gewissen.« Luther macht den richtigen Unterschied zwischen dem unaufgebbaren Grund und Inhalt des Glaubens und seinen eigenen theologischen Sätzen. Sosehr er zu diesen steht, so genau weiß er doch von der mit der theologisch-individuellen Formulierung möglicherweise verbundenen Fehlerquelle. Das im 1. Teil seiner Artikel genannte Athanasianum versteht Luther als ein Schutzsymbol für das Apostolikum, das »wie eine biene das honig aus mancherley schönen, lustigen blümlein zu samen zeucht«. Das apostolische Glaubensbekenntnis ist nicht eigenständige Lehrnorm, sondern »aus der lieben Propheten und Apostelbüchern, das ist: aus der ganzen heiligen Schrift, fein kurtz zusamen gefasset für die kinder und einfeltigen Christen« (41, 275, 30). Es hat also eine pädagogische Bedeutung, weil es dem Wort dient und zugleich dem Menschen hilft, den wichtigsten Gehalt des Wortes sich zu vergegenwärtigen, eine »Summa« der Schrift zu kennen (vgl. 30 I, 131). Es erübrigt sich die nochmalige Feststellung, daß alle Aussagen der Bekenntnisse im rechten Heilsglauben ergriffen und aktualisiert werden wollen. Mit einem neutralen Referat von Formeln darf es niemals sein Bewenden haben. 1538 hat Luther schließlich die Hauptsymbola der Christenheit (zu denen Luther hier das Tedeum rechnet, das Nizänum aber nur im Anhang anfügt!) herausgegeben (50, 255 f), um damit auch seine persönliche Liebe zu den schriftgemäßen Bekenntnissen der alten Kirche zu dokumentieren. Er interpretiert sie vom soteriologischen Aspekt aus. Luthers besondere Liebe gehörte jedoch den im Kleinen Katechismus ausgelegten biblischen und altkirchlichen Texten. So sagte er von sich: »Bekenne das frey zum exempel, wem es gefellet, der ich nu fast ein alter Doctor und prediger bin und freylich so viel kan oder yha (wenigstens) können solt ynn der schrifft, als alle solche klüglinge konnen, noch mus ich zum kinde werden und teglich des morgens frewe bey mir selbs da her mundlich zelen das vater unser, die zehen gebot, den glauben, und, was ich fur liebe Psalmen und spruche haben wil, aller ding, wie man itzt die kinder leret und gewehenet, wie wol ich sonst uber das teglich mit der Schrift mus umbgehen und mit dem Teuffel ym kampff stehen, Noch thar ich nicht sagen ynn meinem hertzen: Das vater unser ist allt, du kanst die zehen gebot, du weist den glauben wol. Sondern ich lerne teglich dran und bleibe des Catechismi schüler. Füle auch, das

michs merckIich hilfft, und befinde mit der erfarung, das Gottes wort nicht auss zu lernen ist...« (31 I, 227, 13). In der Theologie geht es nach Luther darum, sich durch Bußetun (1. These von 1517), Studieren, Lesen, Meditieren und vor allem durch Beten den Weg zu bahnen, daß man in der Anfechtung die Gewissen (auch das eigene!) lehren und trösten, das heißt zurückführen kann vom Gesetz zur Gnade, von Mose zu Christus (40 I, 49 ff), seiner Gerechtigkeit und seinem Leben. Christus ist als der Auferstandene Ziel und Weg und Inhalt des Glaubens der Christenheit. Er allein kann das Gewissen, das sich durch sein Wort treffen läßt, zur Ruhe bringen. Keinem Menschen wird es abgenommen, sich zu einem im Wort Gottes geborgenen, durch den Heiligen Geist gewirkten wahrhaften Gewissen auszustrecken, hoffende Existenz zu leben, sich trotz aller »Assertio« als Bettler vor Gott zu bekennen.

6 Bekenntnis und Lehre in der Theologie Luthers und das theologische Problem der Lehreinheit im »konfessionellen« Sinne

Gewiß kann man - recht verstanden - Luthers Theologie als eine Theologie der »Reduktion« bezeichnen. An eine Übereinstimmung in allen theologischen Fragen glaubt Luther nicht; er stemmt sich gegen jeden dogmatischen Perfektionismus. Wenn man irrige Artikel verdammt, dann werden nur schädliche Lehren verdammt, die Unchristen und Ketzer machen. Sollte man alle Irrtümer der Christen verdammen, dann würde kein Christ zurückbleiben, »seintemal niemant on sund und yrthumb ist« (6, 618, 17). Was Luther predigt, sind nicht neue Dinge. Was er sagen muß, ist von den Bischöfen und Gelehrten nur vergessen worden, wenn auch die Wahrheit in etlichen Herzen geblieben ist, »und soltens eyttel kind in der wigen sein« (7, 313, 37). Was Luther bezeugt, das bezeugt er aus Gnaden des Heiligen Geistes. »Darumb das du kunst bewaren den Christlichen glauben, Denn aller unsere artickel im glauben sind seer schwer und hoch, die kein mensch on des heyligen geists gnade und eingeben fassen kan. Ich zeuge und rede als einer der nicht ein wenig erfaren hat, und wilt du es auch nur ein wenig erfaren, so nim einen artickel aus dem glauben, welchen du wilt, von der menschwerdung Christi, von der Aufferstehung so wirstu der keinen erhallten, wenn du yhn mit der vernunfft fassest. Es ist mir wol selbs begegnet, wenn ich das wort hab faren lassen, das ich Gott, Christum und alles mit einander verloren habe. Es ist auch kein leichter wege alle artickel des glaubens zuverlieren, Denn ausser der schrifft dran zu gedencken, kanst du doch nicht fassen was Gott ist...« (32, 57, 15).

Diese Artikel kann man ohne den Heiligen Geist sich nicht zu eigen machen, man kann sie nicht von sich aus bekennend nachsprechen. Ohne das durch die vom Heiligen Geist erleuchtete Schrift gewirkte Zeugnis kann christlicher Glaube nicht existieren. Für Luther sind der Glaube wie das Bekennen immer vom Gegenstand her bestimmt. »Der Inhalt des Bekenntnisses ist entscheidend für die Haltung des Bekenners« (E. Vogelsang: *Der confessio-Begriff des jungen Luther* [1513-1522], LuJ 12 (1930) 91 ff, hier 108). Zugleich aber betont Luther den notwendigen Zusammenhang zwischen dem objektiven Inhalt der Verkündigung, des Bekenntnisses, der Lehre und dem persönlichen rechtfertigenden, gewissenbefreienden Glauben, der von den Gegnern, die Glaubensartikel nur tradieren, bestritten wird. Hier setzt der Protest der Reformation ein, hier wird die christozentrisch-rechtfertigungstheologische, bekenntnishafte Interpretation der bloßen rechtlich-buchstäblichen Behauptung gegenübergestellt. Die Voraussetzung für Luthers Interpretation ist Gottes Handeln in Jesus Christus, das er im Mittel des Wortes, des Sakraments, der Absolution, dem Menschen bezeugt. Gott handelt mit dem Menschen. Seine Gaben und sein Zuspruch kommen von außen auf ihn zu. Nicht Enthusiasmus und Unmittelbarkeit sind die Gesetze des Handelns Gottes, sondern Leiblichkeit und äußere Vermittlung. Wo Gottes Wort verkündigt und die Sakramente verwaltet werden, darf man mit Gottes Dabeisein rechnen. Im Zusammenhang mit der Schrift- und Abendmahlslehre Luthers muß wohl die Frage gestellt werden, ob Luther der »positivistischen« Gefahr erlegen sei, die nicht der unbedingten Zuordnung der Mittel zum und für den Glaubenden genügend Rechnung trägt. Es läßt sich aber doch zeigen, daß Luther zuletzt immer vom Hauptartikel Jesus Christus und der soteriologischen Intensivierung dieses Hauptartikels ausgeht. Er ist ihm der wesenhafte Artikel des christlichen Glaubens, er macht die Einheit des Evangeliums anschaulich. Luther pocht hier auf die Gottessohnschaft, die Auferstehung. Zugänglich sind diese »Mysteria« in der Bedeutung für den konkreten Menschen nur dem Glaubenden, wenn auch die Schrift bereits durch den Auferstehungsbericht ihre äußere Klarheit erhält. Aber diese äußere Klarheit will ja zur »inneren« Klarheit verwandelt werden.

Das »satis est« der Schmalkaldischen Artikel oder das »satis est« der Confessio Augustana (Art. VII) zwingen uns zu der Feststellung, daß Luther nichts vom Dogma einer »Bekenntnisentwicklung« wissen will. Gewiß wird in der Geschichte der Kirche die Einheit der Lehre immer wieder neu behauptet werden müssen. Konkrete Situationen erfordern eine Bekräftigung der Lehre in diese oder jene

Richtung hinein. Luther hat so das Recht der dogmengeschichtlichen Explikation nicht geleugnet, aber er hat die dogmengeschichtlich-situationsbedingte Aktualisierung nicht verabsolutiert. Grundlegend bleibt allein der alte und immer neue Glaubensartikel von Jesus Christus. Dieser Glaubensartikel stellt eine Einheit des Einfachen und Zentralen dar. Tut man alle zeitbedingten Konzilsbeschlüsse zusammen, addiert man trinitarische oder christologische Dogmen, so erhält man doch als Endergebnis niemals die ganze »Christliche Lere« (50, 546). Die vier Hauptkonzile bringen nicht die »gantze Lere Christlichs glaubens«. Nur die Heilige Schrift kann Artikel des Glaubens stellen, die nicht »durch die Concilia als aus neuer heimlicher eingebung wachsen, Sondern vom Himmel durch den Heiligen Geist öffentlich gegeben und offenbart sein« müssen (50, 551, 29). Artikel des Glaubens entstehen also nicht in einem komplizierten Wachstumsprozeß. Sie sind völlig unabhängig von einer Formulierung in der Zeit der Menschen. Sie sind Gottes, nicht der Menschen. Eine selbständige Autorität können von der Kirche formulierte Glaubensartikel also nicht in Anspruch nehmen. Nur um des apostolischen Zeugnisses willen verdienen sie Achtung. Der Schrift gehorcht man, die schriftgemäßen Artikel darf man rezipieren. Es geht in ihnen allein um die ewig gleiche und einfache Wahrheit. Luther weiß, daß die Wahrheit *eine* ist. Als eine Wahrheit ist sie einfach. Das ist eine Mahnung an alle reformatorisch-biblische Theologie. Niemals ist Kompliziertheit Zeichen einer sachgemäßen Theologie. Um der Universalität der Botschaft willen muß diese Botschaft einfach und verständlich sein, muß sie im besten Sinne Katechismuswahrheit bleiben. Die Einheit der Botschaft muß gewährleistet bleiben, die Unteilbarkeit und Integrität der Lehre ist Siegel ihrer Wahrheit, die die Wahrheit Gottes selber ist. Natürlich gibt es ein falsches Streben nach Lehreinheit im aufklärerischen Sinne, wo man meint, durch Abstriche und Rekurs auf das »kleinste Gemeinsame« eine Gesinnungseinheit herstellen zu können. Eine solche Einheit der Überzeugung meint Luther nicht, weil er ja nicht von einer von Menschen erst herzustellenden Einheit ausgeht, sondern der von Gott bereits gegebenen Einheit der Lehre die Ehre geben möchte. Versuche Luthers, diese innere Einheit der Lehre zu umschreiben, liegen, wie gezeigt wurde, zahlreich vor. Ob es sich um den Hinweis auf den Gottmenschen Jesus Christus, ob es sich um den Hinweis auf den Hauptartikel von der Rechtfertigung handelt, das heißt die Betonung des Christuswerkes für uns, ist, vom Formalen aus betrachtet, ziemlich gleichgültig. Nicht der Gottmensch an sich, sondern der Gottmensch für uns ist das Entscheidende. Luther kann das deutlich machen, ohne streckenweise überhaupt von der »Rechtfertigung« zu

reden. Natürlich geht es um die Rechtfertigung des Sünders! Aber sie fällt hin, wenn Christus die Gottheit genommen wird. Hier stellt Luther der Kirche und Theologie die ernste Frage, ob sie diesen von ihm so unermüdlich und energisch betonten Zusammenhang bejahen will oder nicht. Hier entscheidet sich die Schicksalsfrage, ob die evangelische Kirche Kirche sein und bleiben will oder ob sie sich auf den Weg begeben wird, der zuletzt in den Pluralismus sektenhaft sich gegeneinander abschließender Meinungen hineinführen muß. Denn nur der Glaube an Christus in dem von Luther gemeinten Sinn kann Einheit schenken; andere Wege haben Aufspaltung und Gegeneinander zur Folge. Das klassische Beispiel ist für Luther das vermeintlich einige Papsttum. Wo allerdings dieser Glaube an Christus aufgelöst werden soll, muß man, auch im Widerstreit mit der Liebesforderung, Widerstand leisten, so sehr der eschatologische Vorbehalt sein Recht behalten muß. Vielleicht ist bei den reformatorischen Vätern schon zu sehr die Uneinigkeit betont worden. Die Kontroverstheologie unserer Zeit hätte zu zeigen, in welchem Maße ihr Nein zum Gegenüber ein vom Christusglauben wirklich notwendigerweise diktiertes sei. Es kann also nicht die Aufgabe kontroverstheologischer Arbeit sein, ein von Luther ausgesprochenes Damnamus ungeprüft nachzuvollziehen. Es darf nicht übersehen werden, daß auch Luther, wenn schon in nur geringen Ansätzen, der Notwendigkeit einer Abstufung zwischen Artikel und Artikel Recht gegeben hat. Wenn andererseits die Confessio Augustana zahlreiche Ketzereien der alten Kirche aufzählt und sie sozusagen pauschal verdammt, dann handelt es sich um die Verwerfung grundsätzlicher Mißverständnisse der Christusverkündigung. Zu dieser Verwerfung muß noch heute ein klares Ja gesagt werden. Die Möglichkeit theologischer Mannigfaltigkeit im Ausdruck kann dagegen niemals bestritten werden. Auch Luther hat andere theologische Begabungen und Individualitäten gern anerkannt; durchaus nicht spannungslos war sein Verhältnis zu Melanchthon, ja auch bei treuen Schülern lassen sich zahlreiche theologische Eigenheiten beobachten, für die Luther Verständnis hatte. Nachweise im einzelnen erübrigen sich wohl. Lehreinheit heißt also niemals Einheit des theologischen Systems, sondern Einheit in dem durch den Heiligen Geist gewirkten Konsensus im Schriftverständnis, wobei die Gefahr des »Positivismus« je und dann sich melden mag, die Klarheit des Evangeliums aber vor falscher Überschätzung von »Lehren« warnt. Das Evangelium, das eines ist, muß in den verschiedenen Situationen aktualisiert werden. Einerseits ereignet sich also Lehreinheit immer konkret durch den Zwang, den das Evangelium auf seine Bekenner ausübt. Andererseits setzt dies Evangelium aber auch, wo es durch den Heiligen

Geist angenommen wird, Kontinuität des Bekenntnisses. Denn das Evangelium ist ja immer eines und dasselbe. So kann es schwerlich zu »grundsätzlich« neuen Erkenntnissen und Bekenntnissen kommen, wenn der Heilige Geist auch tiefer in die Wahrheit, die eine ist, leitet. Die reformatorischen Bekenntnisschriften wären mißverstanden, wollte man sie als eine zielstrebige Explikation des Evangeliums verstehen in dem Sinne, daß durch ihr äußeres Anwachsen auch dem Verständnis des Evangeliums immer mehr im quantitativen Sinne zugefügt wurde. Es geht immer um das rechte Verständnis des Evangeliums. Diesen Willen zum rechten Verständnis des Evangeliums besaßen die reformatorischen Theologen zweifellos. Sie durften auch mit dem Geiste rechnen, der die Jünger in alle Wahrheit führen will. Aber diese Wahrheit ist ja Christus. So kann es wohl ein unanschauliches Wachstum in der Christuserkenntnis geben (sonst würde ja das Werk des Heiligen Geistes nicht geehrt!), nicht aber eine Entfaltung oder Entwicklung einer erst keimhaft gegebenen Erkenntnis zu einem quantitativen »Mehr«, (wobei wir uns darüber klar sind, daß die römisch-katholische Theologie sich bemüht, einen Einwand in diesem Sinne als ein Mißverständnis zu erweisen. Ob freilich von ihr stichhaltige Gründe angeführt werden, können wir hier nicht prüfen). Niemals geht vor allem die Glaubenserkenntnis des Christen ungebrochen voran. Der Glaubende bleibt Sünder, bleibt Mißverstehender, bedarf also immer der Rückkehr zur Schrift. Ohne die Bindung an das von außen ihn treffende Wort würde er sich einen falschen Besitz anmaßen. Von sich aus hat er nichts. Nur als Glaubender wird ihm Erkenntnis zuteil, wird ihm das Bekenntnis abgefordert. So wird der Glaubende bescheiden. Er lernt, die Einheit der Lehre allein in Christus garantiert zu sehen. Er freut sich nicht des eigenen Besitzes, der selbstischen Lehre, des von Gegnern sogenannten »neuen Ordens«, sondern der vom Worte abgeleiteten wesenhaften, immer und allenthalben für die Kirche konstitutiven Kennzeichen. Er bleibt Schüler der Schrift.

Der Begriff »Deus absconditus« bei Luther nach Herkunft und Bedeutung

Von Alfred Adam

I

Bei Luther ist der Begriff des Deus absconditus[1] das Zeugnis von der Einheit des Seins. Von Dualismus ist nichts zu spüren; der Deus absconditus umgreift ja gerade das gesamte Wesen des Menschen, bis in die Erkenntnis hinein, und auch der Dualismus von Gott und Welt ist überwunden, indem auf die jenseitige Einheit in der Unendlichkeit hingewiesen und das weltliche Dasein verstanden wird als durchdrungen von dieser Jenseitigkeit. Wohl treten Deus absconditus und Deus revelatus nebeneinander, aber sie kämpfen nicht gegeneinander; der Kampf vollzieht sich im menschlichen Geist, der nur die Aspekte auffassen kann und sie als gegensätzlich empfindet. Den Überwindungspunkt sieht Luther in dem Deus revelatus, zu dem er flieht gegen die Rätselhaftigkeit des Deus absconditus, so daß er nunmehr feststeht mitten in all den Unbegreiflichkeiten des Daseins.

Nach zwei Seiten entfaltet Luther seinen Grundsatz des »finitum capax infiniti«. Das Geheimnis des weltlichen Daseins liegt darin, daß es von den Tiefen des göttlichen Seins durchdrungen ist. Dieses Sein ist mit Gott identisch, wie es auch Thomas von Aquino und Duns Scotus gelehrt hatten: Deus est suum esse. Das Unendliche erscheint im Endlichen, aber nur verhüllt, als Grundlage, als geistiges Fundament. - Dem Glauben bietet sich eine andere Seite der unendlichen Gottheit: Jesus Christus ist der Deus revelatus, zu dem wir gegen die Schrecken des Deus absconditus fliehen können. Er ist nur im Glauben zu finden, und zwar unter der Hülle von Wort und Sakrament, »in, mit und unter«.

Luther steht hier in der Linie, die Duns Scotus begonnen und Ockham weitergeführt hatte: Das Wesen Gottes ist als mächtiges, unendliches Wirken verstan-

1 Ferdinand Kattenbusch: *Deus absconditus bei Luther.* In: Festschrift für Julius Kaftan, 1920, 180, Anmerkung 12 und 204; Anmerkung 29 bleibt wichtig wegen der Analyse des Begriffsgebrauches bei Luther. Lehrreich ist eine kritische Prüfung der Darstellung und der Folgerungen von Arno Deutelmoser: *Luther - Staat und Glaube,* 1937, 23-43. Zur begrifflichen Abgrenzung ist hilfreich Heinrich Scholz: *Religionsphilosophie,* ^{3}1922, 189 und 314-320. Nicht benutzt werden konnte Hellmut Bandts Buch *»Luthers Lehre vom verborgenen Gott«* (Theolog. Arbeiten, hrsg. von H. Urner, 8), 1958, da es mir erst nach Fertigstellung des Aufsatzes vorlag.

den, während die Mittelinstanz der starren Allgemeinbegriffe abgelehnt ist. Luther hat diese Gedankenreihe einen wichtigen und entscheidenden Schritt weitergeführt: er hat die Unbegreiflichkeit des Unendlichen mit dem Begriff Deus absconditus bezeichnet, also in ihrer Unbegreiflichkeit in das Denken einbezogen und dort stehengelassen; zugleich hat er die andere Seite desselben unbegreiflichen Gottes als unendlichen Gnadenwillen, als uns zugewandtes Gnadenantlitz Gottes ergriffen und mit dem Namen Jesus Christus bezeichnet.

Die Lösungen Meister Eckharts und des Cusaners sind in der Struktur ähnlich, haben auf Luther aber offensichtlich nicht eingewirkt. Eckhart hat seine Metaphysik von dem Axiom »Esse est Deus« abgeleitet, also bei der übergeordneten Einheit des Seins eingesetzt, und Nikolaus von Cues, der den Eckhartschen Einsatz übernommen hatte, beschrieb diese Weltsicht als docta ignorantia. Beide Male war der Begriff der Unendlichkeit in seiner inhaltlichen Unbegreiflichkeit anerkannt und zugleich als solcher im Denken verwendet. Luther aber, dem weder von den Anschauungen Eckharts noch von den Schriften des Cusaners etwas bekannt geworden war, hat sich mit seinem Begriff des Deus absconditus neben diese beiden Lösungen gestellt und eine eigene Antwort auf das gleiche Problem gegeben. In einem Aufschwung schöpferischer Kraft hat er von der erfahrenen Glaubensgewißheit aus, also auf Grund der Glaubensunmittelbarkeit zu Jesus Christus, dem Deus revelatus, auch die Allmacht Gottes zu benennen gewagt, indem er ihre ewige Kraft und Gottheit als den Deus absconditus begriff. Der Denkweg ging also vom Begriff des Deus zum Begriff des Esse, während Eckhart umgekehrt vom Esse her den Begriff Deus füllte. Dieser Denkweg ist wie jede Methode entscheidend für das Ergebnis und darf nicht als umkehrbar bezeichnet werden. Vom Ansatz her war das Esse mit seiner Unergründlichkeit im vorhinein bei Luther bewältigt; sonst hätte es von seiner chaotischen Tiefe her stets die Glaubensgewißheit zu bedrohen und sogar zu verschlingen vermocht. Der Denkansatz Luthers gewährte die Möglichkeit, beim Auftauchen sowohl des Gedankens als auch der Wirklichkeit solcher Gefährdung stets zum Ursprung zu fliehen: zum Deus revelatus.

2

Der theologische Hintergrund, der beide Begriffe, Deus absconditus und Deus revelatus, in ihrer engen Bezogenheit auf einander trägt, ist die Gleichsetzung der Gottheit mit dem Seinsgrunde, wie sie bei Thomas von Aquino vorliegt. Gott ist für ihn das unbewegte Sein und zugleich der actus purus, »reine Wirkenskraft«, und die Rückkehr in das göttliche Sein ist finis ultimus des Universums. Daher ist schon auf Erden die Vollkommenheit der Dinge das Ziel, und sie liegt in der divina similitudo sowohl des Ursprungs als auch des Endes. Die Selbstvollendung des geschaffenen Wesens ist hier ebenso mit dem Gedanken des progressus animae ad Deum, dem Gedanken der Heilsordnung, verbunden wie der Gottesbegriff des Seins mit dem Heilswillen des erlösenden Gottes. Daher sind Determinismus und Prädestinatianismus miteinander verbunden: »Deus est prima causa movens et naturales causas et voluntarias«, »Gott ist die prima causa, von der sowohl die natürlich wirkenden als auch die willensmäßigen Ursachen bewegt werden.«[2] Der Determinismus stammt bei Thomas aus der aristotelischen, der Prädestinatianismus aus der biblisch-augustinischen Tradition; diese Verbindung, die bei Thomas anscheinend zum ersten Male voll ausgebildet ist, hat auf die nachfolgenden Denker gewirkt. Wer vom Ursprung her denkt und Gott als primum principium, ja als principium rerum[3] vor dem Werden der Natur in sein System einsetzt, hat den Determinismus grundsätzlich bejaht - freilich nicht den praktischen Determinismus, der auch die causae secundae als festgelegt behauptet. Und wer Gott als den finis rerum definiert,[4] der muß dem Prädestinatianismus als Denkprinzip folgen. So ist im System des Thomas die Einheit von Philosophie und Theologie im wichtigsten Punkte, im Gottesbegriff, erreicht: Der Gottesbegriff der Philosophen und die Gotteslehre der Offenbarung sind nur zwei Aspekte derselben Einheit, und das natürliche vernünftige Denken konnte von diesem Ansatz her nicht zu der Glaubenswahrheit in Gegensatz stehen.

Diese Grundbestimmungen sind von Johannes Duns Scotus neu durchdacht worden, mit dem Ergebnis, daß er im esse die reine essentia und das primum ens unterschied. Das bloße Sein war für ihn die Transzendenz sowohl für Gott als auch für die Welt, während der unbeschränkte göttliche Wille dem Gewollten, der Schöpfung, gegenüber steht. Der Pantheismus war dadurch abgewehrt, daß die essentia nicht als Gattungsbegriff verstanden war, sondern den reinen Begriff der

2 Thomas von Aquino: *Summa theologiae* I, q. 83 a. 1 ad 3.
3 Ders.: *Summa theologiae* I, q. 2, Einleitung.
4 Ders.: *Summa theologiae* I, q. 23 a. 3 c.

Transzendenz meinte, aber mit Gott untrennbar verbunden war. So konnte er sagen: »Wo etwas wirkt, da ist es. Gott aber wirkt in allen, nach dem Wort Jes 26: ›Alle unsere Werke hast du in uns gewirkt, Herr.‹ Also ist Gott in allen Dingen.«[5] Gott war hier verstanden als Seinsgrund, der als solcher omnibus rebus maxime intimus et penitissime praesens ist[6] und zugleich als allmächtiger Wille die Taten der Menschen lenkt. Die Gegenwart Gottes per essentiam ist von Duns als Grund der Determination verstanden worden, während die Prädestination aus der gegenwärtigen Entscheidung des göttlichen Willens über Heil und Unheil herfließend begriffen wurde. Gegenüber Thomas haben die Sachzusammenhänge in dieser »Theologia viatorum« aber keine größere Klärung erfahren, weil die Entscheidung Gottes innerhalb beider Bereiche in das nunc aeternum, das als gegenwärtiges nunc verstanden wurde, gelegt war.[7]

Luther hat im Kloster die Schriften des Duns Scotus studieren müssen, sich aber von ihnen nicht überzeugen lassen. Der allzu große Scharfsinn des Doctor subtilis verdeckte das Sachproblem. Aber er hat ihnen eine wichtige Anregung entnommen: Das Wesen Gottes war gegenüber der Definition des Thomas voll in seiner Unbegreiflichkeit, ja in seiner Unheimlichkeit enthüllt. Die heilsverlangende Seele, die von allen Schrecken des geängsteten Gewissens umgetrieben war, begegnete auf der Suche nach der Gnade nicht Christus, sondern sie spürte plötzlich, wie durch den Schleier hindurch das glühende Auge aus der unausdenkbaren Tiefe der Unermeßlichkeit auf sie gerichtet war, ohne daß der Mensch selber es sehen konnte. Luther hat von den ockhamistischen Grundlagen seines theologischen Denkens aus die Antwort des Duns Scotus im Ansatz übernehmen können, sie aber neu durchdacht. Dabei ist er, ohne es vielleicht zu wollen, der Lösung des Thomas wieder näher gekommen und hat in Gott die Einheit von Determination und Prädestination gesehen, beides aber zusammen als undurchdringliches Wesen des Deus absconditus beurteilt.

3

Den Terminus »Deus absconditus« hat Luther weder bei Thomas noch bei Duns Scotus gefunden. Auch die Vulgatafassung von Jes 45, 15 scheidet aus: »Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel salvator«; Luther hat sie nicht als Beleg

5 Jo. Duns Scotus: *Summa theologica, ex universis operibus eius concinnata per Hieronymum de Montefortino*, I/1, Rom ²1900, q. 8 a. 1 (175).

6 Ders.: *Summa theologica* q. 8 a. 1 (176).

7 Ders.: *Summa theologica* q. 1 articulus incidens (32 f).

für seine Anschauung gebraucht, auch nicht die Stelle Ex 32, 20: »Kein Mensch kann Gottes Angesicht sehen, ohne zu sterben; nur die Rückseite Gottes ist sichtbar.« Nicht an diese Stellen hat er angeknüpft, sondern seine Gedanken von der Verborgenheit Gottes zuerst in den Psalmenscholien 1513/15 zu Ps 17 (18), 12 entwickelt, wo er frei zitiert: »Der Verbergungsort Gottes ist die Finsternis.«[8] Seine Auslegung entfaltet fünf Gesichtspunkte: »Erstens weil er im Rätsel und in der Dunkelheit des Glaubens wohnt. Zweitens weil er in einem unzugänglichen Lichte wohnt, so daß keine geistige Erkenntnis zu ihm hindurchzudringen vermag, wenn sie nicht unter Verlust ihres eigenen Lichtes durch ein höheres Licht erhoben ist. Darum lehrt der selige Dionysius, einzutreten in die Finsternis, die zum höheren Sinn emporführt, und mit Hilfe von Verneinungen aufwärts zu steigen. Denn so ist Gott verborgen (absconditus) und unbegreiflich. Drittens kann das Geheimnis der Menschwerdung gemeint sein; denn in (Christi) Menschwerdung ist der verborgene (Gott) verhüllt und sie ist seine Finsternis, worin er nicht gesehen, sondern nur gehört werden kann. Viertens: Er ist die Kirche oder die selige Jungfrau, weil er in beiden verhüllt ist. Und bis zum heutigen Tage ist er in der Kirche verhüllt, die ja verdeckt (obscura) ist für die Welt, für Gott aber offen da liegt. Fünftens: Das Geheimnis der Eucharistie, wo er im allerhöchsten Grade verdeckt (occultissimus) ist. Von hier aus kann auch die Aussage über die Menschwerdung Christi verstanden werden.«

Hier ist die Vorstellung von der Verborgenheit Gottes im Zusammenhang mit seiner Offenbartheit dargelegt, und an wichtiger Stelle des Gedankenganges ist auf Dionysius Areopagita hingewiesen. In der Tat ist in den areopagitischen Schriften der Begriff »Deus absconditus« verwendet, im gleichen Zusammenhang mit Jesus behandelt und wenige Abschnitte später in der Auslegung der Eucharistie entfaltet.[9] Daß sich Luther während jener Jahre eingehend mit dem Lesen des Areopagiten beschäftigt hat, geht aus der mehrfachen Erwähnung seines Namens hervor.[10] Daran ist nichts Verwunderliches; denn seitdem Johannes Scotus Eriugena um 860 n. Chr. das Werk des Dionysius ins Lateinische übersetzt hatte, haben sich die Theologen des Mittelalters eingehend mit dieser eigenartigen Verschmelzung zwischen neuplatonischer Kosmologie und christlich-hellenistischer Sakramententheologie beschäftigt. Sehr bald hat Luther freilich diese spekulative Mystik abgelehnt, die einmal übernommene Terminologie aber in vielen Punk-

8 W 3, 124, 29: Latibulum Dei est tenebrae.

9 Dionysius Areopagita: *De ecclesiastica hierarchia* 1, 1 (MPG 3, 372 a); 3, 12 (MPG 3, 441 c).

10 W 3, 372, 18; W 5, 163, 17; 503, 10; W 6, 562, 22.

ten beibehalten;[11] der Grund dafür, daß er den Begriff »Deus absconditus« festhielt und noch in dem entscheidenden Werk »De servo arbitrio« mehrfach verwendet hat, wird in dem Sprachgebrauch der Bibel zu suchen sein, wo ja der Begriff im Alten und im Neuen Testament vorkommt.

Der Deus absconditus ist bei dem Areopagiten mit Schleiern verhüllt. Thomas von Aquino hat diesen Satz an hervorgehobener Stelle seiner Summa theologiae zitiert: »Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum« (»Anders kann uns unmöglich leuchten der göttliche Strahl als nur von der Mannigfaltigkeit heiliger Schleier umhüllt«).[12] Der Schleier ist in derselben Weise gedacht, wie er in der Welt seit den ersten sumerischen Beispielen verwendet wird: Der Verschleierte kann von den Außenstehenden nicht erkannt werden, er selbst aber kann ungehindert sehen. Auch die verschleierte Gottheit ist also der Welt zugewandt und sieht alles,[13] ist aber vor der Welt verborgen und ihr nicht erkennbar. Diese Vorstellung kommt in der Zeit vor dem Areopagiten, also vor 500 n. Chr., in vielfältiger Abwandlung vor. Bekannt ist die Geschichte von dem verschleierten Bild zu Sais, desgleichen die verschleierte Isis, und im Neuplatonismus gehört die Vorstellung von der Unerkennbarkeit des jenseitigen Urgrundes zur Struktur des Systems. In manchen Werken des nachchristlichen Gnostizismus begegnet die ältere Anschauung, daß die Äonenmächte wohl nach unten zu schauen, nicht aber die über ihnen gelegenen Bereiche zu sehen vermögen; in dem spätgnostischen Werk »Pistis Sophia« wird die Vorstellung der »Örter-Vorhänge« erwähnt, und im Manichäismus wird das Bild im gleichen Sinne oft verwendet. Auch Origenes kennt das Bild und wagt die kühne Konsequenz, daß der Vater nicht einmal dem Erlöser sichtbar sei, neque salvatori visibilis. Die Vorstellung kommt also im Hellenismus vor, aber daß sie hier wurzele, kann nicht behauptet werden. Näher liegt die Wahrscheinlichkeit einer Ableitung aus der spätjüdischen Tempelspekulation. Der Tempel wurde als Abbild eines himmlischen Urbildes (tabnit, παράδειγμα, Exodus 25, 9) angesehen, bei dem wie in den Höhen weit oberhalb des Wolkenhimmels der sichtbaren Welt ein leichter Dunstschleier den strahlenden Äther verbirgt und also den Thron Gottes verhüllt. Dieser kosmischen Mythologie scheint die Idee eines Vor-

11 W 56, 299, 28 *(Scholion zu Röm 5, 2)* und W 6, 562, 4 *(De captivitate Babylonica)*.

12 Thomas von Aquino: *Summa theologiae* I, q. 1 a. 9, aus Dionysius Areopagita: *De coelesti hierarchia* 1, 2 (MPG 3, 121 b).

13 Vgl. Sir 39, 24 (Vulgata): »Opera omnis carnis coram illo, et non est quidquam absconditum ab oculis eius« und Matth 6, 4: «Pater tuus, qui videt in abscondito.«

hangs zwischen dem Allerheiligsten und dem Heiligen zu entstammen; so wie im Tempel das Velum den Ort der Gegenwart Gottes verhüllt, so ist auch das Angesicht des Weltenherrschers verborgen.[14] Das Zeremoniell des persischen Großkönigs, dessen Thron bei den feierlichen Empfängen von einem dichten Vorhang umgeben war, ist als Vorbild genannt worden;[15] aber eine Abhängigkeit braucht nicht angenommen zu werden, da beide Ideenkreise auf die gleiche gemeinsame Wurzel zurückgehen können. Daß die Ka'aba zu Mekka, dieses kubische Abbild des Universums, ebenfalls mit einem prächtigen Vorhang umhüllt ist, geht auf das gleiche vorderorientalische Weltbild zurück, scheint aber zusätzlich von spätjüdischer Tempelspekulation beeinflußt zu sein. Bei Dionysius Areopagita scheint die hellenistische Kosmologie dagegen nur den Rahmen zu bilden, während der Inhalt aus der jüdisch-christlichen Tradition herzuleiten ist. Und hier ist zu erwähnen, daß in der Alten Kirche die mensa dominica, der Abendmahlstisch, nie ohne Velum sein durfte. Wenn Dionysius von sacra vela redet, weist das in diese Richtung, und sie kann von der Tempeltradition kaum getrennt werden. Daß auch Luther von der Tempelmetaphysik etwas gewußt hat, zeigt sein Hinweis auf die Kabbala.[16]

4

Albert Brandenburg hat den Terminus bei Luther freilich anders gedeutet: er sei »erst in der Verbindung mit dem Gedanken der Kontrarietät als ein Wurzelbegriff für Luther zu erkennen. Gott hat sich in Abkehrhaltung vor der Welt verborgen«.[17]

Gewiß spielt der Gedanke der Kontrarietät für Luther eine wichtige Rolle. Gott hat sein Spiel mit der Welt in den vielen Larven, hinter denen er handelt - die Geschichte ist Gottes Mummerei.[18] Ja, die Kontrarietät geht noch tiefer: Got-

14 Hans Bietenhardt: *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, 1951, 8 f: »Im Spätjudentum hat der unterste Himmel den Namen ›Wilon‹ (velum).« - Karl Holl: *Die Entstehung der Bilderwand* (Gesammelte Aufsätze II, 227): »Bei den Armeniern, die eine altsyrische Tradition bewahrt haben, vertritt ein Vorhang die Stelle der Bilderwand.«

15 Theodor Klauser: *Der Vorhang vor dem Thron Gottes*. In: Jahrbuch für Antike und Christentum 3, (1960) 141 f.

16 W 3, 372, 16 *(Scholion zu Ps 64, 2)*.

17 Albert Brandenburg: *Gericht und Evangelium*. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung, 1960, 21 f.

18 Stellen bei Fritz Blanke: *Der verborgene Gott bei Luther*, 1928, 5 ff.

tes Handeln wird zuerst als Gericht erfahren.[19] Aber in all diesem Wirken ist Gott gerade der Welt zugekehrt, und nur die Welt möchte sich von ihm abkehren. Gerade das Wesen des Gottlosen (impius) ist aversio, genau so, wie es das Wesen des Satans ist: totus est versus ad se et ad sua.[20]

Die Vorstellung, daß Gott sich abwende von der Welt, anstatt sich im Augenblick des Zornes nur zu verbergen, findet sich nicht bei Dionysius Areopagita, dessen neuplatonischer Gottesbegriff gerade das Ausströmen (egressus) der Emanationen in die Welt hinein zu Grunde legt. Soviel ich sehe, ist die Vorstellung, Gott habe sich von der Welt abgewendet, nur im Manichäismus vorhanden, von ihm aus aber nirgends in die Kirche eingedrungen. Schwärt hier plötzlich bei Luther das manichäische Gift heraus, das Latomus und Erasmus als heimlich wirkend befürchtet hatten?

Die Vorstellung, daß der Mensch Gott nicht sehen könne, weil er hinter einem Lichtvorhang verborgen ist, begegnet im Manichäismus genau so wie in der Pistis Sophia.[21] Nicht in den syrischen Texten, wohl aber in der zuverlässigen Gestalt der lateinischen Überlieferung, die sich bei Augustin findet, ist eine seltsame Weiterführung dieser Lehre anzutreffen: Der Vater der Größe sei von der Trauer über die Verunreinigung der Seele, seines eigenen Wesensteiles, so tief erfüllt, daß er sich von der Welt abgewendet habe.[22] Während der geschichtlichen Zeit der gegenwärtigen vermischten Welt habe sich Gott also von der Welttragödie abgewendet und lasse seine Abgesandten allein wirken. Hier erscheint der prinzipielle Dualismus in voller Schärfe, und Augustin hat diese Lehre mit Entsetzen abge-

19 W 56, 246, 12 *(Scholion zu Röm 3, 17):* Der Friede des Christen »ist verborgen (abscondita)... und verhüllt (velata) mit vielen Trübsalen«.

20 W 18, 710, 12 (*De servo arbitrio*).

21 Man. Kephalaia 71, 11 ff; 103, 7 ff; 167 ff. Man. Homilien 41, 14.

22 Evodius: *De fide contra Manichaeos* 13 (955, 27 Zycha): »Manichaei deus... post amissam partem suam in luctu est, sicut Manichaeus idem dicit, velum contra se habet, quod dolorem eius temperet, ne corruptionem partis suae videat. hodie enim divina... substantia subiacet genti tenebrarum ut lutum figulo.« - Augustin: *Contra Faustum* 22, 12 (599, 29 Zycha): »Cur autem istis non displiceat, quod deus noster opus suum vidit, quia bonum est, quandoquidem deus eorum cum membra sua mersit in tenebras, velum contra se posuit? non enim quod fecit, vidit, quia bonum est; sed noluit videre, quia malum est.« *Ebenfalls* 18, 7 (496, 6 Zycha): »Quem dicitis, ne sua membra illius [sc. des Fürsten der Finsternis] impetu capta et vastata conspiciat, velum contra se posuisse.« - Wie Evodius mitgeteilt hat, beziehen sich diese Stellen auf einen Abschnitt des 1. Buches von *Manis Thesaurus vitae.* Vgl. Ferdinand Christian Baur: *Das manichäische Religionssystem, nach den Quellen neu untersucht und entwickelt* (1831), Neudruck 1928, 109.

wiesen; sie begegnet auch bei ihm nicht unter den Nachwirkungen des Manichäismus. Wäre die Vorstellung in den Voraussetzungen Luthers nachzuweisen, dann stünden wir vor der ungewöhnlichen Erscheinung, daß bei ihm eine unmittelbare Einwirkung des Manichäismus auftauchte, wie sie sonst bei ihm nirgends festzustellen ist. Ob die eigenartige Vorstellung im Grundansatz des Deismus wirksam ist, soll hier nicht untersucht werden; für Luther kann auf jeden Fall erklärt werden, daß er den Gedanken nicht bejaht. Auch der mit dem Deismus auftauchende Weltschmerz hat bei Luther keine Stätte, während im Manichäismus diese Vorstellung sogar auf die Weltbestandteile ausgedehnt wird: Die Elemente weinen, weil sie allein gelassen sind. Luther aber lebt nach anderen Maßstäben, nicht von manichäischen Lehrbruchstücken her, und darum muß die Formulierung Brandenburgs zurückgewiesen werden.

Die Gegensatzpaare in den Aussagen Luthers sind nicht als Dualismen konstruiert, auch nicht als Bipolaritäten, sondern stehen meist in dem Verhältnis von Schale und Kern. Auch das Begriffspaar »Deus absconditus - Deus revelatus« ist gerade auf den zweiten Begriff konzentriert.[23] Diese Richtung auf Christus hin ist die Lebensmitte des Glaubens; sie stimmt mit dem Kern des christologischen Dogmas der Alten Kirche überein[24] und ist in der Christusbotschaft des Neuen Testaments verwurzelt. Alles das ist zunächst von Albert Brandenburg zutreffend dargestellt worden;[25] in einem zweiten Anlauf aber sucht er gerade in dieser Verbindung der Christusanschauung mit dem Begriff »Deus absconditus« die fraglos verbleibende Denkschwierigkeit nach ihrer Herkunft zu erklären. Und hier kehrt er trotz der Ablehnung der älteren dualistischen Auslegung, wie Otto Ritschl sie vorgetragen hatte,[26] zu dem ersten Ansatz zurück, der seinem Inhalt nach die Meinung Luthers viel tiefer mißversteht, weil der scholastische Denkmaßstab der logischen Schlüssigkeit zu Grunde gelegt wird: Indem die Christusanschauung, die bei Luther die Mitte der Glaubensverkündigung ist, auch begrifflich als steile

23 Ferdinand Kattenbusch: *Deus absconditus* 203 hat diese Sicht mit Recht betont: »Wo immer man ihm [sc. dem Gedanken vom Deus absconditus] ernstlich nahetritt, erscheint er (gerade auch in De servo arbitrio) als dem des Deus revelatus nicht entgegenstehend, sondern zugehörig.«

24 Wilhelm Maurer: *Die Anfänge von Luthers Theologie* (ThLZ 77 [1952] 1-11) hat das überzeugend dargetan.

25 Albert Brandenburg: *a.a.O.* 28-33.

26 Otto Ritschl: *Dogmengeschichte des Protestantismus* III, Orthodoxie und Synkretismus in der altprotestantischen Theologie, 1926, 10ff. Die Darlegungen sind meines Erachtens nicht zwingend, sondern stellen nur die sich auf den ersten Blick ergebende Möglichkeit dar.

