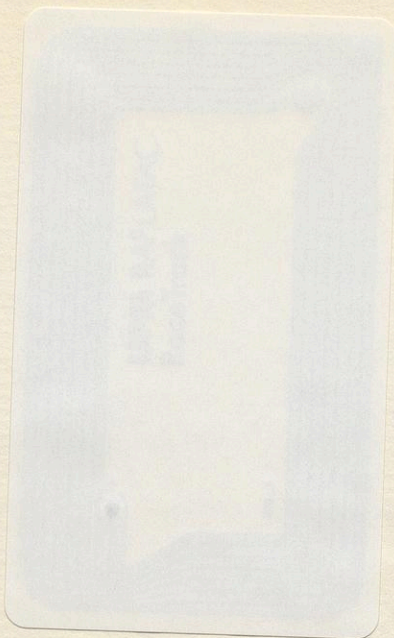




N12<510985776 021



UB Tübingen

Luther-Jahrbuch / Jahrgang XXXI 1964

herausgegeben von der Luther-Gesellschaft

herausgegeben von

Prof. Dr. Hans Loh in Leipzig

Verlag: Evangelischer Verlag Leipzig

(31)
Luther-Jahrbuch 1964

Jahrbuch der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Professor D. Franz Lau in Leipzig



Friedrich Wittig Verlag Hamburg

Kurzer-Jahrbuch 1964

Jahrbuch der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Professor Dr. Franz Jan in Leipzig



gh 5225 b

© Friedrich Wittig Verlag Hamburg 1964
Pergamos-Druck Heidrich & Bender Hamburg
Ladstetter Verlagsbuchbinderei GmbH Hamburg

Vorwort des Herausgebers

Der Herausgeber eines Jahrbuches braucht sich an sich nicht dazu verpflichtet zu fühlen, in seinem Vorwort darüber Auskunft zu geben, ob er aus einer Überfülle von eingesandten oder erbetenen Beiträgen hat schöpfen können oder ob er gerade eben das bringt, was ihm vorliegt. Da aber das Vorwort eines Jahrbuches nicht nur von den Lesern desselben, sondern auch und vielleicht gerade besonders aufmerksam von denen gelesen wird, die Beiträge eingesandt haben und ihr Erscheinen erwarten, sei es mir erlaubt, doch ein Wort zur Vorgeschichte des Bandes zu sagen. In der Tat haben mir mehr Beiträge zur Verfügung gestanden, als jetzt tatsächlich erscheinen können, unter anderem ein sehr ausführlicher und nach meinem Urteil sachlich gediegener Aufsatz über Kierkegaard und die Reformation und einer über die Wendung »Velut ille ad Rombum«, die in Luthers großer Kampfschrift gegen Erasmus über den geknechteten Willen vorkommt. Es liegt mir daran, es offen auszusprechen, daß rein technische Gründe mich dazu veranlaßt bzw. gezwungen haben, gerade diese und einige andere Aufsätze für das Luther-Jahrbuch 1965 zurückzulegen. Es steht also nicht in Aussicht, daß etwa Aufsätze minderer Güte im nächsten Luther-Jahrbuch erscheinen werden. Lediglich der leidige Zwang, einen genau bemessenen Umfang einzuhalten, hat mich zu der Zurückstellung genötigt. Ich werde genau so zu den Beiträgen des nächsten Luther-Jahrbuches stehen können, wie ich es zu den Beiträgen des jetzt vorgelegten Luther-Jahrbuches tun kann.

Zu den einzelnen Beiträgen des Luther-Jahrbuches 1964 möchte ich nur noch dieses sagen, daß der Aufsatz von Albrecht Peters »Reformatorsche Rechtfertigungsbotschaft zwischen tridentinischer Rechtfertigungslehre und gegenwärtigem evangelischen Verständnis der Rechtfertigung« in einer gewissen Beziehung zu den Verhandlungen der IV. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki vom Sommer 1963 steht. Wie allgemein bekannt sein wird, ist diese Versammlung mit ihren Verhandlungen über die Rechtfertigung nicht fertig geworden, sondern es muß über das Thema weiter gearbeitet werden. »Glaube und Werke« ist gewiß nicht das einzige Thema, das bei einer Verhandlung über den Gesamtkomplex der Rechtfertigungslehre erörtert werden muß. Aber daß es in Helsinki stark im Vordergrund gestanden hat und daß aus ihm bei allen weiteren Arbeiten ein sehr starker Ton liegen wird, ist nun einfach durch die theologische und kirchliche Situation der Gegenwart bedingt. Der in Rede stehende Aufsatz dürfte ein wirklich weiterführender Beitrag auf der angedeuteten Linie sein.

Die Zahl der im Besprechungsteil ausführlich besprochenen Bücher ist diesmal relativ klein. Das kann in Zukunft wieder anders werden. Dafür, daß eine formal nicht ganz befriedigende, aber sachlich gewichtige Arbeit über den Einfluß von Gabriel Biel auf Luther relativ ausführlich besprochen ist, bitte ich um Verständnis. Daß der Einfluß von Biel, positiv und vor allem Widerspruch auslösend, auf Luther sehr erheblich gewesen ist, wird nicht nur aus der besprochenen Veröffentlichung deutlich. Und nicht nur auf Luther hat Biel Einfluß genommen, sondern z. B. auch auf Calvin, wie aus einer Veröffentlichung hervorgeht (von Karl Reuter), über die im nächsten Luther-Jahrbuch kurz berichtet werden soll.

Um die Güte und mögliche Vollständigkeit der Luther-Bibliographie sind wir laufend bemüht. Es kann geschehen, daß die Luther-Literatur eines Landes oder eines Sprachgebietes in einem Luther-Jahrbuch einmal gar nicht oder nur zum Teil verzeichnet wird. Sie wird aber dann im folgenden Luther-Jahrbuch um so ausführlicher zur Geltung kommen. Für Hinweise auf Lücken, unvollständige Angaben oder gar Fehler, ebenso für Zusendung von Sonderdrucken, die die Arbeit natürlich sehr erleichtern, danke ich herzlich. Einer Erläuterung bedarf noch die Schlußbemerkung am Ende der Bibliographie: Abgeschlossen am 31. Mai 1963. Gemeint ist, daß alle Titel, die bis zum 31. Mai 1963 bei der Schriftleitung bekannt geworden sind, verbucht wurden. Es kann geschehen, daß einzelne Beiträge aus einer Zeitschriftennummer zwar bekannt geworden sind, aber die Zeitschriftennummer als ganze noch nicht eingesehen werden konnte. In solchem Falle muß unter Umständen solch ein Titel noch zurückgestellt werden. Unter dieser Einschränkung gilt also der Grundsatz, daß die Lutherbibliographie bis zum 31. Mai 1963 geführt worden ist.

Zeitungsartikel werden dem Grundsatz nach nicht in die Lutherbibliographie aufgenommen. Gelegentlich kommt es aber vor, daß doch sachlich bedeutsame Luther-Artikel in Tageszeitungen erscheinen. Wir suchen noch nach einer Möglichkeit, auch deren habhaft zu werden. Für Zusendung von Hinweisen oder gar Zeitungsausschnitten bin ich natürlich ganz besonders dankbar.

Zum Schluß obliegt mir noch die angenehme Pflicht, sowohl der Deutschen Bücherei als auch der Universitäts-Bibliothek in Leipzig für freundliche Hilfe herzlich zu danken.

Markkleeberg/Leipzig, den 1. Januar 1964

Franz Lau

- 5 Vorwort des Herausgebers
- 9 Anton Ernstberger
Drei Nürnberger Reformationsjubiläen
- 29 Hans Liermann
Luther ordnet seine Kirche
- 47 Horst Beintker
Zu Luthers Verständnis vom geistlichen Leben des Christen
im Gebet
- 69 Martin Henschel
»Der feurige Engel S. Johannes«. Zu einer Stelle Luthers
in den Schmalkaldischen Artikeln
- 77 Albrecht Peters
Reformatorische Rechtfertigungsbotschaft zwischen
tridentinischer Rechtfertigungslehre und gegenwärtigem
evangelischen Verständnis der Rechtfertigung
- 129 Buchbesprechungen
- 154 Luther-Bibliographie 1964

Anschriften der Mitarbeiter

Professor Dr. Horst Beintker, Jena, Fraunhoferstraße 7; Professor D. Dr. Anton Ernstberger, Erlangen, Ebrardstraße 11; Dr. Martin Henschel, Plaue/Thüringen, Postplatz 6; Dozent Dr. Dr. Siegfried Herrmann, Leipzig N 22, Stollestraße 4; Wissenschaftlicher Mitarbeiter Helmar Jung-hans, Leipzig O 27, Ludolf-Colditz-Straße 22; Professor D. Franz Lau, Markkleeberg (Kreis Leip-zig), Mittelstraße 8; Professor D. Dr. Hans Liermann, Erlangen, Am Mailwald 10; Dr. Albrecht Peters, Heidelberg-Pfaffengrund, Pfauenweg 1; Pfarrer Dr. Werner Schilling, Hof a. d. Saale, Maxplatz 2a.