Höhe verstanden wird,[27] ist der Begriff des Deus ipse in eine Tiefe getaucht, deren Undurchdringlichkeit dem Denken als Fehlkonstruktion angerechnet wird und sachlich als »Abkehrhaltung« beschrieben ist.

Dabei hat Luther eine Anschauung abgelehnt, die der manichäischen auf halbem Wege entgegenkommt, ja vielleicht ihre geistesgeschichtliche Vorstufe darstellt: die Anschauung des Aristoteles, das primum ens sehe nur sich selber, während der Blick auf die Einzeldinge ihm verschlossen sei und ihm infolgedessen jede Möglichkeit des Mitempfindens fehle; es sei nämlich unerträglich für Gott, so viel Böses und so viel Unrecht mit anzusehen. Luther hat diese Ansicht mehrfach besprochen[28] und jedesmal scharf zurückgewiesen. Daß diese Ablehnung so wenig bekannt ist, liegt an der allgemeinen Unbekanntheit der Schrift »De servo arbitrio«. Es bleibt dabei: zwischen dem Deus ipse und dem Deus praedicatus besteht für Luther kein Wesensgegensatz. Der Deus ipse hat in Jesus Christus seinen Sohn und blickt auf ihn, und in diesem Blick erfährt der Glaube, der vom Geist geleitet ist, das tiefste Geheimnis Gottes, tiefer noch als das Geheimnis, das der Deus absconditus für das Denken des natürlichen Menschen darstellt. Luther hat es so ausgedrückt: »Wenn du an den offenbarten Gott glaubst und sein Wort aufnimmst, wird er auch Schritt für Schritt den verborgenen Gott offenbaren[29] ... Hast du diesen [sc. Christum], so hast du auch den verborgenen Gott in gleicher Weise wie den offenbarten.«[30] Mit diesem Wort aus der Genesisvorlesung hat Luther eine seiner frühesten Erkenntnisse wiederholt und so die Einheit seines theologischen Denkens bezeugt: »Denn in der Menschheit (Christi) ist der verborgene (Gott) eingehüllt; sie ist seine Finsternis, worin er nicht gesehen, sondern nur gehört werden kann.«[31]

27 Albert Brandenburg: *a.a.O.* 120.

28 W 18, 785, 7 (*De servo arbitrio*); WTi 1, Nr. 135 und 155.

29 W 43, 460, 26 (*Vorlesungen über 1. Mose von 1535-45*): »Si credis in Deum revelatum et recipis verbum eius, paulatim etiam absconditum Deum revelabit.«

30 *Ebd.* 461, 26: »Si hunc habes, tunc etiam Deum absconditum pariter cum revelato habes.«

31 W 3, 124, 33 (*Dictata super Psalterium 1513-15, zu Ps 17 [18], 12*): »Tertio potest intelligi mysterium incarnationis. Quia in humanitate absconditus latet, quae est tenebrae eius, in quibus videri non potuit, sed tantum audiri.«

Die Initia Zwinglis und Luthers

Eine Einführung in die Probleme

Von Joachim Rogge

Die Reformation im 16. Jahrhundert ist eine komplexe Größe. Zu ihrer Gesamterfassung wird man sich nicht nur an eine - wenn auch in besonderem Maße geschichtsmächtig gewordene - Persönlichkeit wenden dürfen, um daraus alles Entscheidende abzuleiten. Es gab verschiedene Wirkungsbereiche, deren geistige Führer zumindest in ihrer Genesis nicht bei Luther in die Schule gegangen sind. Im Laufe ihrer Entwicklung sind sie dann auf ihn gestoßen, und ihre Theologie hat dadurch eine mehr oder weniger folgenreiche Brechung erfahren. Sosehr es auf eine exakte Begriffsdefinition von »Reformation« oder »reformatorisch« ankommen muß - und man wird dabei an der Initialzündung durch Luther nicht vorbeikönnen! -, sie erscheint angesichts der Breite reformatorischer Entwicklung als komplizierte Aufgabe. Es wird beispielsweise zu fragen sein, wie man die nach wenigen Jahren begeisterten Anschlusses an Luther bewußt oder weniger bewußt wieder in alte oder andere neue Bahnen Drängenden unter dem gemeinsamen Dach der Reformation belassen will. Wie kommen die untereinander zum Teil sehr divergierenden Geister zueinander zu stehen? Ist der Wittenberger Reformator das einzige Band, das sie verbindet?

In eine solche Linie derer, die Luther zunächst begeistert aufnahmen, dann aber sehr eigene Wege gingen, gehören etwa so heterogene Geister wie Philipp Melanchthon, Johann Agricola, Thomas Müntzer und Jakob Strauß. Reicht das ihnen und manchen anderen Gemeinsame aus, um von einem Sammelbegriff des »Reformatorischen« zu reden?

Um hier etwas Sicheres sagen zu können, müßten viele von den Reformatoren der zweiten Garnitur nach gründlicher Erforschung ein deutlicheres Profil haben. Diese Forderung ist für eine Reihe dieser Männer bisher nur ein dringendes reformationsgeschichtliches Desiderat geblieben. Die schon vorliegenden Arbeiten sind zum großen Teil nach den Fragestellungen des Historismus gearbeitet, ohne auf die theologischen Specifica wesentliches Gewicht zu legen. Darauf käme es aber an. Man wird nicht anders vorgehen dürfen, als daß die Nahtstelle, an der Luther in das Leben der »Mitreformatoren« trat, ganz besonders beachtet wird; aber es sollte die »Übermacht« der Persönlichkeit Luthers nicht auf Kosten der wirklichen Zusammenhänge so ins Feld geführt werden, daß ausschließlich sein

Urteil über den Betreffenden zum Maßstab seiner Würdigung gemacht wird. Luther hat - vornehmlich in späteren Jahren - oft ungerecht hart und ohne vorherige sorgfältige Prüfung verurteilt und dadurch manche Mitarbeiter von sich fortgetrieben, nur weil er aus zweiter oder dritter Hand ein negatives Votum über sie erfahren hatte. Luthers Theologie wird Reagenz sein müssen, aber nicht in jedem Falle und nur mit gebotener Vorsicht sein persönliches Votum über die Mitreformatoren.

Es bedarf keiner ausführlichen Darlegung, daß Luther angesichts seiner Arbeitslast die Zeit fehlte, um Schriften und Verhalten der Männer an seiner Seite oder derer, die in der Ferne in seinem Geiste wirkten, zu verfolgen. Da er sich von seinem engeren Freundeskreis in personalpolitischen Fragen gern bestimmen ließ, wurde sein sonst unbestechlich-kritischer Sinn an dieser wichtigen Stelle der Reformation getrübt. So kam es, daß er Karlstadt, Müntzer, Strauß in einem Atemzug unter das gleiche Verdikt subsumieren konnte, ohne daß das für den, der die Schriften der Genannten vergleicht, wirklich sachlich gerechtfertigt erscheint. Da Luthers Beurteilung reformatorischer Mitarbeiter über deren Wohl und Wehe zumindest im Kurfürstentum Sachsen mit kaum vorstellbarer autoritärer Kraft entschied, mußte sie von den einen wie kein anderes Votum begehrt und von den anderen entsprechend gefürchtet werden.

Wenn diesbezügliche Urteile in jedem Falle zu prüfen sind, dann darf neben dem Kriterium der Gesamttheologie des Reformators vor allem eines nicht unterdrückt werden: das ist eine genaue Erhebung über die Initia der Mitreformatoren! Gerade in einer Zeit, in der sich die immer noch anhaltende Lutherrenaissance in steigendem Maße getreu den Ansätzen Karl Holls - wenn auch nicht immer mit seinen Ergebnissen - den Initia Luthers zuwendet, ist es billig, den Männern um Luther und überhaupt im Gesamtrahmen der Reformation ein gleiches Recht einzuräumen.

Dieses und all das oben näher Erläuterte gilt im vollen Maße für den Reformator der Ostschweiz, Huldrych Zwingli. Das meistverhandelte Thema der deutschen Zwingliforschung ist sein Verhältnis zu Luther. Es ist gar keine Frage, daß vergleichende Übersichten zur Theologie der beiden Reformatoren unerläßlich sind und nach dem neuesten Stand der jeweiligen Forschung von Zeit zu Zeit erfolgen müssen; das darf jedoch nicht so geschehen, daß der Schweizer Reformator am deutschen Reformator gemessen wird und ausschließlich von dort her die theologische Wertung erfolgt. Letzteres ist sehr oft geschehen und hat dazu geführt, daß das Zwinglibild stark verzerrt wurde. Dadurch wurden die Schwei-

zer Historiker förmlich genötigt, Zwingli so weit wie möglich von Luther abzusetzen, seine Selbständigkeit zu betonen und überhaupt zu meinen, die Schweizer Reformation sei eine Größe sui generis.

Wenn Zwingli in der Vergangenheit häufig zu Luther in Beziehung gesetzt wurde, dann geschah das unter den allgemein bekannten Generalthemen, an erster Stelle in Zusammenhang des Abendmahlsstreites. Die bedeutendste Arbeit zur Sache, das umfangreiche und gründliche zweibändige Werk von W. Köhler[1] mit dem Haupttitel »Zwingli und Luther« grenzt die Problematik symptomatisch für das Gesamtgelände der deutschen Zwingliforschung auf den »Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen« ein, wie es auch im Untertitel angegeben ist. Zwar geht Köhler für die Genesis der Auseinandersetzung auf Zwinglis erste Aussagen zur Abendmahlsfrage zurück, bezieht jedoch von seinem Ansatz her andere theologische Grundfragen der Initia Zwinglis nicht mit ein. Es wäre zu überlegen, ob nicht gerade im Falle Zwinglis das zu geschehen hätte, was seit Jahrzehnten die Lutherforscher an der Arbeit sieht: nämlich die Anfänge zu eruieren!

Für Luther wird man sich dabei ohne Gefahr der Verzeichnung primär auf die theologischen Anfänge zu besinnen haben, während das bei Zwingli nicht so ohne weiteres möglich ist, wenn nicht wichtige Komponenten seiner Frühentwicklung fehlen sollen. Daraus ergibt sich, daß ein vordergründiger Vergleich der beiden Reformatoren, sofern er im engeren Sinne für beide im theologischen Bereich ansetzt, ihren jeweiligen Eigenwuchs verkennt und darum seine Schwierigkeiten hat. Die »vortheologische« Zeit im Leben Zwinglis hat ihm so viele Eindrücke und wegweisende Anregungen vermittelt, daß ohne ihre ausreichende Berücksichtigung sein reformatorisches Unternehmen nur teilweise verständlich wäre.

Dieser Sektor der Initia Zwinglis gehört ganz besonders hinein in die Überlegungen, die man zur Motivation der Reformation überhaupt bei Luther und Zwingli anstellen muß. Wenn in unserer Themenstellung das Adjektiv »theologisch« fehlt, dann ist mit Absicht darauf verzichtet worden, weil es dem Gesamtkomplex des Problems nicht gerecht werden, sondern nur für Luther volle Berechtigung haben würde.

Möglicherweise hat der Tatbestand einer »vortheologischen« Periode im Le-

1 Walther Köhler: *Zwingli und Luther.* Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen. I. Bd: Die religiöse und politische Entwicklung bis zum Marburger Religionsgespräch 1529. Leipzig 1924. II. Bd: Vom Beginn der Marburger Verhandlungen 1529 bis zum Abschluß der Wittenberger Konkordie von 1536. Gütersloh 1953.

ben Zwinglis die theologischen Forscher davon abgehalten, die Initia der beiden fast gleichaltrigen, in den wichtigsten Jahren der großen Glaubensbewegung einflußreichsten[2] Reformatoren näher zu betrachten. Aber nur die Registrierung der Anfänge Zwinglis und Luthers setzt dazu instand, ihre Heterogenität ganz zu begreifen. Erbsündenlehre (besonders die Definition von »prest«), Prädestination, Kosmologie, das Sakramentsverständnis im allgemeinen und die Realpräsenzfrage im besonderen haben bei Zwingli andere als streng bibeltheologische Gründe. Sie sind nicht primär bei der Beschäftigung mit der Heiligen Schrift entstanden und lagen durch die erste große geistige Entdeckung im Leben Zwinglis - durch den Einfluß des Erasmus - fest.

Man kann fragen, ob Luther mit der prägenden Kraft seiner Gedanken, die sich an vielen Theologen als solche erwiesen hat, bei Zwingli nicht lediglich einige Jahre zu spät gekommen ist, ob er eigentlich nur den Vorsprung, den die Erasmuslektüre Zwinglis besaß, nicht hätte einholen können. Beides wird zu verneinen sein. Melanchthon, Bugenhagen, Jonas und später Calvin hatten sehr konkrete Bindungen an anders geartete Geistesrichtungen und haben diese zugunsten einer vorläufigen oder bleibenden Einflußnahme durch Luther aufgegeben, wobei die Gewalt des Einströmens Lutherscher Theologie eine Umorientierung - zum Teil in wenigen Monaten - bewirkte. Es kann deshalb bei Zwingli nicht an der Priorität des Erasmus liegen, sondern muß tiefer begründet sein, daß ihm Luther niemals neben Erasmus oder über ihn hinaus zum prägenden inneren Erlebnis wurde.

Beide Reformatoren haben sehr verschiedene Wurzeln. Jeder ist nach einem anderen Gesetz angetreten. Daß wir sie unter dem gemeinsamen Dach der Reformation zu sehen gewohnt sind, darf nicht dahin führen, auf die Darstellung der weit mehr reformerischen als reformatorischen Anfänge des späteren Schweizer Reformators zu verzichten. Es ist nicht einfach, bei ihm den Übergang vom reformkatholischen zum reformatorischen Denken genau zu fixieren. Wenn man dafür die Zurückweisung der päpstlichen Pension im Jahre 1520[3] ansetzt, ist das lediglich eine formale Aussage, die dringend danach verlangt, inhaltlich unterbaut zu werden. Das stößt wiederum deshalb auf Schwierigkeiten, weil vor diesem Datum ausgeführte theologische Stellungnahmen zu den eigentlichen von Luther auf den Leuchter gehobenen reformatorischen Themen bei Zwingli nicht vorhanden sind. Das brauchte schon rein äußerlich nicht der Fall zu sein, weil er sich

2 Calvin ist ein Mann der zweiten Generation.

3 Calvins Ablehnung der Pfründeneinnahmen wird ähnlich als erster Ausweis seiner Trennung von Rom und Hinwendung zur Reformation gewertet.

nicht unter der beruflichen Notwendigkeit fühlte, so ausschließlich die Bibel auszulegen, wie das bei dem Professor für Bibelwissenschaften Martin Luther gegeben war. Luther meinte, »scribendo et docendo«[4] zur Erkenntnis der evangelischen Wahrheit gekommen zu sein.

Zwingli war dagegen unter den drei großen Reformatoren der Praktiker, obwohl Calvin eine hohe kirchenleitend-praktische Begabung nicht abgesprochen werden kann. Zwingli kann auch von den drei Reformatoren am wenigsten als Dozent gelten, selbst wenn sein späteres Bibelinstitut, die »Prophezei«, ihn zu wissenschaftlicher Bibelexegese zwang. Zur Methodik der Bibelauslegung Zwinglis läßt sich in den ersten Jahren seiner uns faßbaren Entwicklung so gut wie nichts sagen. Obwohl er seit 1506 als fest angestellter Pfarrer viele Predigten gehalten haben muß, ist davon nicht eine erhalten, auch keine Notizen oder sonstigen Ausarbeitungen dazu. Es ist wahrscheinlich, daß er sie in extenso gar nicht ausgearbeitet hat. Was von den Predigten durch Zeugen überliefert ist, zeigt lediglich ihre politische Seite. So hat er als Feldprediger in Monza[5] am 8. September 1515 vor der Vernichtungsschlacht bei Marignano gepredigt. Der Tradierung wert hielt der Berichterstatter allerdings nur, daß Zwingli die aus verschiedenen Kantonen und Städten zusammengewürfelten Schweizer Truppen zur Einigkeit ermahnt habe. Der Abzug starker Verbände, besonders der Berner, vom Schlachtfeld hat die Katastrophe der Zurückgebliebenen dann auch besiegelt. Zwinglis politische Warnung in seiner Predigt hätte nach Meinung des Berichterstatters vielleicht die Niederlage verhindern können: »Het man ihm do, und demnach vil und dick[6] syner ler, gevolgt, wer unß vor vil schaden gsin;[7] wer aber nit glaubt, der erfarts mit sinem schaden, als unß geschehen ist.«

Sechs Jahre später ist eine Zeugenaussage unter dem Titel überliefert: »Was Zwingli zu disen zyten geprediget.«[8] Gegenstand der Aussage ist seine heftige Kritik im Jahre 1521 am Geldnehmen, das heißt wohl am Pensionenwesen und Reislaufen; dadurch werde die Eidgenossenschaft zerstört. Er polemisiert ferner gegen die Bündnisse mit ausländischen Mächten; denn sie seien mit hohen Blutverlusten verbunden. Wenn sie allerdings getätigt worden seien, solle man sie auch zuverlässig halten.

4 W 54, 186, 27. 5 Siehe Emil Egli: *Zwingli in Monza.* Zwingliana I, 1 (1904), 388.
6 Dick = oft, häufig, siehe Deutsches Wörterbuch II, Spalte 1077, Abschnitt 7.
7 Gsin = gewesen, siehe Deutsches Wörterbuch IV, 1, 2, Sp. 4025 und IV, 1, 3, Sp. 5687; vgl. dazu Schweizer Idiotikon 7, Sp. 1028 f.
8 Corpus Reformatorum (CR) 88 (1), 73, 10 ff.

Nur die Verbindung mit dem Papst als politischer Macht lehnt Zwingli unter allen Umständen schroff ab. Gegen einen reißenden Wolf läutete man Sturm, so klagt Zwingli, »und den wolffen, die lüth verderbind, wölle nieman rächt weeren.«

Und nun erreicht Zwinglis Kirchenkritik eine erste Höhe, die hinter Luther an Schärfe nicht zurücksteht: »Sy tragind billich rote hut und mäntel; dann schütte man sy, so fallind duggaten und kronen herus; winde man sy, so ründt dines suns, bruders, vatters und guten fründts blut herus.« Keine Sache habe Zwingli mehr gescholten und abgewehrt als eben die sehr weltlichen, kriegerischen Machenschaften der Kurie zur Erweiterung der päpstlichen Macht. Vermutlich hat Zwingli bei dieser Predigt die Gestalt des Schweizer Kardinals Matthäus Schinner im Auge, der es in den vergangenen Jahren fortgesetzt verstanden hatte, die Schweizer Truppen unter Vorspiegelung falscher Voraussetzungen - etwa der unmittelbaren Bedrohung des Papstes durch weltliche Mächte - für kurialistische Interessen ins Feld zu schicken.

Was die Zuhörer an Zwinglis Predigtaussagen bewegte, waren vornehmlich seine politischen, bestenfalls seine kirchenpolitischen Akzentsetzungen. Daß sie dabei nicht das nebensächlich Gemeinte zum Wichtigsten machten, geht aus der Tätigkeit hervor, der sich der Pfarrer von Glarus auch sonst widmete. Es wäre verfehlt zu meinen, dieser aktive Einsatz im politischen Raum sei ohne die Bibel oder gar gegen sie geführt. Zwingli konnte in ihr in den Jahren zwischen 1506 und 1519 nicht viel mehr anderes entdecken als dem anthropologisch-immanenten Bereich verhaftete Lebenshilfe.

Die Bibel war ihm eingeordnet in ein Koordinatensystem, dessen genus nicht zuerst theologisch war. Darum greifen die in der Schweiz - und bisher leider nur dort! - seit dem letzten Kriege einsetzenden Arbeiten über die »Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis«[9] für eine Gesamtwürdigung des Reformators zu kurz, obwohl es, wie oben dargelegt, dringend erforderlich ist, die theologischen Initia endlich in Angriff zu nehmen. Zwingli war aber niemals ganz Theologe, sondern immer auch Verfechter einer ganz dezidierten Politik, wenn auch später einer Politik im Namen des Evangeliums. Für ihn waren von Anfang an Religion und Politik keine zwei Größen, die säuberlich voneinander geschieden werden konnten. Er fühlte sich von der Staatsleitung genauso wenig suspendiert wie von evangelischer Gemeindebildung. Die Spannungen zwischen weltlichem

9 Vgl. das gleichnamige Buch von Arthur Rich, Zürich 1949; siehe auch Gottfried W. Locher: *Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie.* I. Teil: Die Gotteslehre. Zürich 1952.

und geistlichem Regiment, denen Luther durch Einführung der Zwei-Reiche-Lehre gerecht zu werden versuchte, kennt Zwinglis Theologie nicht, man wird sie bei ihm vergeblich suchen. Eine spannungslose Anwendung der Bergpredigtethik für alle Bereiche des Lebens war ihm schlichte Selbstverständlichkeit, ohne daß er jemals ausführlich auf die Frage stieß, daß man mit der Bergpredigt nicht die Welt regieren kann.

Da die politischen Ambitionen Zwinglis, nachdem er seinen Reformatorenberuf erkannt und voll erfaßt hatte, nicht zurückgingen, sondern sich noch weiter verstärkten, muß man versuchen, die Wurzeln seiner Gesamtentwicklung freizulegen. Und diese führen nicht nur zu einem theologischen Stamm. Zwingli ist ungleich viel tiefer seiner Heimat verhaftet als Luther. Sein ganzes literarisches Werk schöpft aus dem Arsenal von Bildern und Vorstellungen, die zu seinem Schweizer Vaterland gehören. Das Erleben der rauhen, nüchternen, kaum zu Spekulationen animierenden Bergheimatnatur, der notvollen Zeitgeschichte bis hin zur Erfahrung der Pest hat den Mann so mit hineingenommen in einen Schicksalszusammenhang, daß er auch für sein späteres Theologisieren dem nicht entfliehen konnte. Und wenn er zum Reformator wird, dann geschieht das zur Rettung seiner Heimat, hergeleitet aus einer Autopsie der das Volk knechtenden Mißstände, nicht zuerst aus der Nötigung durch theologische Wahrheitserkenntnis, obwohl man beide Komponenten nicht alternativistisch gegeneinander ausspielen darf. Auf den Weg gebracht wurde Zwingli durch die Not von außen, nicht von innen!

Er zeigt in seinen Schriften wenig autobiographische Neigungen. Aber er weiß sich verwoben mit seiner gottgegebenen Umwelt, hineingebunden in einen geschichtlichen Prozeß und mitverantwortlich für beides. Mit diesen Realitäten rechnet er, aus ihnen speist sich sein Anschauungsmaterial, das er seinen Hörern und Lesern vorsetzt. Es ist nicht von ungefähr, daß in der Vergangenheit allgemein und in der Gegenwart, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, die Zwingliforschung das Dorado der Schweizer Kirchen- und Profanhistoriker geblieben ist. Es muß zugegeben werden, daß sich dem räumlich Fernstehenden gewisse Schranken ergeben, die einer kongenialen Erfassung des Phänomens Zwingli im Wege stehen und nicht leicht zu überspringen sind. Ihm ist nicht allein durch Lektüre seiner Schriften beizukommen, wie auch die lediglich intellektuelle Analyse seiner literarischen Hinterlassenschaft nicht den ganzen Zwingli faßt. Er ist Praktiker, nicht zuerst »Theoretiker«. Er hat 1519 als Leutpriester am Großmünster zu Zürich die Reformation praktisch begonnen, ohne eine theo-

logische Grundlegung in konsequenzenziehender Ausführlichkeit vorgelegt oder auch nur sich um sie prinzipiell bemüht zu haben.

Ihm wurden zunächst die Phänomene papstkirchlicher Praxis suspekt; deshalb setzte er tatkräftig mit ihrer Überwindung ein. Die erste umfangreichere auch literarisch fruchtbar gewordene[10] Auseinandersetzung um die Fastengesetzgebung der römischen Kirche hat eine vornehmlich praktische Seite, die Zwingli 1522 noch nicht als das Prinzipielle berührende Frage erkannte und dementsprechend auch ausgestaltete. Er greift deshalb nicht an, sondern verteidigt in diesem Falle die Übertreter der Fastengebote. Zwar tut er das mit der Waffe Heiliger Schrift - und jetzt nicht mehr wie in seiner frühesten Zeit nur formal, sondern materialiter; aber das Ganze bleibt Abwehr und Entschuldigung und ist keine das Neue vom Alten schon klar absetzende Position.

Daß hier nicht nur, ja vielleicht gar nicht einmal zuerst von theologischen Kategorien ausgegangen wurde, macht die einerseits treffende und anderseits sehr problematische Einführung symptomatisch deutlich, die der Herausgeber Emil Egli im Jahre 1905 der Schrift »Von Erkiesen und Freiheit der Speisen« voranstellt: »Wer die republikanischen Verhältnisse und namentlich die Schweizer Geschichte nicht genügend kennt, läuft Gefahr, Zwingli und sein Reformationswerk zu verkennen. Von Luther ausgehend, ist man leicht geneigt, in der subjektiven Befreiung aus der kirchlichen Knechtschaft das reformatorische Interesse schlechthin zu finden. Gewiß ist Luther nach dieser Hinsicht das klassische Vorbild; doch haben wir bereits gesehen, daß auch Zwingli diesen Weg erlebt hat. Was aber allein zur gerechten Würdigung Zwinglis hilft, das ist ein weiterer Horizont des Urteils; wir müssen uns gegenwärtig halten, daß es neben den subjektiven auch objektive Interessen gibt, ethische, soziale, politische. Diese vertritt vorzugsweise Zwingli. Sein Reformationswerk ist der Typus der sich befreienden Gemeinde. Im Unterschied zu Luther, dem Mönch und Hochschullehrer, ist Zwingli der Weltpriester, Leutpriester, Pfarrer und Seelsorger der Gemeinde, der Mann im Volk und für das Volk.«[11]

Damit hat Egli wichtige Nägel getroffen. Man wird in der Tat für beide von einem unterschiedlichen Wirklichkeitsverständnis und das heißt auch von einem verschiedenen Reformationsbegriff auszugehen haben. Es bleibt allerdings zu prüfen, ob das philosophisch vorbelastete Begriffspaar »objektiv-subjektiv« hier taugt, um Luther gegenüber Zwingli abzuwerten; es ist zu überlegen, ob Zwingli

10 *Von Erkiesen und Freiheit der Speisen,* vom 16. 4. 1522. CR 88 (1), 74 ff.
11 CR 88 (1), 79.

»das reformatorische Interesse« (ein schlechter Ausdruck!) »in der subjektiven Befreiung aus der kirchlichen Knechtschaft« gefunden und »diesen Weg erlebt« hat. Wenn man solche ätiologisch aus dem römisch-katholischen Begriffsarsenal stammende Diktion von der »subjektiven Befreiung« als die erlebte eigentlich reformatorische Entdeckung Luthers von der iustitia Dei als dessen misericordia interpretiert, dann trägt das terminologische Schema »objektiv-subjektiv« nichts mehr aus, weil hier keine subjektive Heilsentdeckung vorliegt, sondern die Grundlage eines weit darüber hinausführenden neuen Kirchenverständnisses. Von hier aus werden für Luther auch ethische, soziale und politische Fragen erfaßt. Man wird schwerlich behaupten dürfen, Luther habe dafür keinen animus gehabt, sondern sich in die subjektive Sphäre theoretisch-unverbindlichen Theologisierens zurückgezogen, ohne für die Praxis Konsequenzen zu ziehen. Luther hat sehr praktisch und konkret mit massiven, unzweideutigen Ratschlägen in die politische Situation hineingesprochen, und das nicht nur während des vielverhandelten Bauernkrieges! Das Problem ergibt sich erst da, wo für beide Reformatoren nach den Säulen gefragt wird, auf denen das Gebäude praktisch-theologischer, -politischer, -ethischer und -sozialer Wirksamkeit ruht. Hier wird man den Hiatus zwischen beiden anzusetzen und zu konstatieren haben.

Und doch sieht Eglis Votum vieles Richtige. Es scheint nur so, als habe Luther, wenn auch viereinhalb Jahre früher, ähnlich praktisch mit der Behandlung einer offenen Wunde, den Indulgentien, eingesetzt. Das ist zwar formal richtig, beachtet aber den mindestens vierjährigen starken theologischen Vorbau nicht, der in dem 31. Oktober 1517 doch lediglich eine ganz kleine Nebenpforte ins Freie erkennen läßt. Das Portal dieses Baues, das den Blick freigibt, zeichnete sich vielmehr erst später, vielleicht besonders klar am 10. Dezember 1520 ab, als Luther neben der Bannandrohungsbulle Exsurge Domine Exemplare des kanonischen Rechtes und damit die entscheidende (Rechts-)Grundlage römischen Kirchenwesens dem Feuer überantwortete.

Solche exemplarischen, neues Fundament legenden Symbolhandlungen sind vom jungen Zwingli nicht überliefert. Die Ablehnung der päpstlichen Jahrespension von 50 Gulden ist vieldeutig und braucht an sich noch nicht als Pauschalablehnung des römischen Kirchenwesens ex radice verstanden zu werden. Man wird über diese formalen Feststellungen hinaus noch einen Schritt weiter gehen können in der Antwort auf Eglis das Grundsätzliche treffenden Passus. »Subjektive Befreiung« müßte auch zum Inhalt haben die das Ganze römischen Kirchentums in den Blick nehmende Auseinandersetzung mit den sieben Sakramenten

in der klassischen Kampfschrift »De captivitate babylonica ecclesiae praeludium«.[12] Diese Kampfansage auf der ganzen Linie hat im Verein mit den beiden anderen reformatorischen Hauptschriften des Jahres 1520 in Zwinglis Reformationsdenken und -wirken keine Entsprechung. Bei Luther ist das vielleicht »subjektivistische« Einzelerlebnis einer reformatorischen Entdeckung ausgewachsen zu einer Subjektivismus und Objektivismus dahinten lassenden theologischen Grundlage für neues Glaubens- und Kirchenverständnis in eins. Das ist in hervorragendem Sinne Ausgangspunkt für das »Reformationswerk ... der sich befreienden Gemeinde« gewesen, gegen deren notwendige Weltzugewandtheit nicht der Mönch und Hochschullehrer im Gegenüber zu dem »Weltpriester, Leutpriester, Pfarrer und Seelsorger« ausgespielt werden darf. Luther ist eben nicht Mönch geblieben, sondern aus dem monastischen Wesen mit ganz ausführlicher, grundsätzlicher Begründung ausgeschieden. Das neue Reformatorische ist erst durch das alte, falsche Mönchische geboren und auf den Weg befördert worden. Ohne dieses wäre das Neue vielleicht nie gewachsen?! Aber an dieser Stelle kann man nur fragen.

Im Leben Zwinglis fehlt in der Tat das mönchische Element. Diese Feststellung ist nicht unwichtig. Das in seiner Motivation etwas unklare Vornoviziat in Bern wird man kaum dahin rechnen können, auch nicht die Tatsache, daß zwei von Zwinglis Geschwistern hinter Klostermauern verschwanden. Seine Eltern werden vermutlich nicht viel anders als in den Bahnen spätmittelalterlicher Frömmigkeit gedacht haben. Keine spätere Äußerung Zwinglis verrät, daß sie in irgendeiner Richtung die Frömmigkeitsentwicklung des jungen Huldrych geprägt hätten. Vielleicht deutet die heftige und schnelle Intervention des Onkels Bartholomäus Zwingli, der Pfarrer war, gegen ein Noviziat bei den Dominikanern in Bern auf klosterfeindliche Haltung hin, vielleicht ist sie auch nur durch den schlechten Ruf des Dominikanerkonvents in dieser Stadt zu erklären. Man wird an beide Argumente kein wesentliches Gewicht hängen dürfen.

Was von Wölfflin (Lupulus), Zwinglis humanistischem Lehrer in Bern, auf ihn einströmte, wird in Sachen mönchischen Lebens eher ablehnend als zustimmend gewesen sein. Seine humanistischen Universitätslehrer in Wien und Basel, Celtis, Camers und Wyttenbach werden in dem jungen Studenten die stark mönchsfeindliche humanistische Tradition fortgesetzt haben. Den Höhe- und Schlußpunkt radikaler, satirischer Klosterkritik hat bei Zwingli der Mann gesetzt, von dessen Denken er am meisten profitiert hat: Erasmus von Rotterdam. »Durch

12 W 6, 497 ff.

seine [des Erasmus] Traktate, seine Briefe und vor allem durch seine Gespräche zieht sich immer wieder, als ob man eine Galerie Breughels sähe, jener Zug unwissender und begehrlicher Mönche, die mit Scheinheiligkeit und Betrug die gute Gemeinde zum besten halten und ihrem eigenen Bauch dienen. Als ein festes Motiv (wie sie bei Erasmus zahlreich sind) hört man immer von neuem seinen Spott über jenen Aberglauben, daß man selig werde, wenn man in einer Franziskaner- oder Dominikanerkutte sterbe.«[13] »Si diffidis homini medico, precor ut sit tibi medici vice Deus. Sunt qui tecti cuculla Dominicali aut Franciscana revaluerunt.«[14]

Erasmus ist auch von einem Ressentiment gegenüber dem Mönch Luther nicht ganz frei, der die maßvolle, vernünftige, quietistische Art wissenschaftlichen Arbeitens durch sein drängendes Vorgehen verletzt habe: »Vtinam Lutherus meum sequutus consilium ab odiosis illis ac seditiosis abstinuisset!«[15] Unruhen und Verwirrungen um Werk und Gestalt des Augustinereremitenpaters Luther wüchsen sich aus zwei Gründen allmählich zur Tragödie aus: »Ex odio bonarum literarum et stoliditate monachorum primum orta est haec tragoedia.«[16] Jedenfalls ist er überaus unwillig darüber, daß die dummen predigenden Mönche ihn mit dem »Lutheri tumultus«[17] zusammenbringen. Erasmus sieht Luthers unduldsame Art nicht zuletzt auf der Ebene unruhestiftenden Mönchsgezänks. Die »rabies quorundam monachorum aduersus bonas literas«,[18] die so seltsam an das ähnliche dictum des geistesverwandten Melanchthon von der »rabies theologorum«[19] erinnert, ist Erasmus zutiefst verhaßt, und er möchte deshalb die Predigt des Ordo Praedicatorum am liebsten ganz verbieten lassen. An dieser Stelle haben Luther und Zwingli aus Gründen notwendiger Öffentlichkeitswirksamkeit erkannter Wahrheit eine andere Meinung als der große Gelehrte praktiziert, aber der heimliche Groll und die offene Verachtung gegenüber allem Monastischen waren Erasmus und Zwingli von Anfang an gemeinsam.

Zwingli hat sich während seines Studiums frei bewegt, seine Studienplätze

13 J. Huizinga: *Erasmus.* Deutsch von Werner Kaegi. Basel 1928. 107.
14 Desiderii Erasmi Roterodami *Opera Omnia*, ed. Clericus (Cler.). Leiden 1703-1706. Bd I, 633 B; 870 D.
15 P.S. Allen: *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami.* Oxford 1922. IV, 339, 10 f (Brief vom 9. 9. 1520).
16 Allen IV, 340, 25 f.
17 Allen IV, 347, 3.
18 Allen IV, 443, 8 f.
19 CR 9, 1098.

gewählt, seine Lehrer ausgesucht. Sicherlich waren auch in Wien und Basel die humanistischen Strömungen mehr unterschwellig und kamen nur in Nebenkollegs an die Öffentlichkeit; in Basel wurde jedoch durch jahrzehntelange Kämpfe vor Eintritt Zwinglis offenbar, daß die Geschlossenheit mittelalterlichen Denkens längst aufgebrochen war. Via moderna und via antiqua stritten um den Vorrang in der Baseler Fakultät und haben sich schließlich formal eher schlecht als recht - besonders was die Prüfungsprozedur betrifft - geeinigt. Zu Zwinglis Zeit hatte der Thomismus die Dominante, Wyttenbach war humanistisch überlagerter Vertreter der via antiqua.

Zwingli hat als Student der artes zwischen Baccalaureats- und Magisterexamen sehr wahrscheinlich die obligaten scholastischen Kenntnisse parat gehabt, und zwar nach ihrer thomistisch-scotistischen Version. Er zitiert in seiner späteren Ablehnung der Scholastik jedenfalls ausschließlich Vertreter des alten Weges, an hervorragender Stelle Thomas von Aquin, Duns Scotus und Petrus Lombardus. Das argumentum e silentio läßt vermuten, daß er mit modernistischen Gedankengängen etwa eines Occam oder Gabriel Biel wenig oder keine Verbindung gehabt hat. Zwinglis kosmologisches Denken, das in anderer Akzentuierung als Luther auch das heilsgeschichtliche Denken stark tangiert, geht über spezifisch christologische Reduktion und Konzentration weit hinaus und bezieht in den Heilsratschluß Gottes die Seligkeit erwählter Heiden, wie Sokrates, Plato und Homer, mit ein. Diese Differenzen trennen nicht nur den jungen Luther vom jungen Zwingli. Sie bleiben bis in die letzten Schriften des Schweizer Reformators manifest.

Es braucht in diesem Zusammenhang nicht näher erläutert zu werden, daß Luther andere weltanschaulich-philosophische Wurzeln hatte. Der gemäßigte Thomist Staupitz hat den starken Einfluß der occamistischen Hochburg Erfurt in Luther nicht verdrängen können. Selbst wenn der Reformator die Occamisten bald als Sautheologen apostrophiert, wird das nicht verfangen und nicht zur Eliminierung der These führen, er sei doch philosophisch dieser Geisteshaltung in ihrer Diastase von Glauben und Denken streckenweit treu geblieben.

Luther ging seinen Weg von innen nach außen, oder besser: Er wurde von einem Erleben gedrängt, das nicht explosiv zu verstehen ist, sondern über zwölf Jahre lang vor sich ging, um auszureifen. Seine Verflochtenheit in die spätmittelalterliche angstgeschwängerte Frömmigkeitsübung mit ihrer Vorstellung von Gott als dem iudex in Gegenwart und Zukunft ist zu bekannt, als daß sie noch einmal dargelegt zu werden brauchte. Daß seine aus dieser Angst geborene

anthropozentrisch-immanent bleibende Frage nach dem gnädigen Gott ihn ins Kloster trieb, öffnet eine Bahn, auf der Luther fast mehr nolens als volens von Erkenntnis zu Erkenntnis geführt wurde. Er hat sich auch weder seinen Studienplatz noch seine Fakultät gewählt. Der Hochbegabte wurde von seinen Oberen buchstäblich delegiert, Theologie zu studieren und eine bibelwissenschaftliche Professur zu bekleiden. So war Luther beruflich verpflichtet, die Bibel auszulegen. Dabei kam er »scribendo et docendo« zu seiner reformatorischen Entdeckung von der iustitia Dei, die er nur als befreiend verstehen konnte, wenn er sie als misericordia begriff. Bibelstellen lagen in seinem Leben wie erratische Blöcke, so z. B. Psalm 30 (31), 2c oder 70 (71), 2a: »In iustitia tua libera me«, in Verbindung mit Röm 1, 17.

Es mag in diesem Zusammenhang dahingestellt bleiben, ob das Turmerlebnis (das man sicher nicht als ein psychologisch zu interpretierendes Aha-Erlebnis punktuell mißverstehen darf) im Verlaufe der ersten Psalmenvorlesung zwischen 1513 und 1515 nun über Luther kam, als er über Psalm 70 oder 30 saß. Die Erkenntnis ist jahrelang vorbereitet worden, gewachsen unter ständigem Umgang mit der Bibel, durch Schreiben und Lehren, wie aus dem autobiographischen Vorwort zur ersten Ausgabe seiner lateinischen Werke ersichtlich ist.[20]

Auf jeden Fall geschah das alles in clausura, sowohl das bange heilsegoistische Fragen nach Gottes Gnade wie die berufliche Nötigung der Bibelexegese. Luther brauchte Zeit, er hatte Zeit, seine nur zweistündigen Wochenkollegs, die hintereinanderliefen, auszuarbeiten. Sowohl die Psalmenvorlesung als auch das Römerbriefkolleg danach sind nicht von Stunde zu Stunde, sondern lange vor Beginn der ersten Kollegstunde präpariert worden, zum Teil unter Zuhilfenahme der Drucktechnik wie im Falle des Römerbriefes, dessen Text der Reformator mit übergroßen Interlinearabständen für sich und seine Studenten herstellen ließ.

Luthers späteres Öffentlichkeitswirken ist ohne die immense theologische Vorarbeit in clausura an den Psalmen 1513-1515, am Römerbrief 1515-1516, am Galaterbrief 1516-1517, am Hebräerbrief 1517-1518 und nochmals an den Psalmen 1519-1521 nicht denkbar. Diese exegetische Erfahrung, gepaart mit den religiösen Erlebnissen durch einen Zeitraum von länger als einem halben Jahrzehnt hindurch, haben ihn geformt und instandgesetzt, in die Weite zu wirken. Der Quellort dafür war theologisch-exegetische Arbeit, wie Luthers Methode überhaupt auf der ganzen Linie die Exegese war.[21]

20 W 54, 186, 27.

21 Gerhard Ebeling: *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik.* ZThK 48 (1951) 174.

Diese Beschränkung und Einengung des Ansatzes, die einer imponierenden Vielfalt der Gaben, Kenntnisse und Wirkungskreise Zwinglis gegenüber als sehr schmale Ausgangsbasis für den Komplex neuer Kirchbildung erscheint, ist ihre eigentliche Stärke. Luther hat von Anfang an eine erstaunliche Großzügigkeit und Unbekümmertheit gegenüber den äußerlich zu ordnenden Fragen des Kirchenwesens gezeigt. Er hat die Probleme der Ordnung und Verwaltung seinen Mitarbeitern überlassen, die zwar nicht immer seine Intentionen verstanden - auch ihnen bewußt nicht in jedem Falle folgten -, die aber, Melanchthon und Bugenhagen an der Spitze, von dem Impetus Lutherscher Ekklesiologie her soviel Schwung behielten, um ohne entscheidende Schwierigkeiten damit einen sichtbaren Neubau zu errichten, der im Grunde kein Neubau, sondern die wahre alte Kirche[22] sein sollte. Um letzteres nicht nur zu behaupten, sondern zu begründen, waren ausgedehnte theologische Erhebungen nötig. Der Exeget Luther hat sich der Auslegungstradition für das Verständnis einer Vielzahl von Bibelstellen gestellt[23] und dabei seinen neuen Kirchenbegriff entwickelt. Die Einzelheiten über Abhängigkeit von der Tradition und ihre Überwindung sind immer noch nicht vollständig eruiert; aber die bisher erschienenen Einzelforschungen machen vielfältig klar, an welchen Stellen Luther mit der exegetischen Überlieferung brach. Nur so wird einmal abschließend dargelegt werden können, was das spezifisch Reformatorische in Luthers Frühtheologie gewesen ist.

Man wird, wenn man diesen strengen Begriff des »Reformatorischen« als das Ergebnis einer exakten Analyse des exegetischen Befundes bei Luther - und zwar nur dadurch - eruieren will, in bezug auf den jungen Zwingli in Verlegenheit sein. Frühe Bibelexegesen fehlen ganz; es begegnen dafür Äußerungen aus sehr anderen Lebensbereichen, die noch näher zu betrachten sein werden.