Drei Nürnberger Reformationsjubiläen

Von Anton Ernstberger

Die drei großen, in den Zeitrahmen des 17. Jahrhunderts fallenden Hundertjahrgedenktage der deutschen Reformation, der an den Wittenberger Thesenanschlag von 1517, der an das Augsburger Bekenntnis von 1530 und der an den Augsburger Religionsfrieden von 1555, diese drei Hundertjahrgedenktage wurden in allen evangelischen Gebieten des Reiches gefeiert. Die Anregung dazu ging vom Kurfürstentum Sachsen aus, dem, schon seit den Tagen Luthers, im kirchlich-religiösen Bereich ein gewisses Vorrecht zukam. Doch auch die anderen am Durchbruch und am Siege der Reformation mitbeteiligten Reichsglieder standen nicht zurück. Sie erklärten sich ohne Zögern bereit, alles zu tun, was zur neuerlichen Bekräftigung ihres kämpferisch durchgesetzten Glaubens notwendig erschien, wenn auch diese Bereitschaft beim dritten Jubiläum nicht mehr so flammend erklärt wurde wie beim ersten. Doch das war zeitbedingt, ergab sich aus allgemeinen Zusammenhängen des geschichtlichen Geschehens.

Sich zu Luther und zu seiner Lehre zu bekennen, darauf legten besonders die Nürnberger Wert und Nachdruck. Was sie in den grundsätzlichen Entscheidungen vor hundert Jahren waren, trachteten sie jetzt, nach hundert Jahren, wieder zu sein, offene, glaubensstarke, glaubensfreudige Protestanten. Darin wollten sie nicht gerne übertroffen werden, auch von Sachsen und den anderen Mitstreitern nicht.

Hier das Seine zu tun, sollte aber nicht schon heißen, daß jeder das Gleiche tat. Man wollte zwar im Einvernehmen mit den andern handeln, nicht aber genau so wie die andern. Uniformität hatte es bei der alten Kirche gegeben. Das, was das Neue vom Alten unterschied, bestand gerade auch darin, nicht seine nochmalige Wiederholung oder unmittelbare Fortsetzung zu sein. Man ging neue Wege zu neuen Zielen. So ergab es sich von selbst, daß Nürnberg die Reformationsjubiläen nach seinem Sinn gestaltete und nach seinem Willen durchführte, selbständig, unabhängig, eigenbetont, eigengerichtet. Gewiß waren es vorerst Reformationsjubiläen. Es waren aber auch Nürnberger Jubiläen, abgestimmt auf die Sonderart und mitgeformt vom Sonderschicksal der fränkischen Reichsstadt, waren eben Nürnberger Reformationsjubiläen.

Es hätte keiner mahnenden Erinnerung bedurft, weder von seiten des sächsischen Kurfürsten Johann Georg, der an die Universitäten Leipzig und Wittenberg eine öffentliche Aufforderung richtete,¹ noch von seiten dieser Universitäten, die das kurfürstliche Schreiben als »Einladung an alle Herren Theologen und Diener der evangelischen Kirchen« weiterleiteten, als »epistola invitatoria ad universos Dominos theologos et ecclesiarum evangelicarum ministros«.² Es hätte auch weder das eine noch das andere Schriftstück nach Nürnberg geschickt werden müssen, um die Reichsstadt die hundertste Wiederkehr des Wittenberger Thesenanschlages nicht vergessen zu lassen. Man war sich hier der Bedeutung, ja der Weltbedeutung dieses bahnbrechenden Ereignisses sehr wohl bewußt. Man stand auch schon mitten in den Vorbereitungen, den Tag und die Tat dieses Jubiläums würdig zu begehen. Der 31. Oktober 1617, der Reformationstag jetzt, sollte die glanzvolle historische Erinnerung an den 31. Oktober 1517, den Reformationstag vor hundert Jahren, hell widerstrahlen.

Das zeigte sich schon im Senatsdekret, das am 11. Oktober erschien und das Festprogramm ankündigte. Es begann mit dem zwar bescheiden klingenden, aber sehr selbstbewußt gemeinten Satz: »Nachdem nunmehr durch Göttliche Verleihung hundert Jahr zum Ende geloffen, in welchen das reine und unverfälschte Wort Gottes durch Herrn Doctorem Martinum Lutherum seliger Gedächtnus wieder an das Licht gebracht, in unsern Kirchen geprediget und bis auf den heutigen Tag erhalten worden, als wollte sich in alleweg gebühren, solch hohe und unaussprechliche Wohltat Gottes mit christlicher Andacht und dankbarem Herzen und Gemüt zu erkennen und zu betrachten.«³

Dieses Dekret wandte sich an alle Nürnberger und Nürnbergerinnen, an die in der Stadt wie an die auf dem Lande. Die Prediger wurden angewiesen, es am Sonntag, dem 26. Oktober 1617, in allen Nürnberger Kirchen beim Gottesdienst

1 Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Merckelsche Bibliothek Nr. 115, Abschrift. Johann Georg Kurfürst von Sachsen an die Universitäten Leipzig und Wittenberg. Dresden, 12. August 1617.

2 Ebenda, Merckelsche Bibliothek Nr. 117, Druck. Ausschreiben der sächsischen Theologen an alle evangelischen Kirchenorte. Leipzig, 1. September 1617.

3 Ebenda, Merckelsche Bibliothek Nr. 115, Abschrift. Decretum in Senatu. Nürnberg, 11. Oktober 1617; Merckelsche Bibliothek Nr. 117, Abschrift. Decretum in Senatu. Nürnberg, 11. Oktober 1617; Merckelsche Bibliothek Nr. 117, Abschrift. Ratsverlaß. Nürnberg, 11. Oktober 1617.

zu verlesen. Es sollte niemanden geben, der es nicht gehört hätte oder hätte hören können, denn es ging alle an.

Für die eigentliche Hauptfeier, die eine Woche später, am Sonntag, dem 2. November, stattfand, wurden folgende Anordnungen getroffen, die genau und pünktlich zu beachten waren:

Vor und nach der Morgen-, der Mittags- und der Vesperpredigt, deren Besuch für alle Magistratsmitglieder als Pflicht galt, sollten in den Stadtkirchen Festmusiken gespielt, wenigstens deutsche Choräle gesungen werden, und zwar hauptsächlich solche, die entweder von Luther selbst stammten, wie »Erhalt uns, Herr, bei Deinem Wort«, »Wär Gott nicht mit uns diese Zeit« oder die ganz nach seinem Sinn lauteten, wie »Es ist das Heil uns kommen her« (von Paul Speratus) und wie das Erfurter Lied »O, Herre Gott, Dein Göttlich Wort«. Gleiche oder ähnliche Chorlieder wären auch in den Kirchen der Landstädte und der Dörfer zu singen.

Nach der Predigt, der Musik und dem Gesang wäre das eigens für diesen Tag von den Hauptpastoren verfaßte und zur Verbreitung in Massen gedruckte »Gebet« zu verlesen, dessen Titel schon ankündigte, was dieses Fest wollte: »Christliche Danksagung zu Gott für das Licht des herwiederbrachten Evangelii, im gegenwärtigen evangelischen Jubeljahr dieses nach Christi Geburt 1617. Jahrs in den Nürnbergischen Kirchen auf Sonntag, den 2. November, zu sprechen verordnet.«⁴

In einer »Vorrede« zu dieser »Danksagung« wurde der Weg aufgezeigt, den Luther gegangen war, um zu dem ihm von seinem Gewissen gesetzten Ziel zu gelangen. Es wäre die Schuld des Papsttums gewesen, daß sich im Lauf der Jahrhunderte die christlichen Glaubensartikel mehr und mehr verdunkelten, daß insbesondere die Lehre von der Buße und der Rechtfertigung den Ablasskrämern in die Hände fiel. Ein Name wie der des Medizäerpapstes Leo X. und ein Mann wie der Dominikaner Johann Tetzel forderten zum Widerstand, zum Widerspruch heraus. Dieser Widerstand, dieser Widerspruch mußte kommen, und er kam.

»Siehe, da geriet der Geist des Herrn über Doctorem Martinum Lutherum, damaln Augustinermönchen und verordneten Professorn der Hohen Schul zu Wittenberg, daß er solchem Unwesen nicht länger kunnte zusehen. Der täte sich herfür, setzte sich dawider, fing an, die Leute zu warnen vor solcher War im Ablasskram, schlug dagegen an seine Propositiones von der wahren Buß, vom Amt

⁴ Nürnberg, Stadtarchiv, Mandate 1617, BN IV 1. Th. S II p. 76, Druck durch Balthasar Scherff.

»Christliche Danksagung zu Gott...«. Nürnberg 1617.

der Liebe, vom Ablaß und dero gleichen am Allerheiligenabend, den letzten Octobris, da man geschrieben Tausendfünfhundertsiebenzehnen, und geriet durch Segen des Allerhöchsten, der dem Donner seines Worts Kraft gab, in kurzer Zeit die Sach dahin, daß nicht allein viele hohe Artikel unsers christlichen Glaubens vom päpstlichen Sauerteig gereinigt und die Lehre des Evangelii wieder hell ans Licht gebracht und erläutert wurde, sondern daß auch Völker und Königreich zu demselben, wie zu einem aufgesteckten Panier, sich sammelten und es mit großer Freudigkeit annahmen.«

Nach dieser »Vorrede« und der darauffolgenden »Danksagung« würde das von allen mitgesungene deutsche »Tedeum« dann am Abend zum Vespergottesdienst noch einmal in feierlich erhebender Form des Höchten Lob und Preis verkünden, wie es schon im »Gebet« ausgesprochen war. So würde der Tag enden, wie er begonnen hätte, mit Gott, für Gott.

Und noch ein offenes, sehr offenes Wort lag dem Magistrat am Herzen. Er ließ wissen, daß dieses Fest ein hohes, einmaliges, unwiederholbares Jubiläumsfest wäre und keine willkommene Sondergelegenheit für allerlei Vergnügungen und Ausschweifungen, für, wie es wörtlich hieß, »Fressen, Saufen und andere Leichtfertigkeiten«. Auch sollte das Feilschen am Markt, das Lärmen in der Fechtschule, das Schreien in den Schenken, das Böllerknallen im Schießgraben, kurz, das ganze Alltagsgetriebe verboten sein.

In der Tat verlief dann alles so, wie man es erwartet hatte. Man konnte sogar das Nürnberger Programm der Reichsstadt Ulm, die darum gebeten hatte, zukommen lassen, damit sie daran ein Beispiel nähme und sich in dem einen und andern darnach richte.⁵ Für sich selbst hielt man sich nicht sklavisch daran. Die Feiern begannen schon etwas früher als festgesetzt, am 30. Oktober, am Vortage des eigentlichen Reformationstages, mit dem Geläut aller Glocken der Stadt, und klangen erst mit der übernächsten Woche nach dem 2. November aus.

Im Festprogramm voran standen drei Jubelpredigten. Sie hielt der Hauptpastor bei Sankt Lorenz, Magister Johannes Schröder, die erste (am 31. Oktober) über das Thema »Von der ungeheuren Finsternis, darinnen weiland unsere liebe Vorfahren unter dem abgöttischen Papsttum geschwebet haben«, die zweite (am 2. November) über das Thema »Von der überschwänglichen Gnad Gottes, nach der er uns vor hundert Jahren das Licht des ewigen Evangelii durch den Dienst Herrn Lutheri Seligen wiederum hat lassen herfürbrechen«, die dritte (am 7. November) über das Thema »Von der verruchten Simonie und Babylonischen Ge-

5 Nürnberg, Staatsarchiv, Ratsverlaß Nr. 1942, Folio 59. 70. 71. Nürnberg, zum 31. Oktober 1617.

werbschaft, welche in vorigen Zeiten im Papsttum getrieben worden«. ⁶ Pastor Schröder verfaßte auch ein lateinisches Weihelied in Versen, das der Organist bei Sankt Lorenz, Johann Staden, zu acht Stimmen in Noten setzte, unter dem Titel »Jubila Sancta Deo« drucken ließ und am 2. November in seiner Kirche zur Aufführung brachte. ⁷

Die anderen Kirchen blieben nicht zurück, wollten es wenigstens nicht. Es suchte geradezu eine die andere im Wettstreit zu übertreffen. Doch erwies sich Sankt Sebald als unübertrefflich. Hier predigte am Reformationstage der Hauptpastor Magister Johannes Fabricius in Anlehnung an den Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher über das Thema »Von der Offenbarung des Antichrists«. ⁸

Der Hauptbeitrag aber, den Sankt Sebald leistete, lag in der Fülle und im Glanz der Gesänge und Musikstücke, die zu Gehör gebracht wurden. Eine solche, mit Musik geladene, von Musik geradezu überquellende Festfeier war in dieser berühmten Kirchengemeinde wohl noch nie zur Aufführung gelangt.

Schon zum Vesperegottesdienst am 1. November kamen als Auftakt zu allem Folgenden fünf große Chöre zum Vortrag. Es waren: der vierstimmige Chor mit Orgelbegleitung »Da Israel aus Ägypten zog« von Johann Leonhard Haßler; der achtstimmige Chor »Jubilare Deo« von Melchior Franck; der zwölfstimmige, in drei Stufen geteilte Chor »Magnificat« von dem Venezianer, dem katholischen Venezianer Giovanni Gabrieli, dem Lehrer und Freund Haßlers; der ebenfalls zwölfstimmige Dreistufenchor »Quid admiramini« und der vierstimmige Chor mit Orgelbegleitung »Erhalt uns, Herr, bei Deinem Wort«, beide Chöre wieder von Johann Leonhard Haßler.

Johann Leonhard oder Hans Leo, wie seine Vornamen abwechselnd hießen, wurde schon zu seiner Zeit für einen der größten Meister der Hochrenaissance in der Welt der deutschen Musik gehalten und so genannt. Es war ein Ruhmestitel, der ihm bis heute blieb. Haßler, ein geborener Nürnberger (geb. 1564), fünf

6 Nürnberg, Landeskirchliches Archiv, Spitalbibliothek V 36. Magister Johannes Schröder: Drei christliche Jubelpredigten. Nürnberg, 31. Oktober, 2. und 7. November 1617. Gedruckt zu Nürnberg 1618. - Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Merkelsche Bibliothek Nr. 117. Magister Johannes Schröder: Drei christliche Jubelpredigten. Nürnberg, 31. Oktober, 2. und 7. November 1617. Gedruckt zu Nürnberg, 1618.

7 Ebenda.

8 Nürnberg, Landeskirchliches Archiv, Spitalbibliothek V 36, Nr. 3. Predigt des Sankt Sebalder Hauptpastors Johannes Fabricius am 31. Oktober 1617. Gedruckt bei Johann Friedrich Sartorius zu Nürnberg, 1618.

Jahre vor dem Jubiläum erst verstorben († 1612), galt im Musikleben seiner Heimat als führend, als bahnbrechend, als Hauptvertreter der damaligen »Moderne«.⁹

In ähnlichem Sinne führend wie der Name Haßler galt in der Musikpflege der Reichsstadt noch ein anderer Name, wenn er auch nicht eigens genannt und hervorgehoben wurde. Er brauchte das nicht. Es war der Name Behaim. Jeder Nürnberger kannte ihn, jeder wußte von der Musikfreude der Patrizierfamilie Behaim, und jeder erwartete von dort wieder einen Großbeitrag zur Festmusik des Festtages. Noch lebte Paulus II. Behaim, gewesener Vorderster Losunger und Schultheiß der Reichsstadt, Haupt des Hauses, der als Gönner und Förderer der Musik nirgends fehlte, wo auch Musik nicht fehlen durfte, der aber Musik nicht nur gerne hörte, sondern sie auch gerne zu Gehör brachte, selbst ein Musiker. Er wurde in dieser Musizierleidenschaft nur von seinem ältesten Sohn Lukas Friedrich übertroffen, der außer Orgel auch Große und Kleine Geige spielte, der auf seiner Bildungsreise nach Italien am liebsten in Venedig geblieben wäre, um hier im Markusdom Musik und immer nur Musik zu hören, der die Feier seiner Hochzeit zu einer wahren Musikfeier machte und der den Ehrennamen »patronus musicorum« (Patron der Musiker), den er schon als junger Akademiker in Altdorf erhalten hatte, sein Leben lang mit Stolz trug.

Daß der Name Behaim jetzt bei der Vorbereitung wie bei der Aufführung der Jubiläumsfestmusik beteiligt war, verstand sich von selbst. Für solche Musikbegeisterte bedeutete das Jubiläumsfest vor allem auch ein Musik- und Musikerfest.