Es mag etwas banal-verengt klingen, von Luther als dem Nur-Theologen zu reden. Aber man wird kaum umhinkönnen, bei ihm von einer formalen Einlinigkeit zu sprechen, die ihn bis hin zu seiner theologischen Entdeckung und noch weiter darüber hinaus geleitet hat. Ein besonders intensives Gefühl der Heimatverbundenheit, eine Übermächtigkeit des Eindruckes, an der Last der Geschichte seines Volkes mitzutragen und erwachsene Mißstände zu beseitigen, aus der soziologischen Struktur seiner Umwelt resultierende Notwendigkeiten haben ihn nicht an erster Stelle bestimmt.

22 Siehe W 51, 478, 17 und 480, 12 ff.

23 Siehe in Gerhard Ebeling: *Luthers Auslegung des 44. (45.) Psalms.* In: Lutherforschung heute. Hrsg. von V. Vajta. Berlin 1958, 34.

Zwingli haben dagegen alle die genannten Faktoren mitgeprägt. Er hatte zwar in klimatisch rauherer Umgebung, aber in wirtschaftlich freundlicheren Verhältnissen als Luther seine Kindheit verbracht. Sein Vater war als Ammann - das entspricht etwa der Stellung eines Landrates - ein angesehener Mann, der allerdings nie, wie es Zwinglis spätere Äußerungen nahelegen, verleugnen wollte, daß er bäuerischem Geschlecht entstammte, und auch Zwingli selbst hat sich als aus diesem herkommend betrachtet. Vor allem muß der junge Huldrych von frühen Kindesbeinen an die Verwurzelung in Heimat und Geschichte seines Volkes empfunden haben. Eine große Zahl literarischer Äußerungen deutet später darauf hin. Das Naturerleben in der heimatlichen Bergwelt, die Erzählungen von den heldenhaften Kämpfen der Eidgenossenschaft zur Begründung und Erhaltung ihres nationalen Bestandes haben die Richtung von Zwinglis Denken so stark vorgeprägt, daß sie mindestens als konstitutives Begleitmotiv auch seines reformatorischen Wirkens gewertet werden müssen.

Die bis etwa 1520 reichende reformerische Periode trägt die Signatur des starken Patriotismus. Dieser wird seit 1515/16 von dem Einströmen Erasmischer Gedanken überlagert und sublimiert, niemals aber ganz verdrängt. Zwingli geht es auch nach seiner reformatorischen Erkenntnis, deren Umfang und Eigentlichkeit sehr schwer abgrenzbar ist, um die Heilung der sittlichen Schäden seines Volkes, um die Erhaltung der Nation, um Beseitigung einer parasitären Überfremdung. Die reine, unverfälschte, nicht durch Menschensatzungen verdünnte oder gar ins Gegenteil verkehrte Evangeliumspredigt wurde ihm jetzt das einzige Hilfsmittel dazu. Man wird die Entdeckung dieser Einzigartigkeit und des »Christus allein« zur Abhilfe der nationalen und sittlichen Notstände als das Zentral-Reformatorische in Zwinglis Leben ansetzen müssen. Fraglos bedeutet das eine ganz andere Akzentuierung, als sie bei Luther vorliegt. Voraussetzung und Ergebnis reformatorischer Motivation kommen für Zwingli aus anderem Quellgrund. Er gibt keinen Hinweis an die Hand, der in seinen Studenten- oder ersten Pfarramtsjahren auf Ansätze schließen ließe, die über den Bereich spätmittelalterlicher Frömmigkeit hinausblicken. Wenn er in seinem Studiengang von 1498 bis 1506 nur knapp zwei Semester Theologie studiert hat, so ist das keine Begründung für das Fehlen theologischer Fragestellungen in seinen frühen literarischen Zeugnissen; denn die artistische Fakultät bot am Ausgang des Mittelalters in ihrem philosophisch-theologischen Konglomerat durchaus die theologische Problematik an.

Die ersten Werke von Erasmus - 1502 wurde das Enchiridion militis Christiani geschrieben - haben Zwingli zunächst nicht theologisch weitergeführt, er hat sie

bis 1514 noch nicht mit großem Eifer und spürbar-nachhaltiger Einwirkung studiert. Bis zu seiner folgenreichen persönlichen Begegnung mit dem Humanistenfürsten war er als formal gebildeter Humanist Patriot. Studiengang und erste Pfarramtsjahre in Glarus scheinen ohne theologische oder sonst geistesgeschichtlich bedeutsame Höhen und Tiefen verlaufen zu sein.

In der ihn bald stärker belebenden Humanistenwelt, die Zwingli dank seiner großen Begabung um sich sammelte, ist er niemals ganz aufgegangen. Der von Erasmus ausgehende Zug zum Kosmopolitismus hatte in Zwingli zu intensive Gegenkräfte, als daß er für ihn sehr wirksam werden konnte. Außerdem war er von Anfang an viel zu sehr ein Mann der kühnen Tat, der spätestens nach 1520 dem die praktischen Konsequenzen aus seiner gedanklichen Neuorientierung scheuenden Erasmus mit Skepsis gegenüberstand.

Es gibt keine Anhaltspunkte, daß den jungen Pfarrer theologische Gewichte drückten. Vielleicht haben seine humanistischen Freunde nicht einmal seinen Beruf gewußt. Briefe und erste literarische Versuche lassen diesen jedenfalls nicht erkennen. Es wird in der Schweiz kaum einen zweiten gegeben haben, der sich um 1510 einer so umfassenden humanistischen Bildung und einer solchen Fertigkeit im Verseschmieden rühmen konnte wie Zwingli. Der Unterricht von Celtis und Camers, beide als humanistische Dichterhäupter gekrönt, war nicht ohne Frucht geblieben.

Mit der humanistischen Form war, vornehmlich im erstüberlieferten Fabelgedicht vom Ochsen, 1510, ein hauptsächlich politischer Inhalt verbunden. Zwar wurden das Haupt der Medusa,[24] der Hund Lycisca[25] aus Vergil, die Faunen[26] und manche anderen aus der Antike stammenden Vorlagen benutzt, aber das alles hatte einer patriotischen Grundtendenz zu dienen. Und diese hatte folgende Gestalt: Zwingli sah die Eidgenossenschaft in einer immer verheerender um sich greifenden sozialen Not. Durch die Unsitte des Reislaufens wurde die junge Mannschaft seines Volkes katastrophal dezimiert. Außerdem wirkten die Zurückkehrenden, jeder geregelten Arbeit entwöhnt, in spürbarem Maße auf die Volksethik. Damit in Zusammenhang prangerte Zwingli das Pensionenwesen an, das das Reislaufen erst ermöglichte. Ausländische Herrscher zahlten an Stadt- oder Kantonsregierungen hohe Beträge, um aus den betreffenden Gebieten Landsknechte rekrutieren zu dürfen. Als einzig hilfreiche Lösung dieser grassierenden

24 CR 88 (1), 11, 22.
25 CR 88 (1), 13, 26; siehe bei Vergil: *Eclogae* 3, 18.
26 CR 88 (1), 13, 30.

Mißstände dünkt es Zwingli, »alle mut [Miete, Gabe, Geschenk] und gab« zu »verachten«.[27]

Die Allegorie vom Ochsen ist in humanistischem Gewand - es ist eine wohl ursprüngliche, kürzere lateinische und eine deutsche Fassung überliefert - ein Appell an die Nationalehre der Schweizer, sich auf die Quellen ihrer Kraft zu besinnen und alle diese Quellen verunreinigenden Zuflüsse zu verstopfen. Der gesunde, kraftstrotzende Ochse als Bild für das Schweizer Volk, in lebhaften Farben von Zwingli gezeichnet, in einer üppigen, gesunden, allen Ansprüchen für sein Wohlergehen genügenden Heimatnatur mit den saftigen Weiden, ist Ausdrucksform einer sittlichen Fundierung, die von der in Unordnung geratenen Menschennatur nichts erkennen läßt. »Mich wirt nun sälgen [selig machen, beglücken] dieser fal, die grunen krüter byssen ab, verachten alle mut und gab, dan wo gaben stat mügen han, mag kein fryheit nymer bestan.«[28] Man wird fehlgehen, in diesem politischen Pamphlet eines Pfarrers einen Beitrag zu theologischer Erkenntnisbildung oder auch nur zur Frömmigkeitssituation seiner Zeit zu suchen. Und trotzdem darf das unkomplizierte, unreflektierte Reden von der Wiederherstellung eines an sich in seinem Naturzusammenhang in Ordnung befindlichen Gemeinwesens auch theologisch registriert werden.

Vielleicht ist es zu gewagt, in dieser Unbekümmertheit noch das ungebrochene - oder wenigstens nur angebrochene - Ganze aus der Schule thomistischer Kosmologie abzulesen, aber Anklänge aus dieser Richtung sind wohl kaum zu überhören. Daß Zwingli zur Abfassungszeit der Allegorie vom Ochsen noch durchaus im Frieden mit der römischen Kirche lebt, ja sogar den Inhaber des Stuhles Petri in hervorragender Weise auszeichnet, wird nicht bestritten werden können. Der Papst erscheint im Gegensatz zu den anderen Mächten nicht als Tier, sondern als Mensch, und zwar als Hirte. Während der französische König, der deutsche Kaiser und das sich imperialistisch gebärdende Venedig als Raubtiere etikettiert werden, bleibt der ebenfalls mit gleichen Mitteln Krieg führende Papst von beißender Kritik verschont, im Gegenteil: er vermittelt »sin hilff und trost«[29] dem bei ihm Schutz suchenden Venedig (Fuchs), damit »zorn und grimm ... leonis [das ist der deutsche Kaiser] und lechpards [das ist der französische König]« erlöschen. Der Hirte sieht nun keine andere Möglichkeit, als den Ochsen zu Hilfe zu rufen und ihm zu erklären, »er lyde zwang«.[30]

27 CR 88 (1), 21, 168.
28 CR 88 (1), 21, 166ff.
29 CR 88 (1), 19, 121 ff. 30 CR 88 (1), 19, 125.

In der Tat hat die päpstliche Politik, geführt durch ihren geschickten aus der Schweiz gebürtigen Kardinal Matthäus Schinner, es jahrelang verstanden, nicht nur bei Zwingli, sondern auch in den Verhandlungen mit den die Truppenkontingente bewilligenden Tagsatzungen den Eindruck des Notstandes für die Kirche zu erwecken. So findet es der Verfasser durchaus in der Ordnung, die Kurie und ihre Praktiken vom kompromißlosen Verdikt über Reislaufen und Pensionen auszunehmen. Zwingli ist der Kirche gegenüber zunächst kritiklos, er bezieht sie in sein Heimatdenken mit ein, er fühlt sich in ihr geborgen wie in seinen heimatlichen Bergen. Der Papst ist Garant dieser bergenden Kraft, so, wie die Tagsatzungen des Schweizer Volkes auch äußeren und inneren Frieden zu gewährleisten haben. Beiden Instanzen muß Unterstützung zuteil werden, wenn nötig unter Einsatz der als unbesiegbar geltenden Schweizer Truppen.

So darf man - wenn überhaupt - in diesem Anfangsstadium Zwinglis höchstens von einem partiellen Pazifismus reden, der lediglich das Kriegshandwerk für Geld im Dienst der Expansionsgelüste fremder Herrscher geißelt.

Das Bild hat sich zwei Jahre später noch nicht sichtbar gewandelt. In seiner »De gestis inter Gallos et Helvetios relatio«,[31] einem Bericht über den Pavierzug 1512, an dem Zwingli wahrscheinlich nicht persönlich teilgenommen hat, ist der Kampf eidgenössischer Truppen zur Verteidigung der Kirche für ihn eine Selbstverständlichkeit. Daß sie durch die Bulle »Etsi Romani pontifices« vom Papst sogar mit dem Titel »Defensores ecclesiasticae libertatis« geehrt werden,[32] erfüllt ihn mit großer Genugtuung. Es hat den Anschein, als dehne Zwingli seine Begeisterung für die Heldentaten der Schweizer zur Konsolidierung des Vaterlandes in der Vergangenheit[33] auf den Schutz des Papstes in der Gegenwart aus. Die bewährten konservativen Kräfte in Heimat- und Kirchengeschichte haben seinen Beifall. Für sie, ihre Erhaltung oder Wiederherstellung, spitzt er seine Feder. Sie werden dabei nicht als verschieden, sondern in eins wirkend angesehen.

Daß das richtig ist, bestätigt die besondere Rolle des Hundes, die der Geistlichkeit in der vaterländischen Not zugewiesen wird. Die Priesterschaft bildet die Klammer zwischen Heimat- und Kirchengeschichte in gegenwärtiger kirchlicher und nationaler Bedrohung: »Ans ochsen syten hangt ouch unabgewendt ein trüwer hundt, Licisca genant, der tät im kundt ufsätz der thier und hinderlist, damit er

31 CR 88 (1), 30ff.

32 CR 88 (1), 37, 23 f.

33 Vgl. dazu etwa die Beurteilung dieser Kämpfe in CR 88 (1), 171, 16ff und im Gegensatz dazu 174, 10ff.

dester baß gerüst erstumpffen möcht ir scharpffen spitz mit hilff der faunen, die mit witz [Anmerkung des Hrsgs.: vernunftgemäß!] er eren hyesß im hertz mit danck, dadurch sin stand wurd nymmer kranck [Anm. des Hrsgs.: wodurch sein Wohlbefinden nicht gestört würde].«[34]

Aufgabe der Pfarrer ist es demnach, zugunsten der nationalen Wohlfahrt auf der Basis der vernünftigen geschichtlichen Vorgegebenheiten warnend die Stimme zu erheben und alle heterogenen Einflußnahmen abzuwehren, wobei diese Warnungsfunktion lediglich mäeutische Hilfe für die Selbsterkenntnis und Eigenkraft des in sich gesunden Schweizer Volkes zu leisten brauchte.

Der reformatorische Neuansatz seit 1520 hat an diesem Ineinander von Nationalem und Religiösem, von Staat und Kirche, nichts mehr ändern können. Zwingli konnte von seinen republikanischen Vorgegebenheiten nicht mehr anders, als beides zusammenzusehen. Er hat deshalb konsequenterweise zu Luthers Zwei-Reiche-Lehre keinen Zugang gefunden.

Es kann bezweifelt werden, daß Zwingli ohne den Impetus, den er 1515/16 erfuhr, jemals über seine reformerisch-aggressive Zeitkritik hinausgekommen wäre. Sein Kampf gegen Reislaufen und Pensionen war durchaus nicht singulär, auch vor ihm hatten sich Tagsatzungen und andere Gremien mit diesen Fragen befaßt und ähnlich entschieden wie er. Auf den Patrioten und Formalhumanisten wartete das Erlebnis des Erasmus, das ihn stark ergriff. Allerdings hatte Zwingli davor schon einen gewissen Anteil an der humanistischen Korrespondenz der Schweizer Freunde.[35] Man pflegte in der Nachfolge des Meisters einen blumig-humanistischen Briefstil mit panegyrischen Laudationen, aber das alles wurde weit in den Schatten gestellt, als der Glarner Pfarrer dem anerkannten Gelehrtenfürsten zum erstenmal in Basel begegnete. Daß sich Zwingli philosophisch und theologisch belehrt und neu angeregt fühlte, macht die Adresse klar, die er einem Brief an Erasmus voransetzte: »D. Erasmo Rotterodamo philosopho et theologo maximo...«[36] Durch Erasmus wurde Zwingli zum Theologen! Wenn er je mit der Überwindung der Scholastik vorangekommen ist, dann mit den Waffen des Erasmus. Er steht nicht an, das für seine Anfänge offen zuzugeben. Er schreibt im Zusammenhang mit der Auslegung der 20. Schlußrede seiner 67 Artikel im Jahre 1523: »Ich hab vor 8. oder 9. jaren ein trostlich gedicht gelesen des hochgelerten Erasmi von Roterdam, an den herren Jesum geschriben, darinn sich Jesus

34 CR 88 (1), 13, 24.
35 Siehe CR 94 (7), 1 ff.
36 CR 94 (7), 35.

klagt, das man nit alles guts by im sucht, so er doch ein brunn sye alles guten, ein heilmacher, trost und schatz der seel, mit vil gar schönen worten. Hie hab ich gedacht: Nu ist es ie also. Warumb suchend wir denn hilff by der creatur? Und wiewol ich darnebend andre carmina oder gsang bim eegenanten Erasmo fand an sant Annen, s. Michaelen und andre, darinn er die, zu denen er schreib, als fürmünder anrufft, hat doch dasselb mich nit mögen bringen von der erkantnus, das Christus unser armen seelen ein eyniger schatz sye, sunder ich hab anghebt uff die biblischen und der vätteren gschrifft sehen . . .«[37]

Diese Stelle mit Bezug auf die Erasmische »Expostulatio Jesu cum homine suapte culpa pereunte«[38] mag zeichenhaft dafür stehen, was Zwingli bei Erasmus gelernt hat. Es war die Einzigartigkeit Jesu in seiner Mittlerstellung zwischen Mensch und Gott, in den Schlußreden exemplifiziert am Gegensatz zum römischen Heiligenkult. In kaum zu überbietenden superlativischen Wendungen spricht Erasmus von der Einmaligkeit, Größe und Ausschließlichkeit Christi: »Maximus ille ego sum coelique solique monarcha. Servire nobis cur pudet?«[39] Schuld des Menschengeschlechtes ist es, daß es sich von diesem Herrn nicht dienen läßt. Dabei ist in ihm alles an Hilfe und Gütern vorhanden. »Sumque, vocorque Patris summi sapientia, nemo me consulit mortalium.«

Erasmus hat im Rahmen der humanistischen Studien gegenüber dem italienischen Zweig der Renaissance und des Humanismus die Christologie in den Vordergrund gerückt.[40] Und gerade dieses hat Zwingli als die Dominante herausgelesen, die ihn in die Schule des Humanistenfürsten führt, obwohl er nicht unterschlug, daß bei Erasmus auch noch etwas anderes zu finden war, von dem er sich distanzieren zu müssen glaubte, wie beispielsweise die doch noch weitergeführte Heiligenverehrung. St. Anna und St. Michael stehen hier nur prototypisch.

Zwingli war auch in bezug auf sein Erasmusverständnis Eklektiker,[41] er trieb bewußte »Auswahlexegese«, aber gerade diese hat ihm den reformatorischen Weg gezeigt, obwohl das »Christus allein« des Erasmus noch einer näheren Definition bedarf: Es war nicht schon das reformatorische »solus Christus« und deshalb auch nicht verbunden mit »sola fide, sola gratia« etc. Das Besondere, Unlutherische des Erasmischen »solus Christus« ist gerade die fehlende Verbin-

37 CR 89 (2), 217, 8 ff.

38 Cler. V, 1319 D ff. 39 Cler. V, 1319 F.

40 Vgl. über den Erasmischen Christozentrismus innerhalb der humanistischen Bildungsform Arthur Rich: *Der Anfang der Theologie Huldrych Zwinglis*. Zürich 1949. 25 ff.

41 Das ist O. Farners These, die sich durch den ganzen 2. Band seiner Zwinglibiographie zieht.

dung dieses Begriffes mit der »fides« und »fiducia«. Dadurch wird die Ethisierung Christi unausweichlich. Das läßt sich noch weiter dahingehend präzisieren, daß es Erasmus und in seiner Nachfolge Zwingli nicht zuerst auf Person und Werk, sondern auf die Lehre, das Evangelium Christi ankommt. Und auch hier müßte man wieder so spezifizieren, daß mit der Substantivverbindung »Evangelium Christi« kein genetivus objectivus, sondern subjectivus gemeint ist. Christus verkündet frohe Botschaft, ist aber nicht selbst Gegenstand dieser Verkündigung.[42]

Diese Gedanken werden bei Erasmus und Zwingli nicht an der Paulusexegese entwickelt, sondern im Anschluß an ihr Bergpredigtverständnis. Christlicher Glaube ist primär zu beherzigende christliche Lehre; in diesem Sinne votiert der ganze Humanistenkreis um Zwingli. Die volle Ethisierung christlicher Lehre ist vielfach als charakteristisch festzustellen: »Nunc probitas, honestas, iusticia, imo euangelium, quod diu sub tenebris latuit, reflorescit, renascuntur bone litere.«[43]

Aus diesem Zitat wird die enge Verkoppelung von »Christianismus renascens« und Wiederbelebung der Antike deutlich. Etwas pointiert ausgedrückt, würde dieses heißen, daß unter dem Oberbegriff »Humanismus«, dem Wiedererstehen der klassischen Studien, als einer der wichtigsten Unterbegriffe die Wiederbelebung der biblischen Studien und in ihrem Zentrum die Lehre Christi subsumiert werden könnte. Es geht um brauchbare, zuverlässige, verbindliche Lehre, um die Heilung der sittlichen Schäden durch Befolgung der Weisheitslehren des einzigen Heilsmittlers Jesus.

So ist es gemeint, wenn obiges Zitat unmittelbar folgend weiter ausgeführt wird: »Quid iucundius, quid dulcius, quid salutarius euangelio, quid denique sanctius? Nihil nisi Christum spirat, in quo pie mentes ipsum Christum veluti loquentem venerantur, hominesque multos alienos ab his mundi dotibus efficit aliosque reddit, quam antea fuerint. Quod autem nos tam minus christiane vixerimus, nihil mirum.« Es geht um doctrina, und jeder, der sie im Geiste Christi vermittelt, ist begehrt; so ist auch die Klage des Hagaeus zu verstehen, man hätte niemanden, der den Luzernern den wahren Christen Paulus verkündige: »Neminem habuimus, qui verum Christianissimum Paulum doceret, imo qui vel tantillum religionis Christianae redoleret.«[44]

42 Siehe dazu O. Farner: *Zwinglis Entwicklung zum Reformator nach seinem Briefwechsel bis Ende 1522*. Zwingliana 3 (1914). 66.

43 CR 94 (7), 295, 9ff; Nicolaus Hagaeus, ein Schüler des Zwinglifreundes Myconius, am 2. 4. 1520 an Zwingli.

44 CR 94 (7), 295, 16ff.

Hagaeus durfte auf Zwinglis volle Zustimmung rechnen, wenn er solche allgemeinen Aussagen über »doctrina Christiana«, das heißt an vielen Stellen »philosophia Christiana« - Christentum als die beste Philosophie! - sofort staatsethisch, wirtschaftsethisch und nach der Seite brüderlicher Liebesethik hin konkretisiert: »Ideo fit, ut nulli rei plus studemus [!] atque bellis, pecunie, omnem fraternam charitatem dissipanti, ambitioni, ob quam mille se obiiciunt incommodis. Putant enim rempublicam optime administrari, si quisque suis bene consultis rebus.«

Äußerungen in dieser Richtung finden sich in der Zwingli-Korrespondenz Legion. Aus ihnen lassen sich einige Themen herausdestillieren, die paradigmatisch für Verkündigung und Praxis des »Christianismus renascens«[45] stehen. Dazu gehört vornehmlich das Problem einer Begründung echten und dauerhaften Friedens. »Doctrina Christi«[46] hat den Inhalt, »ut doceret nos pacem et concordiam ac pulchram rerum omnium communionem (nam nihil aliud est Christianissimus)...«[47]

Diese von Beatus Rhenanus für Zwingli bestimmte Briefstelle vom 6. Dezember 1518, die im gleichen Schreiben steht, das Luthers Namen in den Schweizer Humanistenkreis einführt, hat genau Zwinglis erasmisch geprägter Theologie entsprochen. Die Lektüre der Friedenstraktate des Meisters hatte ihre Früchte getragen.[48] So weist er seinen Freund Oswald Myconius an, den Pfarrern seines Wirkungsbereichs die Friedenspredigt - und das meint nicht zuerst den inneren Frieden, sondern den nationalen Frieden in Abwehr der katastrophalen Reislaufpraxis - als vorrangig einzuschärfen: »Insinues te preterea pastoribus, qui circum vos sunt, doceasque, ut sint εἰρηνόφιλοι, pacem ac quietem constanter predicantes et οἰκοσιτίαν, quatenus populo ad dulcem quietem inclinato lucriones vel lurcones isti non habeant, quos principibus adducant [zum Soldkriegführen].«[49]

Zwingli hat seine nächste literarische Arbeit, wiederum ein politisches Fabelgedicht, das Labyrinth, von den Gedanken Erasmischer ethisierter Christologie her gestaltet. Sie durchsetzt und überlagert seinen Patriotismus. Die Vermehrung der Bibelzitate darin steht ganz im Rahmen des Gesamtunternehmens, zur Bewältigung der politisch-moralischen Gegenwartsprobleme die Gesamtüberlieferung der Antike zu befragen. Die Welt, an sich ein irritierendes Labyrinth, kann

45 Siehe CR 94 (7), 281, 1.
46 CR 94 (7), 115, 18.
47 Zeile 23.
48 Siehe die Einzelheiten dazu in CR 99 (12), 253 ff, besonders 266.269.
49 Zwingli an Myconius am 30. 11. 1519. CR 94 (7), 233, 2 ff.

mit Hilfe des Ariadnefadens der Vernunft überwunden werden, so wie das dem athenischen Helden Theseus einst gelungen ist. Es geht um Lebenskunst, um allgemein-moralische Maßstäbe, die über die lokalen patriotischen Fragen hinausgreifen und sie doch zugleich integrieren.

Aber Zwingli will von Erasmus her jetzt mehr als nur die Lösung politischer Schwierigkeiten und Mißstände. Er will Versittlichung. Es geht nicht um Schuld vor Gott, sondern um richtige Diesseitsethik, garantiert durch die beste Philosophie. Davon, daß der Mensch an dieser »besten Philosophie« scheitern könnte und daraus erst sich die eigentlichen Konflikte ergeben würden, ist nichts gesagt. Christus ist Nachahmung forderndes Vorbild. Die Feinde des Menschen sind seine affektgeladenen falschen Handlungen: »Wer unzucht, todschleg schaffen kan, den halt man für ein kunen man. Hat uns das Christus glert?«[50]

Das Forum, vor dem sich der Mensch zu verantworten hat, ist dabei nicht Gottes Richterstuhl; der Mensch ist im Grunde ohne Gegenüber, allein mit der Lehre Christi, mit dem wegweisenden Ariadnefaden. Der Feind ist nicht der das Leben verklagende Widersacher; der Minotaurus der Antike hat für den Gegenwartsmenschen folgende Gestalt: »Das vich bedütet schand, sund und laster.«[51] Jenen und diese haben Theseus-Christus überwunden.

Man kann fragen, ob diese Töne aus dem Jahre 1516 zusammengefaßt einen reformatorischen Klang ergeben. Das wird nur dann behauptet werden können, wenn der Begriff des Reformatorischen so weit gefaßt ist, daß sein von der Bibelexegese her bestimmtes lutherisches Spezificum dabei verwischt wird. Ein inneres, den Menschen Zwingli forderndes religiöses Erleben scheint dem allen nicht vorangegangen zu sein. Er hat äußere Eindrücke verarbeitet, die ihn allerdings nicht wenig bewegten, wie etwa das Erlebnis als Feldprediger bei der militärischen und nationalen Katastrophe von Marignano 1515. Sie hat neben Erasmus zum Zustandekommen seiner evangelischen Friedensethik Erhebliches beigetragen. Aber das alles erscheint als das Angebot rechter Lehre zur rechten Verhaltensweise für andere, es zeigt nicht das persönliche Getroffensein von der Übermacht seelischer Not.

Es blieb einem fortwirkenden Krankheitserlebnis vorbehalten, Zwingli nun theologisch im Ich-Stil reden zu lassen. (Daß er von dem vor der Gestalt Christi gefundenen »Ich« allzuschnell zu einem reformatorischen »Wir« fand, ist eine zweite, hier nicht zu erörternde Frage.) Das Betroffensein Zwinglis durch seine

50 CR 88 (1), 60, 211 ff.
51 CR 88 (1), 59, 178 f.

Pestkrankheit hat eine erste reformatorische Höhe erklimmen helfen, deren Konturen in seinem Gebetslied[52] kenntlich sind. Er fühlt sich durch die Pest dem Tode ausgeliefert. Die Rettung aus dieser Angst erkennt er als Tat Christi, der den Tod (am Kreuz) überwunden hat. »Zu dir ich gilff [Anm. des Hrsgs.: rufe ich, schreie ich].«[53] Zwingli erwartet Hilfe aus einer persönlichen Not. Ist das schon ein Stück erasmusfremder Modifizierung der Christologie über die Fabelgedichte hinaus, so kulminiert sie doch erst in der persönlichen Aussage, daß der so Angefochtene sein Leben und seinen Tod in die Allmacht Christi stellt: »Thu, wie du wilt; mich nüt befilt [Anm. des Hrsgs.: nichts soll mir zuviel sein]. Din haf [Gefäß, cf. Röm 9, 20-22, Anm. des Hrsgs.] bin ich. Mach gantz ald [oder] brich.«[54] Die Bitte um Trost, der Dank für die eingetretene physische Heilung und das Fehlen jeder extravertierten Weltverbesserungsabsicht vermitteln so deutlich die erfahrene persönliche Heilserkenntnis, daß hier der Durchbruch zur Reformation bereits erfolgt zu sein scheint. Man wird mit solcher Behauptung jedoch vorsichtig sein müssen; denn es fehlt völlig die dazu legitimierende exegetische Basis, die einen spürbaren Fortschritt untermauern müßte. Daß die versittlichende Kraft des Evangeliums immer noch Hauptsache ist, umschreibt Zwingli in der Erwartung des Todes, falls Christus das Gefäß zerbrechen sollte: »... dann, nimpst du hin den geiste min von diser erd, thust du's daß er nit böser werd ald [oder] andren nit befleck ir läben fromm und sit [Anm. des Hrsgs.: ihr frommes und sittliches Leben].«[55]

Das lebhafte Ineinander von Humanistischem, Reformerischem und Reformatorischem wird es immer schwermachen, die deutliche Wendung zur Reformation bei Zwingli zu datieren. Sein äußerer Bruch mit der römischen Kirche durch Zurückweisung der Papstpension und der Beginn seines Reformationswerkes in Zürich sind leider unzweideutigerer Ausdruck des beabsichtigten Neuansatzes als die gleichzeitigen literarischen Zeugnisse seiner geistigen Entwicklung. Die Gestaltung einer reformatorischen Theologie erfolgt erst zwischen 1520 und 1525, in dieser Zeit allerdings so präzisiert, daß er mit einer fest um-

52 Wir übernehmen für das Lied die Datierung Richs *a.a.O.* 112; vgl. die Erörterung der schwierigen Datierungsfragen ebenda 104ff. Es wäre ein nach Eglis Voraussetzungen (siehe oben) mögliches, aber im ganzen doch unadäquates Unternehmen, hier nun doch auch von einem »Subjektivismus« Zwinglis her zu argumentieren!

53 CR 88 (1), 67, 11.

54 CR 88 (1), 67, 21ff.

55 CR 88 (1), 68, 1ff.

rissenen Position in den Abendmahlsstreit gegen Luther geht. Diese Periode bringt eine äußere, aber auch relative innere Abkehr von Erasmus, dessen Kulturoptimismus Zwingli jetzt nicht mehr teilt. Luthers Theologie, die er durch die nun erst erfolgende umfangreiche Lektüre in sich aufnimmt, hat allerdings an der erasmischen Grundlegung nicht mehr viel ändern können.

Es wäre verfehlt zu meinen, erst jetzt entwickelten beide ihre gegensätzlichen Standpunkte. Sie waren in der vorpolemischen Zeit von Anfang an gegeben. Zwingli blieb in bruchloser Fortführung seiner Tierallegoristik in den literarischen Anfangswerken ein Freund der allegorischen Bibelauslegung. Die Methoden seiner Exegese in den Jahren 1520-1525 müßten mit den Anfängen Luthers in den Jahren 1513-1519 verglichen werden, um ein zutreffendes Bild der theologischen Heterogenität beider zu gewinnen. Das kann aber nur unter Beachtung dessen geschehen, daß Zwinglis Anfänge eben nicht in erster Linie im Zeichen der Theologie stehen, sondern andere Brunnen gegraben haben. Von dort her fällt auch ein Licht auf die späteren exegetischen Versuche. Für das Verständnis der Frühzeit ist bei Luther manches, bei weitem noch nicht alles, bei Zwingli bisher sehr wenig getan. Edwin Künzli hat für die Auslegung von Genesis und Exodus einen verheißungsvollen Anfang gemacht.[56]

Allerdings wird ein »Vergleich« exegetischer Methoden der beiden originalsten Reformatoren auf eine schnelle sachliche Grenze stoßen, und doch sollte darauf nicht verzichtet werden; denn er müßte den einzig möglichen Zugang zu den eigentlichen Quellorten der konfessionellen Spaltung im Protestantismus freilegen. Auf diesem Wege dürfte vom unterschiedlichen Schriftverständnis her Bestätigung oder Überwindung des jahrhundertealten Dissensus, zumindest aber eine klare Definition des eigentlich »Reformatorischen« erfolgen und das begründete Eingeständnis herauskommen, eine solche sei stricto sensu nicht möglich. Es steht zu erwarten, daß die laufende Herausgabe der Exegetica Zwinglis im Rahmen des Corpus Reformatorum die Arbeit an seinem Schriftverständnis beflügeln wird, aber gerade sie wird ihren Maßstab nicht von den Themenkreisen und terminologischen Vorlagen Luthers herleiten dürfen.

Luther hat sich von Beginn an mit der exegetischen Tradition auseinandergesetzt und sie an der Heiligen Schrift geprüft. Sein ausschließlicher Biblizismus hat ihn vor gleichrangiger Beachtung der ganzen Antike bewahrt, während sich Zwingli zu einer christologischen Konzentration mit Hilfe des Erasmus erst durchringen mußte, ohne je ganz von der Verbindlichkeit der Weisheitslehren

56 Edwin Künzli: *Zwingli als Ausleger von Genesis und Exodus.* Theol. Diss. Zürich 1950.

heidnischer Vertreter des klassischen Altertums frei zu werden. Für den deutschen Reformator ist die philosophische Grundlegung des Humanismus in keiner Phase seiner Geistesentwicklung eine Anfechtung gewesen. Die philologischen Hilfen, die vom Humanismus für das Bibelstudium gegeben waren, nahm er dagegen gerne an.

Aber nicht allein der Humanismus fehlte als begleitende Geistesrichtung in Luthers Entwicklung, sein Eigenerleben, seine religiöse, politische, soziale Umwelt drängte ihn in andere Bahnen. Die natürliche Verwurzelung eines jungen Menschen in seiner Heimat, die Verflochtenheit mit der Geschichte seines Landes hatten in seinem Leben nicht annähernd so viele Konsequenzen wie für Zwinglis spätere Theologie. Eine der wirksamsten Schriften Zwinglis als junger Reformator war der leidenschaftliche Protest gegen das Bündnis der Schwyzer mit Frankreich.[57] Er sagte sein oft befolgtes Wort zur Tagespolitik, daran änderte sich im Laufe seines ganzen Lebens nichts. Seine reformatorische Periode trug dann in erster Hinsicht den Stempel evangelischer Weisung. Die republikanische Verfassung der Schweiz, das aristokratische Stadtregiment von Zürich ließen vielleicht - und das mag nur gefragt werden - einem Reformator keinen anderen Weg, wenn Reformation überhaupt Gestalt gewinnen sollte. Man wird Zwingli deshalb kaum wegen seines Hineingebundenseins in die Tagespolitik tadeln können. Luther hat kein ausgeprägtes Nationalgefühl entwickelt und zu politischen Fragen nur von Fall zu Fall, wenn ihm sein theologisches Urteil gefordert schien, Stellung genommen. Das geschah aber ausnahmslos später, als sein reformatorischer Grund bereits gelegt war und dann von diesem Fundament her.

Die Zeit der Klausur Luthers war erfüllt von der - zunächst unbeabsichtigten - Auflösung des mittelalterlichen Kirchenbegriffs. Die Neuentdeckung und -fundierung der Kirche ist das heimliche Thema des Ringens dieser Jahre.[58] Ohne wesentliche Beeinflussung von den bei Zwingli so stark ins Gewicht fallenden Faktoren ging Luther seinen Weg von den Marginalien zu Augustins opuscula[59] an bis zu den großen Kollegs in ständigem Gespräch mit Bibel und Überlieferung.

57 CR 88 (1), 155 ff: *Göttliche Vermahnung an die Eidgenossen zu Schwyz.* 1522.

58 Siehe die Belege dafür bei Karl Holl: *Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff.* In: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, Tübingen 2. 3 1923, 288; Hans Joachim Iwand: *Zur Entstehung von Luthers Kirchenbegriff.* In: Festschrift für Günther Dehn, Neukirchen 1957, 145-166; Holsten Fagerberg: *Die Kirche in Luthers Psalmenvorlesungen 1513-1515.* In: Gedenkschrift für Werner Elert. Berlin 1955. 109 ff.

59 W 9, 2 ff.

Seine Einseitigkeit macht seine Stärke aus. Der Ablaßstreit war mehr Episode als typische Station auf dem Wege zur Wiederentdeckung Heiliger Schrift. Unter den Phainomena vollzog sich viel Wichtigeres, Grundlegenderes, Dauerhafteres: das zähe, langsame Ringen um die Überwindung der Scholastik. Stationen dafür sind beispielsweise die Ausführungen Luthers zum vierfachen Schriftsinn, zum corpus Christi als dem populus fidelis.[60] Wenn Luther gerade in der Psalmenvorlesung Christus und Kirche in den Mittelpunkt stellt und das nur in konsequenter christologischer Interpretation der Psalmen erreichen kann, dann geschieht das mit dem Ziel, Christus als das Haupt auf die Kirche als seinen Leib zu beziehen.

Für die Verbindung zwischen Christus und seiner Kirche findet Luther eine Vielzahl von Bildern, die aber nicht Gleichnishaftes, »Fürbedeutliches«,[61] sondern Wesenhaftes zum Ausdruck bringen soll. Wo ihm dabei die Tradition zu Hilfe kommt, nimmt er sie mit Freuden auf. Das geschieht besonders häufig im Falle Augustins: »Et secundum Augustinum Christus et ecclesia sunt una caro, sicut sponsus et sponsa. Quid mirum, si sit una lingua, eadem verba, tamquam unius carnis, corporis scilicet et capitis?«[62]

Dieser Themenkreis, der um viele zu erweitern wäre, die alle im engeren Bereich der Theologie, Christologie und Ekklesiologie liegen, trifft sich nicht mit den reformerischen und reformatorischen Voraussetzungen Zwinglis. »Die humanistische Bildungsform mit ihrem rational-anthropozentrischen Unterbau vermochte das ihr wesensfremde reformatorische Gut in seiner besonderen Eigenart gar noch nicht zu erfassen. Zwingli hat darum einer wirklichen Affinität zu lutherischen Gedanken erst fähig werden können, nachdem er in die neue Bildungsform des existentiell verstandenen Wortes Gottes hineingewachsen, also bereits auf reformatorischen Boden getreten war.«[63]

Die von Rich so verstandene Begegnung mit der Bibel, mit Augustin und Luther, deren Ergebnis Zwinglis eigentlich-reformatorische Theologie ist, führt über den Umfang hinaus, mit dem es eine Frage nach seinen Anfängen zu tun hat.

60 Z. B. W 3, 335, 31.
61 Siehe dazu beispielsweise CR 88 (1), 177, 25 ff.
62 W 3, 211, 23.
63 Arthur Rich: *a.a.O.* 163.

Buchbesprechungen

Ivar Asheim: *Glaube und Erziehung bei Luther.* Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Pädagogik. Heidelberg: Quelle & Meyer 1961. 332 S. = Pädagogische Forschungen. Veröffentlichungen des Comenius-Instituts, Band 17. Kt. 19.50 DM, Ln. 22.00 DM.

In der Pädagogik hat Luther von je eine dominierende Stellung eingenommen; aber nicht immer ist dies von seiner Theologie her ersichtlich gemacht worden. Das »Erziehen« ganzer Generationen mit Luthers Katechismen kam gewiß oft einer wirklichen Vorschule für das Leben, in dem Gott selbst durch die Anfechtung für die Menschen Erziehungsmeister wird, nahe, aber Luthers Warnung vor der Überschätzung des Pädagogischen wurde auch oft nicht genügend Gehör geschenkt. Asheim, Dozent für Religionspädagogik an der Theologischen Gemeindefakultät Oslo, hat im Zuge der neueren biblisch-reformatorischen Bemühungen um dieses Problem in Deutschland die theologische Interpretation des Erziehungsgeschehens durch Luther in einer glänzenden und umfangreichen Monographie behandelt. Ernst Wolfs Geleitwort unterstreicht die Bedeutung dieser grundlegenden Arbeit, indem in ihr die von Gottes Heilshandeln am Menschen ausgehende Antwort auf M. Doernes Frage gesehen wird, wie »das Werk der Erziehung in Luthers reformatorischer Gesamtanschauung« zu stehen komme. Zwar streng konzentriert auf Äußerungen Luthers, die im Horizont des Pädagogischen bleiben, aber doch ganz aufgeschlossen für die theologischen Zusammenhänge, hat Asheim über die Schulschriften Luthers hinaus umfangreiches Material, vor allem Vorlesungen und Predigten herangezogen.

Im I. Teil, »Die Erziehung als menschliche Verantwortung und Möglichkeit« (20-87), werden drei Kapitel abgehandelt: Das Reich der Vernunft und das Reich des Evangeliums - Die Erziehung in der Familie - Die Erziehung in der Schule. Der Grundgedanke Luthers ist, daß nicht das Evangelium, sondern die Vernunft in erster Linie die Verantwortung für die Erziehungsfragen auferlegt bekommen hat. Luthers Appell an die Behörden in der Schrift an die Ratsherren 1524 »an die Erhaltung und Neuordnung des Schulwesens, welches *ihre* Aufgabe ist«, legt der weltlichen Obrigkeit ihre Verantwortung für die pädagogischen Fragen auf (21). »Nicht die Lösung der Fragen, sondern nur die Vermahnung, sie mit Ernst anzugreifen, sieht er als *seine* Angelegenheit an«, ebenso in der Vermahnung an die Eltern, die Kinder zur Schule zu halten von 1530. Das Amt des Evangeliums ist das der Liebe, nicht das der pädagogischen Weisung im einzelnen. Es sind freilich die Verführungen des Teufels, daß die Verantwortlichen in der Praxis versagen und vermahnt werden müssen, insofern ist es der Beruf der Verkündiger, die auch über die verdeckten Anschläge des Teufels wachen müssen, zu vermahnen, einzugreifen, den Teufel zu entlarven und zu bekämpfen (23); aber was in pädagogischen Sachen selbst zu sagen ist, das ist ein »weltlich ding«, gehört nicht in die Lehre des Evangeliums (25), gehört in die Vernunft, in das »regnum rationis« (29). An sich können die zwei Stände Eltern und Obrigkeit wohl regieren und erziehen, wenn sie nur wollen (30). Dieser Gedanke wird mehrfach betont. »Nicht am *Können*, sondern am *Wollen* liegt nach Luthers Auffassung alles.« Nicht als Hauptamt der Predigt, sondern als ein »vikarischer Dienst« (Lau) hat die Verkündigung auch an das in alle Menschenherzen ein-

geschriebene Gesetz oder natürliche »geschaffene Recht« zu *erinnern* (32), es zu »bestätigen« und die »freie Verantwortung des Menschen in dem sehr realen Sinn ... sie bekräftigend« zu wecken und in sich zu *»befestigen*, sie dem Menschen *unausweichlich«* zu machen (34).

Das Zentrum der Predigt bleibt also nach Asheims Darstellung richtig die Austeilung der Sündenvergebung. Daneben gibt es aber die »soziale Funktion« der Predigt, die nicht unwichtige Aufgabe im Dienst des Nächsten und des Gemeinschaftslebens. Eine gewisse Zurückhaltung sei »jedoch immer dadurch geboten, daß die Predigt niemals den Rahmen der Bestätigung überschreiten darf« (36).