Was da am Hauptfesttag, am Sonntag, dem 2. November, in Sankt Sebald geboten wurde, ließ sich kaum überbieten. Es waren zehn ausgewählte Nummern, fast möchte man sagen, zehn Glanznummern, die da fast pausenlos folgten und von der Morgenfeier an bis zum Ausgang der Vesper den mächtigen gotischen Kirchenraum mit Chorgesang, Orgelspiel und Instrumentalmusik erklingen ließen, darunter nicht weniger als acht Stücke von Haßler allein, nämlich: »Nun bitten wir den Heiligen Geist«, fünfstimmig; »Herr Gott, Dich loben wir«, vierstimmig, von der ganzen Gemeinde gesungen; »Ein feste Burg ist unser Gott«, vierstimmig, mit Orgel; »O, Herre Gott, Dein Göttlich Wort«, vierstimmig, mit Orgel; »Magnificat«, in drei Stufenchören, zwölfstimmig; »Wär Gott nicht mit uns

9 Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Merkelsche Bibliothek Nr. 117, Abschrift. Verzeichnis der in der Nürnberger Kirche Sankt Sebald zum 1. und 2. November 1617 aufgeführten Motetten und Psalmen. - Die Werke der kirchlichen Musik Haßlers sind in den Denkmälern deutscher Tonkunst neu herausgegeben.

diese Zeit«, vierstimmig, Chor und Orgel; »Erhalt uns, Herr, bei Deinem Wort«, vierstimmig, Chor und Orgel; »Es woll uns Gott genädig sein«, vierstimmig. Zwei Chöre »Jubilare Deo« wurden von anderen Meistern beigebracht, der eine, achtstimmig, von Peter Lapp (Lappus), der andere, achtstimmig, von Melchior Franck.

Da auch die übrigen Kirchen Nürnbergs, die in der Stadt alle, viele auch am Lande, ein ähnlich reichhaltiges Programm veranstalteten, wenigstens soweit es die Gesänge betraf,¹⁰ war besonders der Haupttag der Festfeiern in des Wortes buchstäblicher Bedeutung ein wahrer Jubeltag, ein wahres Jubiläum. Dieses Wort kehrte auch bewußt und gewollt immer wieder.

Man hätte auch noch ein anderes Wort aussprechen können, um dieses Jubiläum in seiner Zeitstellung richtig einzugrenzen und voll zu charakterisieren, das Wort »Friedensjubiläum«. Denn das war es doch auch. Noch herrschte ja Frieden. Noch war der schreckhafte Schatten des kommenden Jahres 1618 nicht über die friedliche Gegenwart des Jahres 1617 gefallen. Der Krieg, der Dreißigjährige Krieg, der dann so vieles, so viel Lichtes und Sonniges vom Hellen ins Dunkle stoßen sollte, hatte noch nicht begonnen. Daß er schon als drohendes, wetterleuchtendes Gewitter am Horizont der Zeit aufstieg, wer ahnte, wer wußte es?

So feierte Nürnberg sein hundertjähriges Reformationsjubiläum des Wittenberger Thesenanschlages ungestört und ohne jedes Bangen vor der Zukunft. Man feierte es als Kirchenfest, aber auch als allgemeines Stadtfest. Mit Befriedigung wurde verzeichnet, wieviel Kirchenbesucher beim Frühgottesdienst des 2. November zu Ehren des Tages das Abendmahl empfangen, 496 in Sankt Lorenz, 275 in Sankt Sebald, 175 in Sankt Egidien, 115 in der Spitalskirche, insgesamt 1061 Personen.¹¹ Es wurde aber auch vieles andere mit Stolz vermerkt, das ohne Anordnung der Obrigkeit aus allen Schichten der Bevölkerung kam und allein um des Jubiläums willen geschah. Patrizier, Kaufleute, Handwerker halfen hier brüderlich und einmütig zusammen.

Mochte auch nicht jeder, der etwas tat, es ganz selbstlos tun. Es gab doch so manches Beispiel ehrlicher Bereitschaft, ja rührender Hingabe:¹²

¹⁰ Ebenda, Merckelsche Bibliothek Nr. 115. Bericht von Johann Kaspar Wetzels. Zum 1. und 2. November 1617.

¹¹ Ebenda; Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Bibliothek, Papierhandschrift 17. 613, Original. Hans Wilhelm I. Kress von Kressenstein: *Itinerarium Germaniae, Galliae, Belgii, Angliae et Bohemiae*, Folio 133b - 134b.

¹² Ebenda, Merckelsche Bibliothek Nr. 117, Nürnberger Druck- und Bildwerke zu Ehren des Jubelfestes 1617; Nr. 115, Nürnberger Jubel- und Dankgedichte zu Ehren des Jubelfestes 1617.

Der Buchdrucker Konrad Agricola veröffentlichte bei Balthasar Scherff eine neue, kurze Lebensbeschreibung Luthers, fußend auf den Werken von Melancthon und Mathesius.

Der Maler Hans Philipp Walch legte das bekannte Lutherbild von Lukas Cranach wieder auf und fügte eine Wappenbeschreibung hinzu, die einst Luther selbst dem ihm befreundeten Nürnberger Ratsschreiber Lazarus Spengler zugeschickt haben sollte.

Der Kupferstecher Hans Troschel fertigte einen Stich an, der den Inhalt und Sinn des Jubelfestes in einprägsamen Symbolen zur Darstellung brachte.

Nicht fehlten natürlich die Jubeldichter und die Jubelgedichte. Das war man schon dem Genius loci der Meistersingerstadt an der Pegnitz schuldig.

»Ein Jubelgedicht« von Andreas Stein, »einem frommen Handwerker zu Nürnberg«, wie er sich nannte, begann ganz nach dem Ton und der Weise von Hans Sachs mit Knittelversen:

Als 1517 die Jahrzahl war,
Und heut 1617 ist hundert Jahr,
War Gottes Wort verdunkelt sehr
Mit viel Irrtum und Menschenlehr.

Und es endete nach 37 gutgebauten und gutgemeinten Zeilen in ehrlichem Selbstzeugnis wieder mit Knittelversen:

Besser ich es nicht machen kann,
Denn ich bin nur ein Handwerksmann,
Hab nicht studiert, bin kein Poet,
Wie man's denn siehet und versteht.

»Ein Jubeldank« vom gleichen Autor, 23 Zeilen lang, pries das Gleiche auf gleiche Art noch einmal. »Ein geistlich Lied auf das Jubelfest« nannte sich, in 13 kunstvollen Strophen aufgebaut, ein Gedicht vom Buchdrucker Kaspar Fulvo. »Ein Jubelspruch« von Hans Weber füllte volle sieben Seiten und kam dabei, ohne viel künstlerisches Bedenken fortskandierend und treuherzig darauf losreimend, bis zu dem nach seiner Meinung wirkungsvollen Schluß, der da hieß:

... durch unsern Herrn Jesum Christ,
Der unser Schutz und Schirmer ist.
Derselb ist alles Guts ein Geber.
So spricht zu Nürnberg Hans Weber.

Daß zu dem allen die Gegenseite nicht schwieg, gehörte zum Bilde der damaligen Flugschriftenliteratur, zum Stil des publizistischen Kampfes. Auch das gehörte dazu, daß bei der Rückabwehr vermutet wurde, es hätten hier wohl die Jesuiten ihre Hände im Spiel. Vielleicht, ja wahrscheinlich hatten sie es auch. Denn das traf sicher zu, was Johann Heinrich Imhoff, der Fortsetzer der Müllnerischen Annalen, über die Wirkung des Jubiläums in den Reihen der gegenreformatorischen Front schrieb: »Solches Jubilaeum hat den Römisch-Katholischen, und sonderlich den Jesuiten, heftig in die Nasen gerochen.«¹³ Es wurde vom Chronisten aber auch unterstrichen, daß die jesuitischen »Schmäh- und Lästerschriften« unverzüglich »von den evangelischen Theologen mit stattlicher Antwort abgewiesen« wurden.¹⁴

Besonders auf einige, wie man glaubte, von Eichstätt ausgegangene Spottschriften wurde scharf gegen scharf zurückgeschlagen, so auf die »Kurze Erklärung des Nürnbergischen zarten und zierlichen Kupferstücks¹⁵ vom Lutherischen Jubeljahr«; ebenso auf das zu Augsburg gedruckte Pamphlet »Luthers Vater und Mutter, das ist ein lustiges Gespräch zwischen Hans Luther und seinem Weib Margarethe von ihrem Sohn Martin Luther über das sauber Kupferstück und beigefügte Reime«;¹⁶ nicht zuletzt auf das vom Ingolstädter Theologieprofessor Forner verfaßte Pasquill über die drei Jubelpredigten von Pastor Schröder, die man als »Fabelpredigten« höhnte.¹⁷

Natürlich gab es auch Spottgedichte.¹⁸ Eines, zum Unterschied von vielen anderen nicht Sankt Grobianus huldigend, nannte sich »Ein katholisches Lied wider das Evangelisch-Lutherische Jubeljahr«, zählte 32 Strophen, jede zu zehn Zeilen, geschickt in der Form, wahrscheinlich, nach eingestreuten lateinischen Wendungen zu schließen, von einem Geistlichen stammend, das Ganze beginnend mit einem Vorwurf gegen das Sachsenland, weil es Luther hervorgebracht hatte, endend mit der Aufforderung an alle Evangelischen, wieder katholisch zu werden.

13 Ebenda, Merckelsche Bibliothek Nr. 117, Abschrift. Jubilaeum Lutheranum 1617.

14 Ebenda.

15 Gemeint war der Kupferstich von Hans Troschel.

16 Wieder auf Hans Troschel gemünzt.

17 Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Merckelsche Bibliothek Nr. 117, Katholische Schmäh- und Lästerschriften gegen das Jubelfest 1617.

18 Ebenda. Dieses Spottgedicht, das zweifellos zum Jubiläum des Jahres 1617 zum erstenmal auftauchte, erschien dann auch wieder zum Jubiläum des Jahres 1630, diesmal im Nürnberger Landstädtchen Lauf. Der Verfasser blieb unbekannt. Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Merckelsche Bibliothek Nr. 116, Abschrift. Pfleger Georg Christoph Örtel an Nürnberg. Lauf, 16. Juli 1630. - Nürnberg, Staatsarchiv, Ratsverlässe 2110, Folio 78. Nürnberg, 20. Juli 1630.

Drei von den 32 Strophen dürften hier genügen, auch für alle übrigen Art und Inhalt ahnen zu lassen. Eine von den am Anfang stehenden sollte sagen, was das Jubeljahr wäre und was es wollte:

Ein Affenspiel,
Macht Lachens viel,
Schafft wenig Nutz
Ein solcher Putz,
Ja, tut oft viel mehr schaden.
Das gleicht sich zwar
Ans Jubeljahr,
Dies Affenwerk,
Und Wittenberg
Wird Dir viel Bös aufladen.

Eine aus der Mitte genommene Strophe stellte die Frage, warum und ob überhaupt das Lutherthum ein Jubiläum verdiente:

Ein Wolkenfahn
Und Wetterhahn
War Luthers Lehr
Von Anfang her.
Soll man da triumphieren?
Itzt nein, itzt ja,
Itzt gelb, itzt gra(grau),
Itzt grad, itzt krumm
Ist's Luthertum.
Soll man da jubilieren?

Die letzte Strophe ließ wissen, welchen Weg der Verfasser für den richtigen zu gehen hielte, den zurück zur alten Kirche:

Kehr wieder um
zu dem Papsttum,
Komm wieder her
Zur alten Lehr!
Tu's, tu's in Gottes Namen!
Das ist fürwahr
Das Jubeljahr,

Welch's hie anfangt
Und dort gelangt
Bis in den Himmel. Amen!

So mischte sich in die Klänge des Jubelfestes ein gehässiger Ton, ein Mißton eifernder Gegnerschaft. Doch der Schlußakkord war das nicht. Der klang anders, harmonischer, hochgestimmter, friedvoller.

Der Nürnberger Magistrat hatte, dem Beispiel Straßburgs folgend,¹⁹ zur dauernden Erinnerung an das so glänzend verlaufene Jubiläum beim Prägemeister Christian Maler vier verschiedene Denkmünzen schlagen lassen, die etwas verspätet, am 20. November, durch die eigens hierzu beordneten Ratsmitglieder Leonhard Grundherr, Martin Pfnzing und Christoph Löffelholz in feierlicher Weise ihren Empfängern überreicht wurden.²⁰ Es erhielten, 43 an der Zahl, von Pfarre zu Pfarre Name an Namen gereiht, die Prediger und Kapläne der neun Hauptkirchen der Stadt²¹ die Ausfertigung in Gold, zwei Gulden wert; desgleichen alle Professoren der Altdorfer Akademie, ebenfalls die Ausfertigung in Gold; die Pfarrer auf dem Lande die Ausfertigung in Silber, einen Gulden wert; die Stadtlehrer in Silber, zehn Batzen wert; die Schulknaben, die den Deutschen Katechismus Luthers fehlerlos hersagen konnten, auch in Silber, sechs Kreuzer

19 Nürnberg, Staatsarchiv, Abschrift, Ratsverlaß. Nürnberg, 31. Oktober 1617.

20 Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Merckelsche Bibliothek Nr. 115. Bericht des Johann Kaspar Wetzel; Papierhandschrift 17. 613; Original. Hans Wilhelm I. Kreß von Kressenstein: *Itinerarium Germaniae, Galliae, Belgii, Angliae et Bohemiae*, Folio 133b - 134b.

21 Diese Prediger und Kapläne der neun Hauptkirchen der Stadt waren in der Pfarre Sankt Sebald: M. Johannes Fabricius (Prediger), M. Georg Deninger (Schaffer), M. Johannes Hagedorn (Senior), M. Georg Müller, Wolfgang Suder, Georg Bauer (Agricola), M. Paulus Sartorius, M. Christoph Reich, M. Christoph Leibniz; in der Pfarre Sankt Lorenz: M. Johannes Schröder (Prediger), M. Georg Ernst, M. Andreas Kirchberger (Senior), Valentin Arnold, M. Lazarus Peuschel, M. Johannes Preißegger, Johannes Singer, M. Johannes Ernst, M. Georg Faber; in der Pfarre Sankt Egidii: M. Bernhard Ströbel (Prediger), Sebaldus Ludwig (Senior), M. Johannes Albinus, M. Balthasar Blofelder, M. Melchior Rieder, M. Michael Beer, M. Georg Müller; in der Pfarre Heiligen Geist Spital: M. Georg Werner (Prediger), M. Jodokus Frisch (Senior), M. Johannes Hermann Deninger, M. Johannes Mönch, M. Johannes Kreußelmann, M. Johannes Molitor, M. Wilhelm Groß; in der Pfarre Neues Spital: Hieronymus Hartmach, Michael Ziegler; in der Pfarre zu Unserer Frauen: Salomon Schweikher (Prediger), Thomas Fuchs (Senior), M. Johannes Will; in der Pfarre Sankt Jakob: Johannes Biedermann (Senior), M. Johannes Singer (Junior), M. Lukas Stöckel; in der Vorstadt Wöhrd: M. Georg Köbel (Pfarrherr), Georg Scharrer (Kaplan); in der Pfarre Sankt Johannis: M. Adam Winter (Pfarrherr).

wert. Das Gepräge war auf jeder Münze gleich, eine aus den Wolken helfend niedergreifende Hand, die einen über eine Kerze gestellten Scheffel weghob und so das Licht frei nach allen Seiten hin erstrahlen ließ, ein Bild, das für sich selbst sprach. Zwei Inschriften ergänzten die Aussage noch. Auf der einen Seite stand: Ecclesia Norica Jubilans, auf der anderen: Martinus Lutherus Theologiae Doctor.

Diese Worte drückten in wenigen Silben das aus, was der deutsche Reformator Luther für die fränkische Reichsstadt Nürnberg bedeutete. Es war viel. Im Jubiläum 1617 dankte ihm ein ganzes Jahrhundert dafür.

2 Hundert Jahre Augsburger Bekenntnis

Am 25. Juni 1630, dreizehn Jahre nach dem ersten Reformationsjubiläum, feierte die evangelisch-lutherische Welt wieder das Hundertjahrgedächtnis eines Ereignisses von ähnlichem historischen Gewicht, wie der Wittenberger Thesenanschlag es war: das Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses. Doch, durfte man auch hier sagen »feierte«? War das Fest, das man beging, wirklich wieder ein »Jubelfest«, ein von Angst und Furcht freies, von drückender Sorge gelöstes, von äußeren Einflüssen ungetrübtes Gedenken an ein Epochendatum der Reformation? War es ein Aufatmen, ein Frohsein, ein Glücklichsein, wirklich ein Jubilieren, ein jubilierendes Jubiläum?

Nein, das war es diesmal nicht. Vor allem war es das nicht für Nürnberg und die übrigen evangelischen Reichsstädte Süddeutschlands, einige evangelische Fürstentümer inbegriffen.