Die ziemlich ausführliche Darstellung der Erziehung in der Familie und in der Schule im weitesten Sinne und die Zusammenbindung von christlichen und weltlichen Funktionen scheint diese Eingrenzung jedoch nicht innezuhalten. Asheim fordert einerseits Zurückhaltung: »Mit einem zu weiten Eingehen auf die sachlichen Probleme wäre die Verantwortung vergewaltigt statt geweckt« (36). Andererseits geht er aber ganz umfassend auf die sachlichen Probleme ein, und zwar unter dem Gesichtspunkt, daß in Familie und Schule die Doppelheit von den Funktionen, »zugleich eine weltliche und eine geistliche Obrigkeit« (46), vorliegt. Asheim faßt dann - gewiß in bezug auf Lutheraussagen - vornehmlich den weltlichen Stand der Eltern und des Lehrstandes ins Auge; aber man fragt sich, wie das mit der doppeldeutigen Beanspruchung der Verantwortung zusammengehen kann. Auch bei den Ausführungen über die Nähe der Eltern zur weltlichen Obrigkeit und dem Regieramt überhaupt, bei den Grundsätzen der Billigkeit (zwar Zucht, gegebenenfalls auch harte Mittel, aber »zuviel Strenge und zuviel Nachlässigkeit sind gleichermaßen verfehlt«; 55), fragt man sich, ob nicht Luther selbst die Sache sehr genau durchdacht und eben ganz richtig die ethischen Fragen im Raum der Erziehung sachbezogen behandelt, ohne in die einzelnen Verantwortlichkeiten einzugreifen. Es scheint mir in solchen Zusammenhängen die Tatsache noch mehr unterstrichen werden zu müssen, daß jeder Prediger und jeder einzelne Christ zugleich auch als verantwortlich für Kinder, für den Stand der Ehe, für die ethischen Sachzusammenhänge, für die »Bestätigung, Stärkung und Hilfe« im Erhalten »aller oberkeit« tätig sein muß. Das entnimmt man verschiedenen Lutherzitaten und hört es auch schließlich ganz am Schluß des Kapitels über das Unterrichtswesen: »Es ist die Lehre vom zwiefachen Regiment Gottes.« Aber gleich der folgernde nächste Satz macht etwas stutzig: »Ein allumfassendes Bildungsideal aus dem Evangelium zu entwerfen, scheint ihm [Luther] - abgesehen davon, daß es auch unmöglich ist - gar nicht notwendig, da Gott die Welt nicht allein durch das Evangelium, also das geistliche Regiment, regiert, sondern auch durch das weltliche Regiment. Gott bleibt auch außerhalb der Kirche der Herr der Welt, so daß ursprünglich rein weltliche Bildungsbewegungen seine Werkzeuge sein können« (85). - Die Gedanken des Verfassers gehen bei solchen Ausführungen schon zu sehr auf einen von ihm so genannten »biblischen Humanismus« (vgl. 78 f) ein, sind von seinen eigenen Vorstellungen von Verbindung humanistischer und christlicher Elemente beeinflußt; es gelte »für alles geschichtlich Gewachsene offen zu sein ..., allerdings unter der Voraussetzung, daß dieses seinerseits dem Evangelium in dessen Eigenart, nämlich als dem alleinigen Inhalt des Glaubens, Raum läßt, was eben mit dem obengenannten ›biblischen Humanismus‹ der Fall ist« (85). Demnach ist es Asheim selbst wohl nicht unmöglich, ein »umfassendes Bildungsideal« zu entwerfen, aber richtig ist das nicht Sache der Verkündigung der Sündenvergebung. Nur möchte man von Luther her - und das kann man! - ein besseres

Gewissen haben, daß die Schulerziehung, die weltlichen Aufgaben überhaupt genauso »eigentliche« und »Hauptaufgaben« sind wie die Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums. - Sehr gut ist die Einprägung der Eigenheit der Verkündigung, die eben nicht in ethischen Weisungen ihren eigentlichen Auftrag sieht; aber die Verantwortung desselben Menschen, dem die Verkündigung des Evangeliums anvertraut ist, für die ihm konkret als Erzieher, als Bürger, als Mensch und heute ja sehr viel mehr als zu Luthers Zeiten als Mitverantwortlichem für die weltlichen Dinge überhaupt auferlegten Aufgaben, darf bei einer derart zentralen Thematik, wie sie Asheim behandelt, in nichts undeutlich bleiben.

Eine besondere Beachtung verdient der in der pädagogischen Literatur neuartige und theologisch wichtige II. Teil: »Die Erziehung als Bürde und Anfechtung« (88-201). Er bereitet den Schlußteil, »Die Erziehung als ein von Gottes Gegenwart getragenes Geschehen« (202-308), vor. Allerdings ist hier eine theologische Deutung des Erziehungsgeschehens vorgenommen, bei der das Mißlingen und das Gelingen in bezug auf Gott verstanden wird. Hier kommt es heraus, daß Luther selbst den Menschen theologisch sieht und so der Vorrang von theologischen Relationen im ganzen Erziehungsdenken Luthers verständlich wird. Die Erziehung in ihren Mißerfolgen und in ihren Erfolgen hat etwas mit Gott zu tun. Es ist Gottes Erziehung, wenn der Mensch selbst scheitert. Hinter der Erziehung als Bürde und in ihrem Mißerfolg als Anfechtung (oft genug als Folge menschlichen Hochmuts) steht immer noch Gott. Seine weise Weltregierung, nicht das Fatum oder der Zufall, umschließen alle Möglichkeiten (108). Gottes Pädagogie, die auch da am Werke ist, wo menschliche Weisheit total am Ende ist, nach der Gott »wunderlich in seinen Heiligen ist« (Ps 4), geht durch den Tod hindurch zum Leben (123 ff).

Asheim kommt hier und besonders bei den Ausführungen über die Unterweisung Gottes und die »Oeconomia christiana« (158 ff) unter Bezugnahme auf Fragen der Übereignung des Glaubens und der Überwindung der Anfechtung zu sprechen, die ich 1954 darlegte. Mir ist fraglich, ob dieses Ineinander von Theologie und Pädagogie den heutigen Erzieher erreichen kann. Ganz sicher ist es wichtig, Luthers Sicht einmal so entschieden in den Fragen menschlichen Werdens zu Wort zu bringen und die dabei unerläßliche theologische Frage zu behandeln. Aber sich in der Erziehung als Gottes Mitarbeiter zu verstehen (166), die »Vermahnung zur cooperatio« auch als eine Vermahnung zum Gebet (169), das Vergessen des Gebetes als Ausschließen Gottes aus der Erziehung (172), das Wort Gottes als Mittel zu bezeichnen, um in der Anfechtung über mißratene Früchte der Erziehung zu bestehen (178), hat eben nur für die Glaubenden Sinn. Überdies kommt da wieder die schon oben benannte Unausgeglichenheit bei Luthers Beurteilung des weltlichen Bereiches in seiner Eigenverantwortung vor Gott zutage.

Mit diesen Anmerkungen zu der als Lutherstudie verdienstvollen Arbeit soll jedoch ihrem Ertrag und ihrer Materialerschließung kein Abbruch getan werden. Dem Bericht über die Arbeit von K. Hauschild in »Luther«, 1962, 25 ff kann ich mich darin voll anschließen. Nur liegt es dem Sinn Luthers näher, ihn nicht nur als einen »Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Pädagogik« zu interpretieren. Es wäre schade, die weltzugewandten Forderungen Luthers zum Vorteil einer braven innerkirchlich orientierten Erziehungstätigkeit in Familie, christlicher Unterweisung und Zucht zurückzustellen. Historische Arbeit zur Heraushebung der Gedanken Luthers führt noch unmittelbarer in Gegenwartsnöte hinein, als Asheim das in seinem »Schlußwort« (309-11) zu zeigen versucht. Freilich ist das eine Über-

tragungsaufgabe. Denn Luther selbst hat eine kirchlich bestimmte Umwelt zum Gegenüber. Aber der heutigen Welt kommt man mit »einer theologischen Interpretation des Phänomens der Erziehung als solchen« (310) direkt nicht bei. Die Anrede auf ihre Eigenverantwortung ist da wohl theologisch zutreffender. Für die »Funktion des Wortes Gottes« in der »christlichen Unterweisung« (311) hat Asheim Wesentliches gesagt.

Jena Horst Beintker

Reinhard Schwarz: *Fides, spes und caritas beim jungen Luther, unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition.* Berlin: de Gruyter 1962. VIII, 444 S. 8°. =Arbeiten zur Kirchengeschichte 34. Br. 42.00 DM.

Nicht nur wegen des besonderen Gewichtes, das das berühmte Kapitel 1 Kor 13 mit seinem Schlußvers immer gehabt hat, nicht nur deshalb, weil die Trias Glaube, Liebe, Hoffnung auch sonst im Corpus Paulinum immer wieder aufklingt, sondern doch wohl vor allem deshalb, weil Augustin sie aufgenommen und sie seinem berühmten Enchiridion ad Laurentium zugrunde gelegt hat, ist die Formel »Fides, Spes und Caritas« von der mittelalterlichen Theologie immer von neuem aufgenommen worden; und auch in Zeugnissen der Theologie des jungen Luther kommt sie häufig vor, hat sie ihre große Bedeutung und ist sie bestimmend für das theologische Gedankenwerk. Welche Bedeutung hat sie bei Luther, in welchem Sinn wird sie von Luther gebraucht und in welcher Relation stehen die drei »theologischen Tugenden« bei Luther zueinander? Ein Schüler sowohl von Hans Rückert als auch von Gerhard Ebeling - und diese Schülerschaft wird nicht nur aus dem Vorwort der Arbeit kenntlich - untersucht in einer ebenso umfangreichen wie gründlichen und sorgfältigen Dissertation das Vorkommen der Formel von Anfang an und in der Zeit der Frühvorlesungen. Dabei gliedert er seinen Stoff in drei Teile. Er handelt an erster Stelle über die Zeit der Sentenzen-Lektur 1509-1510, an zweiter Stelle über die Zeit der ersten Psalmenvorlesung 1513-1515 und an dritter über die Zeit der Paulusexegese 1515-1518. Für den zweiten und dritten Teil der Arbeit steht also ein sehr reichliches Quellenmaterial zur Verfügung; einerseits die Dictata super Psalterium, in denen Verfasser deshalb ausgezeichnet daheim ist, weil er an der neuen Fassung, in der sie demnächst herauskommen sollen, mitgearbeitet hat, andererseits die Vorlesungen über den Römer-, den Hebräer- und den Galaterbrief. Die Quellenbasis für den ersten Teil ist naturgemäß viel schmaler, da nur die Randbemerkungen zu Augustin und die zu den Sentenzen des Lombarden vorliegen. Hinzu kommen noch zwei frühe Predigten Luthers, wie auch für die beiden anderen Teile Material aus frühen Predigten mit beigezogen wird.

Was uns Verfasser mit seinen Darlegungen deutlich machen will, läßt sich in verhältnismäßig knappen Sätzen sagen. Luther ist von Anfang an darauf aus, der caritas und den anderen »theologischen Tugenden« den Charakter einer selbständigen habitualen Qualität abzusprechen. Mit der gratia und den theologischen Tugenden wohnen dem Menschen keine objektiven Qualitäten inne, sondern sie können nur in der Aktualität der Macht Gottes im Menschen verwirklicht werden. Natürlich ist es nicht so, daß sich Luther von vornherein von der Verdinglichung der Gnade und der theologischen Tugenden gelöst hat; die Macht des dinglichen Tugendverständnisses war in der mittelalterlichen Theologie viel zu groß, als daß dies möglich gewesen wäre. Aber darzulegen, wie Luther allmählich sich losgewunden hat von dem Ontologismus und den Vorstellungen von inhärierenden Qualitäten und zur Erkenntnis der in den innigst miteinander verschlungenen theologischen Tugenden wirken-

den aktualen Macht Gottes gekommen ist, macht den eigentlichen Reiz der Untersuchung aus. Man geht gespannt mit bis in die Zeit der Paulusexegese, da Luther zum offenen Angriff auf die Definition der virtus als inhärierender Qualität übergeht. So wirkt es nicht monoton, daß Verfasser letztlich doch immer wieder seine eine These wiederholt. Mit großer Sachkenntnis führt er sie an einem reichen und sorgfältig verarbeiteten Material durch.

Ehe der Rezensent zwei kritische Fragen an den Verfasser der Arbeit richtet, möchte er mit allem Nachdruck sagen, worin er den hauptsächlichen Wert der Arbeit sieht - die Arbeit ist wertvoll und gehört zu den gediegensten Lutherstudien, die in den letzten Jahren geschrieben worden sind. Die Schlußwendung im Titel der Arbeit, beziehungsweise, wenn man so will, der Untertitel, sind beinahe das Wichtigste: unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition. Der Verfasser der Arbeit erweist sich als ein ausgezeichneter Kenner der scholastischen Literatur, und nicht nur derjenigen, die Luther mutmaßlicherweise unmittelbar gekannt hat. Natürlich kommen immer wieder Gabriel Biel und andere Moderne zu Worte, die Luther offenbar selbst gelesen hat. Aber auf die Hochscholastik, auf Bonaventura und Thomas u. a., greift er ebenfalls zurück. Man fühlt sich, wenn man sich in die Arbeit vertieft, auf sicherem Boden. Anliegen des Verfassers ist es, klarzustellen, wie Luther schon in früher Zeit Antioccamist gewesen ist. Die Rede über den Occamismus des jungen Luther möge sehr genau durchdacht und nicht unüberlegt wiederholt werden. Interessant ist vor allem auch, daß Luther nicht absoluter Voluntarist ist, sondern die alte Ansicht gelten läßt, daß dem Willensakt ein Akt der Erkenntnis vorangehen muß (132 f). Frage des Rezensenten: Haben etwa die letzten Modernen (Biel) ihrerseits schon den alten franziskanischen Voluntarismus gemildert? Noch einmal: Mit ebenso großem Dank wie hohem Respekt werde zu Buche gebracht, daß sich Verfasser ernsthaft und mit einer für den evangelischen Forscher nicht selbstverständlichen Gründlichkeit und Hingabe in die scholastische Theologie vertieft hat, die Luther selbst (Disputation gegen die scholastische Theologie) sehr schwer bekämpft hat, aber ohne deren Kenntnis er leider nicht zu verstehen ist.

Die zwei Fragen, die der Rezensent an den Verfasser der Arbeit zu richten hat, sind folgende. Zuerst: Mit einer unverkennbaren Zielstrebigkeit und Beharrlichkeit versteht Verfasser den Glauben als ein neues Selbstverständnis. Gottes Wort spricht den Menschen auf sein Selbstverständnis hin an (263). »Jedes Urteil über Gottes Wort - das des Glaubens wie das des Unglaubens - beruht auf einem Urteil des Menschen über sich selbst« (265). »Der Mensch wird aber nicht mit einem neuen Gnadenhabitus bekleidet; er zieht vielmehr den neuen Menschen an als ein neues Selbstverständnis, als den Sinn aus Gott« (270). In seinem Selbstverständnis wird der Glaubende aus dem Bannkreis der Sünde herausgeholt (271; in der Anmerkung noch deutlicher). Es ist nicht nötig, die Stellen zu mehren. Stammt die Rede von dem neuen Selbstverständnis von Luther oder aus einer Theologie unserer Tage? Die Antwort auf diese Frage dürfte eindeutig sein. Nun wäre an sich die Modernisierung eines Begriffes zu tragen, schließlich auch in einer theologiegeschichtlichen Arbeit. Aber ist der Glaube nach Luthers Sicht ein neues Selbstverständnis? Er ist eine Kraft Gottes im Menschen. Ist das, was Luther Kraft Gottes im Menschen nennt, richtig wiedergegeben, wenn es als neues Selbstverständnis bezeichnet wird? Zugespitzt ausgedrückt: Luthers Entdeckung des Glaubens besteht gerade darin, daß ihm der Glaube viel mehr als ein neues Selbstverständnis ist, nämlich Gottes Macht und Wirklichkeit. Dem Verständnis Luthers ist nicht ge-

dient mit Einführung existenzphilosophischer Kategorien; im Gegenteil: Es besteht Gefahr der Trübung der wirklichen Meinung Luthers. - Im Zusammenhang damit muß auch gefragt werden: Wird die These, daß der Glaube und die anderen theologischen Tugenden für Luther keine inhärierenden Qualitäten, sondern Wirklichkeiten sind nur im aktualen Handeln Gottes, nicht von vornherein durch die Rede von dem neuen Selbstverständnis gefährdet? Der Glaube und die anderen theologischen »Tugenden« sind deshalb, weil sie Wirkungen Gottes im Menschen sind, nicht nur punktuelle Wirklichkeiten, sondern in ihnen ist das Kontingente des Handelns Gottes am Menschen Wirklichkeit. Das Mißverständnis des Glaubens als menschliches Selbstverständnis gibt dem Glauben und seiner oboedientia eine Punktualität, die Luther so nicht kennt. Also zusammenfassend gesagt: Der Verfasser des Buches müßte gefragt werden, ob der Glaube, wie ihn der junge Luther bis zu seinen ersten Paulusvorlesungen entdeckt, nicht gerade eben mehr und etwas ganz anderes ist als bloßes neues Existenzverständnis.

Die andere Frage des Rezensenten: Verfasser muß seinem Programm gemäß natürlich von dem inneren Zusammenhang handeln, in dem die drei (sogenannten) theologischen Tugenden in den Frühzeugnissen miteinander stehen. Er sieht nun klar - schon deshalb, weil er gründlich arbeitet und an dem Tatbestand nicht vorbei kann -, daß sich bereits in der Psalmenvorlesung für Luther die virtus Dei in der fides realisiert (98). Der Caritas-Begriff wird von dem Fides-Begriff in der ersten Psalmenvorlesung stärker in den Hintergrund gedrängt (211). Für die Zeit der Paulusvorlesungen stellt Schwarz fest, daß nicht mehr die caritas, sondern die fides verbi die Rechtfertigung übernimmt (z.B. 308). Nach Meinung des Rezensenten ist das nicht nur richtig gesehen, vielmehr liegt hier überhaupt die wesentliche Frage: Wie ist Luther dazu gekommen, die fides an die Stelle der caritas zu setzen? Die Aussage von 1 Kor 13, 13 ist eindeutig: Die Liebe ist die größte unter ihnen. Die Theologie eines runden Jahrtausends oder noch länger hat diese Paulusaussage nicht angetastet. Luther kehrt mit ungeheurem Mut um: Der Glaube ist der größte unter ihnen. So drückt er sich nicht aus; aber der Sache nach redet er so. In einer Abhandlung über fides, spes und caritas beim jungen Luther erwartet der Leser nicht nur eine Feststellung des Tatbestandes. Die ist nicht nur klar und nüchtern getroffen, sondern es ist auch schön dargestellt, wie allmählich die fides den Platz der caritas erobert. Der Leser, der mitdenkt, fragt aber natürlich, was der Grund für diese Umschaltung bei Luther ist, deren revolutionärer Charakter doch schwerlich verkannt werden kann. Bleibt der Verfasser des Buches dem Leser auf diese seine Grundfrage die Antwort nicht schuldig? Oder hat der Rezensent, der sich sehr bemüht hat, in das kluge und gelehrte Buch einzudringen, doch nicht gründlich genug gelesen und das nicht scharf genug herausgehört, was Verfasser zuletzt sagen will? Jedenfalls möchte er es offen aussprechen, vielleicht zu seiner eigenen Schande, daß ihm nicht deutlich geworden ist, wo eigentlich die zwingende Notwendigkeit für Luther liegt, diese revolutionäre Umkehrung vorzunehmen. Daß von der Antwort auf diese Frage sehr viel abhängt, bedarf gewiß keiner Erläuterung. Die evangelische Christenheit, befragt auch von der Christenheit des Ostens, ist heute beunruhigt durch das sola fide. Dabei bewegt sie dringender als die Frage nach den Werken die nach der »meizon agape«. Es möchte mancher bestimmt noch deutlicher, als es in dem vorliegenden schönen, interessanten, kenntnisreichen und gelehrten Buch gesagt ist, hören, warum Luther eigentlich die Entthronung der Agape vorgenommen und den Schwerpunkt in der Trias von 1 Kor 13 so eindeutig auf die Pistis verschoben hat. Lediglich

die Formeln des Römerbriefes sind es doch bestimmt nicht gewesen, die die Absage auch an Augustin veranlaßt haben.

Noch ein paar einzelne Hinweise: 23: Was bedeutet das ly in den Ailly-Zitaten? Statt »ormaliter« doch wohl »formaliter«. 26: Was ist BA.? 49: H. Rommel, nicht R. Rommel. 178: Mensch statt Mesnch. 413: Creat statt cerat.

Markkleeberg / Leipzig Franz Lau

Luther und Melanchthon. Referate und Berichte des Zweiten Internationalen Kongresses für Lutherforschung in Münster, 8.-13. August 1960. Hrsg. von Vilmos Vajta. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961. 198 S. Gr. 8°. Br. 17.50 DM.

Zuerst besprechen wir die Beiträge, die nur Luther, danach die, die Luther und Melanchthon, und zuletzt die, die nur Melanchthon behandeln.

H. Olsson geht in dem Referat *Die Lehre Luthers vom Gesetz* (49-62) besonders auf die Erkennbarkeit des Gesetzes ein und weist dabei auf die noch wenig durchdrungene Beziehung von Philosophie und Theologie bei Luther hin. Er verzichtet auf die ausdrückliche Untersuchung der verschiedenen usus legis und den Beleg der Zitate. W. A. Quanbeck *(Luther and Apocalyptic,* 119-128) und R. Hermann *(Zur Kontroverse zwischen Luther und Latomus,* 104-118) zeigen, wie Luther bei seiner Exegese von seiner reformatorischen Entdeckung bestimmt wurde. Hermann gesteht Luther trotz Fehldeutung der Einzelstellen das sachliche Recht seiner Ausdeutung zu, weil sie aus der »Welt der Bibel« erwachsen sind, wodurch die Frage nach der claritas der Schrift aufbricht. *Glaube und Demut in Luthers Vorlesung über den Römerbrief* (63-72) von E. Bizer ist sicher der erregendste Beitrag. Er behauptet gegen Holl, die Vorlesung enthalte vorreformatorische Theologie, da der Glaube hier ein Anerkennen des anklagenden Wortes Gottes sei und somit mit der Demut zusammenfalle. Die Unterschiede zur Scholastik werden nicht erörtert, wie etwa die Betonung der Eigenschaften Gottes (iustitia, virtus etc.) als Fähigkeiten, die Gott schenkt (W 56, 261), worin Luther selbst seinen reformatorischen Durchbruch sah (W 54, 185 f).

Die Bedeutung der Väterzitate bei Melanchthon für seine von Luther verschiedene Stellung zur Gegenwart Christi im Abendmahl erwägt P. Fraenkel: *Ten Questions Concerning Melanchthon, the Fathers, and the Eucharist* (146-164). Den Unterschied in der Rechtfertigungslehre führt L. Haikola auf das Verständnis der Gesetzeserfüllung zurück, die für Luther Gehorsam in einer lebendigen Gottesgemeinschaft und für Melanchthon Erfüllung einer lex aeterna sei (*Melanchthons und Luthers Lehre von der Rechtfertigung,* 89-103). H. J. Grimm sieht in seiner soziologischen Studie *The Relation of Luther and Melanchthon with Townsman* (32-48) als Ausgangspunkt der soziologischen Äußerungen bei Luther die Verantwortung für den Nächsten und bei Melanchthon mehr Gesetz und Natur. Außerdem betont er die Bedeutung ihrer persönlichen Beziehungen für die Verbreitung der Reformation. Die sachliche Nähe zeigt R. Stupperich in seinem Beitrag *Die Rechtfertigungslehre bei Luther und Melanchthon 1530-1536* (73-88). Melanchthon habe zwar die Rechtfertigung auf die remissio peccatorum et acceptatio eingeengt, aber die donatio Spiritus sancti so eng damit verbunden, daß die Bezeichnung »rein imputatorisch« nicht gerechtfertigt sei. Luther, der die Erneuerung in die Rechtfertigung einschloß, sei ihm mit den Worten »imputatio Dei maior est, quam pura iustificatio« entgegengekommen, mit denen er ihn zugleich korrigiert habe. Die gegenseitige Befruchtung verdeutlicht *Die Kritik am Mönchtum bei Luther und Melanchthon* (129-145) von B. Lohse. W.

Pauck wägt den Unterschied zwischen *Luther und Melanchthon* (11-31) in Charakter und ihrer Haltung zum Humanismus und die Gemeinsamkeit in ihrer Freundschaft und ihrem gegenseitigen Fruchtbarmachen miteinander ab und rät uns, mit Luther die Hochschätzung Melanchthons zu teilen. *Luther und Melanchthon in Polen* (165-177) von O. Bartel berichtet, wie Melanchthon nach großem Einfluß auf Polen durch den Flacianismus in Vergessenheit geriet, wogegen die Beschäftigung mit Luther sich bis zur Gegenwart fortsetzte.

Die *Melanchthonforschung in Ungarn* (178-188) bemüht sich nach dem Bericht von J. Solyom, Melanchthon davon freizusprechen, daß er als Kryptocalvinist die Hinwendung zum Reformiertentum vorbereitet habe. Th. G. Tappert erklärt mit dem Beitrag *Melanchthon in America* (189-198) die Zurückhaltung Amerikas zum Melanchthonjubiläum als Folge der enttäuschten Hoffnung der Zeit vor 1850, in der man von der Theologie Melanchthons die Vereinigung des Protestantismus erwartete. Heute steht seine Verantwortung für die Intellektualisierung der Religion und die Wegbereitung für die Orthodoxie im Vordergrund.

Selbstverständlich sind diese wenigen Zeilen nur ein Hinweis auf die Fülle der Gedanken dieses Bandes, der einen Einblick in die Bewegung der Forschung gewährt, die bei Wahrnehmung der Unterschiede mehr das Gemeinsame und Miteinander der beiden Reformatoren zeigen will.

Leipzig Helmar Junghans

Philipp Melanchthon. Forschungsbeiträge zur Wiederkehr seines Todestages dargeboten in Wittenberg 1960. Hrsg. von Walter Elliger. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, und Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1961. 204 S., 16 Bildtafeln. Gr. 8°. Br. 19.80 DM.

Dieser Band enthält alle Referate, Vorträge und die von Bischof Jänicke gehaltene Predigt, die bei der Feier dargeboten wurden, zu der die Evangelische Kirche der Union eingeladen hatte.

Zuerst gibt P. Fraenkel einen Bericht über *Fünfzehn Jahre Melanchthonforschung* (11-55), der einen tiefen Einblick in die unterschiedliche Darstellung Melanchthons gewährt und zugleich auf die Probleme und Aufgaben hinweist. Leider ist aus der Literaturangabe nicht der Umfang der Veröffentlichungen zu ersehen. Ein Autorenregister hätte die Benutzung erleichtert. Fraenkel hat seinen Bericht inzwischen in Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 23 (1961), 593-602, ergänzt.

L. Haikola stellt *Melanchthons Lehre von der Kirche* (91-96) dar. Er sieht als Ausgangspunkt seines »gesamten Christentumsverständnisses« die Gesetzesauffassung, wonach das Gesetz als ewige Ordnung das Ziel hat, den Menschen zu Gott zu führen. Kirche und Staat dienen auf ihre Weise diesem Ziel. Haikola geht nicht auf Melanchthons Entwicklung ein. Er verzichtet auf jeden Beleg und begnügt sich, die unterschiedlichen Aussagen als Ursachen späterer Streitigkeiten stehen zu lassen. F. Lau fragt nun gerade nach den Ursachen der unterschiedlichen Aussagen. Er erarbeitet in seinem Beitrag *Melanchthon und die Ordnung der Kirche* (98-115) dessen Erkenntnis und Aufgabe bei der Entstehung der reformatorischen Kirche. Melanchthon erkannte allmählich die Notwendigkeit, durch ein »kircheneigenes Recht« die Predigttätigkeit zu gewährleisten, und er hatte die Aufgabe, innerhalb des Reichskirchenrechtes Raum für eine seiner Erkenntnis gemäße Ordnung der Kirche zu erhandeln, was nicht ohne Abstriche möglich war. Diese Arbeit zeigt, daß besonders Melanchthons Aussagen über die Kirche nur unter Berücksichtigung seiner Entwicklung und des geschichtlichen Zusammenhanges richtig verstanden werden können.

Der Ansatz der Theologie Melanchthons

(56-75) wird von H. Engelland in dessen Urteil über die natürliche Gotteserkenntnis gesehen. 1521 habe er sie in jeder Weise geleugnet. Später habe er das »natürliche Licht« aufgenommen und sei damit zum »Analogieverhältnis zurückgekehrt«. Der Humanismus wirkt hier als Trübung des theologischen Ansatzes. Da ein Vergleich mit Luther fehlt, bleibt unerörtert, ob Melanchthons Lehre von 1521 mit der Luthers übereinstimmte. Engelland bezweifelt, daß die von ihm beschriebene Entwicklung bei Melanchthon Synergismus hervorbrachte. Zum gleichen Ergebnis kommt H. Bornkamm, der die Entwicklung in *Melanchthons Menschenbild* (76-90) verfolgt. Nach seiner Meinung hat die aus »Angst vor der Barbarei« betriebene Mobilisierung der menschlichen Kräfte nicht zur Verfälschung der Rechtfertigungslehre geführt.

E. Schott *(Melanchthon als evangelischer Theologe,* 151-160) und W. Schröter *(Melanchthon als evangelischer Christ,* 161-170) weisen auf die Umgestaltung des Humanismus durch Melanchthon hin. Sie würdigen den Humanismus Melanchthons als Befruchtung der Reformation und betonen die wechselseitige Ergänzung zwischen Luther und Melanchthon. H. Ahrbeck unterstreicht, daß *Melanchthon als Praeceptor Germaniae* (133-148) seine Bildungsarbeit in den Dienst der Reformation stellte, indem er die humanistische und die religiöse Weltsicht miteinander verband. Was in diesen drei Beiträgen durchleuchtet, hat W. Maurer zum Gegenstand seiner gründlichen Studie *Melanchthon als Humanist* (116-132) gemacht. Er verfolgt die Entwicklung einzelner Gedanken und kommt zu dem Ergebnis: Melanchthon hat nach seiner Begegnung mit Luther den Humanismus in seine Schranken gewiesen, göttliche Offenbarung und menschliche Tradition getrennt, die sittlichen Fähigkeiten des Menschen von der Rechtfertigungslehre her nur in ihrem natürlichen Bereich gelten lassen. Durch diese Arbeit rückt Melanchthons Humanismus in ein neues Licht.

J. Larsen geht *Melanchthons oekumenischer Bedeutung* (171-179) nach. O. Thulin vergleicht *Melanchthons Bildnis und Werk in zeitgenössischer Kunst* (180-193). Er versucht, den Ausdruck des Bildes von Melanchthons jeweiligem Erleben zu deuten.

Im ganzen überwiegen die Betonung des Gemeinsamen mit Luther und das Ja zu Melanchthons Entwicklung, was ein Ergebnis der historischen Beurteilung Melanchthons zu sein scheint.

Corrigenda: S. 42 oben: 1959 statt 1955; S. 182 Mitte: besser »1521, im vierten Jahr« statt »im dritten«; S. 185 fehlt in der Unterschrift zur Abbildung der Hinweis, daß die Titeldruckseite zu einer Ausgabe gehört, die die Apologie enthält.

Leipzig Helmar Junghans

Gottfried Hornig: *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie.* Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961. 287 S. 8°. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 8. Br. 28.00 DM.

Die Besprechung dieses Buches im Luther-Jahrbuch erscheint zunächst als ungewöhnlich; denn - dem Titel nach - ist das Buch nicht in erster Linie ein Lutherbuch. Mit dem Anfänger der historisch-kritischen Theologie ist natürlich nicht Luther gemeint, sondern Johann Salomo Semler, obwohl überhaupt eine Persönlichkeit nur mit Einschränkung an den Anfang einer so weit greifenden Erscheinung wie der historisch-kritischen Theologie gestellt werden kann. Selbstverständlich handelt das Werk in erster Linie von Semler. In dem I. Kapitel wird auch zunächst einmal über Geschichte und Stand der Semlerforschung geschrieben. Wir bekommen zunächst zu sehen, wie wenig einmütig und ein-

deutig das Verständnis Semlers ist. Hat Semler einen Bruch erlebt, so daß eine einheitliche Semler-Deutung gar nicht möglich ist? Bereits Zeitgenossen haben das Semler nachgesagt, nachdem er sich gegen die Berufung Karl Friedrich Bahrdts nach Halle gewandt hatte, und gar, als er das Wöllnersche Religionsedikt verteidigte. Der Göttinger Exeget Johann Gottfried Eichhorn war nicht in der Lage, auf andere Weise als eben mit einem Bruch den Tatbestand zu erklären, daß Semler die orthodoxe Exegese und Dogmatik verworfen, ja aus den Angeln gehoben hatte und dann den symbolischen Lehrbegriff der lutherischen Kirche verteidigte. Oder ist es eine Charakterfrage, daß Semler, der große und selbstbewußte Gelehrte, einem Konflikt auswich, der sich hätte ergeben müssen, wenn er sich gegen das Religionsedikt ausgesprochen hätte? Ist Semler für das 18. Jahrhundert das gewesen, was Luther für das 16. und Georg Calixt für das 17. war? (J. O. Thieß, 1791). Oder ist er der Vater des Rationalismus (Tholuck) und damit Anfänger theologischen Verfalls? Der Charakter Semlers ist verschieden beurteilt, und die Frage nach der persönlichen Integrität ist gegensätzlich beantwortet worden, auch unabhängig von der Frage, wie Semlers Haltung gegen Bahrdt und zum Wöllnerschen Religionsedikt zu erklären ist. Daß Semler sich überhaupt keiner theologischen Schule der Zeit einordnen läßt, ist schon von anderen beobachtet worden. Ist sein Denken deshalb völlig original? Oder liegen für Semler, wenn schon keine theologischen, so doch philosophische Abhängigkeiten vor? Muß man vielleicht vor allem dies beachten, daß Semler zwischen den Fronten stand, zwischen der Orthodoxie und den radikalen Kritikern des Christentums (31)? Das Urteil eines einzigartigen Kenners der Geschichte der Theologie in der Neuzeit wiegt besonders schwer: Nach Emanuel Hirsch ist Semler recht eigentlich der, der die Wende zwischen Alt- und Neuprotestantismus herbeigeführt hat. Die Stellung Semlers zu Luther ist auch umstritten: Ernst Walter Zeeden sieht mehr Gegensatz als positive Beziehung zwischen beiden (146). Was das Schriftverständnis betrifft, so lehnt ein moderner Exeget es rundweg ab, daß Semler sein historisch-kritisches Schriftverständnis im Anschluß an Luther beziehungsweise an die reformatorische Theologie entwickelt haben könnte (Hans-Joachim Kraus).

Eine Biographie Semlers oder eine umfassende Untersuchung von dessen Theologie will Verfasser nicht vorlegen. Er beschränkt sich auf die Probleme des Schriftverständnisses Semlers und auf die Beziehungen zwischen Semler und Luther. Letztere zu untersuchen ist schon dadurch nahegelegt, daß sich eindeutig erweisen läßt, daß sich Semler ganz stark mit Luther beschäftigt und die hermeneutische Frage in Auseinandersetzung mit ihm durchdacht hat. In solchem Maße hat Semler eben gerade das Schriftverständnis Luthers interessiert, daß die beiden Themen, die sich Hornig vornimmt, im Grunde eines sind. Bei der Klärung des Schriftverständnisses Semlers ergibt sich auch sein Lutherverständnis.

Die Ergebnisse, zu denen Hornig kommt, sind wahrhaft erstaunlich. Hornig stellt rundweg fest, daß Semler an dem Zentrum der reformatorischen Theologie, der Soteriologie und Rechtfertigungslehre, keine Kritik geübt hat und sich in diesen Grundfragen mit Auffassungen der Reformatoren weithin einig weiß (146). »In Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Deismus und Naturalismus tritt Semler für das Schriftprinzip, für die geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus Christus und den Auferstehungsglauben ein« (148). Obwohl - und das hat Semler auch von Luther gelernt - die theologische Lehrtradition nicht einfach übernommen werden kann, sondern an der Schrift zu messen ist (150), betrachtet Semler die Lehre der lutherischen Bekenntnisschriften

ausnahmslos als aus der Schrift hergeleitet und durch dieselbe begründet (153). Semler erkennt und bejaht das imputative Element in Luthers Rechtfertigungslehre, wehrt freilich auch der Isolation desselben und der Loslösung von dem effektiven Element in derselben (158). Semlers ganzer Frömmigkeitstyp ist durch die Befruchtung mit den Werken Luthers geprägt (165). Zwischen Lessing und Semler besteht ein grundlegender Gegensatz. Wenn Semler meint, daß eine Scheidung von fides iustificans und notitia historiae undurchführbar sei, weil Gegenstand des Heilsglaubens die für uns geschehenen Heilstaten Gottes sind (169), kann er es nicht gelten lassen, daß der Glaube sich niemals auf zufällige Geschichtstatsachen gründen kann. Gegen die durch die orthodoxe Lehre von der Verbalinspiration veranlaßte Nivellierung des Unterschiedes von AT und NT macht Semler den Gegensatz von Gesetz und Evangelium wieder geltend.

Freilich: Zwischen Semler und Luther bestehen nicht nur positive Beziehungen. Schon der Gewissensbegriff, der in Semlers Frömmigkeitstyp wie in seiner Konzeption der historisch-kritischen Theologie eine wichtige Rolle spielt (171), ist doch wohl nicht einfach der Luthers. Wenn Hornig Semler zitiert und ihn sagen läßt, es gehöre zu den Verdiensten Luthers, daß er »jedem Christen die Freiheit zugestand, über die christlichen Begriffe und Wahrheiten selbständig zu denken und seinem Gewissen zu folgen« (173), so ist dabei doch etwas für Luther ganz Charakteristisches übersehen. Semler kennt im Unterschied zu Luther keine Vorordnung des Christusprinzips vor die Einzelexegese (208): Das »Christusprinzip« oder auch das recht verstandene »Schriftprinzip« (Mitte der Schrift!) ist der Schlüssel für das Verständnis von Luthers Gewissensbegriff! Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bei Semler deckt sich nicht mit der Luthers. Während Semler große Stücke etwa aus den geschichtserzählenden Teilen des AT aus dem Begriff des Wortes Gottes ausschließt, konnte Luther gerade mittels seiner christologischen Schriftauslegung auch AT als Wort Gottes verkünden (193). In dreierlei Hinsicht weist, so kann Hornig abschließend sagen, Semler ganz eindeutig über Luther hinaus, in seiner Akkommodationstheorie (über die viel Interessantes gesagt wird), seinem kritischen Wirklichkeitsverständnis und mit seinem Entmythologisierungsgrundsatz (234).

Sowohl unter dem Gesichtspunkt der Interpretation Semlers - es geht beinahe um eine Ehrenrettung des großen Hallenser Aufklärungstheologen, der noch echt der Reformation verbunden und verpflichtet war - als auch unter dem des Nachwirkens Luthers ist die Untersuchung Hornigs hochinteressant. Klargestellt ist offenbar nun wirklich manches. Daß Semler der reformatorischen Grunderkenntnis den Abschied gegeben und das katholische Überlieferungsdenken Richard Simons zur Grundlage des Schriftverständnisses gemacht habe (171; Hans-Joachim Kraus), ist doch wohl deutlich als unrichtig dargetan. Die Frage, die der Rezensent an den Verfasser des Buches hat, läßt sich vielleicht an dem Problem Semler und Melanchthon deutlich machen. Von Melanchthon spricht Semler noch positiver als von Luther. Seine Zustimmung ist da noch viel weniger eingeschränkt. Sachlich gesehen liegt aber eine wesentliche Übereinstimmung zwischen Semler und Luther an einer Stelle vor, an der Zustimmung zu Luther zugleich Kritik an Melanchthon bedeuten müßte. Daß Semler den imputativen Grundcharakter der reformatorischen Rechtfertigungslehre erkennt und ihn doch nicht von dem effektiven isoliert, rückt ihn auf Luthers Seite und - das ergibt sich doch wohl klar, obwohl es nicht gesagt, auch nicht angedeutet ist - stellt ihn in Gegensatz zu Melanchthon. Wie reimt sich die so uneingeschränkte Zustimmung Semlers zu Melanchthon (hinsichtlich der Prädestinationslehre steht Sem-

ler ungefähr bei Melanchthon) und seine Abweichung in einem grundlegenden Punkte von Melanchthon zusammen? Ist es etwa so, daß Semler auswählend Linien aufgenommen hat, die von der Reformation zur Aufklärung führen? Anders ausgedrückt: Kommt das Verhältnis Semlers zur reformatorischen Botschaft vielleicht doch etwas zu positiv heraus? Oder hat das systematische Anliegen der Lunder Lutherschule (schöpferisches Handeln Gottes in Rechtfertigung und Heiligung) bei der Semler-Interpretation etwas mit die Feder geführt?

Die Hornigsche Arbeit verrät auch dadurch ihre Herkunft aus Lund, daß sie von der dort üblichen Akribie und Klarheit Zeugnis gibt. So bedeutet sie einen wertvollen Beitrag sowohl zur Erforschung der Geschichte der Aufklärungstheologie als auch zur Lutherforschung.

Markkleeberg / Leipzig — Franz Lau

Luther und die Welt der Reformation

Die deutsche Fassung der Reformationsgeschichte von Hajo Holborn (*Deutsche Geschichte in der Neuzeit.* Band I: *Das Zeitalter der Reformation und des Absolutismus.* Stuttgart: Kohlhammer 1960. XX, 643 S. Gr. 8° Ln. 28.00 DM) ist eine Übersetzung der ursprünglich englisch geschriebenen Fassung, die bereits 1958 erschienen ist. Das macht nun auch die Eigenart des Buches verständlich. Der Verfasser, der 1933 Hitler-Deutschland verlassen hat, mit einer gründlichen historischen (Meinecke) und auch kirchenhistorischen Bildung (Adolf von Harnack, Karl Holl, auch Hans von Schubert und Ernst Troeltsch), bemüht sich, dem Amerikaner eine gerechte Darstellung der deutschen Geschichte zu geben und Legenden wie die, seit Luther sei Deutschland frühzeitig von dem Kultus der Macht verdorben worden, abzubauen. Das gelingt ihm auch. Die Darstellung Luthers und der im engeren Sinne reformationsgeschichtlichen Vorgänge ist sachlich und verständnisvoll. Man spürt die Vertrautheit mit den theologischen Fragestellungen. Die Folgen der Glaubensspaltung (zweierlei Deutschland) sind sehr stark herausgestrichen. Seinem Zweck entsprechend darf man von dem Buch keine Fülle von Details erwarten, so sehr Verfasser etwa durch instruktive Statistiken zu verdeutlichen versteht. Auf monographische Literatur ist überhaupt nicht Bezug genommen. Eine recht schöne und verständnisvolle Einführung in den Gang der deutschen Geschichte ist das Werk, das weit über die Reformationszeit hinaus, bis zur Französischen Revolution geführt ist und dem sich ein zweiter Band, der an die Gegenwart heranbringen will, anschließen wird.