Die Lage jetzt 1630 war auch völlig anders als die Lage damals 1617. Zwischen dort und hier klaffte ein tiefer Riß. Damals herrschte Frieden, jetzt wütete Krieg, ein Krieg, der schon zwölf Jahre dauerte, noch immer aber kein Ende absehen ließ, sondern der, je länger, je mehr, zum Entscheidungskampf zwischen Reformation und Gegenreformation zu werden und dieser, der Gegenreformation, den Sieg lassen zu müssen drohte. Noch war, Juni 1630, Wallenstein, der Schöpfer und Führer des kaiserlich-katholischen Heeres, nicht abgesetzt; noch hatte Schweden unter Gustav Adolf nicht für seine protestantischen Glaubensbrüder im Reich Partei ergriffen und ihnen Hilfe gebracht; und schon gar nicht hatte Frankreich gegen den Kaiser wie gegen Spanien den Krieg erklärt und so das Schwergewicht der Machtauseinandersetzung von der religiös-kirchlichen auf die politisch-staatliche Ebene verschoben, wie es dann nach fünf Jahren (1635) geschah, als der Prager Frieden zwischen dem Kaiser und den evangelisch-lutherischen Fürsten und

Städten geschlossen wurde und Frankreich sich in seiner bisherigen Überlegenheit Deutschland gegenüber bedroht fühlte. Noch war es nicht so weit. Noch stand die Schale des Erfolgs an der Schicksalswaage mehr nach der katholischen als nach der nichtkatholischen Seite hin geneigt.

Und jetzt, zu einem Zeitpunkt, der kaum gefährlicher erdacht werden konnte, als er war, jetzt ein Reformationsjubiläum abzuhalten, an das Augsburger Bekenntnis zu erinnern, daran zu erinnern, daß dieses Bekenntnis vor hundert Jahren dem Kaiser abgetrotzt worden war, das schien, politisch betrachtet, wahrhaftig nicht klug. Es glich einem Wagnis, einer Herausforderung. Denn eben jetzt, fast auf den Tag genau, an dem sich das Jubiläum jähren sollte, sollte auch der von Kaiser Ferdinand II. nach Regensburg einberufene Kurfürstentag zusammentreten, und der Kaiser wollte mit großer Gefolgschaft, begleitet von allen seinen Ratgebern, zu dieser Zeit selbst in Regensburg sein. Konnte da, mit katholischen Augen gesehen, ein evangelisches Jubiläum nicht eher als Absicht denn als Zufall gelten, vielleicht als böse Absicht, dahin zielend, auch diesmal wieder den Kaiser, wie vor hundert Jahren, den aufrührerischen Willen der protestantischen Stände fühlen zu lassen? War aber diesmal nicht ein Gegenschlag möglich oder gar gewiß, nämlich der, daß der Kaiser, unbestrittener und unbestreitbarer Sieger im Felde, gegen die Protestanten seine militärische Überlegenheit nutzte? Nürnberg lag von Regensburg aus in greifbarer Nähe. Wollte man es treffen, man konnte es leicht.

Das waren Erwägungen, des Nachdenkens wert. Die Nürnberger Ratskonsulenten wichen ihnen nicht aus. Sie warnten. Ein Jubiläum mochte stattfinden, doch ein einfaches, nicht ein feierliches, eines mit Vorsicht, mit Zurückhaltung, im ganzen nicht mehr davon als unbedingt nötig, eine Art Mischung aus Religion und Politik. So wurde es auch.

Entgegen dem Wunsch des sächsischen Kurfürsten und des Markgrafen Christian von Bayreuth, die wieder ein Jubelfest wollten, ähnlich oder gleich, wie es das erste war,²² ließ sich der Nürnberger Magistrat anders raten. Er wollte, wie

22 Nürnberg, Stadtarchiv, KUST 2655, Abschrift. Kurfürst Johann Georg von Sachsen an Markgraf Christian von Bayreuth. Dresden, 8. Mai 1630 (Beischluß. Dresden, 3. Mai 1630); Original. Christian Markgraf von Bayreuth an Nürnberg. Bayreuth, 25. Mai 1630. - Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Merckelsche Bibliothek Nr. 116, Abschrift. Christian Markgraf von Bayreuth an Nürnberg. Bayreuth, 25. Mai 1630. - Nürnberg, Staatsarchiv, Ratsverlässe Nr. 2110, Folio 5, Original. Nürnberg, 29. Mai 1630.

er hervorhob, niemandem nahetreten, niemanden reizen.²³ Die Zeit war viel zu gespannt dafür.

Konsulent Oelhafen, der älteste und gewichtigste der reichsstädtischen Ratgeber, erstattete sein Gutachten so:²⁴ Wohl wäre zu betonen, »daß der Eifer zu Gottes Wort allen anderen politischen Respekten vorzuziehen« sei, daß gerade die Nürnberger, unter den Reichsstädtern die Erstunterzeichner der Augsburger Konfession, diese Großtat von damals jetzt nicht verleugnen, die geschlossene protestantische Front nicht verlassen, sich nicht »pro mollibus Lutheranis«, als weichliche Lutheraner, erweisen dürften. Soweit müßte man Gott mehr gehorchen als den Menschen, soweit auch zustimmen, daß ein Jubiläum begangen würde. Die Frage wäre nur, wie es zu begehnen. Da wäre doch ein einziger Tag, der 25. Juni, der eigentliche Bekenntnistag, vollauf genügend, und auch dieser nur als bloßer Buß- und Betttag. Auch sollte man an der Universität Altdorf keine besonderen Feierreden halten lassen, einmal aus Rücksicht auf den in Regensburg weilenden katholischen Kaiser, von dem überdies noch die Bewilligung der erbetenen theologischen Fakultät abhinge, dann aus Furcht vor dem katholischen Kurfürsten Maximilian von Bayern, der von der nahen Oberpfalz, seiner neugewonnenen Schlüsselstellung aus, nur zu leicht vorstoßen könnte. Alles in allem: Gründe genug, bedachtsam zu sein.

Konsulent Tüschelin²⁵ war nur über Altdorf anderer Meinung. Sonst stimmte er zu. Auch Konsulent Hülß²⁶ riet, hier »politice« vorzugehen, vor den Katholischen auf der Hut zu sein, besonders vor den Jesuiten, am allermeisten vor dem Jesuitenpater Lamormaini, dem einflußreichen Beichtvater des Kaisers. Sicher dürfte dieser seinem Beichtkind, dem Kaiser, und durch ihn dem Papst den Sinn des Jubiläums als Angriff deuten, den es abzuwehren gelte. Darum nur keine Ausfälle!

Darum müßten auch die Nürnberger Theologen in ihren Äußerungen jetzt zurückhaltend sein, zurückhaltender als beim Jubiläum 1617. Damals wäre man nicht so gefährdet gewesen wie jetzt, wäre gesicherter gewesen, abgeschirmter, geschützter, »umb einen Rock wärmer«. Konsulent Richter²⁷ sprach ebenfalls nur

23 Nürnberg, Staatsarchiv, Nürnberger Briefbücher Nr. 251, Folio 269 f. Original. Nürnberg an Ulm. Nürnberg, 29. Mai 1630.

24 Nürnberg, Stadtarchiv, KUST 2655, Konzept. Gutachten der Ratskonsulenten nach der Niederschrift des Ratsschreibers. Nürnberg, 31. Mai 1630.

25 Ebenda.

26 Ebenda.

27 Ebenda.

von einem einzigen Tag, einem bloßen Betttag. Dabei mußten sich die in Regensburg anwesenden evangelischen Stände darauf gefaßt machen, von den katholischen ausgelacht zu werden, wie einst König David ausgelacht worden war, als er vor der Bundeslade einhertanzte. Zum Tanzen, das hieß hier zum Festefeiern, wäre eben keinem, der es täte, recht zumute.

Der Magistrat war entschlossen, sich diesen Ratschlägen zu fügen. Nun kam es darauf an, auch die Bevölkerung der Reichsstadt, soweit sie noch nicht dafür war, zu gewinnen, nicht zuletzt auch die Freunde im fränkischen Kreis und in ganz Süddeutschland. Das Jubiläum war zum Politikum geworden.