Im Jahre 1947 hat Heinrich Bornkamm eine Sammlung von Aufsätzen zum Thema Luther veröffentlicht: »Luthers geistige Welt«. Diese Sammlung hat sehr starke Resonanz gefunden; jüngstens ist sie in vierter Auflage erschienen. Auch eine Übersetzung ins Englische existiert von ihr (1958). Noch einmal hat nun Bornkamm gesammelte Aufsätze veröffentlicht, diesmal allerdings nicht von solchen lediglich zum Thema Luther, sondern über die verschiedensten Themen aus der ganzen Geschichte der Reformation (Heinrich Bornkamm: *Das Jahrhundert der Reformation.* Gestalten und Kräfte. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1960. 344 S. 8°. 24.00 DM). Die beiden Aufsätze, die speziell von Luther handeln, stehen gleich am Anfang der Sammlung: *Martin Luther. Chronik seines Lebens* (11-36) und *Erasmus und Luther* (36-55). Über den letzteren Aufsatz braucht nichts gesagt zu werden, da er im 25. Luther-Jahrbuch 1958 (1-20; Festgabe für Paul Althaus) erschienen ist. Die Chronik von Luthers Leben, eine stark erweiterte Fassung des biographischen Artikels über Luther im

IV. Band von »Religion in Geschichte und Gegenwart« (1960), ist eine ganz besonders nützliche und brauchbare Übersicht über die Grunddaten der Vita Luthers. Selbstverständlich kommt auch in den übrigen Aufsätzen der Name Luther oft noch vor, ob nun von Paracelsus die Rede ist (162-177) oder von Kopernikus im Urteil der Reformatoren (177-185). Die Aufsatzsammlung, in der alles solid belegt ist (Anmerkungsteil 322-344), in die aber keine Arbeiten aufgenommen sind, die theologische Fachkenntnisse erfordern (7), bietet eine besonders schöne Einführung in wichtige Probleme der Reformationsforschung.

Wilhelm H. Neuser, der bereits im Jahre 1957 eine interessante, den Humanismus Melanchthons sehr stark betonende Arbeit über den »Ansatz der Theologie Melanchthons« geschrieben hat, hat im Jahre 1961 ein ebenso interessantes Heft *Luther und Melanchthon. Einheit im Gegensatz* vorgelegt (München: Chr. Kaiser 1961. 41 S. 2.70 DM. = Theologische Existenz heute. Heft 91). Er geht da der Frage nach, worin es begründet sei, daß Luther und Melanchthon trotz der starken sachlichen Gegensätze in guter Freundschaft und auch in sachlicher Eintracht miteinander geblieben sind, dies unbeschadet zeitweiliger Spannungen. Neuser antwortet nun, daß Luther Melanchthons abweichende Abendmahlslehre sehr wohl gekannt (34) und Melanchthons Humanismus ganz genau durchschaut hat (39). Er hat beides bewußt geduldet, weil er kein Lehrsystem verteidigte, sondern eine Botschaft und deshalb Lehrdifferenzen ertragen konnte. Man wird den Verfasser des Heftes fragen müssen, ob er es sich getraue, diese Grundhaltung Luthers auch an seinen Beziehungen zu anderen reformatorischen Persönlichkeiten zu exemplifizieren.

In der Zeitschrift für katholische Theologie 84 (1962), Heft 1 hat Albert Ebneter mit gründlichem Fleiß und mit großer Sachlichkeit das Material zusammengestellt, das Luthers Haltung zur Konzilsfrage erkennen läßt und verstehen hilft. Der Aufsatz ist als besonderes Heft (Albert Ebneter: *Luther und das Konzil)* im Verlag Orientierung in Zürich erschienen (1962. 48 S. 3.40 DM/sfr.). Zur raschen, aber verläßlichen Information kann es gute Hilfe leisten.

Luthers Lehre von den beiden Reichen ist immer noch eines der zentralen Themen nicht nur der Lutherforschung, sondern auch der Debatte um die Bedeutung Luthers für das politische Handeln des Christen in der Gegenwart. In der neueren Literatur wird hier und dort aber, und zwar mit vollem Recht, die Forderung erhoben, vor allem die Vorgeschichte der Formeln Luthers von den beiden Reichen und den beiden Regimenten zu untersuchen. Es ist zu offenkundig, daß Luther wirklich nicht als erster eine »dualistische« Sicht der Wirklichkeit gehabt hat. Einen nicht nur hochinteressanten, sondern sachlich bedeutsamen Beitrag zur Vorgeschichte von Luthers Zweireichelehre finden wir in der Festschrift für den 65jährigen Kurt Dietrich Schmidt *Ecclesia und Res Publica* (herausgegeben von Georg Kretschmar und Bernhard Lohse. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1961. 204 S. 8°. 19.80 DM) aus der Feder von Georg Kretschmar: *Die zwei Imperien und die zwei Reiche* (89-112). Der Nachdruck der Untersuchung liegt auf der Geschichte der Formel von den zwei Imperien; aber auch über die duae civitates, die zwei Lichter und die zwei Schwerter ist Wichtiges ausgeführt. Der Band enthält noch einen für die Lutherforschung belangvollen Aufsatz von Hermann Dörries über das Thema *Luther nach dem Bauernkrieg* (112-24). Es ist seltsam, daß dieses Thema viel seltener behandelt worden ist als die Frage nach Luthers Haltung *im* Bauerkrieg. Wichtig genug ist der Nachweis, daß Luthers Haltung nachher ebensowenig situationsgebunden gewesen ist (123) wie die vor und während der Kämpfe. Keines-

falls ist Luthers Wort nach dem Bauernkrieg durch den Erfolg der Fürsten bestimmt (119). - Über alles das hinaus, was im Rahmen des Luther-Jahrbuches an der Festgabe interessiert, finden sich eine Reihe bedeutsamer Aufsätze, im allgemeinen aus der Feder von Hamburger oder Kieler Theologen.

In der »Theologischen Bücherei« mit dem Untertitel »Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert« hat der Verlag Chr. Kaiser in München als Band 14 (Systematische Theologie) 1961 Hans Joachim Iwands Habilitationsschrift von 1927 wieder herausgebracht: *Rechtfertigungslehre und Christusglaube* (Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen. XI, 128 S. 6.30 DM), und zwar einfach als photomechanischen Neudruck der ersten Auflage. Daß die Schrift ihre Bedeutung gehabt hat im Zuge der Wiederentdeckung Martin Luthers nach dem ersten Weltkrieg, ist in einem Vorwort ausgesprochen, das Ernst Wolf der Ausgabe vorangeschickt hat.

In die gleiche Reihe gehört eine Sammlung von Aufsätzen aus der Feder von Georg Merz *(Um Glauben und Leben nach Luthers Lehre.* Ausgewählte Aufsätze. Eingeleitet und herausgegeben von Friedrich Wilhelm Kantzenbach. München: Chr. Kaiser 1961. 306 S. 12.00 DM). Es ist sehr wertvoll, daß der Verlag einige bedeutsame Aufsätze zu Luther von Merz, die in ihrem Urdruck nicht leicht heranzuholen sind, als Sammelband neu herausgebracht hat. Es handelt sich um Aufsätze aus »Zwischen den Zeiten« *(Zur Frage nach dem rechten Lutherverständnis,* 1928; *Glaube und Politik im Handeln Luthers,* 1933), aus dem Luther-Jahrbuch *(Gesetz Gottes und Volknomos bei Luther,* 1934), aus dem Jahrbuch der Theolog. Schule Bethel *(Luthers Lehre von der rechten Gestalt der christlichen Lehre,* 1937) und eine besonders wichtige ursprünglich selbständig erschienene Studie *Der vorreformatorische Luther* (^{3}1934). Bei den Aufsätzen von Merz wird übrigens noch stärker als bei Iwand der Einfluß der Dialektischen Theologie auf das Lutherverständnis in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen kenntlich. In dem Band stehen noch einige andere Aufsätze speziell über bayrische Lutheraner, Friedrich von Roth, Adolf Harleß, Theodosius Harnack, Wilhelm Löhe, daneben einige weitere Aufsätze. Den stärksten Bezug auf Luther hat der Aufsatz über von Roth. Die Bibliographie am Schluß verzeichnet die Veröffentlichungen von Merz in Auswahl.

Georg Merz, Mitherausgeber der Münchner Lutherausgabe, hat mindestens in der Zeit, da er Rektor der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau war, seinen Freunden gegenüber vielfach davon gesprochen, daß er an Lebenserinnerungen arbeite. Nun sind sie unter dem Titel *Wege und Wandlungen* erschienen (Erinnerungen aus der Zeit von 1892-1922. Nach seinem Tod bearbeitet von Johannes Merz. München: Chr. Kaiser 1961. 261 S. 9.80 DM; Ln. 11.80 DM). Von seiner eigenen Mitarbeit an der Lutherforschung spricht Merz nicht. Aber das Büchlein, das wichtig für die Geschichte der Theologie im 20. Jahrhundert ist, gibt interessante Aufschlüsse über die Bedeutung, die die Beschäftigung mit Luther für die Dialektiker in ihren Anfängen gehabt hat. Darum wird an dieser Stelle mit Nachdruck auf die wertvolle Hinterlassenschaft von Georg Merz hingewiesen.

Heinz Doebert hat über *Das Charisma der Krankenheilung* ein Buch mit dem Untertitel geschrieben: Eine biblisch-theologische Untersuchung zu einer vergessenen Grundfunktion der Kirche (Hamburg: Furche-Verlag 1960. 149 S. 8 °. 12.80 DM = 29. Band der Furche-Studien), und er handelt in ihm von dem Erlöschen des Heilungsamtes der Kirche und der Notwendigkeit seiner Wiedererweckung. Auf Luther ist nur gelegentlich Bezug genommen. Aber der Verfasser behauptet, daß Luther

manchmal des Heilungsamtes selbst gewaltet habe (88 f), und er druckt zum Beleg dafür einen Brief Luthers an den Pfarrer zu Belgern aus dem 11. Band der Weimarer Lutherausgabe ab (127 f). Die Schuld dafür, daß schon in den lutherischen Kirchenordnungen das Heilungsamt der Kirche untergegangen ist, sucht Verfasser bei Melanchthon.

Eine gedrängte, aber inhaltsreiche und nützliche Kurzdarstellung von Luthers Stellung zum Mönchtum steht in einem Buche, in dem man sie nicht ohne weiteres vermutet, einer französischen Abhandlung über evangelische Ordensgemeinschaften (François Biot: *Evangelische Ordensgemeinschaften.* Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1962. 194 S. 8°. 12.50 DM). Auch die Stellung Calvins und anderer Reformatoren wie Bucer ist dargelegt.

Die Persönlichkeit Papst Adrians VI., der, ein Asket unter den Bonvivants der Renaissance-Päpste, auf dem Nürnberger Reichstag von 1522 das berühmte Sündenbekenntnis der Kurie abgeben ließ, hat nicht nur die Forschung interessiert (vgl. den I. Band der Geschichte des Konzils von Trient von Hubert Jedin, ² 1951, 165 ff), sondern auch einen Dichterpfarrer. F. G. von Rechenberg hat (1950 bei Heinrich Majer in Basel, 125 S. Kl. 8°) einen Roman erscheinen lassen: *Die Übermacht.* Das tragische Leben Adrians des Sechsten. Das Büchlein ist ganz fesselnd geschrieben. Wenn von dem Kardinal D. Johann Eck die Rede ist (85), verspürt man freilich den Wunsch, daß der Dichterpfarrer etwas gründlicher in die Schule der Reformationsforscher gegangen sein möchte.

Der Zweig der reformationsgeschichtlichen Forschung, der in den letzten Jahrzehnten am stärksten geblüht hat und offenbar immer noch in voller Blüte steht, dürfte die Täuferforschung sein. Die verschiedensten Forscher sind an ihr beteiligt, in erster Linie amerikanische Mennoniten, aber auch Baptisten, Lutheraner und sogar Katholiken. Eine ansehnliche Zahl von Führern der Täuferbewegung sind bereits monographisch behandelt worden. Probleme sind eine Menge aufgetaucht, aber noch längst nicht alle sind einer abschließenden Lösung zugeführt. Fragen wie die nach den Beziehungen der Täufer zu den mitteldeutschen Schwärmern Karlstadt und Müntzer, die nach dem Verhältnis von biblizistischen und spiritualistischen Elementen werden noch recht verschieden beantwortet. Die Gestalt Balthasar Hubmaiers, über die in einer neuen schwedischen, außerordentlich umfangreichen, gelehrten und wertvollen Untersuchung wieder gearbeitet worden ist (Torsten Bergsten: *Balthasar Hubmaier.* Seine Stellung zur Reformation und zum Täufertum 1521-28. Kassel: J. G. Oncken 1961. 549 S. 2 Karten. Br. 24.00 DM = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Historico - Ecclesiastica Upsaliensia 3) ist deshalb von besonderem Interesse, weil die bisherige Hubmaier-Forschung, soviel offene Fragen es auch in dieser noch gibt, das doch wohl wahrscheinlich gemacht hat, daß Hubmaier der klassischen Reformation wesentlich näher gestanden hat als andere Täufer. Freilich ist Hubmaier in erster Linie von Zwingli beeinflußt und nicht von Luther. Aber auch Hubmaiers positive Stellung zur Obrigkeit hat schon nach ihren Beziehungen zu seiner und Luthers Anschauung fragen lassen. Bergsten schneidet die Frage nach dem Verhältnis zwischen Hubmaier und Luther an vielen Stellen seines Buches an. Seiner sorgsam begründeten Meinung nach steht Hubmaier nämlich in der Erbsündelehre auf seiten der Reformation und nicht auf der des Täufertums. Aber, und daran liegt Bergsten sehr viel: Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus hat Hubmaier mit den übrigen Täufern in eine Front gebracht, die alle den freien Willen bekannten; und gleichzeitig zeigen sich Beziehungen zu Denck und den spiritualistischen Kräften im Täufertum. Noch einmal: Bergstens Untersuchung ist eine bedeutende

Arbeit. Sie ist keine Gesamtbiographie, sondern ihr Verfasser beschränkt sich zeitlich und sachlich. Aber eine Fülle von Beziehungen wird sichtbar. Die Untersuchung dürfte die Hubmaier-Forschung und die Täuferforschung um ein gutes Stück gefördert haben. - Dazu gleich ein weiteres: Aus der Arbeit wird ersichtlich, daß die Ausgabe von Hubmaiers Schriften, die Gunnar Westin und Torsten Bergsten geschaffen haben, unmittelbar vor dem Abschluß steht.

Die Reformation in den nordischen Ländern ist neuerdings von Georg Schwaiger, dem Herausgeber der neuesten Auflage der Papstgeschichte von Seppelt, dargestellt worden (München: Kösel-Verlag 1962. 189 S. Kt. ca. 7.80 DM, Ln. ca. 9.80 DM). Die Darstellung ist populär gehalten und vom katholischen Standpunkt aus gegeben, also unter sehr starker Herausstellung der politischen Kräfte und der Machtkämpfe. Gustav Vasa ist reiner Machiavellist. Ganz außerordentlich wertvoll ist das glänzende Literaturverzeichnis zur Kirchengeschichte und speziell Reformationsgeschichte der nordischen Länder, das am Schluß dargeboten wird und auf das ausdrücklich hingewiesen sei.

Die Calvin-Jubiläen des Jahres 1959 haben Wilhelm Niesel veranlaßt, das in Band 59 des Corpus Reformatorum gebotene und bis zur Jahrhundertwende reichende Verzeichnis von Calvinschriften fortzusetzen und bis zum Jubiläumsjahre 1959 weiterzuführen (Wilhelm Niesel: *Calvin-Bibliographie 1901-59*. München: Chr. Kaiser 1961. 8 °. 7.20 DM; Ln. 9.00 DM). Das Verzeichnis umfaßt 1566 Nummern und, da gelegentlich ein Titel mit a oder b hinzugefügt ist, noch ein paar Titel mehr. Calvins Beziehungen zu Luther und dem Luthertum ist ein eigener Abschnitt gewidmet (S. 60-62 = Nr. 790-824).

Markkleeberg / Leipzig Franz Lau

Luther-Bibliographie 1963

Zusammen mit Professor Dr. Oskar Bartel, Warszawa; Professor Joseph H. Deibert, José C. Paz (Argentinien); Dozent Dr. Gottfried Hornig, Lund; Professor Dr. Willem Jan Kooiman, Amsterdam; Professor Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki; Professor Dr. Rudolf Říčan, Praha; Professor Dr. Gordon E. Rupp, Manchester; Professor Dr. Jan Stŕba, Bratislava; Professor Dr. Theobald Süss, Rittershofen (Elsaß); Pfarrer Heinrich Tappenbeck, São Leopoldo (Brasilien); Professor Dr. Theodore G. Tappert, Philadelphia (USA); Sokneprest L. G. Terray, Rosvoll (Norwegen); Pastor Yoshikadzu Tokuzen, Tokio; Professor D. Valdo Vinay, Rom; Pastor Jenö Virág, Budapest, und Helmar Junghans, wissenschaftlichem Mitarbeiter, Leipzig, bearbeitet von

Professor D. Franz Lau, Markkleeberg (Kr. Leipzig)
Direktor des Institutes für Kirchengeschichte an der Karl-Marx-Universität Leipzig. Anschrift für Mitteilungen, Anfragen und Sonderdrucke: Markkleeberg (Kr. Leipzig), Postfach 58.

Abkürzungsverzeichnis

1 Verlage und Verlagsorte

B	Berlin	MS	Münster
BL	Basel	MZ	Mainz
CSAV	Československá akademie věd	NK	Neukirchen-Vluyn (Kr. Moers)
EPV	Evangelischer Presseverband	NV	Neukirchener Verlag
EVA	Evangelische Verlagsanstalt	NY	New York
EVW	Evangelisches Verlagswerk	P	Paris
F	Frankfurt am Main	PB	Paderborn
FR	Freiburg im Breisgau	Phil	Philadelphia
GÖ	Göttingen	PR	Praha
GÜ	Gütersloh	Q&M	Quelle & Meyer
HD	Heidelberg	S	Stuttgart
HH	Hamburg	StL	Saint Louis
L	Leipzig	TÜ	Tübingen
LO	London	V&R	Vandenhoeck & Ruprecht
LVH	Lutherisches Verlagshaus	W	Wien
M	München	ZH	Zürich

2 Zeitschriften, Jahrbücher, Lexika

AKultG	Archiv für Kulturgeschichte (Münster-Köln)
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft (Regensburg)
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte (Gütersloh)
BlDL	Blätter für deutsche Landesgeschichte (Koblenz)
BlWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte (Stuttgart)
ChH	Church History (Berne, Ind.)
Cth	Catholica (Münster)
CThM	Concordia Theological Monthly (Saint Louis, Mo.)
DLZ	Deutsche Literaturzeitung (Berlin)
DPfBl	Deutsches Pfarrerblatt (Essen)
ELKZ	Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung (Berlin)
EvD	Evangelische Diaspora (Kassel)
EvTh	Evangelische Theologie (München)
FF	Forschungen und Fortschritte (Berlin)
HZ	Historische Zeitschrift (München)
Inf	Informationsblatt für die Gemeinden in den niederdeutschen lutherischen Landeskirchen (Hamburg)
JLH	Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie (Kassel)
JNKG	Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte (Blomberg)
KD	Kerygma und Dogma (Göttingen)
KR	Křesťanská Revue (Prag)
KZ	Kirche in der Zeit (Düsseldorf)
LF	Listy filologické (Prag)
LM	lutherische monatshefte (Berlin-Hamburg)
Lp	Lelkipasztor (Budapest)
LQ	The Lutheran Quarterly (Gettysburg, Pa.)
LR	Lutherische Rundschau (Stuttgart)
LRb	Lutherischer Rundblick (Frankfurt am Main)
Lu	Luther. Mitteilungen der Luther-Gesellschaft (Berlin), bis 1961 Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft (Hamburg), seit 1962
LuB	Luther-Bibliographie
LuJ	Luther-Jahrbuch (Hamburg)
MD	Materialdienst des Konfessionskundlichen Institutes (Bensheim)
MEKGR	Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes (Düsseldorf)
MPTh	Monatszeitschrift für Pastoraltheologie (Göttingen)
NZSTh	Neue Zeitschrift für systematische Theologie (Berlin)
PBl	Pastoralblätter (Stuttgart)
PL	Positions luthériennes (Paris)
Pro	Protestantesimo (Rom)
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Auflage (Tübingen)

StZ	Stimmen der Zeit (Freiburg im Breisgau)
TA	Teologinen Aikakauskirja (Helsinki)
ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Berlin)
ThR	Theologische Rundschau (Tübingen)
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel)
US	Una Sancta (München)
WZ...	Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität in ... Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe
ZBKG	Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte (Nürnberg)
ZdZ	Zeichen der Zeit (Berlin)
ZevKR	Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (Tübingen)
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Stuttgart)
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie (Wien)
ZRGG	Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte (Köln)
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen)
Zw	Zeitwende (Hamburg)

Das Abkürzungsverzeichnis stellt keine vollständige Liste der berücksichtigten Zeitschriften dar. Nur die häufig vorkommenden Zeitschriften und Sammelwerke werden abgekürzt. Erweiterung des Abkürzungsverzeichnisses in künftigen Bänden bleibt vorbehalten.

3 Umfang der Ausführungen über Luther

L′	Luther wird einmal kurz behandelt
L″	Luther wird wiederholt gestreift
L 20-30	Luther wird auf diesen Seiten ausführlich behandelt
L 20-30+″	Luther wird auf diesen Seiten ausführlich behandelt und sonst in der Arbeit wiederholt gestreift
*	(nach der letzten Seite eines Aufsatzes oder nach S.): Die Arbeit konnte nicht eingesehen werden

Sammelschriften

01 Heinrich Bornkamm: *Das Jahrhundert der Reformation.* GÖ: V & R 1961. 344 S. 8°. Ln. 24.00. - Bespr.: Horst Beintker: ZdZ 16 (1962), 239. G. H.: KZ 16 (1961), 406. LR 12 (1962), Lit.-Umschau 1. Arthur Carl Piepkorn: CThM 33 (1962), 367 f.

02 *Philipp Melanchthon.* Forschungsbeiträge zur vierhundertsten Wiederkehr seines Todestages dargeboten in Wittenberg 1960. Hrsg. von Walter Elliger. GÖ: V & R; B: EVA 1961. 204 S. und 16 Bildtaf. 8°. Brosch. 19.80. - Bespr.: Helmar Junghans LuJ 30 (1963), 141 f.

03 *Luther und Melanchthon.* Referate und Berichte des Zweiten Internationalen Kongresses für Lutherforschung. Münster, 8.-13. August 1960. Hrsg. von VILMOS VAJTA. GÖ: V&R 1961. 198 S. 8°. Brosch. 17.50. - *Luther and Melanchthon in the History and Theology of the Reformation.* Hrsg. von VILMOS VAJTA. Phil: Muhlenberg 1961. 198 S. 8°. Ln. 3.00 $. - Bespr.: Helmar Junghans: LuJ 30 (1963), 140 f. Friedrich Wilhelm Kantzenbach: ELKZ 15 (1961), 395 f. LR 12 (1962), Lit.-Umschau 1. Lennart Pinomaa: TA 66 (1961), 384-386.

04 *Handreichung des Evangelischen Bundes in der Deutschen Demokratischen Republik.* B: EVA 1960. 63 S. 8°.

05 *Im Lichte der Reformation.* Fragen und Antworten. Hrsg. von GERHARD BEETZ. GÖ: V&R 1961. 125 S. 8°. = Jahrbuch des Evang. Bundes 4. Brosch. 4.80. - Bespr.: LR 12 (1962), Lit.-Umschau 1.

06 *Domine, dirige me in verbo tuo. Herr, leite mich nach deinem Wort.* Festschrift zum 70. Geburtstag von Moritz Mitzenheim. Hrsg. von der Pressestelle der Evang.-Luth. Kirche in Thüringen im Auftrage des Landeskirchenamtes. B: EVA 1961. 352 S., 10 Bild. 8°. Brosch. 12.00.

07 *Gemeinde Gottes in dieser Welt.* Festgabe für Friedrich-Wilhelm Krummacher zum sechzigsten Geburtstag. B: EVA 1961. 345 S. 8°. Ln. 18.50.

08 *Staatsverfassung und Kirchenordnung.* Festgabe für Rudolf Smend zum 80. Geburtstag am 15. Januar 1962. Hrsg. von KONRAD HESSE, SIEGFRIED REICKE, ULRICH SCHEUNER. TÜ: Mohr 1962. Ln. 54.00.

09 *Leiturgia.* Handbuch des evangelischen Gottesdienstes. Hrsg. von KARL FERDINAND MÜLLER und WALTER BLANKENBURG. Bd. 4. Kassel: Stauda 1961. 928 S. 8°. Ln.

010 RUDOLF HERMANN: *Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation.* GÖ: V & R 1960. 500 S. 8°. Ln. 32.00. - Bespr.: Paul Althaus: ThLZ 87 (1962), 217-219. J. Haar: MPTh 50 (1961), 517 f. Franz Lau: LuJ 29 (1962), 119-121. LR 11 (1961), Lit.-Umschau 1/2. Lennart Pinomaa: TA 66 (1961), 116-118. - Vgl. LuB 29 (1962), Nr. 296.

011 *Ecclesia und Res Publica.* Hrsg. von GEORG KRETSCHMAR und BERNHARD LOHSE. Kurt-Dietrich Schmidt zum 65. Geburtstag. GÖ: V&R 1961. 204 S. Ln. 19.80 - Bespr.: H(ans) Dombois: MPTh 51 (1962), 201 f.

012 *Reich Gottes und Wirklichkeit.* Festgabe für Alfred Dedo Müller zum 70. Geburtstag. Hrsg. von FRIEDRICH HAUFE, GOTTFRIED KRETSCHMAR und ADELHEID RENSCH. B: EVA 1961. 417 S. 8°.

A QUELLEN

1 Quellenkunde

1 Bauer, Hans: Das Nekrologium (1560-95) des Balthasar Streun. ZBKG 30 (1961), 207-222. L 213.

2 Bildkatalog über Drucke aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Hrsg. von Hermann Aupperle. Lfg. 4: Tafel 91-120. Schwäbisch Gmünd: (Nicht im Buchhandel 1959). L 96.

3 Brinkel, Karl: Eine bisher unbekannte Nachschrift von Luthers Auslegung des Matthäus-Evangeliums. LuJ 29 (1962), 65-76.

4 Burger, Helene: Ein reformationsgeschichtlicher Handakt Lazarus Spenglers. ZBKG 31 (1962), 30-39.

5 Delius, Hans-Ulrich: Einige Bemerkungen zur Weimarer Lutherausgabe. Jahrbuch der Sächs. Akademie der Wiss. zu Leipzig 1957-1959. B: Akademie 1961, 222-227.

6 Delius, Hans-Ulrich: Einige Randnotizen zur Weimarer Lutherausgabe und zu den Problemen ihrer Revision. FF 36 (1962), 179-183.

7 Ein Exemplar der Thesen Luthers. Glaube und Gewissen 8 (1962), 39.

8 Kaltwasser, Franz Georg: Die zeitgenössischen Luther-Drucke der Landesbibliothek Coburg. Mit einem Anhang: Luther-Handschriften in Coburg (= Katalog der Landesbibliothek Coburg IV). Coburg: Landesbibliothek 1961. 218 S. Brosch. 25.00. — Bespr.: E(rnst) O(tto) Reichert: ZKG 73 (1962), 175-177. Franz Lau: LuJ 29 (1962), 130 f.

9 Narzyński, Janusz: Wykaz ważniejszych druków i pism w języku polskim dotyczących Marcina Lutra (Verzeichnis aller wesentlichen Schriften über Luther und Übersetzungen seiner Werke in polnischer Sprache). 1962. (Ms).

10 100 Reformationsdrucke vom Judenbücherstreit bis zum Bauernkrieg aus der Bibliothek Ferdinand Baron von Neufforge. B: Gerd Rosen (1961), 70 S. L 30 Drucke. 8.00. — Bespr.: Günther Franz: ARG 52 (1961), 266.

11 Tobolka, Zdeněk; Horák, František: Knihopis českých a slovenskych tisků (Beschreibung der tschechischen und slowakischen Drucke bis 1800). Bd. II, 4. PR: CSAV 1947. 4°. L Nr. 5061-5128.

12 Volz, Hans: Bibel und Bibeldrucke in Deutschland im 15. und 16. Jahrhundert. MZ: Gutenberg-Gesellschaft 1960. 78 S. mit Bild. 8°. = Kleiner Druck der Gutenberg-Gesellschaft 70. 5.00; Vorzugspreis 4.00.

13 Volz, Hans: Erste Sammelausgaben von Lutherschriften und ihre Drucke. Gutenberg-Jahrbuch 1960, 185-202.

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

14 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. (Concordia, lat. und dt.). 5. unv. Aufl. B: EVA 1960. XLVI, 1228 S. 8°. Ln. 24.00.

15 Čtyři vyznání (Vier Bekenntnisse). Hrsg., ins Tschechische übers. und eingel. von Rudolf Říčan, unter Mitarbeit von Ján Beblavý, F. M. Dobiáš, J. Lukáš. A. Molnár, R. Nechuta, R. Šimša und L. Varcl. PR 1951. 412 S. 8° *. = Schriften der Evang. theol. Comenius-Fakultät A 15.

16 Gravier, Maurice: Anthologie de l'Allemand du XVIe siècle. P: Aubier 1948. 385 S. L 127-185. 237-244. 248-251. 257-260. = Bibliothèque de Philologie Germanique 11.

17 Grønvik, Ottar: Luthertexte für sprachgeschichtliche und grammatische Übungen. (Oslo): Universitet 1960. 25 gez. Bl. 4°. 4.30 nkr.

18 Komenský, Jan Amos: Duchovní písně (Geistliche Lieder). Hrsg. von Antonín Škarka. PR: Vyšehrad 1952. 522 S. 8° *. - Bespr.: Rudolf Říčan: KR 19 (1952) Theologická příloha 147-153. Acta Comeniana 16 (Prag 1957), 78-80.

19 Luter, Marcin: Mały i Duży Katechizm (Kleiner und Großer Katechismus). Übers. und eingel. von Andrzej Wantula. Warszawa 1962. 158 S.

20 Luther, Martin. Ausgew. und übers. von Horst Beintker. Bd. 1: Der werdende Reformator. B: EVA 1961. 151 S. 8°. = Quellen 27/1.

21 Luther, Martin: An den christlichen Adel deutscher Nation (von des christlichen Standes Besserung). Wittenberg: Melchior Lotter 1520. Mit einem Nachwort von Eberhard Wölfel. M: Froben (1961). 56 Bl. 8°. = Quellen zur Geschichte des Humanismus u. der Reformation in Faksimile-Ausgaben 2. 28.00.

22 Luther, Martin: Die Auslegung der Bergpredigt. Mt 5-7. Mit Einl. von Paul Althaus über Luther und die Bergpredigt. Hrsg. von Erwin Mülhaupt. GÖ: V & R 1961. 14 S., S. 53-278. 8°. (Aus: Evangelien-Auslegung Teil 2. Vgl. LuB 1962, Nr. 10.) Engl. brosch. 9.80.

23 Luther, Martin: De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium Martini Lutheri. Wittenberg: Melchior Lotter 1520. Mit einem Nachwort von Eberhard Wölfel. M: Froben (1961). 52 Bl. 8°. = Quellen zur Geschichte des Humanismus und der Reformation in Faksimile-Ausgaben 3. 28.00.

24 Luther, Martin: Commentary on the Epistle to the Romans. Übers. von J. Theodor Mueller. 2. Aufl. Grand Rapids, Mich.: Zoudervan 1960. III, XXV, 11, 207 S. 8°. 17/6 s.

25 Luther, Martin: Luther deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Hrsg. von Kurt Aland. Bd. 3: Der neue Glaube. 3. erw. und verb. Aufl. S: Klotz; GÖ: V & R 1961. 357 S. 8°. Ln. 18.00. Subskr.-Pr. 15.30.

26 Luther, Martin: **Les Grands Ecrits réformateurs.** Übers. und eingel. von Maurice Gravier. P: Aubier 1944. 320 S. 8°. 66 fr.

27 **D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung.** Hrsg. von Erwin Mülhaupt. Teil 3: **Markus- und Lukasevangelium (Mk 1-13; Luk 3-21).** 3. durchges. Aufl. GÖ: V & R 1961. 7, 391 S. 8°. Ln. 30.70.

28 **D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung.** Hrsg. von Erwin Mülhaupt. Teil 4: **Das Johannes-Evangelium mit Ausnahme der Passionstexte.** Bearb. von Eduard Ellwein. 2. durchges. Aufl. GÖ: V & R 1961. 637 S. 8°. Ln. 48.00.

29 Luther, Martin: **Fabeln.** Nach seinen Handschriften und den Drucken mit einem vergl. Teil von Boner bis Krylow. Neu hrsg. von Willi Steinberg. Halle: Niemeyer 1961. XX, 96 S., 12 Faksimile nach den Vatik. Handschriften 8°. = Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jhs. 76. 5.80.

30 Luther, Martin: **Von der Freiheit eines Christenmenschen.** Wittenberg: Joh. Grünenberg 1520. Mit einem Nachwort von Eberhard Wölfel. M: Froben (1961). 18 Bl. 8°. = Quellen zur Geschichte des Humanismus und der Reformation in Faksimile-Ausgaben 4.

31 Luther, Martin: **Kurisumasu bukku** (Weihnachtsbuch). Übers. von Taeko Nakamura. Tokio: Shinkyo-shoppansha 1958. 138 S. 140 Yen.

32 **Luther's Lectures on Romans.** Übers., eing. und hrsg. von Wilhelm Pauck. Phil: Westminster 1961. LXVI, 444 S. = Library of Christian Classics 15. 6.50 $.

33 Luther, Martin: **Œuvres.** Publ. sous les auspices de l'Alliance nationale des Eglises luthériennes de France et de la revue »Positions luthériennes«. Bd. 9: **Sermons.** Übers. von Jean Carrère. Genève: Labor et Fides 1961. 363 S. 8°. 22.50 sfr., 19.00 NF; Ln. 26.50 sfr., 24.00 NF. - Bespr.: v. H.: LRb 9 (1961), 159 f.

34 Luther, Martin: **Werke. Kritische Gesamtausgabe.** Bd. 33: **Die Predigten über Joh 6-8.** Hrsg. von G(eorg) Buchwald. Unv. photomech. Nachdruck der 1. Aufl. von 1907. Weimar: Böhlau 1961. XIII, 688 S. 4°. Brosch. 81.40.

35 Luther, Martin: **Werke. Kritische Gesamtausgabe.** Abt. 3: **Die Deutsche Bibel.** Bd. 12: **Die Übersetzung des Apokryphenteils des Alten Testamentes.** Weimar: Böhlau 1961. XCVIII, 536 S. 4°. Brosch. 54.00. - Bespr.: LR 12 (1962), Lit.-Umschau 2.

36 Luther, Martin: **Works.** V. 2: **Lectures on Genesis, Chapters 6-14.** Hrsg. v. Jaroslav Pelikan. Übers. v. George V. Schick. StL: Concordia 1960. X, 433 S. 6.00 $. - Bespr.: LR 11 (1961), Lit.-Umschau 2.

37 Luther, Martin: **Works.** V. 3: **Lectures on Genesis, Chapters 15-20.** Hrsg. von Jaroslav Pelikan. Übers. von George V. Schick. StL: Concordia 1961. X, 394 S. 5.00 $. - Bespr.: LR 12 (1962), Lit.-Umschau 2.

38 Luther, Martin: **Works.** V. 24: **Sermons on the Gospel of St. John, Chapters 14-16.** Hrsg. von Jaroslav Pelikan. Übers. von Martin H. Bertram. StL: Concordia 1961. 448 S. 6.00 $. - Bespr.: LR 12 (1962), Lit.-Umschau 1.

39 Luther, Martin: **Works.** V. 37: **Word and Sacrament III.** Hrsg. und übers. von Robert H. Fisher. Phil: Muhlenberg 1961. 406 S. 5.00 $. - Bespr.: LR 12 (1962), Lit.-Umschau 2.

40 Říčan, Rudolf: **Komenského překlady německých duchovních písní** (Comenius' Übersetzungen der deutschen geistlichen Lieder ins Tschechische). KR 26 (1959). L 89 f.

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

a) Auswahl aus dem Gesamtwerk

41 **Lutherisches Bekenntnis.** Eine Auswahl aus den Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche. Hrsg. von Ernst Kinder und Klaus Haendler. B: LVH 1962. 168 S. 8°. Pp. 14.80.

42 Ferm, Vergelius: **Classics of Protestantism.** NY: Philosophical Library 1959. 587 S.* - Bespr.: Iver Iversen: ARG 52 (1961), 260 f.

43 **Evangelische Kirche und Elternrecht.** Ausgew. und eingel. von Werner Reininghausen. Lüneburg: Heliand 1961. 79 S. 8°. L 13-17+". Quellen zur Konfessionskunde B 7. Brosch. 4.00.

44 **Die evangelische Lehre vom Abendmahl.** Ausgew. und eingel. von Hans Graß. Lüneburg: Heliand 1961. S. 219-316. 8°. L 225-244+". = Quellen zur Konfessionskunde B 3. Brosch. 5.00.

45 **Die evangelische Lehre von der heiligen Schrift und von der Tradition.** Ausgew. und eingel. von Horst Beintker. Lüneburg: Heliand 1961. S. 115-216. 8°. L 127-141+". = Quellen zur Konfessionskunde B 2.

46 Luther, Martin: **Brev 1517-1546** (Briefe 1517-1546). Ausgew., eingel. und übers. von Gunnar Hillerdal. 1. und 2. Aufl. Stockholm: Natur och Kultur 1961. 151 S. 8.50 skr.

47 Luther, Martin: **Lob und Preis der Musica** (Auszüge). Hrsg. von Kurt Löffler. B: EVA 1961. 23 S. 8°. 0.50.

48 Luther, Martin: **Resekost.** Betraktelser för var dag i året (Reisekost. Betrachtungen für jeden Tag des Jahres). 4. Aufl. Helsingfors: Svenska lutherska evangeliföreningen i Finland 1961. 340 S. 8°.

49 Luther, Martin: **Selections from His Writings.** Hrsg. von John Dillenberger. Chicago: Quadrangle; Garden City, N.Y.: Anchor 1961. XXXIII, 526 S. Ln. 8.00 $, Pap. 1.45 $. - Bespr.: L. W. Spitz: CThM 33 (1962), 313.

50 **Martin Luther auf dem Wege zum evangelischen Christentum** (Auszüge aus seinen Werken). Hrsg. von Jacob Appel, Henrik Lange und Jørgen Schultz. København: Hirschsprung 1961. 63 S., 1 Taf. 8°. = Kleine Texte zur deutschen Kulturgeschichte 1. 6.75 dkr.

51 **Martin Luther** (Werke). Ausgew. von Karl Gerhard Steck. Eingel. von Helmut Gollwitzer. Darmstadt: Deutsche Buch-Gemeinschaft 1961. 204 S. 8°.

52 **Das Marienlob der Reformatoren.** Martin Luther, Johannes Calvin, Huldrych Zwingli, Heinrich Bullinger. Hrsg. von Walter Tappolet. Unter Mitarb. von Albert Ebneter. - TÜ: Katzmann 1962. 365 S. 8°.* Ln. 26.80.

b) Neudrucke und Übersetzungen von Einzelschriften und Auszüge aus ihnen

53 **Discourse on free will (by) Erasmus (and) Luther.** Übers. und hrsg. von Ernst F. Winter. NY: Ungar 1961. 138 S. = Milestones of thought in the history of ideas. 3.75 $, Pap. 1.45 $.

54 **Lutherův dopis** (Ein Brief Luthers). Přítel lidu (Český Těšín 1954) Nr. 2, 7.

55 **Das Evangelium nach Johannes griechisch und deutsch.** (Dt. Übers. von Martin Luther in der Fassung der Rev. von 1956). S: Württembergische Bibelanstalt (1962). 50 S. 4°.

56 **Das Evangelium nach Matthäus** (Nach der Übers. von D. Martin Luther. Rev. Text 1956). Mit einer Rede zum Neuen Testament aus dem Jahre 1546. Orig. Lithogr. von Otto Dix. B: Vogt (1960). 104 S. Ln. 39.00.

57 **Deutsche Fabeln von Luther bis Kafka.** Sprecher: Eduard Marks und Elfriede Kuzmany. Nebst Hinweisen für den Unterricht von Adam Haas. FR: Christophorus 1961. ℗ 25 cm, U/Min. 33⅓, 2 Bl. 8°. = Deutsche Dichtung.

58 **Luther, Martin: Large catechism.** Übers. von Robert H. Fisher. Phil.: Muhlenberg 1959. 105 S. 0.45.

59 **Luther, Martin: Die Fabel von Hans Pfriem.** Hrsg. von Ursula Noetzel. B: EVA 1961. 24 S. 8° quer. 0.45.

60 **Luther, Martin: Fadervor udlagt for jaevne laegfolk** (Auslegung Deutsch des Vater Unnser fuer dye einfeltigen Leyen). Übers. von K. Olesen Larsen, erläut. von N. Otto Jensen. København: Gyldendal 1960. 113 S. 5.50 dkr.

61 **Luther, Martin: Von der Freiheit eines Christenmenschen** (De libertate christiana dt.). Hrsg. im Einvernehmen mit der Evang.-luth. Freikirche von Martin Willkomm. Für den Neudruck durchges. von Gotthilf Herrmann. 5. Aufl. B: EVA 1961. 30 S. 0.40.

62 **Luther, Martin: Der kleine Katechismus Doktor Martin Luthers.** In der gemeinsamen Fassung der EKdU und der VELKD. 2. Aufl. B: EVA 1960. 30 S. 0.45.

63 **Luther, Martin: Der kleine Katechismus.** 4. Aufl. GÖ: V & R 1961. 0.20. Aus: Evang. Kirchengesangbuch (Evang.-luth. Kirche Niedersachsens) nach der von der VELKD und der EKdU gemeinsam beschlossenen Fassung.

64 **Martin Luthers Lilla katekes med kort utveckling** (Martin Luthers kleiner Katechismus mit kurzer Erklärung). Av Kungl. Maj:t gillad och stadfast den 11 okt. 1878. (Ny uppl.) Stockholm: Diakonistyrelsens 1961. 126 S. mit Bild. Ln. 1.15 skr.

65 **Dr. Martin Luthers lille katekisme** (D. Martin Luthers kleiner Katechismus). Hrsg. von A. Chr. Bang. 33. Aufl. Godkjent . . . Oslo: Cappelen 1961. 46 S. Kart. 3.50 nkr.

66 **Luther, Martin: Die sieben Kennzeichen der Kirche 1539.** Als Studienheft für junge Menschen bearb. von Günter Bezzenberger (Gelnhausen): Burckhardthaus (1960). 24 S. 8°. = Studienhefte für junge Menschen 2. Brosch. 1.20.

67 **Luther, Martin: Máme prchat před smrtí?** (Ob man vor dem Sterben fliehen möge? 1527). Übers. von Jan Amos Dvořáček. KR 25 (1958), 300-304.

68 **Luther, Martin: Modlitebník** (Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund. 1535). Bearb. von Jan Amos Dvořáček. Evangelický kalendářz 39 (Prag 1959), 92-100.

69 **Luther, Martin: Neučeným farářům a kazatelům** (Für die gemeinen Pfarrherren und Prediger. 1529). Übers. v. Jan Amos Dvořáček. KR 24 (1957), 33-35.

70 **Luther, Martin: Otče náš naruby** (Das Vaterunser hinter sich). Übers. von Jan Amos Dvořáček. KR 27 (1960), 87-89. Evangelický kalendářz - Kalendarz ewangelicki (Český Těšín 1961), 80-82.

71 **Luther, Martin: Výklad Otčenáša.** Útecha chorým (Deutsche Auslegung des Vaterunsers für die einfältigen Laien. 1517; Tröstlicher Unterricht. 1534). Übers. von Bohumil Kadlečík. Liptovský Sv. Mikuláš: Tranoscius 1950. 98 S. 8°. = Knižnica vnútromisijná 37.