Am schwierigsten schienen die Nürnberger Theologen. Doch hier täuschte man sich. Alle beugten sich den Wünschen des Magistrats, auch dem Wunsch, daß nur ein einziger Tag und dieser nur als stiller Betttag bewilligt würde.²⁸ Sogar damit fanden sie sich ab, das von ihnen aufgesetzte »Gebet« den Ratskonsulenten zur Zensur vorzulegen und, falls es als zu scharf, »zu hart« erachtet würde, von diesen mildern zu lassen. Das geschah auch ohne jeden Widerspruch. Der bloße Hinweis auf den drohenden Zugriff der Jesuiten genügte als Warnung vor diesem gefährlichen Gegner. Sich mit ihm messen zu wollen, galt von vornherein als Niederlage. Den Spruch »Mit unser Macht ist nichts getan, wir seind gar bald verlorn«,²⁹ sollte man als sehr irdisch gemeint verstehen. So weit ging die Einschüchterung oder schien sie zu gehen, daß in dem Gebetsentwurf ein Wort wie »Mut« schon für verhänglich galt, daß es statt »wider alle Sturmwind und Feinde« gedämpfter heißen sollte »wider alle Anfechtungen« und daß der Ausdruck »unter den Feinden« überhaupt wegzubleiben hätte. Die Bezeichnung »Feind« schien zu herausfordernd, zu feindlich zu sein. Was nur irgendwie persönlich verstanden, nur im entferntesten so ausgelegt werden könnte, wäre zu unterdrücken, auszuschalten. Darum ließe sich, gerade den Theologen gegenüber, gar nicht oft und nicht dringend genug darauf verweisen, der Jesuiten wegen vorsichtig, übervorsichtig zu sein, gerade ihretwegen »behutsam mit den Personalibus umzugehen«. Darum sollte auch die Durchsicht alles Geschriebenen und alles Gedruckten, ehe es aus den Händen gegeben würde, lieber zweimal als einmal und lieber von zwei Korrektoren als von einem erfolgen.³⁰

28 Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Merkelsche Bibliothek Nr. 116, Abschrift, Gebet. Nürnberg, vor dem 9. Juni 1630.

29 Nürnberg, Stadtarchiv, KUST 2655, Original. Gutachten der Ratskonsulenten über das Gutachten der Theologen. Nürnberg, 9. Juni 1630. - Nürnberg, Staatsarchiv, Ratsverlässe Nr. 2110, Folio 40 ff, Original. Nürnberg, 10. Juni 1630.

30 Ebenda.

Um schon am Vortage keinerlei Feststimmung aufkommen zu lassen, eben weil es nirgendwo und nirgendwie festlich zugehen sollte, wurde zum 24. Juni die sonst übliche Sonnwendfeier, auch jedes Sankt-Johannes-Spiel verboten.³¹ Der Jubiläumstag selbst sollte wirklich nichts anderes sein als das, was er hieß, ein Buß- und Betttag. Darum gab es auch keine Festmusik, sondern nur den gewöhnlichen Kirchengesang. Allein das Verlesen des Augsburger Bekenntnisses brachte einen Unterschied zum herkömmlichen Verlauf des Gottesdienstes. Festlich wirkte das bei seiner Länge, von den meisten Kirchenbesuchern als Überlänge empfunden, auch nicht.

Da der Reichsstadt so viel daranlag, in der Frage des Jubiläums der kaiserlichen Politik nicht entgegenzuwirken, mußte sie sich auch darum bemühen, die anderen Mitglieder des fränkischen Kreises auf die gleiche Linie zu bringen und sie hier zu halten. Vor allem war es wichtig, den Kreisobersten Christian Markgraf von Bayreuth, der unter dem Einfluß des sächsischen Kurfürsten Johann Georg stand und mit diesem ein mindestens drei Tage dauerndes, glanzvoll aufgemachtes Jubelfest gefeiert sehen wollte, auch auf Nürnbergs Seite zu bringen. Das gelang.³²

Das gleiche gelang auch mit dem Markgrafen von Ansbach. Da dieser aber wegen seines jugendlichen Alters noch nicht voll handlungsfähig war, brauchte man die Einwilligung der Vormundschaftsregierung, deren Vorsitz Friedrich Graf zu Solms führte. Sie wurde ebenfalls erreicht. Ausdrücklich betonte man, daß es darum ginge, kein Fest zu feiern, sondern so einfach und so unauffällig als möglich zu bleiben, »ohne unnötiges äußerliches Gepräng«, so daß auch »die Widersacher« daran nichts »mißdeuten« könnten.³³ Gemeint waren auch hier wieder die Jesuiten.

Auch die vier kleineren fränkischen Reichsstädte überwiegend evangelischen Bekenntnisses, Rothenburg ob der Tauber, Schweinfurt, Weißenburg und Winds-

31 Nürnberg, Stadtarchiv, Mandate, Druck. Angeordnetes Nürnbergisches Dank- und Bußfest, Seite 6 ff (Nürnberg, 13. Juni 1630), Seite 15 ff (Nürnberg, 20. Juni 1630).

32 Nürnberg, Staatsarchiv, Nürnberger Briefbücher Nr. 251, Folio 275, 276 f, 288 ff. Nürnberg an Christian Markgraf von Bayreuth. Nürnberg, 1., 10. Juni 1630; Ratsverlässe Nr. 2110, Folio 50. Nürnberg, 14. Juni 1630. - Nürnberg, Stadtarchiv, KUST 2655, Original. Christian Markgraf von Bayreuth an Nürnberg. Bayreuth, 12. Juni 1630. - Lorenz Kraußold: Geschichte der evangelischen Kirche im ehemaligen Fürstentum Bayreuth, Erlangen 1860, Seite 206 ff, 214 f, 216 f.

33 Nürnberg, Staatsarchiv, Nürnberger Briefbücher Nr. 251, Folio 286 ff, 300 f. Nürnberg an die Ansbacher Regierung. Nürnberg, 8., 15. Juni 1630. - Nürnberg, Stadtarchiv, KUST 2655, Original. Ansbacher Regierung an Nürnberg. Ansbach, 11. Juni 1630.

heim, ließen sich bewegen, das Jubiläum so zu begehen, wie es Nürnberg von ihnen wünschte, vor allem ohne öffentliches Aufsehen und in möglichster Stille. Die große Schwesterstadt stellte sich selbst als Beispiel hin, und man nahm dieses Beispiel gerne an.³⁴

Doch griff die Pegnitzmetropole in ihrem Werben um Gefolgschaft über den Bereich des fränkischen Kreises weit hinaus, bis Ulm, bis Straßburg, bis Frankfurt.³⁵ Man suchte auch hier bei den großen schwäbischen und rheinischen Reichsstädten um Zustimmung, wie man es bei den kleineren fränkischen tat.

Fast wörtlich gleich lautete das, was an diese wie an jene geschrieben wurde, um das Verhalten beim Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses zu erklären. Vornehmlich aber sollte man sich in Franken die Lage, wie sie jetzt wäre, so deutlich und so klar wie nur möglich vor Augen führen und sie mit allen sich daraus ergebenden Folgen erwägen und durchdenken. Man sollte »in Consideration ziehen, daß die Kaiserliche Majestät, unser allergnädigster Herr, um angeregte Zeit zu Regensburg in der Nachbarschaft sich befinden und diesen Festtag, wann sonderlich derselbe mit einem so großen Apparat zelebriert würde, mit Ungnaden aufnehmen möchte, wie dann nicht zu zweifeln, daß solches bei den Römisch-Katholischen, zumal bei diesen Läufen, nicht geringe Offension verursachen werde«.

Nur so ließe sich das, was Nürnberg und seine Freunde täten, rechtfertigen. Nur so ließe es sich verstehen.

3 Hundert Jahre Augsburger Religionsfrieden

Endlich war nach langer, endlos scheinender Zeit der Große Krieg zum Stillstand gekommen. Er hatte dreißig Jahre gedauert. Dreißig Jahre, das hieß, es war seit damals, da der Brand ausbrach, und jetzt, da er erlosch, ein ganzes Menschenalter,

34 Nürnberg, Staatsarchiv, Ratsverlässe Nr. 2110, Folio 12. Nürnberg, 1. Juni 1630; Nürnberger Briefbücher Nr. 251, Folio 278 f. Nürnberg an Rothenburg ob der Tauber, Schweinfurt, Weißenburg und Windsheim. Nürnberg, 3., 14. Juni 1630. - Nürnberg, Stadtarchiv, KUST 2655, Original. Schweinfurt an Nürnberg. Schweinfurt, 9. Juni 1630; Original. Rothenburg ob der Tauber an Nürnberg. Rothenburg ob der Tauber, 12., 16. Juni 1630; Original. Weißenburg an Nürnberg. Weißenburg, 16. Juni 1630; Original. Windsheim an Nürnberg. Windsheim, 17. Juni 1630.

35 Nürnberg, Staatsarchiv, Nürnberger Briefbücher Nr. 251, Folio 279, 290 ff. Nürnberg an Frankfurt. Nürnberg, 4., 10. Juni 1630; Folio 289. Nürnberg an Ulm. Nürnberg, 10. Juni 1630; Ratsverlässe Nr. 2110, Folio 23. 35. 40 ff. 63. Nürnberg, 5., 9., 10., 17. Juni 1630. - Nürnberg, Stadtarchiv, KUST 2655, Original. Frankfurt an Nürnberg. Frankfurt, 15. Juni 1630.

eine ganze Generation vorübergegangen. Wer an seinem Beginn geboren wurde, hatte nun an seinem Ausgang als erwachsener Mann oder als reife Frau schon die Lebenshöhe erreicht. Von Frieden hatten sie bisher nur immer reden gehört, ihn selbst aber noch nicht erfahren. Sie kannten nur Krieg, Krieg und wieder Krieg.