72 **Luther, Martin: Pastyr** (Der Hirte). Übers. von Jan Amos Dvořáček. Evangelický kalendářz - Kalendarz ewangelicki (Český Těšín 1959), 123-125.

73 **Luther, Martin: Der Psalter (Psalmi dt.) und die Cantica der Heiligen Schrift.** Für den Gemeindegesang eingerichtet. Bearb. von Erhart Paul u. a. Uelzen: Feste-Burg 1960. 223 S. 4 gef. Bl. Noten. Kldr. 5.80.

74 **Luther, Martin: Utěšení v těžkých pochybnostech** (Trost in schweren Zweifeln). Übers. und erklärt von Jan Amos Dvořáček. KR 25 (1958), 89-91.

75 **Luther-Shihen-Sho** (Auswahl aus Luthers Psalmenauslegungen). Hrsg. und übers. von Magotaro Fuijta. Tokio: Shinkyo-shoppansha 1961.

76 **Das Neue Testament unsres Herrn und Heilandes Jesus Christus.** Nach der dt. Übers. D. Martin Luthers. Hrsg. von der Bibelanstalt Altenburg. Rev. Text 1956. Altenburg: Evang. Haupt-Bibelgesellschaft 1961. 332, 77, 10 S. 8°. Ln. 2.80.

77 **Ein Vermächtnis Luthers an die Kirche. Die Schmalkaldischen Artikel 1537.** Hrsg. von Johannes Wilder. B: EVA 1961. 46 S. 0.70.

78 **Wort und Mysterium.** Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573-1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel. Hrsg. vom Außenamt der EKiD. Witten: Luther 1958. 300 S. 8°. L 237+″. = Dokumente der Orthodoxen Kirche zur ökumenischen Frage 2. - Bespr.: Ernst Benz: ZRGG 13 (1961), 368-372.

79 **Der Zeitraum von 1500-1815.** Ausgew. und zusammengest. von Helmut Christmann. Bonn: Dümmler 1961. 84 S. 8°. L'. = Quellensammlung für den Geschichtsunterricht 2. Brosch. 2.80.

4 Textkritisches, Chronologisches, Einleitungsfragen, Hilfsmittel

80 Volz, Hans: Schmalkaldische Artikel. RGG 5 (1961), 1454 f.

81 St(apel), H(enning): Luther und Reformation im Lichtbild. Lu 32 (1961), 139-141.

82 XY/DDR: Reklame für Lutherstätten. DPfBl 62 (1962), 174.

B DARSTELLUNGEN

1 Biographische Darstellungen

a) Das gesamte Leben Luthers

83 Bainton, Roland H.: Lutero. Mit einem Vorwort von Delio Cantimore. Übers. von »Here I stand« durch Aldo Coneba. Torino: Einaudi 1960. 372 S. - Bespr.: Giovanni Miegge: Rivista Storica Italiana 73 (1961), 810-813. Valdo Vinay: Pro 16 (1961), 243-245.

84 Bornkamm, Heinrich: Martin Luther, Chronik seines Lebens. In: 01, 11-36.

85 Dějiny světa (Weltgeschichte). Hrsg. von I. M. Žukov. (Tschechische Übers. des russischen Werkes. Moskau 1958) Bd. 4. Hrsg. von M. M. Smirin. PR: Státni nakladatelství politické literatury 1961. 847 S. 4°. L 149-191.

86 Nitzsch, Karl Wilhelm: Geschichte des deutschen Volkes bis zum Augsburger Religionsfrieden. Hrsg. von Bruno Opalka. Unv. Nachdruck der 2. Aufl. von 1892. Bd. 3: Geschichte des deutschen Volkes vom Tode Heinrichs VI. bis zum Augsburger Religionsfrieden. S: Kohlhammer 1959. 504 S., 1 Taf. 8°. L 404-438.

87 Prenter, Regin: Reformatoren Martin Luther. Århus: Aros 1960. 69 S. 7.75 dkr.

88 Ritter, Gerhard: Luther - Gestalt und Tat. GÜ: Gerd Mohn 1962. 224 S. 8°. Brosch. 2.50 (Lizenzausgabe M: Bruckmann. Vgl. LuB 1961, Nr. 144).

89 Rondthaler, Adolf: Doktor Marcin Luter. 3. von Oskar Bartel durchges. und verb. Aufl. Warszawa 1960. 39 S.

b) Einzelne Lebensphasen und Lebensdaten

90 Aland, Kurt: Luthers Thesenanschlag, Tatsache oder Legende? DPfBl 62 (1962), 241-244.

91 Bornkamm, Heinrich: Der 31. Oktober als Tag des Thesenanschlages. DPfBl 61 (1961), 508 f.

92 Delius, Walter: Urbanus von Serralonga und der Prozeß Luthers. ARG 52 (1961), 29-48.

93 Iserloh, Erwin: Luthers Thesenanschlag, Tatsache oder Legende? Trierer Theol. Zeitschrift 70 (1961), 303-312. - Wiesbaden: Steiner 1962. 43 S. 8°. = Inst. für europ. Geschichte Mainz, Vortrag 31.

94 Kessel, Eberhard: Luther vor dem Reichstag zu Worms 1521. In: Festgabe für Paul Kirn zum 70. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern. Hrsg. von Ekkehard Kaufmann. B: Erich Schmidt 1961, 172-190.

95 Kortzfleisch, Siegfried: Die publizistische Bedeutung von Luthers Thesenanschlag. Publizistik 5 (1960), 131-136.

96 Lorbeer, Hans: Das Fegefeuer. Ein Roman um Luthers Thesenanschlag. 5. Aufl. Halle: Mitteldeutscher Verlag 1961. 579 S. 8°. Ln. 9.00.

97 Matthes, Otto: 10 Briefe aus den Jahren 1523-1590 aus dem Besitz Johann Valentin Andreäs. BlWKG 60/61 (1960/61), 19-176. L 27-30+″.

98 Ottlyk, Ernö: Luther professzori szolgálata. 450 éve lett professzor Dr. Luther Márton (Der Dienst Luthers als Professor. Vor 450 Jahren wurde Dr. Martin Luther zum Professor ernannt). In: Evangélikus Naptár az 1962 évre. Budapest: Evangélikus Egyetemes Sajtóolztály 1961, 80-84.

99 Peters, Albrecht: Luthers Turmerlebnis. NZSTh 3 (1961), 203-236.

100 Schmidt, Martin: Luthers Thesenanschlag - Tatsache oder Legende? Evang. Kirchenbl. f. Rheinhessen 17 (1962) Nr. 14 und 15 (4. bzw. 11. März 1962).

101 Steitz, Heinrich: Der Thesenanschlag fand nicht statt. Vortrag in Mainz-Gausenheim. PBl 102 (1962), 269-275.

102 Tucholski, Friedrich: Der Antoniterorden und die Kölner Antoniterkirche. MEKGR 10 (1961), 219-223.

103 W., H.: Ein Tag, an dem wir danken sollen (19. 10. 1512). Evangelisch-Lutherischer Volkskalender 1962, 39 f.

c) Volkstümliche Darstellungen seines Lebens und Werkes, Schulbücher, Lexikonartikel

104 Alber, Erasmus: Starý portrét M. Luthera (Ein altes Porträt M. Luthers). Übers. von Jaroslav Šimsa. KR 27 (1960), Nr. 7, Umschlag 3 f.

105 Das Bertelsmann-Bildungsbuch. Hrsg. von der Bertelsmann-Lexikon-Redaktion unter Mitarbeit zahlreicher Wissenschaftler. 11 Aufl. GÜ: Bertelsmann 1961. 1916 Sp., 32 Taf. mit 1200 Abb. 8°. L 924 bis 926. 1388 f. = Die große Bertelsmann-Bibliothek 5. Hldr. 49.00.

106 Beyreuther, Erich: Martin Luther - geboren am 10. November 1483. Evangelischer Digest 1 (1959) Heft 7, 17-19.

107 Blankenburg, Walter: Luther, Martin. In: Musik in Geschichte und Gegenwart. Bd. 8. Kassel: Bärenreiter 1960, 1334-1346.

108 Börger, Paul: Am Quell des Lebens. Lehrbuch für die evang. Unterweisung an höheren Schulen. Unter Mitarb. von Georg Gudelius. Mit 16 Bild. von Christian Rietschel. 1. Unterstufe. 10 verb. Aufl. HD: Q & M 1961. 236 S. 8°. L 130-138+″. Hln. 5.80.

109 Börger, Paul: Am Quell des Lebens. Lehrbuch für die evang. Unterweisung an höheren Schulen. Unter Mitarb. von Wolfgang Schemme. 3. Oberstufe. 6. verb. Aufl. HD: Q & M 1960. 312 S. 8°. L 207 bis 224+″. Hln. 6.70.

110 Burbach, Karl Heinz; Helmut Mann, Rudolf Stielow: Renaissance - Reformation - Glaubenskämpfe. F: Diesterweg 1959. IV, 96 S. mit Abb. 8°. L 25 bis 41+″. = Bilder aus der Weltgeschichte 6/7. 3.80.

111 Eicke, Hermann: Weltgeschichte in Anekdoten. Unter Mitarb. von Paul Börger. 2. unv. Aufl. HD: Q & M 1961. 204 S. 8°. L 57-64. Ln. 14.00.

112 Evangelium und Geschichte. Hrsg. von Hans Bartels, Artur Reinemann und Hermann Schuster. F: Diesterweg 1961. 200 S. 8°. L 45-70+″. = Evang. Religionsbuch für Mittel- und Realschule 2. Hln. 5.80.

113 Grundzüge der Geschichte. Einheitsgabe für Mittelklassen. Bd. 2/3: Von der Entstehung der abendländischen Einheit bis zum Wiener Kongreß. Bearb. von E. Kaiser in Verbindung mit H. Göttling und J. Lehmann. F: Diesterweg 1961. XII, 203 S. 8°. L 90-93+″.

114 Hoffmann, Kazimierz: Rewizja poglądów na Lutra i reformację (Korrektur der Ansichten über Luther und Reformation). Tygodnik Powszechny (1962), Nr. 3.

115 Iserloh, Erwin: Luther, Martin. In: Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Hrsg. von der Görres-Gesellschaft. 6. verb. Aufl. Bd. 5. FR: Herder 1960, 470-475.

116 Jaggi, Arnold: Entdeckungen, Reformation und Gegenreformation. Ein Lesebuch für das 7. Schuljahr der bernischen Primarschulen. 2. Aufl. Bern: Haupt 1958. 159 S. mit Abb. L 42-56+″. Ln. 2.70 sfr.

117 Jedin, H(ubert): Martin Luther. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner. 2. verb. Aufl. Bd. 6. FR: Herder 1961, 1223-1230. - Bespr.: H(ans) Frh. von Campenhausen: ZKG 73 (1962), 126.

118 Kleinschmidt, Karl: Gewissen in Aufruhr. Glaube und Gewissen 8 (1962), 5 f.

119 Koch, Hal: Martin Luther. Übers. von Inger Molde. Stockholm: Natur och Kultur 1961. 84 S. 7.50 skr. Vgl. LuB 1961, Nr. 175.

120 Koch, Hal: Martin Luther. 2. Aufl. København: Gad 1960. 90 S. 8.00 dkr.

121 Koch, Karl: Kleine deutsche Kirchengeschichte. Neu hrsg. von Adolf Heuser. Ratingen: Henn 1961. 138 S., 1 Kt. 8°. L'. Brosch. 3.95.

122 Luther, Martin. In: Das Bertelsmann-Lexikon 2. Bd. 6. Aufl. GÜ: Bertelsmann 1961, 1353-1355.

123 Luther, Martin. In: Evangelisches Kirchenlexikon. Hrsg. von Heinz Brunotte und Otto Weber. Registerband. GÖ: V & R 1961, 625 f.

124 Luther, Martin. In: Uj magjar Lexikon. Bearb. von Andor Berei. Bd. 4. Budapest: Akadémiai Kiadó 1961, 414.

125 Luther, Martin. In: Deutsches Schriftstellerlexikon von den Anfängen bis zur Gegenwart. Weimar 1961, 382-384.

126 Luther, Martin. In: Beckmanns Neues Weltlexikon mit Welt-Atlas A-Z. 9. Nachkriegsaufl. M: Freytag 1959, 1592 f.

127 Luther, Martin. In: Das Wissen des 20. Jahrhunderts. Das deutsche Bildungslexikon in 6 Bänden. Bd. 3. Köln: Institut für Bildung und Wissen (zu beziehen GÜ: Bertelsmann) 1960, 1065-1068.

128 Luther, Martin: In: Gert A. Zischka: Allgemeines Gelehrten-Lexikon. Biographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Wissenschaften. S: Kröner 1961, 397.

129 Nigg, Walter: Das ewige Reich. Geschichte einer Hoffnung. 2. verb. Aufl. ZH: Artemis 1954. 276 S. 8°. L 144-164+″.

130 Rang, Martin: Biblische Geschichten und Bilder aus der Kirchengeschichte für die Unterstufe. Anhang: Luthers Kleiner Katechismus. 13. Aufl. GÖ: V & R 1961. 180, 52 S., 7 Bildtaf. und 4 Kt. = Unser Glaube B 1. Kart. 4.80.

131 Schib, Karl: Repetitorium der allgemeinen und der Schweizer Geschichte. 11. Aufl. Thayngen-Schaffhausen: Augustin 1960. 143 S. 8°. L'. Ln. 6.70 sfr.

132 Schuchert, August: Kirchengeschichte. Von den Anfängen der Kirche bis zur Gegenwart. Bd. 1 und 2 in einem Bd. Kempen: Thomas 1958. 851 S., mehr. Abb. und Bl. Abb. 8°. L 651-659+″. Ln. 16.80.

133 Schuck, Johannes: Geschichte der Kirche Christi dem katholischen Volk erzählt. Ergänzt von Wilhelm Neuß. 111.-115. Tausend. Würzburg: Echter o. J. (75.-100. Tausend 1953). 651 S. 8°. L 433-445. 501.

134 Thimme, Magdalene: Die Geschichte der Kirche Jesu Christi für Kirche und Haus. Durchges. und ergänzt von ihrem Bruder Wilhelm Thimme. B: Lettner 1956. 461 S. L 177 f.

135 Von der Urgemeinde bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Hrsg. von Hermann Schuster, Karl Ringshausen und Walter Tebbe. 4. Aufl. F: Diesterweg 1961. XII, 190 S. 8°. L 91-98. 101-105. 109-116. 121-128+″. = Quellenbuch zur Kirchengeschichte 1/2. Hln. 7.20.

136 Wegener, Günther S.: Die Kirche lebt. Der Weg der Christenheit durch zwei Jahrtausende. Kassel: Oncken 1961. 332 S. mit Abb. 8°. L″. 12.80.

137 White, Ellen G.: Der große Kampf zwischen Licht und Finsternis. HH: Advent o. J. 717 S. 8°. L 120 bis 170+″.

138 Zeeden, E(rnst) W(alter); E(rnst) Kinder; A(lbert) Brandenburg: Luthertum. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner. 2. verb. Aufl. Bd. 6. FR: Herder 1961, 1231-1241.

2 Würdigung der Persönlichkeit und ihres Werkes

139 Aulén, Gustav: Reformation and Catholicity. Phil: Muhlenberg 1961. 256 S. 3.75 $.

140 Beintker, Horst: Besinnung auf Luther 1959. In: 04, 26-37.

141 Bouyer, Louis: Wort - Kirche - Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht. Übers. von »Parole, église et sacrements dans le protestantisme et le catholicisme« durch Willi Neubert. MZ: Grünewald 1961. 86 S. 8°. L″. Brosch. 4.50.

142 Daniel-Rops, Henri: The Protestant Reformation. (Une révolution religieuse: la Réforme protestant.) Übers. von Audry Butler. NY: Dutton; LO: Dent 1961. XII, 560 S. Ln. 10.00 $, 45/- s. Vgl. LuB 1955, Nr. 42.

143 Heer, Friedrich: Europäische Geistesgeschichte. 2. Aufl. S: Kohlhammer 1957. 727 S. 8°. Ln. 24.00.

144 Hünermann, Wilhelm: Geschichte des Gottesreiches. Bd. 3: Die verlorene Einheit. Von der Renaissance bis zur französischen Revolution. Luzern: Rex 1957. 300 S. 8°. L 67-101+″.

145 Ihlenfeld, Kurt: Der unbekannte Luther. In: 05, 62-72.

146 Kaňák, Miloslav: Křesťanské církve, denominace a sekty (Christliche Kirchen, Denominationen und Sekten). PR 1958. 347 S. 4°. L 92-103. (Ms). = Skriptum der Tschechoslowakischen theol. Hus-Fakultät in Prag.

147 Kolping, Adolf: Einführung in die katholische Theologie. Geschichtsbezogenheit, Begriff und Studium. Mit einem Anhang: Ziele und Wege der Seminararbeit von F. Stegmüller. MS: Regensburg 1960. 191 S. 8°. L″. Ln. 14.80. - Bespr.: Karl Karner: ThLZ 87 (1962), 282 f.

148 Kranz, Gisbert: Europas christliche Literatur 1500 bis 1960. Aschaffenburg: Pattloch 1961. 637 S. 8°. L 26-31+″. Ln. 54.00. Subskr.-Pr. 49.00.

149 Lackmann, Max: Credo ecclesiam catholicam. Evangelisches Bekenntnis gegen den Protestantismus. Graz: Styria 1960. 616 S. 8°. L 53-92+″. - Bespr.: Hans Geißer: KZ 16 (1961), 384-388.

150 Lau, Franz: Der verängstigte Luther. Zu Friedrich Heers Humanismusbuch »Die dritte Kraft«. In: 012, 376-380.

151 Lortz, Joseph: Einheit der Christenheit. Unfehlbarkeit und lebendige Aussage. Trier: Paulinus 1959. 72 S. 3.80. - Bespr.: Alfred Ringwald: DPfBl 61 (1961), 125.

152 Mackinnon, James: Luther and the reformation. 4 Bände. NY: Russel & Russel 1962. 35.00 $.

153 Morhof, Daniel Georg: Auf D. Martin Luther (Gedicht). Glaube und Gewissen 7 (1961), 196.

154 Müller, Gerhard: Die drei Nuntiaturen Aleanders in Deutschland 1520/1521, 1531/32, 1538/39. Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven 39 (1959), 222-276. L 222-233+″.

155 Nickerson, Hoffmann: The Loss of Unity. A New Account of the Reformation. NY: Doubleday; Toronto: Doubleday; LO: Sidgewick; Toronto: Ambassador 1961. 360 S. 4.95 $, 5.75 $, 21/- s, 8.75 $.

156 Ottlyk, Ernö: Luthertöl a jéleneg (Von Luther bis zur Gegenwart). Lp 36 (1961), 517-529.

157 Pálfy, Miklós: Gondolatik a refomációról (Gedanken über die Reformation). Lp 36 (1961), 513-517.

158 Scheible, Hans: Der Plan der Magdeburger Centurien und ihre ungedruckte Reformationsgeschichte. 1960. 254 gez. Bl. 4°. (Ms). - Heidelberg, Theol. Diss. 1960.

159 Schmidt, Martin: Reformation als Geschichtsmacht. In: 05, 38-61.

160 Schütte, Henning: Um die Wiedervereinigung im Glauben. 4. erw. Aufl. Essen: Fredebeul & Koenen 1961. 228 S. 8°. L 32-61+″. - Bespr.: (2. Aufl.) Gottfried Holtz: ThLZ 85 (1960), 610-612.

161 Seidlmayer, Michael: Das Lutherbild im Wandel der Zeiten. In: Ein Leben aus freier Mitte. Beiträge zur Geschichtsforschung. Festschrift Ulrich Noack zum 60. Geburtstag. GÖ: Musterschmidt 1961, 17-36.

162 Spangenberg, M. Cyriacus: Die Schönen, Christlichen, Trostreichen Psalmen und Geistlichen Lieder, des Hochwirdigen thewren Lehrers und Diener Gottes: D. Martin Luthers. (Aus der Vorrede zu: Cithara Lutheri). Mühlhausen 1571. JLH 6 (1962), 70.

163 Stern, Leo: Philipp Melanchthon - Humanist, Reformator, Praeceptor Germaniae. WZ Halle-Wittenberg 10 (1961), 1-8.

164 Vilmar, August: Wurzel und Blüte der Reformation. Lutherische Blätter 11 (1959), 105-110.

165 Zeeden, E(rnst) W(alter): Die Bedeutung Luthers und der Reformation. Theol. Jahrbuch 5 (1962), 389-402.

3 Luthers Umgebung

a) Mitarbeiter, Freunde, Gegner und sonstige Zeitgenossen

166 Martínek, Jan: De Aurogalli Chronicae fragmentis. LF 81 (1958), Eunomia 2, 28-31 und 78-83.

167 Martínek, Jan: De Mat. Aurogalli origene. LF 83 (1960), Eunomia 4, 56-69.

168 Bornkamm, Heinrich: Martin Bucer, der dritte deutsche Reformator. In: 01, 88-104.

169 Fabian, Ekkehart: Dr. Gregor Brück 1557-1597. Lebensbild und Schriftwechselverzeichnis des Reformationskanzlers. TÜ: Fabian 1957. 62 S. 8°. L″. = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte 2.

170 Gloede, Günter: Johannes Calvin. Wortführer des Protestantismus. 4. Aufl. Gießen: Brunnen-V. (1959). 84 S. = Zeugen des gegenwärtigen Gottes 139/140. 2.00.

171 Zeeden, Ernst Walter: Calvins Verhalten zum Luthertum. Nach seinen Briefen. In: Festschrift Karl Eder zum siebzigsten Geburtstag. Hrsg. von Helmut J. Mezler-Andelbach. Innsbruck: Wagner 1959, 83-100.

172 Martínková-Pěnková, Dana: De Matthaeo Collino et Paulo Ebero. LF 83 (1960), Eunomia 4, 70-74 und LF 84 (1961), 168.

173 Fellmann, Walter: Irenik und Polemik bei Hans Denk. LuJ 29 (1962), 110-116.

174 Pěnková, Dana: Neznámý dopis českého humanisty Racka Doubravského (Ein unbekannter Brief des tschechischen Humanisten Racek Doubravský). LF 78 (1955), 57-61.

175 Zoepfl, Friedrich: Der Luthergegner Johannes Eckart. ZBKG 30 (1961), 33-37.

176 Bartoš, F. M.: Erasmus a česká reformace (Erasmus und die böhmische Reformation). KR 23 (1956), Theologická příloha 7-12 und 34-41. Vgl. LuB 1961, Nr. 477.

177 Bornkamm, Heinrich: Erasmus und Luther. In: 01, 36-55.

178 Gelder, H. A. Enno van: Erasmus en Luther. De Gids 120 (Amsterdam 1957), Nr. 2, 36-47.

179 Mehl, Oskar Johannes: Erasmus contra Luther. LuJ 29 (1962), 52-64.

180 Martínek, Jan: O zahraničních studiích Jana Hodějovského (Über die Studien des Johannes Hodeiovinus im Ausland). LF 83 (1960), 135-140 und 275-279.

181 Hejnic, Josef: Dva humanisté v roce 1547 (Zwei Humanisten im Jahre 1547). PR 1957. 63 S. 8°. = Rozpravy CSAV 67 SV 7.

182 Eder, Karl: Karl V. und die Reformation. Theol.-praktische Quartalschrift 107 (Linz 1959), 199-208.

183 Ludolphy, Ingetraut: Luther und der Kaiser. Lu 32 (1961), 110-120.

184 Hermann, Rudolf: Zur Kontroverse zwischen Luther und Latomus. In: 03, 104-118.

185 Der Mann, der Luthers Thesen druckte. Melchior Lotter, der erste Lutherdrucker. Evang. Nachrichtendienst Ost 14 (1961), Nr. 41, 13.

186 Benckert, Heinrich: Philipp Melanchthon - Mensch des Maßes und der Mitte. WZ Rostock 9 (1959/60), 127-132.

187 Bornkamm, Heinrich: Philipp Melanchthon. In: 01, 55—69.

188 Caserta, Nello: Filippo Melantone. Dall'Umanesimo alla Riforma (Philipp Melanchthon. Vom Humanismus zur Reformation). Roma: Ita 1960. 272 S., 1 Taf. 8°.

189 Erbacher, Hermann: Philipp Melanchthon, Mann und Werk zu seinem 400. Todestag † 19. 4. 1560. Brettener Jahrbuch für Kultur und Geschichte 2 (1960), 51-55.

190 Fraenkel, Peter: Ten Questions concerning Melanchthon, the Fathers and the Eucharist. In: 03, 146-164.

191 Maurer, W(ilhelm): Melanchthon, Philipp. RGG 4 (1961), 834-841. - Bespr.: Gustav Wingren: ThLZ 87 (1962), 101.

192 Maurer, Wilhelm: Melanchthon als Humanist. In: 02, 116-132.

193 Maurer, Wilhelm: Melanchthon als Verfasser der Augustana. LR 10 (1960/61), 165-179.

194 Mülhaupt, Erwin: Luther und Melanchthon. Die Geschichte einer Freundschaft. Lu 33 (1962), 1-17.

195 Neuser, Wilhelm H.: Luther und Melanchthon - Einheit und Gegensatz. Ein Beitrag zum Melanchthon-Jubeljahr 1960. M: Kaiser 1961. 44 S. 8°. = Theol. Existenz heute 91. Brosch. 2.70. - Bespr.: Amedeo Molnár: Communio viatorum 4 (1961), 326f. KR 28 (1961), 311.

196 Pauck, Wilhelm: Luther und Melanchthon. In: 03, 11-31.

197 Říčan, Rudolf: Melanchthon a Laski, reformátoři širokého srdce (Melanchthon und Laski, die weitherzigen Reformatoren). KR 27 (1960), 109-112.

198 Říčan, Rudolf: Filip Melanchthon a Václav Mitmánek (Philipp Melanchthon und Václav Mitmánek). KR 28 (1961), Theologická příloha 16f.

199 Schott, Erdmann: Melanchthon als evangelischer Theologe. In: 02, 151-160. Die Tür des Wortes. B: EVA 1960, 5-26.

200 Schröter, Waldemar: Melanchthon als evangelischer Christ. In: 02, 161-170.

201 Steege, Heinrich: Beneficia Christi. Das Zeugnis der Reformation in den Loci communes Philipp Melanchthons. EvTh 21 (1961), 264-284.

202 Steege, Heinrich: Die Botschaft der Reformation bei Philipp Melanchthon. Bielefeld: Bechauf 1961. 69 S. 8°. L″. Brosch. 2.50.

203 Stupperich, Robert: Der unbekannte Melanchthon. Wirken und Denken des Praeceptor Germaniae in neuer Sicht. S: Kohlhammer 1961. 244 S. 8°. Ln. 19.80.

204 Wolf, Ernst: Philipp Melanchthon. Evangelischer Humanismus. Neue Sammlung 1 (1961), 15-25. Vgl. LuB 1962, Nr. 281.

205 Husa, Václav: Počátky anabaptismu a Müntzerův pobyt v Čechách (Die Anfänge des Anabaptismus und Müntzers Aufenthalt in Böhmen). Československý časopis historický 6 (Prag 1958), 501-506.

206 Macek, Josef: Z revoluční minulosti německého lidu. Tomáš Müntzer a německá selská válka (Aus der revolutionären Vergangenheit des deutschen Volkes. Thomas Müntzer und der deutsche Bauernkrieg). PR: Orbis 1955. 79 S. 8°.

207 Meusel, Alfred: Tomáš Müntzer a jeho doba (Thomas Müntzer und seine Zeit). Übers. von M. Veselá und J. Špét, ergänzt von Josef Janáček. PR: Naša vojsko o. J. 256 S. 8°. (Org. B: Aufbau 1952).

b) Familie

208 Groll, von: Martin Luthers Nachkommen. Deutsches Adelsarchiv 17 (1961), 24f.

209 Ludolphy, Ingetraut: Katharina von Bora, die »Gehilfin« Martin Luthers. Lu 32 (1961), 69-83.

210 Das neue Luther-Nachkommenbuch 1525-1960. Hrsg. im Auftrage der Lutheridenvereinigung durch Martin Clasen, bearb. von Ludwig Schmidt. Mit einer Biographie des Reformators. Limburg (Lahn): Starke 1960. XIV, 306 S., 25 Bild. auf 14 Kunstdrucktaf., 1 Falt-Kt. 8°. = Ahnen und Enkel 3. Pp. 28.00, Ln. 36.00. - Bespr.: H. Dumrath: Nachrichten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern 16 (1961), 195. egw.: ZRGG 13 (1961), 389f. Reinhold Jauernig: LuJ 29 (1962), 129f. Hans Volz: BlDL 97 (1961), 366.

4 Luthers geistige Welt

211 Beckmann, Heinz: Kirche und geistige Welt. LM 1 (1962), 26-33.

212 Büsser, J.: Das Bildnis der Natur bei Zwingli. Zwingliana 11 (1960), 241-256. L″.

213 Flemming, W.: Deutsche Literatur der Reformationszeit. RGG 5 (1961), 875-882.

5 Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Gesamtdarstellungen seiner Theologie

214 Althaus, Paul: Die Theologie Martin Luthers. GÜ: Gerd Mohn 1962. 392 S. 8°. Ln. 34.00. - Bespr.: Franz Lau: LuJ 30 (1963), 9-16.

215 Dvořáček, Jan Amos: Zvěst Martina Luthera (Die Botschaft Martin Luthers). PR: Die paedagogische Abteilung des Synodalrates der Evang. Kirche der Böhmischen Brüder 1951. 34 S. 4°. (Ms).

216 Hermann, Rudolf: Grundzüge der Theologie Luthers. Amica exegesis zu Erich Seebergs gleichnamigem Buch. In: 010, 195-205.

217 Hermann, Rudolf: Das Zentrum der reformatorischen Botschaft Luthers. In: 010, 384-391.

218 Hermann, Rudolf: Zur theologischen Würdigung der Augustana. In: 010, 89-126.

219 Sasse, Hermann: Mikotoba ni tatsu kyokai (Was heißt lutherisch?). Übers. der 2. amerikanischen Ausgabe durch Yoshikazu Tokuzen. Tokio: Lutheran Literature Society 1961. 232, 6 S. 550 Yen.

220 Schlink, Edmund: Theology of the Lutheran confessions. Übers. von Paul F. Koehneke und J. A. Bouman. Phil: Muhlenberg 1961. 448 S. 6.00 $. Vgl. LuB 1954, Nr. 55.

b) Gottesvorstellung

221 Grislis, E.: Luther's Understanding of the Wrath of God. Journal of Religion 41 (1961), 277-292.

222 Krygel, Evald: Predestinace u Luthera a v raném luterství (Prädestination bei Luther und im frühen Luthertum). Modra 1955. 137 S. 4°. (Ms). - Modra, Theol. Diss. 1955.

c) Christologie

223 Bretscher, Paul M.: Luther's Christ. CThM 31 (1961), 212-214.

224 Huovinen, Lauri: Kristuksen jumaluuden perustelu Lutherin teologiassa (Die Begründung der Gottheit Christi in der Theologie Luthers). TA 63 (1958), 10-21.

225 Vetö, Lajos: Meghalt a mi büneinkért és feltámadott a mi megigazulásunkért. Lutheránus meditáció a böjti és husvéti igehirdetésekhez (Gestorben für unsere Sünden und auferstanden für unsere Gerechtigkeit. Lutherische Meditationen zur Verkündigung in den Fasten und zu Ostern). Lp 36 (1961), 67-75.

d) Lehre von der Kirche

226 Bárczay, Gyula: Ecclesia semper reformanda. Eine Untersuchung zum Kirchenbegriff des 19. Jahrhunderts. ZH: EVZ 1961. 196 S. 8°. L′. Kart. 13.60. - Bespr.: Holsten Fagerberg: ThLZ 87 (1962), 278f.

227 Bornkamm, Heinrich Die Bedeutung der Bekenntnisschriften im Luthertum. In: 01, 219-225.

228 Bornkamm, Heinrich: Bindung und Freiheit in der Ordnung der Kirche, In: 01, 185-202. Vgl. LuB 1961, Nr. 379.

229 Bornkamm, Heinrich: Die Kirche in der Confessio Augustana. In: 01, 133-141.

230 Bornkamm, Heinrich: Das Ringen der Motive in den Anfängen der reformatorischen Kirchenverfassung. In: 01, 202-219.

231 Brunner, Peter: Das Geheimnis der Trennung und die Einheit der Kirche. In: Konzil und Evangelium. Lutherische Stimmen zum kommenden römisch-katholischen Konzil. Hrsg. von Kristen E. Skydsgaard. GÜ: V & R 1962, 168-209. L″.

232 Brunotte, Heinz: Grundsatzfragen zu einer evang.-luth. Kirchenverfassung. ZevKR 8 (1961), 137-156. L″.

233 Brunotte, Heinz: Personalitätsprinzip und landeskirchliches Territorialprinzip. ZevKR 7 (1959/61), 348-375. L′.

234 Brunotte, Heinz: Sacerdotium und Ministerium als Grundbegriffe im lutherischen Kirchenrecht. In: 08, 263-285.

235 Dombois, Hans: Das Recht der Gnade. Oekumenisches Kirchenrecht 1. Witten: Luther 1961. 1064 S. 8°. = Forschungen und Berichte der Evang. Studiengemeinschaft 20. Ln. 58.00

236 Ebneter, Albert: Luther und das Konzil. ZKTh 84 (1962), 1-48. Sonderdruck: ZH: Orientierung 1962. 48 S. 8°. Brosch. 3.40 sfr.

237 Friedrich, Otto: Einführung in das Kirchenrecht unter besonderer Berücksichtigung des Rechtes der Evangelischen Landeskirche in Baden. GÜ: V & R 1961. 520 S. 8°. L 68-81+″. Ln. 28.00.

238 Grundmann, Siegfried: Dialektisches Kirchenrecht auf ökumenischer Basis. ThLZ 87 (1962), 329-340. Zugleich Bespr. von Erik Wolf: Ordnung der Kirche. Vgl. LuB 1963, Nr. 261.

239 Hermann, Rudolf: Die Probleme der Exkommunikation bei Luther und Thomas Erastus. In: 010, 446-472.

240 Hermann, Rudolf: Luthers Rechtfertigungslehre und ihre Bedeutung für unsere Zeit. In: 010, 367-383.

241 Hermann, Rudolf: Zum evangelischen Begriff von der Kirche. In: 010, 342-366.

242 Kirsten, Hans: Una ekklesia - una doctrina - una communio. Ökumenisches Denken bei Luther und C. F. W. Walther. LRb 10 (1962), 3-27.

243 Lau, Franz: Melanchthon und die Ordnung der Kirche. In: 02, 98-115.

244 Maron, G.: **Der evangelische Christ und das Konzil.** MD 12 (1961), 86-89. Zugleich Bespr. von LuB 1963, Nr. 246 und 247.

245 Maurer, Wilhelm: **R. Sohms Ringen um den Zusammenhang zwischen Geist und Recht in der Geschichte des kirchlichen Rechtes.** ZevKR 8 (1961), 26-60. L′.

246 Meinhold, Peter: **Das Konzil im Jahrhundert der Reformation.** In: Der evangelische Christ und das Konzil. FR: Herder 1961, 67-102. Die ökumenischen Konzile der Christenheit. Hrsg. von Hans Jochen Margull. S: EVW 1961, 201-233.

247 Meinhold, Peter: **Steht Luther im Wege?** In: Der evangelische Christ und das Konzil. FR: Herder 1961, 49-66. Evangelische Welt 14 (1960), 561-566 und 593-597. - Bespr.: G. Maron: MD 12 (1961), 86-89.

248 Molnár, Amedeo: **Lucáš Pražský a Martin Luther v zápase o Kristovu církev** (Lukas von Prag und Martin Luther im Kampf um die Kirche Christi). KR 26 (1959), 184-190.

249 Ottlyk, Ernö: **Egység és különféleség a keresztyénségben** (Einheit und Verschiedenheit in der Christenheit). Lp 36 (1961), 265-278.

250 Pelikan, Jaroslav: **Luthers Stellung zu den Kirchenkonzilien.** In: Konzil und Evangelium. Lutherische Stimmen zum kommenden römisch-katholischen Konzil. Hrsg. von Kristen E. Skydsgaard. GÖ: V & R 1962, 40-62.

251 Reller, Horst: **Vorreformatorische und reformatorische Kirchenverfassung im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel.** GÖ: V & R 1959. 237 S. 8°. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 10. - Bespr.: Johannes Heckel: ZSavRG 78 (1961), 386-390.

252 Ruppel, Erich: **Fragen des kirchlichen Disziplinarwesens im Lichte der Zwei-Reiche-Lehre.** In: 08, 349-375.

253 Schlink, Edmund: **Die apostolische Sukzession.** KD 7 (1961), 79-114.

254 Schmidt, Martin: **Kirchliches Recht und Rechtfertigung auf dem Boden der Reformation.** MD 12 (1961), 61-64.

255 Seils, Martin: **Das ökumenische Konzil in der lutherischen Theologie.** In: Die ökumenischen Konzile der Christenheit. Hrsg. von Hans Jochen Margull. S: EVW 1961, 333-372. L 333-339+″.

256 Stein, Norbert: **Luthers Gutachten und Weisung an die weltlichen Obrigkeiten zum Aufbau eines evangelischen Kirchenwesens.** FR 1961. 8, 189 gez. Bl. 4°. (Ms). - Freiburg i. Br., Phil. Diss. 1961.

257 Süss, Theobald: **L'Eglise dans la croix et dans la gloire.** PL 9 (1961), 181-202. L″.

258 Süss, Theobald: **Réflexions personnelles sur les problèmes de l'unité.** PL 9 (1961), 74-97. L″.

259 Süss, Th(eobald): **Nouvelles réflexions personnelles sur les problèmes de l'unité.** PL 10 (1962), 12-39.

260 Walty, N.: **Bulletin d'histoire des doctrines: Martin Luther.** Revue des sciences philosophiques et théologiques 45 (1961), 314-359.

261 Wolf, Erik: **Ordnung der Kirche.** Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis. F: Klostermann 1961. 832 S. 8°. Kart. 71.00, Ln. 78.50. Bespr.: Siegfried Grundmann: ThLZ 87 (1962), 329-340.

262 Wolf, Ernst: **Sinn und Grenze der Anwendung der Zwei-Reiche-Lehre auf das Kirchenrecht.** In: 08, 443-461.

263 Wortelker, Konrad: **Evangelisches Kirchenrecht - Recht?** Evangelisches Kirchenrecht als Frage nach der Norm. HH: Reich 1960. V, 225 S. 8°. = Theol. Forschung 21. - Bespr.: Siegfried Grundmann: ZSavRG 78 (1961), 408-416. Erwin Jacobi: DLZ 82 (1961), 554-557.

264 Zeeden, Ernst Walter: **Katholische Überlieferungen in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts.** MS: Aschendorff 1959. 108 S. 8°. = Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 17.

e) Sakramentslehre

265 **Abendmahl und Konsekration.** Kinder, Ernst: **Die Bedeutung der Einsetzungsworte beim Abendmahl nach lutherischem Verständnis** (S. 7-24). Schanze, Wolfgang: **Die Konsekrationspraxis in der lutherischen Kirche** (S. 25-48). B: LVH 1961. 48 S. 8°. = Luthertum 25. Brosch. 4.80. - Bespr.: Albrecht Peters: ThLZ 87 (1962), 293-295.

266 Benckert, Heinrich: **Die Stofflichkeit der Abendmahlsgabe.** Witten: Luther 1961. 47 S. 8°. L″. = Unio und Confessio 2. Brosch. 2.40.

267 Clark, Francis: **Eucharistic sacrafice and the Reformation.** Westminster, Md: Newman 1961. 582 S. 7.50 $. LO: Darton 1960. - Bespr.: Hans B. Meyer: ZKTh 83 (1961), 361-366.

268 Giering, Achim: **Arnoldshain contra Luther?** ZdZ 15 (1961), 299-302.

269 Haas, Albert: **Die Abendmahlsgemeinschaft in der EKD.** Erwägungen zum Verständnis der Arnoldshainer Thesen. M: Kaiser 1960. 101 S. 8°. L 47-52+″. = Theol. Existenz heute 81. Brosch. 5.80, Subskr.-Pr. 5.20.

270 Kirsten, Hans: **Die Taufabsage.** B: EVA 1960. 148 S. 8°. L′. Ln. 14.50. - Bespr.: J. Henkys: MPTh 51 (1962), 56f.

271 Krodel. Gottfried G.: **The Lord's Supper in the Theology of the Young Luther.** LQ 13 (1961), 19-33.

272 Müller, John Theodore: **The relation of Word and Sacrament in Luther.** CThM 32 (1961), 561.

273 Pflugk, Heinz: **Vorfragen zum Verständnis der Realpräsenz.** ELKZ 15 (1961), 208-210.

274 Sasse, Hermann: **Die Bedeutung der Realpräsenz.** LRb 9 (1961), 70-87.

275 Schilling, Werner: **Christus unter Brot und Wein. Zur Kritik an den lutherischen Bekenntnissen über das Abendmahl.** M: Claudius 1960. 71 S. 8°. L″. = Theologie und Gemeinde 3.

276 Schulz, Frieder: **Das Abendmahl als Communio.** MPTh 51 (1962), 132-148.

277 Schuster, Hermann: **Das Problem der Sakramente Taufe und Abendmahl.** TÜ: Mohr 1960. 76 S. 8°. L″. = Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 229/230.

278 Seibel, Wolfgang: Gegenwart Christi. Zum Abendmahlsgespräch der evang. Kirche in Deutschland. StZ 166 (1959/60), 321-333.

279 Sperl, Adolf: Das Abendmahlsgespräch im 16. Jahrhundert. ELKZ 15 (1961), 97-101.

280 Stakemeier, Eduard: Die Eucharistie, die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Getrennten. Theol. Jahrbuch 5 (1962), 75-93.

281 Tappert, Theodore G.: Meaning and Practice of the Lord's Supper in the Reformation. In: Meaning and Practice of the Lord's Supper. Hrsg. von Helmut T. Lehmann. Phil: Muhlenberg 1961, 85-109.

282 Wittenberg, Martin: Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft kirchengeschichtlich gesehen. LRb 9 (1961), 126-140. 163-192. L 131-134+″. Sonderdruck: Wiesbaden: Lutheraner 1961. 48 S.

f) Lehre vom Amt

283 Brunotte, Heinz: Das Amt der Verkündigung und das Priestertum aller Gläubigen. B: LVH 1962. 39 S. 8°. = Luthertum 26.

284 Hammer, Friedrich: Das Amt in der Kirche. Lutherischer Tag 1961 in Würzburg. ELKZ 15 (1961), 351f.

285 Hase, Christoph von: Zu Luthers Lehre vom Priestertum aller Gläubigen. Die Innere Mission 50 (1960), 208-214. Zugleich Bespr. von LuB 1962, Nr. 319 (Wilhelm Brunotte).

286 Jenkins, Daniel: The Protestant Ministry. LO: Faber & Faber 1958. 194 S. - Bespr.: H. Balmforth: The Journal of Theological Studies 10 (1959), 220.

287 Krümpelmann, Ernst: Lutherischer Tag 1961. KZ 16 (1961), 429f.

288 Nilsson, John: Luther och det allmänna prästadömet (Luther und das allgemeine Priestertum). Stockholm: Diakonistyrelsens 1961. 83 S. 6.75 skr.

289 Pinomaa, Lennart: Hengellinen virka Lutherin mukaan (Das geistliche Amt nach Luther). TA 66 (1961), 255-268.

290 Smolík, Josef: Kázání v reformaci (Die Predigt in der Reformation). PR 1957. 86 S. 4. L 16-21. (Ms). = Skriptum der Evang. theol. Comenius-Fakultät in Prag.

g) Lehre vom Glauben, von den Werken, von der Rechtfertigung, vom Evangelium und Gesetz usw.

291 Adam, Alfred: Die Herkunft des Lutherwortes vom menschlichen Willen als Reittier Gottes. LuJ 29 (1962), 25-34.

292 Althaus, Paul: Sola fide numquam sola - Glaube und Werke in ihrer Bedeutung für das Heil bei Luther. US 16 (1961), 227-235.

293 Althaus, Paul: Das Gottesgnadentum des Christenmenschen. Lu 32 (1961), 49-54.

294 Barth, Karl: Evangelium und Gesetz. M: Kaiser 1956. 32 S. 8°. = Theol. Existenz heute 50. Brosch. 1.50. - Bespr.: Karl Gerhard Steck: ThLZ 86 (1961), 682-684.

295 Beintker, Horst: Luthers Römerbriefvorlesung und das Problem von Glauben und Handeln. Nachrichten der Luther-Akademie (1960), 2. 40-43.

296 Bizer, Ernst: Glaube und Demut in Luthers Vorlesung über den Römerbrief. In: 03, 63-72.

297 Böckle, Franz: Grundprobleme evangelischer Ethik in katholischer Sicht. Cth 15 (1961), 1-24. L′.

298 Bornkamm, Heinrich: Zur Frage der Iustitia Dei beim jungen Luther: Teil I. ARG 52 (1961), 16-29.

299 Bring, Ragnar: Att lyda Bibeln - Luthers förhållande till Bibelns bud (Der Bibel gehorchen - Luthers Verhältnis zu den Geboten der Bibel). Stockholm: Diakonistyrelsens 1961. 64 S. 5.50 skr.

300 Dantine, Wilhelm: Die Gerechtmachung der Gottlosen. Eine dogmatische Untersuchung. M: Kaiser 1959. 143 S. 8°. L″. Kart. 9.80. - Bespr.: R. Preuss: LRb 9 (1961), 111f.

301 Eisenhuth, Heinz Erich: Die Bedeutung des Rechtfertigungsglaubens für die Kirche heute, seine Wiederentdeckung und Begründung durch Luther. In: 06, 107-125.

302 Eisinger, Walter: Gesetz und Evangelium bei Huldrych Zwingli. HD 1957. 337 S. 4°. L″. (Ms). - Heidelberg, Theol. Diss. 1957. - Selbstanzeige: ThLZ 86 (1961), 704f.

303 Gábris, Karl: ». . . allein durch den Glauben«. Zum Verständnis der Werke bei Paulus. EvD 32 (1961/62), 207-212.

304 Gogarten, Friedrich: Der Mensch zwischen Gott und Welt. 3. Aufl. S: Vorwerk 1956. 445 S. 8°. L 80-117+″.

305 Hägglund, Bengt: Voraussetzungen der Rechtfertigungslehre Luthers in der spätmittelalterlichen Theologie. LR 11 (1961), 28-53.

306 Haikola, Lauri: La doctrina da la Justificacion segun Melanchthon y Lutero. Ekklesia 5 (Julio 1961), 22-39.

307 Haikola, Lauri: Melanchthons und Luthers Lehre von der Rechtfertigung. In: 03, 89-103.

308 Hermann, Rudolf: Die Bedeutung der lex, ihres Unvermögens und dennoch Bleibens, nach Luthers Antinomerthesen. In: 010, 473-385.

309 Hermann, Rudolf: Beobachtungen zu Luthers Rechtfertigungslehre. In: 010, 77-89.

310 Hermann, Rudolf: Fragen aus der Geschichte der christlichen Ethik im Lichte der ethischen Gedanken Luthers. In: 010, 126-152.

311 Hermann, Rudolf: Luthers theologisches Grundanliegen. Rede zum 450. Geburtstag Luthers. In: 010, 153-166.

312 Hermann, Rudolf: Die Rechtfertigung und der evangelische Glaube. In: 010, 250-299.

313 Hermann, Rudolf: Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Röm. 3 in der Römerbriefvorlesung. In: 010, 11-43.

314 Hermann, Rudolf: Willensfreiheit und gute Werke im Sinne der Reformation. Die Stellung des Christen zu den Fragen des sittlichen Lebens. In: 010, 44-76.

315 Hermann, Rudolf: Zu Luthers Lehre von Sünde und Rechtfertigung. In: 010, 391-427.

316 Hermann, Rudolf: Zum evangelischen Verständnis des »Assensus«. In: 010, 485-493.

317 Hermann, Rudolf: Zur Frage: Vorsehungs- und Heilsglaube bei Luther. In: 010, 167-195.

318 Hünerbein, Kurt: Luthers Stellung zum ersten Gebot in unsrer gegenwärtigen Situation. In: 04, 7-13.

319 Iwand, H(ans) J(oachim): Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen. 2. unv. Aufl. M: Kaiser 1961. XI, 128 S. 8°. = Theol. Bücherei 14: Syst. Theol. Kart. 6.80.

320 Kyndal, E.: »Den dyre og den billige Nåde« hos Luther (»Die teure und die billige Gnade« bei Luther). Dansk teologisk tidsskrift 24 (1961), 129-166.

321 Merz, Georg: Um Glauben und Leben nach Luthers Lehre. Ausgewählte Aufsätze. Eingel. und ausgew. von Friedrich Wilhelm Kantzenbach. M: Kaiser 1961. 308 S. = Theol. Bücherei 15. Kart. 12.00. - Bespr.: H. Stöver: KZ 17 (1962), 178f.

322 Nagy, Gyula: A kegyelmi predestináció (Die Prädestination der Gnade). Lp 36 (1961), 530-542.

323 Olssen, Herbert: Die Lehre Luthers vom Gesetz. In: 03, 49-62.

324 P = h: Der Trost der reinen Lehre. Der Lutheraner 15 (1961), 141f.

325 Prenter, Regin: Der barmherzige Richter. Iustitia dei passiva in Luthers Dictata super Psalterium 1513-1515. Århus: Universitet 1961. 152 S. 4°. = Acta Jutlandica 33, 2. 20.00 dkr.

326 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. B: Töpelmann 1961. X, 137 S. 8°. = Theol. Bibliothek 4. Brosch. 16.00. - Bespr.: Benkt-Erik Benktson: TA 66 (1961), 371-376. LR 12 (1962), Lit.-Umschau 2. Ulrich Mann: ELKZ 15 (1961), 395. Franz Lau: LuJ 29 (1962), 124-126.

327 Schultz, Robert C.: The Distinktion between Law and Gospel. CThM 32 (1961), 591-597.

328 Schwarz, Reinhard: Fides, spes und caritas beim jungen Luther unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition. B: de Gruyter 1962. VIII, 444 S. 8°. = Arbeiten zur Kirchengeschichte 34. Brosch. 42.00. - Bespr.: Franz Lau: LuJ 30 (1963), 137-140.

329 Seibel, Wolfgang: Glaube und Vielfalt der Dogmen. StZ 169 (1961/62), 264-277.

330 Seils, Martin: Luthers Gedanken vom Zusammenwirken (cooperatio) Gottes und des Menschen. Nachrichten der Luther-Akademie (1960), 2, 12-15.

331 Stupperich, Robert: Die Rechtfertigungslehre bei Luther und Melanchthon 1530-1536. In: 03, 73-88.

332 Tradition und Glaubensgerechtigkeit. Das Arnoldshainer Gespräch zwischen Vertretern der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche vom Oktober 1959. Hrsg. vom Außenamt der EKD. Witten: Luther 1961. 89 S. 8°. L″. Kart. 5.60.

333 Wolf, Ernst: Was heißt »Königsherrschaft Christi« heute? In: K(arl) G(erhard) Steck; H(ermann) Diem u. a.: Unter der Herrschaft Christi. M: Kaiser 1961, 67-91. L″.

h) Lehre vom Staat, Recht und Volk, von der Wirtschaft, vom Krieg usw.

334 Baeumer, M. L.: Martin Luthers soziale Reform in seiner Schrift an den Adel. Zeitschrift für Sozialreform 7 (1961), 65-76.

335 Berg, J. van den: Twee regimenten één Heer. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar in de faculteit der godgeleerdheid aan de Vriji Universiteit te Amsterdam op 21. 4. 1961. Kampen: Kok 1961. 32 S. 8°. 1.75 hfl.

336 Bergendorff, Conrad: Christian Love and Public Policy in Luther. LQ 13 (1961), 218-228.

337 Biéler, André: La pensée économique et sociale de Calvin. Genf: Georg 1959. X, 561 S.* - Bespr.: Emil G. Léonard: Revue historique 223 (1960), 403-405. Fritz Büsser: Zwingliana 11 (1961), 395-409.

338 Dantine, Wilhelm: Politische Ethik. ELKZ 15 (1961), 348-351.

339 Delekat, Friedrich: Die theologischen, rechtlichen und politischen Inhalte des Begriffs Obrigkeit. KZ 17 (1962), 35-37.

340 Dvořáček, Jan Amos: Chléb náš vezdejší v Lutherově theologii (Unser tägliches Brot in der Theologie Luthers). KR 26 (1959), Theologická příloha 89-94.

341 Fabiunke, Günter: Dr. Martin Luther (1483-1546) - Deutschlands ältester Nationalökonom. Halle 1961. 264 gez. Bl. 4°. (Ms). - Halle, Wirtschaftswiss. Habil. 1961.

342 Görnitz, Volkmar: Die Begründung des Staates bei Luther und den Berliner Aufklärungstheologen. B 1960. 143 S. - Berlin, F. U., Phil. Diss. 1959.

343 Grimm, Harold J.: The Relation of Luther and Melanchthon with the Townsmen. In: 03, 32-48.

344 Heberer, Ottmar: Das göttliche Recht des 15. und 16. Jahrhunderts als Vorläufer der Menschenrechte. Eine ideengeschichtliche Untersuchung. F 1961. 96 S. 8°. L 48-53. 61-70+″. - Frankfurt a. M., Rechtswiss. Diss. 1961.

345 Hermann, Rudolf: Luthers Zirkulardisputation über Mt 19, 21. In: 010, 206-250.

346 Hinz, Ruth: Der Berufsgedanke bei Luther nach dem heutigen Stand der Forschung. Lu 32 (1961), 84-94.

347 Knoll, Joachim H.: Arbeit und Beruf im Wandel der Zeit. Inf 10 (1961), 318-321.

348 Kretschmar, Georg: Die zwei Imperien und die zwei Reiche. In: 011, 89-112.

349 Locher, Gottfried W.: Der Eigentumsbegriff als Problem der evangelischen Theologie. 2. erw. Aufl. ZH: Zwingli 1962. 321 S. 8°. L 22-29+″. = Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 5. Kart. 21.00.

350 Mlynář, Zdeněk: Z dějin západoevropských politických ideologií. Část 1: Renesance a reformace (Aus der Geschichte der westeuropäischen politischen Ideologien. Teil 1: Renaissance und Reformation). PR: Státní nakladatelství politické literatury 1961. 305 S. 8°. L 183-195+″.

351 Murray, Robert H.: Political consequences of the Reformation. Neuaufl. NY: Rusell 1961. XXII, 301 S. 7.50 $.

352 Ottlyk, Ernö: A keresztyén ember szolgálata a közügyekben (Der Dienst des Christen in Angelegenheiten von öffentlichem Interesse). Lp 36 (1961), 582-590.

353 Schmidt, Kurt Dietrich: Luthers Staatsauffassung. Lu 32 (1961), 97-109.

354 Wolf, Ernst: Politischer Gottesdienst. Theologische Bemerkungen zu Röm 13. In: 011, 51-63.

355 Wulf, Hans: Der Christ und die Politik. StZ 165 (1959/60), 401-415.

356 Wulf, Hans: Christliche Existenz im atheistischen Staat. StZ 169 (1961/62), 142-148.

i) Die Arbeit an der Bibel und die Stellung zu ihrer Sprache

357 Bethke: Bibel und Kirche. Glaube und Gewissen 8 (1962), 27 f.

358 Brinkel, Karl: Die Wiedergabe von »Nephesch« in Luthers Übersetzungen des Alten Testamentes. In: 06, 37-49.

359 Carter, Douglas: Luther as Exegete. CThM 32 (1961), 517-525.

360 Ehmann, Wilhelm: Das Bläserspiel. In: 09, 805-855. L'.

361 Hägglund, Bengt: Problematiken i Luthers hävdande av Skriftens auktoritet (Die Problematik in Luthers Behauptung der Schriftautorität). Svensk teologisk kvartalskrift 37 (1961), 224-235.

362 Hamann, Hans J.: Deutsche Bibeln vor Luther. In: 06, 19-36.

363 Hermann, Rudolf: Die Gestalt Simsons bei Luther. Eine Studie zur Bibelauslegung. In: 010, 427-446.

364 Kahlo, Gerhard: Luther als Vater des Neuhochdeutschen. WZ Leipzig 10 (1961), 841-844.

365 Köppen, Klaus-Peter: Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Alten Kirche. TÜ: Mohr 1961. 126 S. 8°. L 104 bis 113. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 4. 15.00. - Bespr.: LR 12 (1962), Lit.-Umschau 1.

366 Kolumbe, Greta: Studien zur Theologie des Wortes beim vorreformatorischen Luther. Kiel 1959. XXII 231 gez. Bl. 4°. (Ms). - Kiel, Theol. Diss. 1959.

367 Kooiman, Willem Jan: Luther and the Bible. Übers. von John Schmidt. Phil: Muhlenberg 1961. IX, 243 S. Ln. 4.00 $. Vgl. LuB 1961, Nr. 418.

368 Kooiman, Willem Jan: Luther en de Bijbel. 2. Aufl. Baarn: Bosch & Keuning 1961. 168 S. 8°. = Bibliotheek van boeken bij de Bijbel 19. 2.90 hfl.

369 Krause, Gerhard: Studien zu Luthers Auslegung der Kleinen Propheten. ZH 1960. 269, 108 S. (Ms). - Zürich, Theol. Diss. 1960. - Selbstanzeige: ThLZ 86 (1961), 712-714.

370 Loewenich, Walther von: Die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannes-Prologes. M: Bayrische Akademie der Wissenschaften 1960. 54 S. 8°. = Sitzungsbericht der Bay. Akad. der Wiss. Phil.-hist. Abt. (1960) Heft 8. Brosch. 4.80.

371 Lohfink, Norbert: Begegnung mit Bubers Bibelübersetzung. StZ 169 (1961/62), 444-454.

372 McNeill, John T.: The significance of the word of god for Calvin. ChH 28 (1959), 131-146.

373 Mehl, Oskar Johannes: Luthers Übersetzung der Synonyma im Neuen Testament und Psalter. LuJ 29 (1962), 77-91.

374 Müller, Hans Martin: Die Figuraldeutung und die Anfänge der Geschichtstheologie Luthers. KD 7 (1961), 221-236.

375 Obermann, Heiko A.: Preaching and the Word in the Reformation. Theology Today 18 (1961), 16-29.

376 Reader, Siegfried: Das Hebräische bei Luther bis zum Ende der ersten Psalmvorlesung. TÜ: Mohr 1961. VII, 409 S. 8°. = Beiträge zur historischen Theologie 31. 49.80, Ln. 54.00.

377 Reid, John: The Authority of Scripture: a Study of the Reformation and Post-Reformation understanding of the Bible. LO: Methuen 1957. 286 S. 25/- s. - Bespr.: H. F. D. Sparks: The Journal of Theological Studies 10 (1959), 222.

378 Rupprecht, Walter: Die Predigt über alttestamentliche Texte in den Lutherischen Landeskirchen von der Reformation bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Erlangen 1959. XIV, 560 S. 4°. (Ms). - Erlangen, Theol. Diss. 1959. - Selbstanzeige: ThLZ 86 (1961), 864 f.

379 Sandstrom, P. G.: Luther's sense of himself as an interpreter of the Word to the world. Amherst college Press 1961. Pap. 0.95 $.

380 Strand, Kenneth A.: A Reformation Paradox. The condemned New Testament of the Rostock Brethren of the Common Life. Ann Arbor, Mich.: Arbor 1960. 101 S. 2.50 $. - Bespr.: Heinrich Ulbrich: ARG 52 (1961), 275 f.

381 Strand, Kenneth A.: The Lutheran New Testament Used by the Rostock Brethren of the Common Life for their Catholic Bible Translation. ARG 52 (1961), 99 f.

382 Tavard, George A.: Holy Writ or Holy Church: The Crisis of the Protestant Reformation. NY: Harper 1959. X, 250 S. Ln. 5.00 $. - Bespr.: K(arl) G(erhard) Steck: EvTh 21 (1961), 481 f.

383 Trinterud, L. J.: A Reappraisal of William Tyndal's Debt to Martin Luther. ChH 31 (1962), 24-45.

384 Wolf, Ernst: Tradition und Rezeption. EvTh 22 (1962), 326-337.

k) Gottesdienst und Kirchenlied

385 Aarburg, Ursula: Zu den Lutherliedern im jonischen Oktavraum. JLH 5 (1960), 125-131.

386 Alpers, Paul: »Nun freut euch, lieben Christen gmein« im Liederbuch der Anna von Köln. JLH 5 (1960), 132 f.

387 Ameln, Konrad: »Ach Gott, vom Himmel sieh darein«. JLH 6 (1962), 100-112.

388 Ameln, Konrad: Luthers Liedauswahl. JLH 5 (1960), 122-125.

389 Blankenburg, Walter: Der mehrstimmige Gesang und die konzertierende Musik im evangelischen Gottesdienst. In: 09, 661-718.

390 Blankenburg, Walter: Der gottesdienstliche Liedgesang der Gemeinde. In: 09, 559-659.

391 Boës, Adolf: Die reformatorischen Gottesdienste in der Wittenberger Pfarrkirche von 1523 an. 3. Teil. JLH 6 (1962), 49-61. Vgl. LuB 1962, Nr. 395.

392 Brodde, Otto: Evangelische Choralkunde. Der gregorianische Choral im evangelischen Gottesdienst. In: 09, 343-555.

393 Campenhausen, Hans Frh. von: Zwingli und Luther zur Bilderfrage. In: Das Gottesbild im Abendland. Hrsg. von Günter Howe. 2. unv. Aufl. Witten: Eckart 1959, 139-172.

394 Carpanter, Nan Cooke: Music in the Mediaeval and Renaissance Universities. Norman, Okla.: University of Oklahoma 1958. 394 S.

395 Dietz, Otto: Unser Gottesdienst. Ein Hilfsbuch für den lutherischen Hauptgottesdienst für die Hand der Gemeinde. M: Claudius (1959). 190 S. 8°. Ln. 3.00. - Bespr.: Walter Blankenburg:ThLZ 87 (1962), 71 f.

396 Fischer, K. von: Geistliche und weltliche Musik. Reformatio 7 (1958), 654-671. - Bespr.: Konrad Ameln: JLH 5 (1960), 254.

397 Freyse, Conrad: Johann Sebastian Bachs erstes Gesangbuch. JHL 6 (1962), 138-142.

398 Hertzsch, Erich: Evangelium und Opfer. In: 012, 113-122.

399 Hertzsch, Erich: Predigt und Seelsorge. In: 06, 149-160.

400 Heyden, Hellmuth: Zur Geschichte der ältesten pommerschen Agende. In: 07, 14-37.

401 Iserloh, Erwin: Der Wert der Messe in den Diskussionen der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert. ZKTh 83 (1961), 44-79.

402 Jenny, Markus: Ein Brief von Sixt Dietrich über Luther und die Kirchengemeinde in Wittenberg. JLH 5 (1960), 134 f.

403 Jenny, Markus: Das älteste evangelische Gesangbuch der Schweiz wiedergefunden. JLH 6 (1962), 118-121.

404 Kiefner, Walter: Theorie und Praxis der kirchlichen Singerziehung. In: 09, 722-757.

405 Klessmann, Ernst: Vom Geheimnis der Liturgie. ELKZ 15 (1961), 297-304.

406 Klotz, Hans: Die kirchliche Orgelmusik. In: 09, 759-803. L′.

407 Künkel, Johannes: Der Gottesdienst der Kirche. ELKZ 15 (1961), 366-368.

408 Lipphardt, Walter: »Laus tibi Christe« - »Ach du armer Judas«. Untersuchungen zum ältesten deutschen Passionslied. JLH 6 (1962), 71-100. L″.

409 Mahrenholz, Christhard: Auswahl und Einordnung der Katechismuslieder in den Wittenberger Gesangbüchern seit 1529. In: Gestalt und Glaube. Festschrift für Oskar Söhngen zum 60. Geburtstag. Hrsg. von einem Freundeskreis. Witten: Luther; B: Merseburger 1960, 123-132.

410 Mann, Wolfgang: Eine humanistische Schrift über die hl. Messe aus dem vortridentinischen Deutschland. Untersuchung zu einer im Jahre 1532 zu Freiburg im Breisgau verfaßten Schrift des Ambrosius Pelargus über die Messe. Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 13 (1961), 197-233.

411 Moser, Hans Joachim: Nun freut euch, lieben Christen gmein. Die wahrscheinliche Vorgeschichte des Lutherliedes. In: Gestalt und Glaube. Festschrift für Oskar Söhngen zum 60. Geburtstag. Hrsg. von einem Freundeskreis. Witten: Luther; B: Merseburger 1960, 135-144.

412 Nelle, Wilhelm: Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenliedes. 4. unv. Aufl. Hildesheim: Olms 1962. 315 S., Titelbild und 40 Abb. 8°. L 37 bis 58+″. Ln. 38.00.

413 Reed, Luther D.: The Lutheran Liturgy. Phil: Muhlenberg o. J. XXIII, 824 S. 9.75 $. - Bespr.: LR 11 (1961), Lit.-Umschau 4.

414 Reindell, Walter: Die Glocken der Kirche. In: 09, 857-886.

415 Riedel, Johannes: Ein neues Gesangbuch der Luth. Kirche in Amerika. JLH 6 (1962), 254-256.

416 Söhngen, Oskar: Theologische Grundlagen der Kirchenmusik. In: 09, 1-266. Vgl. LuB 1961, Nr. 437.

417 Söhngen, Oskar: Die Musikauffassung des jungen Luther. In: 07, 219-234.

418 Sprengler, Anneliese: Lutherische liturgische Formen in Ostfriesland am Ende des 16. Jahrhunderts. JNKG 59 (1961), 67-91. L″.

419 Stapel, Wilhelm: Luthers Ballade vom Kampf des Gottessohnes mit dem Teufel. Lu 32 (1961), 133 bis 138.

420 Thulin, Oskar: Der Altar in reformatorischer Sicht. In: 012, 193-204.

421 Wetzel, Christoph: Die Träger des liturgischen Amtes im evangelischen Gottesdienst bei dem Apostel Paulus und bei Martin Luther. In: 09, 269-340. Vgl. LuB 1961, Nr. 440.

l) Die Katechismen. Die Schule

422 Fritzsche, Hans-Georg: Evangelische Ethik. Die Gebote Gottes als Grundprinzipien christlichen Handelns. B: EVA 1962. 300 S. 8°. L″. Ln. 15.00.

423 Grundmann, Walter: Die biblische Geschichte im kirchlichen Unterricht. In: 06, 179-196.

424 Gutbier, Johannes: Luthers letztes Vermächtnis. Geschichte des Eisleber Luther-Gymnasiums und der Staatl. Luther-Schule 1896-1946. Festschrift zum 400jährigen Bestehen der Anstalt. Urach: (Metzingen, Schützenstraße 19) Selbstverlag 1958. 360, 22 S. mehr. Taf. und Abb. 8°. L″. Brosch. 17.00.

425 Hauschildt, Karl: Glauben und Erziehen bei Luther. Lu 33 (1962), 25-30.

426 Kaufmann, Hans-Bernhard: Die innere Einheit des theologischen und pädagogischen Denkens bei Luther. Glauben und Erziehung (1960), 25-30.

427 Pädagogisches Lexikon. Mit einem Anhang über die Geschichte der Pädagogik und über das Bildungswesen der Länder. Hrsg. von Hans-Hermann Groothoff und Martin Stallmann im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages. S: Kreuz 1961. 1263 S. 8°. L″. Ln. 58.00.

428 Paulsen, Friedrich: Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Mit bes. Rücksicht auf den klass. Unterricht. Hrsg. und fortges. von Rudolf Lehmann. Unv. photomech. Nachdruck der 3. Aufl. 2 Bd. B: de Gruyter 1960. XII, 636 S., und XII, 834 S. 8°. L Bd. 1, 203 bis 210+″. Ln. 136.00.

429 Reimers, Edgar: **Recht und Grenzen einer Berufung auf Luther in den neueren Bemühungen um eine evangelische Erziehung.** Weinheim: Beltz 1958. 175 S. 8°. = Göttinger Studien zur Pädagogik. 5. Brosch. 8.80. - Bespr.: LR 11 (1961), Lit.-Umschau 1/2.

430 Sakrausky, Oskar: **Der Kleine Katechismus Doktor Martin Luthers in der evangelischen Unterweisung in Österreich.** EvD (1961/62), 76-85.

431 Uhsadel, Walter: **Evangelische Erziehungs- und Unterrichtslehre.** 2. verb. Aufl. HD: Q & M 1961. 282 S. mit Bild. 8°. L″. = Praktische Theologie 2. Ln. 18.00.

432 Ziegner, Oskar: **Welche Stellung hat Luther dem Vaterunser im Kleinen Katechismus gegeben?** In: 06, 126-131.

m) Weitere Einzelprobleme

433 Althaus, Paul: **Luthers Wort von der Ehe.** In: Ehe und Familienrecht. Hrsg. von Theodor Heckel. M: EPV Bayern 1959, 7-15.

434 Benczur, László: **A 425 éves Schmalkaldeni Cikkek** (Die 425jährigen Schmalkaldischen Artikel). In: Evangélikus Naptár az 1962 évre. Budapest: Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály 1961. L 85-88.

435 Bornkamm, Heinrich: **Luthers Bild des Menschen.** In: 012, 364-375.

436 Bornkamm, Heinrich: **Humanismus und Reformation im Menschenbild Melanchthons.** In: 01, 69-88.

437 Bornkamm, Heinrich: **Melanchthons Menschenbild.** In: 02, 76-90.

438 Bornkamm, Heinrich: **Das Problem der Toleranz im 16. Jahrhundert.** In: 01, 262-291. L 268-275. Die Welt als Geschichte 21 (1961), 63-70.

439 Borst, Arno: **Der Turmbau zu Babel.** Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. Bd. 3: Umbau, Teil 1. S: Hiersemann 1960. VI, 953-1394 S. 8°. L 1062 bis 1069+″.

440 Christiani, L.: **Tolérance et intolérance religieuses au XVIe siècle.** Journal of world hist. 5 (1959), 857-878.

441 Doebert, Heinz: **Das Charisma der Krankenheilung.** Eine bibl.-theol. Untersuchung über eine vergessene Grundfunktion der Kirche. HH: Furche 1960. 140 S. 8°. L″. = Furche-Studien 29.

442 Fischer, Martin: **Die Hirten und die Frucht der Weihnachtsbotschaft.** ZdZ 15 (1961), 458 f.

443 Fraenkel, Peter: **Testimonia Patrum.** The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philipp Melanchthon. Geneva: Droz 1961. 383 S. = Travaux d'Humanisme et de Renaissance 46. 50.00 sfr. - Bespr.: Owen Chadwick: The Journal of Theological Studies 13 (1962), 209 f. Bengt Hägglund: Svensk teologisk Kvartalskrift 37 (1961), 267-271.

444 Gerdes, Hayo: **Luther und Augustin über den Streit zwischen Petrus und Paulus zu Antiochia (Gal. 2, 11 ff).** LuJ 29 (1962), 9-24.

445 Gerrish, B. A.: **Grace and Reason. A Study in the Theology of Luther.** Oxford: Clarendon 1962. XI, 188 S. 8°. 30/- s.

446 Hägglund, Bengt: **De Homine. Människouppfattningen i äldre Luthersk tradition** (Das Menschenbild in der älteren lutherischen Tradition). Lund: Gleerup 1959. 416 S. 8°. = Studia Theologica Lundensia 18. 24.00 skr.

447 Heckel, Theodor: **Kirche - Wahrheit - Recht.** M: EPV Bayern 1961. 164 S. 8°. Ln. 8,80. - Bespr.: Robert Dollinger: ELKZ 15 (1961), 414.

448 Hermann, Rudolf: **Die reformatorische Botschaft vom Gericht angesichts der Probleme unserer Zeit.** In: 010, 316-330.

449 Kirchner, Hubert: **Neue Müntzeriana.** ZKG 72 (1961), 113-116.

450 Kishi, Chitose: **Heburusho kokai ni okeru Luther no shingaku shiso** (Die theologischen Gedanken Luthers in seiner Hebräerbriefvorlesung). Tokio: Lutheran Literature Society 1961. 235, 4 S. 550 Yen.

451 Klein, Laurentius: **Evangelisch-lutherische Beichte.** Lehre und Praxis. PD: Bonifacius 1961. 269 S. 8°. L 11-81+″. = Konfessionskundliche und kontroverskundliche Studien 5. Ln. 17.50. Vgl. LuB 1961, Nr. 451.

452 Klein, Luise: **Die Bereitung zum Sterben.** Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern. GÖ 1959. 184 gez. Bl. 4°. L 27-84+″. (Ms). - Göttingen, Theol. Diss. 1959. - Selbstanzeige: ThLZ 86 (1961), 785 f.

453 Lau, Franz: **Theologie der Schöpfung gleich Theologie überhaupt?** Zur Auseinandersetzung mit Löfgrens Luther-Buch. LuJ 29 (1962), 44-51.

454 Lohse, Bernhard: **Die Kritik am Mönchtum bei Luther und Melanchthon.** In: 03, 129-145.

455 Lohse, Bernhard: **Reason and Relation in Luther.** Scottish Journal of Theology 13 (Edinburgh 1960), 337-365.

456 Maurer, Wilhelm: **Der Laie in der Reformationszeit.** Zw 33 (1962), 21-29.

457 Moltmann, Jürgen: **Prädestination und Perseveranz.** Geschichte und Bedeutung der reformierten Lehre »de perseverantia sanctorum«. NK: NV 1961. 188 S. 8°. L 59-66. 81-84+″. Ln. 18.90. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 12.

458 Pannenberg, Wolfhart: **Was ist eine dogmatische Aussage?** KD 8 (1962), 81-99.

459 Philippi, Paul: **Luther - und die Diakonie in der Kirche.** Die innere Mission 51 (1961), 148-153.

460 Pinomaa, Lennart: **Die Heiligkeit in Luthers Theologie.** ThLZ 87 (1962), 253-260.

461 Pinomaa, Lennart: **Luthers Weg zur Verwerfung des Heiligendienstes.** LuJ 29 (1962), 35-43.

462 Popkin, Richard H.: **The History of Scepticism from Erasmus to Descartes.** Assen: Gorcum 1960. XVII, 236 S. 8°. L 1-18+″. = Wijsgerige teksten en studies 4.

463 Quanbeck, Warren A.: **Luther and Apocalyptic.** In: 03, 119-128.

464 Rosenkranz, Gerhard: **Weltweite Reformation.** HD: Comtesse 1959. 32 S. 8°. L″. = Neckarauer Hefte 4. Brosch. 1.75.

465 Rost, Gerhard: **Zum Verhältnis von Naturrecht und Geschichte bei Martin Luther.** NZSTh 4 (1962), 112-132.

466 Sato, Shigehiko: **Romasho kokai ni arawareshi Luther non konpon shiso** (Die Grundgedanken Luthers in seiner Römerbriefvorlesung). 2. unv. Aufl. Tokio: Lutheran Literature Society 1961. 398, 6 S. 750 Yen.

467 Scholder, Klaus: **Was heißt: Du sollst den Feiertag heiligen?** Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion um den Sonntag. EvTh 21 (1961), 284-289. Wirtschafts- und Sozialpolitik 12 (1960), Nr. 49, Sondermaterial.

468 Schultz, Werner: **Die Natur in der Deutung des christlichen Glaubens.** Zw 33 (1962), 162-173.

469 Steck, Karl: **Natur und Gnade in der reformatorischen Theologie.** In: Theologie heute. Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks. Hrsg. von Leonhard Reinisch. 2. Aufl. M: Beck (1960), 76-88.

470 Tillich, Paul: **Die Wiederentdeckung der prophetischen Tradition in der Reformation.** NZSTh 3 (1961), 237-278.

471 Uhsadel, Walter: **Evangelische Beichte in Geschichte und Gegenwart.** GÜ: Gerd Mohn (1961). 63 S. 8°. L 16-24+″. = Handbücher für Gemeindearbeit 12.

472 Vischer, Lukas: **Die Geschichte der Konfirmation. Ein Beitrag zur Diskussion über das Konfirmationsproblem.** Zollikon: Evang. Verlag 1958. 132 S. 8°. L′. Pp.

473 Wallmann, J.: **Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt.** TÜ: Mohr 1961. VII, 165 S. 8°. L 17-19+″. = Beiträge zur historischen Theologie 30. Kart. 18.00.

474 Welzel, Hans: **Naturrecht und materiale Gerechtigkeit.** Problemgeschichtl. Untersuchungen als Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie. 3. durchges. Aufl. GÖ: V & R 1960. 200 S. 8°. L′. = Jurisprudenz in Einzeldarstellungen 4. Brosch. 12.80.

6 Gleichzeitige und spätere Polemik gegen Luther

475 Bouuaert, F. Clays: **L'ancienne Université de Louvain. Etudes et Documents.** Louvain: Nauwelaerts 1956. VIII, 341 S. = Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 28. 200.00 bfrs. - Bespr.: Leo Just: ARG 52 (1961), 134f.

476 Emser, Hieronymus: **Schriften zur Verteidigung der Messe.** Hrsg. von Theobald Freudenberger. MS: Aschendorff 1959. XXXVIII, 169 S. = Corpus Catholicorum 28. Brosch. 18.80. - Bespr.: E. Iserloh: ARG 52 (1961), 131-134.

477 Fischer, Ulrich: **Una sancta in Brasilien.** DPfBl 61 (1961), 558.

478 Maron, Gottfried: **Reform und Reformation. Zur Beurteilung neuerer Reformbewegungen im römischen Katholizismus.** MD 12 (1961), 41-49.

479 Martínková-Pěnková, Dana: **Polemika Dr. Racka Doubravského proti Martinu Lutherovi. 1525** (Polemik Dr. Racek Doubravskýs gegen Martin Luther. 1525). LF 78 (1955), 241-246; LF 79 (1956), 88-90.

480 Strand, Kenneth Albert: **Reformation Bibles in the crossfire; the story of Jerome Emser, his anti-Lutheran critique and his Catholic Bible version.** Ann Arbor, Mich.: Arbor 1961. 116 S. 2.50 $.

481 **Zu Msgr. Parentes Urteil über Luther.** MD 12 (1961), 11. Vgl. LuB 1962, Nr. 435.

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

482 Babette, M. Levy: **Early Puritanisme in Southern and Island Colonies.** Worcester, Mass.: American Antiquarian Society 1960. 69, 348 S. - Bespr.: Erwin S. Gaustad: ChH 30 (1961), 494f.

483 Bartel, Oskar: **Marcin Luter w Polsce** (Martin Luther in Polen). In: Odrodzenie i Reformacja w Polsce Bd. 7 (1962), 27-50.

484 Barth, Hermann: **Mit Dank und Widerspruch.** In: Theologie und Pietismus. Lebensberichte und Aufsätze. Hrsg. von Hans Kirchhoff. NK: NV 1961. 11-22.

485 Barth, Karl: **Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert.** 3. Aufl. B: EVA 1961. VII, 611 S. 8°. L″. Ln. 25.00.

486 Bartmann, Horst: **Die badische Kirchenpolitik unter den Markgrafen Philipp I., Ernst und Bernhard III. von 1515 bis 1536.** Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 108 (1960), 1-48. L″.

487 Bender, Julius: **Bist du bekehrt?** In: Theologie und Pietismus. Lebensberichte und Aufsätze. Hrsg. von Hans Kirchhoff. NK: NV 1961. 23-29.

488 Beyreuther, Erich: **Evangelische Missionstheologie im 16. und 17. Jahrhundert.** Evang. Missionszeitschrift 18 (1961), 1-10. 33-43. L″.

489 Bietenholz, Peter: **Der italienische Humanismus und die Blütezeit des Buchdruckes in Basel. Die Baseler Drucke italienischer Autoren von 1530 bis zum Ende des 16. Jahrhunderts.** BL: Helbing & Lichtenhahn 1959. 171 S. 8°. L″. 13.50 sfr.

490 Bornkamm, Heinrich: **Kopernikus im Urteil der Reformatoren.** In: 01, 177-185.

491 Brändly, Willy: **Oswald Myconius in Basel.** Zwingliana 11 (1960), 183-192.

492 Delius, Walter: **Melanchthon und die Mark Brandenburg.** ZKG 72 (1961), 315-335.

493 Doernberg, E(rwin): **Henry VIII and Luther. An account of their personal relations.** LO: Barrie & Rockliff; Stanford, Cal.: Stanford University 1961. XV, 139 S. 21/-s, 3.50 $. - Bespr.: William A. Clebsch: ChH 31 (1962), 110. LR 12 (1962), Lit.-Umschau 2. Carl S. Meyer: CThM 33 (1962), 252f.

494 Dörries, Hermann: Bursfeld und seine Reformation. JNKG 59 (1961), 5-18.

495 Dörries, Hermann: Luther nach dem Bauernkrieg. In: 011, 113-124.

496 Dollinger, Robert: Luthertum und Mennonitentum. Lu 32 (1961), 55-68.

497 Dugmore, C. W.: The Mass and the English Reformers. LO: Macmillan 1958. XIV, 262 S. Ln. 30/- s. - Bespr.: Carl S. Meyer: CThM 33 (1962), 108.

498 Eder, Karl: Zwischen Spätmittelalter und Reformationszeit. Der steirische Pfarrer Dr. Jakob Radkersberger, Hofkaplan Kaiser Maximilians I. (1479-1540). Innsbruck: Wagner 1960. 94 S., 5 Taf. 8°. L″. Brosch. 84.00 S.

499 Fagerberg, H.; H. H. Harms; M. Kiunke; H.-W. Gensichen: Luthertum. RGG 4 (1961), 530-548. - Bespr.: Gustav Wingren: ThLZ 87 (1962), 101.

500 Fast, Heinold: Heinrich Bullinger und die Täufer. Ein Beitrag zur Historiographie und Theologie des 16. Jahrhunderts. Weiherhoff (Pfalz): Mennonitischer Geschichtsverein 1959. 214 S. 8°. L″. = Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins 7. - Bespr.: Joachim Staedke: Zwingliana 11 (1960), 198-204. O(tto) E(rich) Strasser: ThLZ 85 (1960), 601f.

501 Freytag, Erwin: Die Reformation in der Herrschaft Holstein-Pinneberg und im Kloster Uetersen. Zum 400jährigen Reformationsjubiläum der Propstei Pinneberg. Uetersen: Heydorn 1961. 24 S. 8°. Brosch. 1.80.

502 Grane, Leif: Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputation Contra Scholasticam Theologiam 1517. København: Gyldendal 1962. 404 S. 48.00 dkr.

503 Grimm, Harold J.: Social Forces in the German Reformation. ChH 31 (1962), 3-13.

504 Hennes, Friedrich: Zur Geschichte der Reformation in der Grafschaft Sayn. MEKGR 10 (1961), 73-104. L″.

505 Heymann, Frederick G.: The Hussite-Utraquist Church in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. ARG 52 (1961), 1-16. - Bespr.: Josef Macek: Československy časopis historický 10 (1962), 292.

506 Heymann, Frederick G.: John Rokycana, Church Reformer between Hus and Luther. ChH 28 (1959), 240-280. - Bespr.: Rudolf Říčan: KR 28 (1961), 28f.

507 Hintzenstern, Herbert von: Die »Bildschule« des Sigismund Evenius. Zur Geschichte kirchlichen Schrifttums in Thüringen. In: 06, 210-222.

508 Hitchcock, William R.: The Background of the Knight's Revolt, 1522-1523. Berkeley, Los Angeles: University of California 1958. VI, 128 S. = University of California Publications in History 61. 2.50 $. - Bespr.: Maria Grossmann: ARG 52 (1961), 266-268.

509 Hoffmann, Hans: Das Bekenntnis des Meisters Mathis. Die Deutung der Erasmus-Mauritius-Tafel des Mathias Grünewald. Studie mit sieben zum Teil farbigen Abbildungen. M: EPV Bayern 1961. 52 S. Hln. 3.80. - Bespr.: W. Häckel: DPfBl 61 (1961), 536. Walther von Loewenich: Lu 32 (1961), 95f. Alfred Weckwerth: ThLZ 87 (1962), 371-373.

510 Hrejsa, Ferdinand: Dějiny křesťanství v Československu (Die Geschichte des Christentums in der Tschechoslovakei). Prag. 8°. Bd. 4: (Die Zeit der Könige Vladislav und Ludwig. Vor der Weltreformation und während der Reformation, 1471-1526). 1948, 367 S. Bd. 5: (Die Zeit Ferdinands I. Anfänge der Gegenreformation, 1526-1564). 1948. 432 S. Bd. 6: (Die Zeit des Königs Maximilian II. Die Böhmische Konfession, 1564-1576). 1950. 402 S. = Spisy Husory čsl. evangelické fakulty bohoslovecké A 6, 9 und 14.

511 Hudak, A.: Der Hofprediger Johannes Henkel und seine Beziehungen zu Erasmus von Rotterdam. Kirche im Osten 2. S: EVW 1959. 106-113. - Bespr.: Günther Stöckl: ARG 52 (1961), 139f.

512 Hutter, Leonhard: Compendium locorum theologicorum. Hrsg. von Wolfgang Trillhaas. B: de Gruyter 1961. XII, 142 S. 8°. L″. Brosch. 14.00. - Bespr.: Klügel: JNKG 59 (1961), 181f.

513 Isaac, Jules: Hat der Antisemitismus christliche Wurzeln? EvTh 21 (1961), 339-354.

514 Jensen, Wilhelm: Das Hamburger Domkapitel und die Reformation. HH: Wittig 1961. 455 S. 8°. L″. = Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs 4.

515 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Gewinn und Grenzen konfessioneller Selbstbesinnung in der Theologie von Claus Harms. ELKZ 15 (1961), 329-335.

516 Kantzenbach, F(riedrich) W(ilhelm): Wilhelm Löhe als organischer Denker (Zum Verständnis seiner theologischen Entwicklung). ZBKG 31 (1962), 80-104.

517 Kathon, Géza: Sylvester János és Wittenberg (Johannes Sylvester und Wittenberg). Theologiai Szemle 4 (Budapest 1961), 168-170.

518 Kirchner, Hubert: Johannes Sylvius Egranus. Ein Beitrag zum Verhältnis von Reformation und Humanismus. B: EVA 1961. 60 S. 8°. Brosch. 2.70.

519 Koolman, Doornkaat: Die Täufer in Mecklenburg. Mennonitische Geschichtsblätter 13 (1961), 20-56. L″.

520 Lau, Franz: Aus der Geschichte der Leipziger Theologischen Fakultät. Herbergen der Christenheit 1961. L.: Koehler & Amelang 1961, 27-39. L′.

521 Léonard, Emile G.: L'orthodoxie luthérienne en Allemagne au XVIIe siècle. Etudes Théologiques et Religieuses 35 (1960), 29-46. L 31f.

522 Löttgen, Otto-Ernst: Die reformatorischen Anfänge im Raum an der mittleren Sieg. Heimatblätter des Siegkreises 27 (1959), 33-52.

523 Longhurst, John E.: Julian Hernandez, protestant martyr. Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 22 (1960), 90-118.

524 Lueker, Erwin L.: Justification in the Theology of Walther. CThM 32 (1961), 598-605.

525 Lutz, Heinrich: Conrad Peutinger. Augsburg: Die Brigg 1958. XV, 521 S. 8°. = Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 9. - Bespr.: Hans Volz: BlDL 97 (1961), 370f.

526 Maron, Gottfried: Individualismus und Gemeinschaft bei Caspar Schwenckfeld. Seine Theologie dargestellt mit besonderer Ausrichtung auf seinen Kirchenbegriff. S: EVW 1961. 182 S. = Beiheft zum

Jahrbuch »Kirche im Osten« 2. 17.80. - Bespr.: Gottfried Petzold: DPfBl 62 (1962), 93.

527 Maurer, Wilhelm: Luther und die Doppelehe Landgraf Philipps von Hessen. Lu 24 (1953), 97-120.

528 Maurer, W(ilhelm): Reformation. RGG 5 (1961), 858-873.

529 Mayer, Hans-Christian: Nicolaus Taurellus, der erste Philosoph im Luthertum. Ein Beitrag zum Problem Vernunft und Offenbarung. GÖ: 1959. 154, VII gez. Bl. 4°. L″. (Ms). - Göttingen, Theol. Diss. 1960.

530 Mesnard, Pierre: Zasius et la Réforme. ARG 52 (1961), 145-162.

531 Meyer, Carl S.: Luther's Anti-Semitism. CThM 32 (1961), 692-696.

532 Moeller, Bernd: Reichstadt und Reformation. GÜ: Gerd Mohn 1962. 79 S. 8°. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 180.

533 Moeller, Bernd: Johannes Zwick und die Reformation in Konstanz. GÜ: Gerd Mohn 1961. 308 S. 8°. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 28. Zugleich Habilitationsschrift. 39.00.

534 Molnár, Amedeo: Českobratrská výchova před Komenským (Das Erziehungswesen der Böhmischen Brüder vor Comenius). PR: Státní pedagogické nakladatelství 1956. 310 S. 8°. L 69-74+″.

535 Molnár, Amedeo: Příspěvka k dějinám ekumenického působení Jednoty bratrské (Beiträge zur Geschichte der oekumenischen Wirksamkeit der Brüderunität). KR 24 (1957), 24-30.

536 Mours, M.: Le protestantisme français. P 1958. 255 S.

537 Müller-Streisand: Theologie und Kirchenpolitik bei Jakob Andreä bis zum Jahre 1568. BlWKG 60/61 (1960/61), 244-394. L″.

538 Narzyński, Janusz: Związki Marcina Lutra z ogniskami reformacji na Śląsku i Pomorzu (Martin Luthers Verbindungen zur reformatorischen Bewegung in Schlesien und Pommern). Jednota (1962), Nr. 8.

539 Nigg, Walter: Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit. ZH: Artemis 1959. 500 S. 8°. L 17-37+″.

540 Nolte, Ernst: Eine frühe Quelle zu Hitlers Antisemitismus. HZ 192 (1961), 584-606.

541 Obermann, Heiko A.: Gabriel Biel and Late Mediaeval Mysticism. ChH 30 (1961), 259-287.

542 Oelrich, Karl Heinz: Der späte Erasmus und die Reformation. MS: Aschendorff 1961. XI, 166 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 86. 14.80. - Bespr.: Wilhelm Maurer: ZRGG 14 (1962), 80f. B(ernd) Moeller: ZKG 72 (1961), 402-404.

543 Pannenberg, Wolfhart: Die Krise des Ethischen und die Theologie. ThLZ 87 (1962), 7-16.

544 Peschke, Erhard: Zur Struktur der Theologie A. H. Franckes. ThLZ 86 (1961), 881-896. L″.

545 Piepkorn, Arthur Carl: Walther and the Lutheran Symbols. CThM 32 (1961), 606-620.

546 Rabe, Horst: Naturrecht und Kirche bei Samuel von Pufendorf. Eine Untersuchung der naturrechtlichen Einflüsse auf den Kirchengeschichtsbegriff Pufendorfs als Studie zur Entstehung des modernen Denkens. TÜ: Fabian 1958. 96 S. 8°. L″. = Schriften für Rechts- und Kirchengeschichte 5.

547 Raubenheimer, Richard: Paul Fagius aus Rheinzabern. Sein Leben und Wirken als Reformator und Gelehrter. Grünstadt: Verein für pfälzische Kirchengeschichte 1957. 146 S. 8°. L″. = Veröffentlichung des Vereins f. pfälzische Kirchengeschichte 6.

548 Rhijn, M. van: Kende Luther Thomas? Nederlandes Archief voor Kerkeschiedenes 44 (1961), 153-166.

549 Říčan, Rudolf: Die Böhmischen Brüder. Ihr Ursprung und ihre Geschichte. Mit einem Kapitel über die Theologie der Brüder von Amedeo Molnár. Aus dem Tschechischen übers. von Bohumír Popelář. B: Union 1961. 375 S. 8°. L 82-89+″. Hln. 10.50. = Gekürzte Übers. von LuB 1963, Nr. 550.

550 Říčan, Rudolf; Amedeo Molnár: Dejiny Jednoty bratrské (Die Geschichte der Brüderunität). PR: Kalich 1957. 518 S. 8°.

551 Saalfeld, Hans: Jakob Dachser, Priester, Wiedertäufer, evangelischer Pfarrer. Ein Leben zwischen den Zeiten. ZBKG 31 (1962), 1-29. L″.

552 Schimmel, Annemarie: Islam und Katholizismus. MD 12 (1961), 1-6.

553 Schraepler, Horst: Die rechtliche Behandlung der Täufer in der deutschen Schweiz, Südwestdeutschland und Hessen 1525-1618. TÜ: Fabian 1957. 128 S. 8°. L″. = Schriften für Rechts- und Kirchengeschichte 4.

554 Schröter, Hermann: Die Rechtfertigung des Essener Predigers Kaspar Isselburg vor den Kreisständen in Köln im Jahre 1566. MEKGR 9 (1960), 132-139.

555 Schüssler, Hermann: Georg Calixt. Theologie und Kirchenpolitik. Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums. Wiesbaden: Steiner 1961. XII, 246 S. 8°. L″. Ln. 28.00.

556 Sepppelt, Franz Xaver: Geschichte der Päpste von ihren Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Bd. 4: Das Papsttum im Spätmittelalter und in der Renaissance von Bonifaz VIII. bis zu Klemens VII. Neu bearb. von G. Schwaiger. 2. Aufl. M: Kösel 1957. 527 S. 8°. L″. Ln. 33.00.

557 Smirin, M. M.: Z problematiyki dziejów niemickiej reformacij (Aus der Problematik der deutschen Reformation). In: Odrodzenie i Reformacja w Polsce Bd. 7 (1962), 5-26.

558 Spitz, Lewis W.: Walther's Contribution to Lutheranism. CThM 32 (1961), 583-590.

559 Staehelin, Ernst: Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Christi. Bd. 5: Von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. BL: Reinhardt 1959. 531 S. 8°. L″.

560 Steitz, Heinrich: Die Unionsurkunden der Evangelischen Kirchen in Hessen und Nassau. Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 11 (1960), 1-104. L″.

561 Stöhr, Martin: Luther und die Juden. In: Christen und Juden vom Apostelkonzil bis heute. Hrsg. von Wolf-Dieter Marsch und Karl Thieme. MZ: Grünewald; GÖ: V & R 1961, 115-140. - Bespr.: Lothar Ahne: KZ 17 (1962), 137-139. LR 12 (1962), Lit.-Umschau 2.

562 Süss, Th(eobald): Luther und Luthertum. ThLZ 86 (1961), 561-576.

563 Thiemann, Egbert: Die Theologie Hermann Hamelmanns. Bethel: Anstalt Bethel 1959. 125 S. L″. = Beiheft zum Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte 4. 3.50. - Münster, Theol. Diss. 1959. - Bespr.: H(ans)-W(alter) Krumwiede: ARG 52 (1961), 273.

564 Trautmann, Renate: Israel und Gemeinde. Fragen zur Passionsverkündigung der Kirche. ZdZ 15 (1961), 171-177.

565 Vinay, Valdo: Der Anschluß der romanischen Waldenser an die Reformation und seine theologische Bedeutung. ThLZ 87 (1962), 90-100. L″.

566 Voßberg, Herbert: Matthias Grünewald. Mathis Gothart, des Stammes Neithart. Ein Meister der Christusdarstellung. Hrsg. auf Veranlassung der evang.-luth. (altluth.) Kirche. B: EVA 1960. 45 S., 10 Bl. und 22 Bild. 8°. L 13-16+″. 2.40.

567 Webber, F. R.: Walther in the Pulpit. CThM 32 (1961), 621-626.

568 Weber, Otto: Eigenart und Bedeutung Niederhessisch-reformierten Kirchentums. In: 08, 377-399.

569 Weiß, Ruth: Herkunft und Sozialanschauungen der Täufergemeinden im westlichen Hessen. ARG 52 (1961), 162-188.

570 Weiß-Stählin: Olympia Fulvia Morata und Schweinfurt. Wechselbeziehungen zwischen italienischer und deutscher Frömmigkeit im Zeitalter der Reformation. ZBKG 30 (1961), 175-183.

571 Wolfs, S. P.: Das Groninger »Religionsgespräch« (1523) und seine Hintergründe. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt 1959. XV, 213 S. 11.90 hfl. - Bespr.: A. F. Mellink: ARG 52 (1961), 126f.

8 Luthers Beziehungen zu gleichzeitigen und späteren Ereignissen

572 Bartel, Oskar: Luther und Melanchthon in Polen. In: 03, 165-177.

573 Bornkamm, Heinrich: Kampf um das Evangelium: Die Reformation in Leipzig. In: 01, 142-162.

574 Bornkamm, Heinrich: Der Augsburger Religionsfrieden (1555). In: 01, 242-253. L′.

575 Buscay, Mihaly: Geschichte des Protestantismus in Ungarn. S: EVW 1959. 227 S., 1 Kt. 8°. L 20-22. 42f+″. 12.80.

576 Dienst, K.: Reformationsfest. RGG 5 (1961), 873 f.

577 Dollinger, Robert: Das Evangelium in Regensburg. Regensburg: Evang.-Luth. Gesamtkirchengemeinde 1959. XVI, 476 mit Bild. 8°. L″.

578 Dollinger, Robert: Die Regensburger Kirche und die Pfalzgrafschaft Neuburg in deren evangelischer Zeit. ZBKG 30 (1961), 184-206.

579 Fabian, Ekkehart: Die Entstehung des Schmalkaldischen Bundes und seine Verfassung 1529-1531/32. Brück, Landgraf Philipp von Hessen und Jakob Sturm. TÜ: Selbstverlag 1956. 182 S. 8°.

580 Zur Geschichte des großen deutschen Bauernkrieges. Zusammengest. und bearb. von Walter Zöllner. B: Volk und Wissen 1961. 159 S., 1 Kt. 8°. L″. = Quellen zur Geschichte. Brosch. 4.00.

581 Görnandt, Werner: Luther und Dänemark. Lu 33 (1962), 18-24.

582 Hollweg, Walter: Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus. NK: NV 1961. 208 S. 8°. L″. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 13. Ln. 25.80.

583 Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Hrsg. von Emil Sehling. Fortgeführt vom Inst. für evang. Kirchenrecht der EKD zu Göttingen. Bd. 11, 1: Bayern: Franken. Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach-Kulmbach. Reichsstädte Nürnberg, Rothenburg, Schweinfurt, Weißenburg, Windsheim, Grafschaften Castell, Rieneck und Wertheim. Herrschaft Thüngen. TÜ: Mohr 1961. XIII, 768 S. 4°. L″. Ln. 65.00.

584 Kohls, Ernst-Wilhelm: Ein Abschnitt aus Martin Bucers Entwurf für die Ulmer Kirchenordnung vom Jahre 1531. BIWKG 60/61 (1960/61). 177-213. L″.

585 Léonard, Emile G.: Histoire Générale du Protestantisme. Bd. 1: La Réformation. P: Presses Universitaires de France 1961. 402 S.* 40.00 NF.

586 Lovy, René-Jacques: Les origenes de la Réforme Française. Meaux 1518-1546. Illustrations d'Etienne Lovy. P: Librairie Protestante (1959). 253 S. mit Abb. 8°. - Bespr.: Carl S. Meyer: CThM 33 (1962), 182. Th(eobald) Süss: ThLZ 86 (1961), 764 f.

587 Macek, Josef: Tyrolská selská válka a Michal Gaismair (Der Bauernkrieg in Tirol und Michael Gaismair). PR: CSAV 1960. 615 S. 8°.

588 Macek, Josef: Z nové literatury o německé selské válce (Aus der neueren Literatur über den deutschen Bauernkrieg). Československý časopis historické 2 (Prag 1954), 284-294.

589 Mehnert, Gottfried: Die Kirche in Schleswig-Holstein. Eine Kirchengeschichte im Abriß. Kiel: Luth. Verlags- und Buchhandelsges. 1960. 160 S. 8°. L″. Hln. 9.80.

590 Merkel, Friedmann: Zur Geschichte des evangelischen Bekenntnisses in Baden von der Reformation bis zur Union. Karlsruhe: EPV 1960. 189 S. 8°. L″. = Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der evang. Landeskirche Badens 20. 10.80.

591 Simon, Matthias: Die evangelische Bewegung der Reformationszeit in Wasserburg und das Ketzergerichtsprivileg der baierischen Herzöge von 1526. ZBKG 30 (1961), 121-167. L″.

592 Sólyom, Jenö: Melanchthonforschung in Ungarn. In: 03, 178-188.

593 Steitz, Heinrich: Geschichte der Evang. Kirche in Hessen und Nassau. Bd. 1: Reformatorische Bewe-

gungen, Reformation, Nachreformation. Marburg: Trautvetter & Fischer 1961. XII, 120 S. 8°. 6.80.

594 Tappert, Theodore G.: Melanchthon in America. In: 03, 189-198.

595 Wonisch, Othmar: Die Reformation in den Pfarren der Herrschaft St. Lambrecht. In: Festschrift Karl Eder zum siebzigsten Geburtstag. Hrsg. von Helmut J. Mezler-Andelberg. Innsbruck: Wagner 1959, 357-380.

9 Luthers Gestalt und Lehre im wissenschaftlichen Leben der Gegenwart

596 Ameln, Konrad: Der gegenwärtige Stand und die vordringlichen Aufgaben der hymnologischen Forschung. JLH 6 (1962), 62-69.

597 Asmussen, Claude: Essai sur l'œuvre Karl Barth. PL 10 (1962), 71-84.

598 Brunner, Peter; Bernhard J. Holm: Luther in the Twentieth Century. Martin Luther Lectures 5. Decorah, Io.: Luther College 1961. XI, 159 S. Ln. 3.00 $.

599 Brunner, Peter: Luther und die Welt des 20. Jahrhunderts. GÖ: V & R 1961. 77 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe 109. 2.40. - Bespr.: A. B.: Cth 15 (1961), 154 f. LR 12 (1962), Lit.-Umschau 1. H(enning) St(apel): Lu 32 (1961), 141 f.

600 Hermann, Rudolf: Luthers geschichtliche und theologische Bedeutung als Gegenwartsproblem. Wiedergabe einer Fest-Vorlesung bei der Gedenkfeier des 400. Todestag M. Luthers. In: 010, 330-341.

601 Hermann, Rudolf: Zu den Thesen von Joseph Lortz über »die Reformation«. In: 010, 299-315.

602 Hessen, Johannes: Geistige Kämpfe im Spiegel eines Lebens. Nürnberg: Glock und Lutz 1959. 276 S. 8°. L 228-252. - Bespr.: Oskar Merz: US 16 (1961), 276.

603 Hoffmann, Kazimierz: W sprawie rewizji poglądów na Lutra i Reformację (Zur Revision der Ansichten über Luther und Reformation). Tygdnik Powszechny (1962), Nr. 24.

604 Iwand, Hans Joachim: Nachgelassene Werke. Hrsg. von H. Golwitzer u. a. Bd. 1: Glaube und Wissen. M: Kaiser 1962. 315 S. 8°. L″. Brosch. 14.30, Ln. 16.80.

605 McLelland, Joseph G.: The Reformation and its Significance Today. Phil.: Westminster 1962. 230 S. 2.25 $.

606 Merz, Georg: Wege und Wandlungen. Erinnerungen aus der Zeit von 1892 bis 1922. Nach seinem Tode hrsg. von Johannes Merz. M: Kaiser 1961. 261 S. L″. Brosch. 9.80, Ln. 11.80.

607 Pauck, Wilhelm: The Heritage of the Reformation. 2. durchges. und erw. Aufl. NY: Free Press 1961. X, 399 S. 6.— $.

608 Reynolds, W. A.: Martin Luther and Hernán Cortés: their confrontation in Spanish literature. Hispania 42 (Standford 1959), 66-70.

609 Skydsgaard, K(risten) E.: Du dialogue entre les théologiens catholiques romains et luthériens. PL 8 (1960), 175-190. L″.

610 Staufer, Richard: Luther vu par les Catholiques. L'évolution des recherches sur Luther dans le catholicisme du début du siècle à nos jours. P: Delachaux et Niestlé 1962. 54 S. Brosch. 6.00 NF. Eglise et Théologie 24 (Paris 1961), Nr. 72, 1-50. - Bespr.: Marc Lods: PL 10 (1962), 90.

611 Vinay, Valdo: Giovanni Miegge e la sua generazione. Pro 17 (1962), 1-33.

612 Wünsch, Georg: Luther und die Gegenwart. S: EVW 1961. 290 S. Ln. 22.50. - Bespr.: Werner Schilling: Luthers Glaube: Stark wie der Tod, hart wie die Hölle. Christ und Welt (1961), Nr. 48, 10. W(olfgang) Seibel: StZ 170 (1962), 77. H. Steege: Junge Kirche 23 (1962), 248.

10 Luthers Gestalt und Lehre im kirchlichen Leben der Gegenwart

613 Brandenburg, Albert: Thomas und Luther im Gespräch. Cth 16 (1962), 77-79.

614 Bomann, Thorleif: Bekenntnismäßige Verkündigung? LR 10 (1960/61), 484-495.

615 Dietzfelbinger, Hermann: Die eine Kirche und die Reformation. M: Claudius 1961. 116 S. 8°. L″. Ln. 6.80.

616 Du gehörst Gott. Handbuch für den Katechismusunterricht nach Martin Luthers Kleinem Katechismus. Hrsg. von Walter Grundmann und Helmut Kramer unter Mitarb. von Karl Brinkel und Karl Kaufmann. Teil 2: 4. und 5. Hauptstück, Lehrstück vom Amt der Schlüssel und von der Beichte. B: EVA 1961. 111 S. 8°.

617 Fisher, Robert H.: Die Bekenntnisschriften in unsrem Gemeindeleben. LR 10 (1960/61), 472-483.

618 Frei für Gott und die Menschen. Evang. Bruder- und Schwesterschaften der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Hrsg. von Lydia Präger. S: Quell 1959. 536 S. 8°. L″.

619 Garami, Lajos: Isten igéja, hit és értelem a keresztyén ember mai állásfoglalássaiban (Wort Gottes, Glaube und Vernunft in den Stellungnahmen der Christen heute). Lp 36 (1961), 591-595.

620 Hahn, Friedrich: Evangelische Glaubenslehre für Schule und Kirche. Aufgabe und Gestaltung. F: Diesterweg 1961. VII, 112 S. 8°. L″.

621 Kimme, August: Ein evangelischer Katechismus - wozu? ELKZ 15 (1961), 345-348.

622 Kinder, Ernst: Was ist eigentlich evangelisch? S: Schwaben 1961. 109 S. 8°. Engl. Brosch. 5.80. - Bespr.: W(olfgang) Seibel: StZ 170 (1962), 76f.

623 Koch, Reinhold: Erbe und Auftrag. Das Abendmahlsgespräch in der Theologie des 20. Jahrhunderts. M: Kaiser 1957. 163 S. 8°. L 12-23+″.

624 Kumaresan, Jacob: **Gottes eigenes Leben durch und für die Welt.** Die Lehre von der Rechtfertigung aus der Sicht eines indischen Theologen. Evang. Missionszeitschrift 7 (1960), 45-54.

625 Meyer, Harting: **Lutero na Opinião da Igreja Católica-Apostólica Romana** (Luther im Urteil der römisch-katholischen Kirche). Estudos Teológicos 1 (1961), Numero espeziale 13-28.

626 Mülhaupt, Erwin: **Reformationspredigt und Reformationsfeier.** Lu 32 (1961), 112-131.

627 Norden, Günter van: **Evangelische Kirche und Nationalsozialismus.** MEKGR 10 (1961), 167-182.

628 Ottlyk, Ernö: **A keresztyén munkaerkölcs mai megszólaltatásának körvonalai** (Verkündigung der Arbeitsmoral heute, im Umriß). Lp 36 (1961). L 353-358.

629 Pesch, Otto M.: **Instinkt und Glaubenswille.** Cth 16 (1962), 69-77.

630 Schieder, Julius: **Die Predigt zum Reformationsfest.** ELKZ 15 (1961), 313-318.

631 Schott, Erdmann: **Trennt die Rechtfertigungslehre die Konfessionen noch heute?** In: 05, 21-37.

632 Seibel, Wolfgang: **Die zwei Gestalten des Protestantismus.** StZ 168 (1961/62), 161-172.

633 Sommerlath, Ernst: **Der Katholizismus als Frage an uns.** In: 07, 49-70. L″.

634 Steiger, Lothar: **Sprachschule des christlichen Glaubens.** Zur Theologie Gerhard Ebelings. KZ 17 (1962), 105-113.

635 Stohr, Albert: **Gottes Ordnung in der Welt.** 25 Jahre deutscher Vergangenheit in Hirtenbriefen des Mainzer Bischofs. Ausgew. und hrsg. von Hermann Berg. MZ: Grünewald 1960. 317 S. 8°. L′. Ln. 16.00.

636 Stump, Joseph: **An explanation of Luther's Small catechism.** A handbook for catechetical instruction. 2. durchges. Aufl. Phil: 1960. 146 S. 1.00 $.

637 Vetö, Lajos: **Szolgáljunk egysében** (Wir wollen dienen in Einheit). In: Evangélikus Naptár az 1962 évre. Budapest: Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály 1961, 32-34.

11 Varia, Allotria, Kuriosa

638 Flemming, W.: **Reformationsfestspiele.** RGG 5 (1961), 874.

639 Hausmann, Manfred: **Aufruhr in der Marktkirche.** Ein Reformationsspiel. Weinheim: Deutscher Laienspiel Verlag 1960. 81 S. 8°. 4.50.

640 Kohlschmidt, Werner: **C. F. Meyer und die Reformation.** Die Sammlung 15 (1960), 126-137.

641 Lau, Franz: **Bert Brecht und Luther.** Ein Versuch der Interpretation des »Guten Menschen von Sezuan«. LuJ 29 (1962), 92-109.

642 Lauch, Erhard: **Martin Luther grüßt mit Worten seiner Briefe von 12. Januartagen.** In: 012, 410-416.

643 **Luther in den Dichtungen C. F. Meyers und Theodor Fontanes.** (Die deutsche Bibel - Wie Luther). In: 04, 14f.

644 Nelle, Günther: **Wir gehen mit Luther. Bilder aus dem Leben Doktor Martin Luthers. Zum Miterleben für den Leser und für die Laienspielgruppe.** Uelzen: Feste-Burg 1961. 47 S. mit Bild. 8°. 1.80.

645 Osborne, John: **Luther.** A play. LO: Faber 1961. 102 S. 8°. 10/6 s.

646 Wolf, Friedrich: **Thomas Müntzer. Der Mann mit der Regenbogenfahne.** Ein Schauspiel. Mit Vorwort von Wilfried Adling. L: Reclam 1960. 148 S. L″. = Reclams Universal-Bibliothek 8762/63.

C FORSCHUNGSBERICHTE, SAMMELBESPRECHUNGEN

647 Ameln, Konrad: **Kirchenlied und Kirchenmusik in der deutschen reformierten Schweiz im Jahrhundert der Reformation.** Ein Literaturbericht. JLH 6 (1962), 150-153.

648 **Anzeigen und Nachrichten. Reformation und Gegenreformation (1500-1648).** Mit Zeitschriftenbericht von W. P. Fuchs, Bernd Moeller, K. Oberdorffer und K. Zarnack. HZ 192 (1961), 479-487. 753-766; 193 (1961), 226-236. 473-483. 744-755; 194 (1962), 211-222. 498-505. L″.

649 Engelhardt, Hans: **Das evangelische Kirchenrecht auf dem Weg zur Mitte.** LM 1 (1962), 239-244.

650 Finsler, Georg: **Zwingli-Bibliographie.** Verzeichnis der gedruckten Schriften von und über Ulrich Zwingli. Photomech. Nachdruck der Aufl. ZH 1897. Nieuwkoop: De Graf 1962. XII, 187 S. 8°. 30.00 hfl.

651 Fraenkel, Peter: **Fünfzehn Jahre Melanchthonforschung.** Versuch eines Literaturberichtes. In: 02, 11-55. Erweitert in: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 22 (1960), 582-624 und 23 (1961), 593-602.

652 Gardner, William R. W.: **The Sixteenth Century.** The Year's Work in Modern Language Studies 21 (1959), 287-295.

653 Grass, Hans: **Systematische Theologie.** Literaturbericht. ThR 28 (1962), 76-93.

654 Heinze: **Lutherakademie 1961.** Evangelisches Pfarrerblatt (1962), 124.

655 Höß, Irmgard: **Zeitschriftenschau. Luther, Melanchthon.** ARG 52 (1961), 239-241.

656 Jordahn, Bruno: **Liturgica.** (Theol. Forschungsbericht). PBl 102 (1962), 122-126.

657 Klaus, Bernhard: **Literaturbericht zur Liturgik III. D. Reformationszeit.** JLH 5 (1960), 197-202.

658 Klaus, Bernhard: **Literaturbericht zur Liturgik C. Reformationszeit.** JLH 6 (1962), 177-182.

659 Lau, Franz: **Sammelbesprechung.** LuJ 29 (1962), 130-134.

660 Léonard, Emile: **Bulletin d'histoire du protestantisme.** Revue historique 223 (Paris 1960), 387-412.

661 **Luther-Bibliographie 1962.** Hrsg. von Franz Lau. LuJ 29 (1962), 135-160.

662 **Luther-Jahrbuch 1962.** Jahrbuch der Luther-Gesellschaft 29. Hrsg. von Franz Lau. HH: Wittig 1962. 160 S. 8°. Ln. 14.00.

663 Niesel, W.: **Calvin-Bibliographie 1901-1959.** M: Kaiser 1961. 120 S. 8°. 7.20, Ln. 9.00.

664 **Evangelische und katholische Stellungnahme zu »Martin Luther in katholischer Sicht«.** Von Paul Althaus, Albert Brandenburg, Ernst Kinder, Peter Meinhold, Karl Rahner, Hans Schomerus. US 16 (1962), 186-197.

665 Stupperich, Robert: **Das Melanchthon-Gedenkjahr 1960 und sein wissenschaftlicher Ertrag.** ThLZ 87 (1962), 241-254.

666 Stupperich, Robert: **Lutherforschung und Reformationsgeschichte.** Ein Literaturbericht. AKultG 43 (1961), 377-392.

Nachträgliche Besprechungen

LuB 1940-1953

96 Kleinschmidt, Karl.
J. Veselý: KR 21 (1954), 312.

156 Gyllenkrok, Axel.
Hayo Gerdes: Lu 33 (1962), 38f.

162 Krumwiede, Hans-Walter.
Amedeo Molnár: KR 21 (1954), Theologická příloha 22f.

236 Heckel, Johannes.
V. W.: ALW 7 (1961), 314f.

LuB 1955

34a Thulin, Oskar.
Jantzen: DPfBl 61 (1961), 112f.

158 Loewenich, Walther von.
P. We.: ALW 7 (1961), 334f.

LuB 1956

69 Burba, Klaus.
Arthur Carl Piepkorn: CThM 32 (1961), 724.

99 Torrance, Thomas F.
K(arl) G(erhard) Steck: ZKG 73 (1962), 178f.

LuB 1957

7 Luther, Martin.
Ernst Otto Reichert: ThLZ 86 (1961), 677f.

50 Volz, Hans.
Gerhard Müller: BlDL (1961), 372-375.

52 Dittmar, Heinrich.
H(enning) St(apel): Lu 32 (1961), 142f.

89 Weijenborg, Reinhold.
Wilhelm Schulze: Lu 33 (1962), 31f.

LuB 1961

8 Luther, Martin.
Ernst Wolf: ThLZ 86 (1961), 285f.

9 Luther Deutsch.
Paul Althaus: ThLZ 86 (1961), 55f.

12 Luther, Martin.
L. R.: LRb 8 (1960), 211f.

13 Luther, Martin.
Elmer C. Kiessling: ARG 52 (1961), 121f.

70 Luther, Martin.
Kurt Wiesner: Glaube und Gewissen 7 (1961), 34.

101 Bornkamm, Heinrich.
Arthur Carl Piepkorn: CThM 33 (1962), 247f.

116 Thulin, Oskar.
E(rnst)-O(tto) Reichert: ZKG 72 (1961), 186-188.
V(aldo) Vinay: Pro 15 (1960), 176.

133 Heer, Friedrich.
Georg Hintemann: ZRGG 13 (1961), 87f.

136 Holborn, Hajo.
Carl S. Meyer: CThM 33 (1962), 112.

138 Lau, Franz.
Giovanni Miegge: Pro 16 (1961), 186f.

150 Aland, Kurt.
LR 11 (1961), Lit.-Umschau 4.

153 Börsch, Ekkehard.
Martin Schloemann: Inf 9 (1960), 280f.

156 Jannasch, Wilhelm.
Robert Stupperich: ThLZ 85 (1960), 602.

167 Volz, Hans.
Gerhard Müller: BlDL 97 (1961), 372-375.
Jan von Rohr: ARG 52 (1961), 265f.
Robert Stupperich: ThLZ 86 (1961), 676f.

245 Klaus, Bernhard.
Karl Ferdinand Müller: JLH 5 (1960), 95.
G(erhard) Pfeiffer: ZKG 71 (1960), 356-358.
Robert Stupperich: ThLZ 87 (1962), 356f.

250 Kurzer Bericht . . .
G. Buttler: MPTh 49 (1960), 442-444.
M.: LRb 8 (1960), 149f.

251 Bornkamm, Heinrich.
- Ga. -: DPfBl 60 (1960), 597.

265 Sick, Hansjörg.
Alfred von Sauer: CThM 33 (1962), 368f.
J. Alberto Soggin: Pro 16 (1961), 246.

266 Sperl, Adolf.
Franz Lau: EvD 31 (1960), 200.
Olexa: Cirkevné Listy 73 (1960), 14f.

267 Sperl, Adolf.
Clyde L. Manschreck: ChH 29 (1960), 488f.

273 Husa, Václav.
Josef Macek: Československý časopis historický 6 (Prag 1958), 346-351.
Amedeo Molnár: KR 25 (1958), 93-95.

280 Höß, Irmgard.
J(osef) M(acek): Československý časopis historický 5 (Prag 1957), 595.
Hans Voelter: BlWKG 59 (1959), 197-199.

283 Kroker, Ernst.
Lea Horwitz: LRb 9 (1961), 64f.

286 Bornkamm, Heinrich.
Arthur Carl Piepkorn: CThM 33 (1962), 367f.

294a Brandenburg, Albert.
Ernst Kinder: US 15 (1960), 305-308.
299 Bizer, Ernst.
Roland H. Bainton: The Journal of Theological Studies 10 (1959), 191f.
Gordon Rupp: ZKG 71 (1960), 351-355.
Waldemar Schmidt: ZdZ 14 (1960), 357.
302 Löfgren, David.
Klaus Haendler: ELKZ 15 (1961), 47.
A(dolf) Köberle: DPfBl 61 (1961), 156.
Franz Lau: LuJ 29 (1962), 44-51.
Bernhard Lohse: ThLZ 86 (1961), 928-931.
LR 11 (1961), Lit.-Umschau 4.
310 Forck, Gottfried.
Franz Lau: LuJ 29 (1962), 121-124.
Olof Sundby: ThLZ 87 (1962), 53-55.
319 Bornkamm, Heinrich.
Rudolf Bohren: ThZ 17 (1961), 68f.
321 Götze, Ruth.
David Löfgren: ThLZ 86 (1961), 56f.
Hans Volz: BlDL 97 (1960), 366f.
326 Kinder, Ernst.
Wilhelm Andersen: ThLZ 85 (1960), 932-935.
v. H.: LRb 9 (1961), 65.
339 Sasse, Hermann.
D. R.: LRb 9 (1961), 63f.
343 Brunotte, Wilhelm.
LR 10 (1960/61), Lit.-Umschau 2.
347 Tuchel, Klaus.
Joachim Heubach: JLH 5 (1960), 227.
353 Brinkel, Karl.
Otto Perels: ELKZ 15 (1961), 46-48.
359 Heintze, Gerhard.
Bonifaz Miller: US 15 (1960), 80-82.
361 Gott und die Götter.
Werner Georg Kümmel: ThR 26 (1960), 82f.
362 Hermann, Rudolf.
Lewis W. Spitz: ARG 51 (1960), 114.
364 Lohse, Bernhard.
Martin Schmidt: ZdZ 14 (1960), 317.
369 Schwarz, Reinhard.
Selbstanzeige: ThLZ 85 (1960), 939-941.
374 Für Kirche und Staat.
Friedrich Langenfaß: Zw 33 (1962), 563f.
Hans Liermann: ThLZ 86 (1961), 332-334.
Johannes Schmidt: ELKZ 15 (1961), 132f.
380 Cranz, Ferdinand Edward.
Ekkehard Börsch: ThZ 16 (1960), 227f.
B(ernd) Moeller: ARG 52 (1961), 263-265.
P. B. Mondin: S. X. Divus Thomas (1961), 186f.
Gordon Rupp: The Journal of Theological Studies 11 (1960), 426f.
395 Küppers, Jürgen.
R(obert) Frick: MPTh 49 (1960), 107.
406 Wingren, Gustav.
P(hilip) S. Watson: The Journal of Theological Studies 10 (1959), 190f.
422 Meinhold, Peter.
Carlos Witthaus: Ekklesia IV/7, 133-138.
424 Pelikan, Jaroslav.
Cornelius Frh. von Heyl: ThLZ 87 (1962), 364f.
Bernhard Lohse: ARG 52 (1961), 261-263.
438 Vajta, Vilmos.
Otto A. Piper: ARG 51 (1960), 113f.
449 Hillerdal, Gunnar.
Robert Preus: CThM 31 (1960), 270.
452 Kohler, Erika.
Gottfried Holtz: Deutsches Jahrbuch für Volkskunde 7 (1961), 342-344.
B(ernd) Moeller: HZ 194 (1962), 214.
Waltraud Woeller: DLZ 82 (1961), 934-938.
459 Prenter, Regin.
Bernhard H. Maurer: Zw 32 (1961), 279f.
464 Sunby, Olof.
Johan B. Hygen: Norsk Teologisk Tidsskrift 62 (Oslo 1961), 244-248.
468 Wölfel, Eberhard.
G. H.: KZ 16 (1961), 404.
Egon Pfeiffer: Inf 9 (1960), 281.
H. Steege: EvTh 21 (1961), 582.
500 Haikola, Lauri.
Theobald Süss: ThLZ 86 (1961), 561-576.
510 Krusche, Werner.
Joachim Staedtke: ThZ 16 (1960), 498-500.
532 Müller, Gerhard.
Raymond W. Albright: ARG 52 (1961), 123f.
Friedrich Wilhelm Kantzenbach: ThLZ 85 (1960), 750f.
Winfried Zeller: ZRGG 13 (1961), 198-200.
534 Nygren, Anders.
Gábris: Cirkevné Listy 72 (1959), 144f.
536 Pohlmann, Hans.
LR 10 (1960), Lit.-Umschau 2.
Gordon Rupp: The Journal of Theological Studies 13 (1962), 208f.
V(aldo) Vinay: Pro 16 (1961), 54f.
561a Franz, Günther.
Franz Huter: HZ 196 (1962), 120-128.
571 Brandenburg, Albert.
LRb 8 (1960), 145.
616 Hyma, Albert.
Carl S. Meyer: CThM 33 (1962), 308.
632 Mehl, Oskar.
LRb 8 (1960), 145.
634 Mülhaupt, Erwin.
Schg.: DPfBl 61 (1961), 236.
645 Schuster, Hermann.
Rudolf Grabs: Glaube und Gewissen 6 (1960), 196.
671 Luther-Jahrbuch 1958.
Hans-Ulrich Delius: ThLZ 85 (1960), 531-534.
V(aldo) V(inay): Pro 15 (1960), 242-244.
672 Luther-Jahrbuch 1959.
Cirkevné Listy 73 (1960), 127f.
Hans-Ulrich Delius: ThLZ 85 (1960), 751-754.
Günther Franz: ARG 51 (1960), 110f.
W. Seibel: StZ 169 (1961/62), 154.
V(aldo) V(inay): Pro 15 (1960), 242-244.
673a Luther-Jahrbuch 1960.
Hans-Ulrich Delius: ThLZ 86 (1961), 210f.
V(aldo) V(inay): Pro 16 (1961), 118-120.
681 Lutherforschung heute.
Martin Schloemann: Inf 9 (1960), 281.
R(einhold) Weijenborg: Antonianum 35 (1960), 127f.

LuB 1962

6 Luther, Martin.
Ernst Wolf: ThLZ 87 (1962), 363f.

7 und 8 Luther, Martin.
LR 11 (1961), Lit.-Umschau 1/2.
Ernst Otto Reichert: ThLZ 86 (1961), 677f.

15 Luther, Martin.
Arthur Carl Piepkorn: CThM 32 (1961), 724.

18 Luther, Martin.
Aldo Comba: Pro 16 (1961), 241-243.

35 Luther, Martin.
Franz Lau: LuJ 29 (1962), 117-119.
Kurt Wiesner: Glaube und Gewissen 6 (1961), 120.

43 Getroste Verzweiflung.
Robert Dollinger: ELKZ 15 (1961), 293.
H(enning) St(apel): Lu 32 (1961), 142.

112 Ausgewählte Quellen . . .
Richard Drögereit: JNKG 59 (1961), 180f.

114 Thulin, Oskar.
H. Hafa: Die Christenlehre 14 (1961), 311f.
Lu 33 (1962), 36f.
E(rnst) O(tto) Reichert: ZKG 72 (1962), 424.

119 Bornkamm und Ebeling.
Gustav Wingren: ThLZ 87 (1962), 101.

150 Weijenborg, Reinhold.
Oswald Hanke: ELKZ 15 (1961), 227.
Bernd Moeller: HZ 194 (1962), 499.
Robert Stupperich: KZ 16 (1961), 144.

152 Aland, Kurt.
Robert Dollinger: ELKZ 15 (1961), 393-395.
Wilhelm Kühnert: ZKG 73 (1962), 127-132.

190 Campenhausen, Hans Frh. von.
Gottfried Rabus: ELKZ 15 (1961), 324f.

219 Brunner, Peter.
(Franz) Lau: EvD 32 (1961/62), 191.
LR 11 (1961), Lit.-Umschau 1/2.
Gerhard Müller: ZRGG 14 (1962), 81-83.
E(rnst) O(tto) Reichert: ZKG 72 (1961), 404-406.
Helmut Ristow: ZdZ 16 (1962), 240.

256 Meinhold, Peter.
LR 12 (1962), Lit.-Umschau 2.
Gottfried Rabus: ELKZ 15 (1961), 325.

276 Stupperich, Robert.
V(aldo) Vinay: Pro 16 (1961), 55f.

281 Wolf, Ernst.
Amedeo Molnár: Communio viatorum 4 (1961), 326f.
KR 28 (1961), 311.

283 Mykonius, Friedrich.
Heinrich Ulbricht: ARG 52 (1961), 273-275.
Hans Volz: BlDL 97 (1961), 364.

285 Elliger, Walter.
Hans Volz: BlDL 97 (1961), 370.

314 Lackmann, Max.
B. N.: ALW 7 (1961), 325f.

316 Peters, Albrecht.
LR 11 (1961), Lit.-Umschau 1/2.
Jobst Schöne: ELKZ 15 (1961), 291f.

319 Brunotte, Wilhelm.
Ulrich Pflugk: Lu 33 (1962), 33f.

331 Brandenburg, Albert.
Georg Bell: ELKZ 15 (1961), 413.
H. Essinger: DPfBl 61 (1961), 499f.
LR 11 (1961), Lit.-Umschau 1/2.

342 Joest, Wilfried.
H. M. Müller: MPTh 50 (1961), 458.

349 Schloenbach, Manfred.
Selbstanzeige: ThLZ 86 (1961), 866.

378 Brinkel, Karl.
Friedrich Baumgärtel: ThLZ 87 (1962), 108f.
Walter Ruprecht: ELKZ 15 (1961), 225f.

379 Ellwein, Eduard.
Friedrich Blume: LRb 9 (1961), 157f.
Robert Dollinger: LuJ 29 (1962), 118f.

432 Wernle, Hans.
LR 12 (1962), Lit.-Umschau 2.

445 Bucer, Martin.
Wilhelm Pauck: ChH 31 (1962), 110-112.
O(tto) Weber: ZKG 72 (1961), 406f.

451 Farner, Oskar.
Ernst Kähler: ThLZ 87 (1962), 219f.

455 Guggisberg, Kurt.
Rudolf Pfister: Zwingliana 11 (1961), 335-345.

456 Hahn, Friedrich.
Carl S. Mayer: CThM 31 (1960), 267f.

466 Hornig, Gottfried.
Gunnar Hillerdal: Svensk teol. Kvartalskrift 37 (1961), 264-267.

473 Kohls, Ernst-Wilhelm.
LR 11 (1961), Lit.-Umschau 1/2.
Gerhard Schäfer: BlWKG 60/61 (1960/61), 403f.
W. A. Schulze: ARG 52 (1961), 270f.

476 Lau, Franz.
H. Hafa: Die Christenlehre 14 (1961), 311f.

490 Obermann, Heiko A.
Irmgard Höß: ARG 52 (1961), 101.

493 Pfürtner, Stephanus.
Fl. Schlagenhaufen: ZKTh 84 (1962), 224f.
W. Seibel: StZ 169 (1961/62), 313.

498 Rogge, Joachim.
Robert Dollinger: Lu 33 (1962), 35f.
LR 12 (1962), Lit.-Umschau 2.
Hans Volz: BlDL 97 (1961), 368f.

524 Asheim, Ivar.
H. Becher: StZ 169 (1961/62), 399.

646 Bibliographie de la Réforme.
Carl S. Meyer: CThM 32 (1961), 780f.

653 Luther-Jahrbuch 1961.
Hans-Ulrich Delius: ThLZ 87 (1962), 52f.
Reinhold Jauernig: ELKZ 15 (1961), 414.
LR 11 (1961), Lit.-Umschau 3.
V(aldo) V(inay): Pro 17 (1962), 113.

Berichtigungen

In der LuB 1962, Nr. 386, muß es Maurer statt Neuser heißen.

Im LuJ 1962 muß es heißen:
S. 116 Z. 11 Sozinianismus statt Sozialismus.
Zu S. 112 Anm. 15 ist zu ergänzen: Vgl. W. Fellmann: Martin Bucer und Hans Denk. ELKZ 15 (1961), 188ff.

Z 63/1701 Dr

21. JUNI 1964
10. NOV. 1965
25. 6. 68
12. Dez. 1970
29. NOV. 1973
16. JULI 1975
13. MAI 1976
4. OKT. 1976
31. OKT. 1979
05. OKT. 1981