Und Sieg? Und Niederlage? Die gab es nicht, weder für die eine noch für die andere Seite, weder für die katholische noch für die evangelische, obwohl beide zu ihrem Kampf als unversönlich erbitterte Gegner angetreten waren und die Waffen nicht eher hatten niederlegen wollen, bis eine endgültige Entscheidung im Sinne von so oder so, von Alles oder Nichts gefallen wäre. Nun hatte man diese Entscheidung doch nicht erzwungen, nicht erzwingen können. Nun duldete man sich, mußte man sich dulden. Man war müde, kriegsmüde, kampfes müde. Man hatte ausgekämpft, ausgerungen, und dies nicht nur für den Augenblick, sondern, wie es schien, für unabsehbar lange.

Daß dies nach dem Großen Kriege die allgemeine Stimmung, der herrschende Zeitgeist in deutschen Landen war, in katholischen wie in evangelischen, dafür gab auch die Reichsstadt Nürnberg ein aufschlußreiches Beispiel. Sie tat es 1655, sieben Jahre nach dem Westfälischen Friedensschluß, anläßlich des Jahrhundertgedenkens an den Augsburger Religionsfrieden.

Wohl feierte man auch dieses für die Geschichte der Reformation so wichtige Ereignis, aber wie feierte man es? Fast lustlos, fast kraftlos, ohne viel Aufsehen, ohne besondere Hingabe, ohne große innere Spannung.

Das war noch während des Kriege im Jahre 1630, da das Jahrhundertjubiläum zu Ehren des Augsburgischen Bekenntnisses in Vorbereitung stand, anders, ganz anders gewesen. Damals hatte man, ähnlich wie anno 1617 zum Jubiläum des Wittenberger Thesenanschlages, ein richtiges Jubelfest begehen wollen, durfte es aber aus politischen Gründen nicht. Jetzt durfte man es, wollte es aber nicht, jedenfalls nicht so, nicht mehr so wie dereinst. Der lang, überlang dauernde Krieg hatte weniger die einsatzbereiten militärischen Kräfte bis an den Rand der völligen Erschöpfung aufgezehrt, er hatte vielmehr die seelischen Energien der Widerstands- und Abwehrfähigkeit ausgelaugt und verbraucht. Man wollte nicht nur nicht, man konnte auch nicht. Was noch vor Jahrzehnten, noch vor Jahren die innere Bereitschaft und Bereitwilligkeit ansprach und anrief, war jetzt, wenn auch nicht ganz verstummt, so doch im Verstummen. Man hörte zwar den Ruf, aber man folgte ihm nicht oder nur zögernd. Es lockten weder die alten Ziele noch die alten Wege, jedenfalls nicht mehr in der alten Weise und mit der alten Anziehungskraft.

So kam es auch, daß sich der Nürnberger Magistrat jetzt anders verhielt als in ähnlicher Lage vorher. Nun erklärte er auf eine Anfrage des Leipziger Konsistoriums hin ohne tieferes Bedauern, daß er sich nicht in der Lage sähe, für den 25. September, da vor hundert Jahren am Reichstag zu Augsburg nach langen, schwierigen Verhandlungen der Religionsfrieden zwischen der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Partei unterzeichnet wurde, ein eigenes, ein »sonderbares Fest oder Feiertag anzustellen«.³⁶ Er könnte nur gestatten, die Erinnerung daran zwei Tage vorher, am 23. September, einem gewöhnlichen Sonntag, ohne wesentliche Änderung der Gottesdienstordnung in den Kirchen verlautbaren zu lassen. Mehr könnte er nicht. Dabei schienen sich Rat und Ratsschreiber über die Zusammenhänge zwischen Passauer Vertrag (1552) und Augsburger Religionsfrieden (1555) nicht ganz im klaren zu sein. Der Ratsschreiber zweifelte, welchem der beiden Ereignisse der Vorzug zu geben wäre. Aber auch der Rat selbst zeigte sich nicht viel besser im Bilde, sonst hätte er dem Leipziger Konsistorium kaum in dem Sinne geantwortet, daß es sein Wunsch gewesen wäre, von den Gründen, warum eigentlich ein Dankfest gefeiert werden sollte, etwas mehr zu erfahren. Er stellte die Frage, ob denn der Abschluß des Religionsfriedens für sich allein schon ausreichend wäre, deswegen ein Jubiläum zu begehen.³⁷ Doch, so wurde zuletzt mitgeteilt, Nürnberg würde in der Reihe der Mitfeiern den nicht fehlen.

Freilich war dann das, was Magister Johannes Michael Dilherr, Prediger bei Sankt Sebald, über Auftrag des Rates als Festprogramm vorlegte, recht bescheiden, besonders verglichen mit der Fülle und Überfülle beim ersten Jubiläum. Es umfaßte nur vier kurze Punkte: (1) die herkömmlichen Texte bei der Morgen- und Vesperpredigt sollten gar nicht geändert, sondern nur leicht angepaßt werden; (2) »wo es sein kann«, wären Choräle und Lieder erwünscht; (3) statt der üblichen Bibelstelle wäre der Psalm 116 und (4) statt des gewöhnlichen Kirchengebetes das von Dilherr verfaßte Dankgebet zu verlesen,³⁸ ein Dankgebet, das nicht aufwühlend, nicht hinreißend klang.

Daß der Geist der Feier kein besonders einladender war, es gar nicht sein wollte, besagte der zu diesen vier Punkten beigefügte Zusatz deutlich genug: »Im übr-

³⁶ Nürnberg, Staatsarchiv, Ratsverlässe Nr. 2443, Folio 33. Nürnberg, 14. September 1655.

³⁷ Ebenda, Nürnberger Briefbücher Nr. 284. Nürnberg an das Konsistorium zu Leipzig. Nürnberg, 15. September 1655.

³⁸ Nürnberg, Stadtarchiv, Mandate Bibl. Nor. 266b. Nürnberg, 23. September 1655.

gen soll es allerdings wie sonst an einem Sonntag gehalten werden.«³⁹ So wurde es auch gehalten. Mehr sah man nicht vor. Mehr tat man nicht.

Und noch eine Wendung ließ sich als ein nicht gerade glanzvolles Zeugnis für ein Jubiläum auslegen. Es war ein kurzer Aktenvermerk über ein Schreiben, wie man in der Reichsstadt Augsburg selbst die hundertste Wiederkehr des Tages, an dem der Augsburger Religionsfrieden geschlossen worden war, begangen hatte.⁴⁰ Dem Echo nach, das der Bericht darüber im Nürnberger Rat weckte, geschah es nicht gerade feierlich. Jedenfalls nahm man hier in Nürnberg die Mitteilung recht kühl auf, übergab sie den Predigern zum Lesen, aber nur ihnen, nicht auch der gesamten Stadt, wie es vorher in ähnlichen Fällen geschehen war, und legte dann das Schriftstück ad acta. Man sollte es und seinen Inhalt, wie der Vermerk lautete, »auf sich ruhen lassen«. Das hieß, man sollte ihm keine weitere Beachtung schenken.

Festliche Jubiläumssstimmung, hochgemuter Jubiläumsgeist war das nicht, nicht mehr. Eine geschichtliche Kraft hatte an Stärke eingebüßt, hatte an Schwung verloren. Die Zeit war eine andere geworden, doch nicht für immer, sondern nach dem Wesenssinn alles Bestehenden und Wandelbaren selbst wieder nur für einige Zeit.

*

Unsere historischen Betrachtungen haben hier ihr Ende. Als letztes sei nur noch ein allgemeiner Gedanke berührt, ein allgemeines Wort gesagt: Jubiläen sind keine Ruhepunkte, keine Schlußpunkte des Geschehens. Sie sind Durchgangspunkte, Besinnungspunkte, sollten es sein. Türmen gleich ragen sie aus der Fläche ihrer Zeitumgebung hervor. Sie lenken den Blick nach allen Seiten hin, zurück in die Tiefen der Vergangenheit, aus der wir kommen, rundum in die Weiten der Gegenwart, in der wir stehen, voraus in die Fernen der Zukunft, wohin wir streben. Waren und sind wir uns dessen bewußt, daß es nicht nur darum geht, wer und was gefeiert wird, sondern auch darum, wer feiert und wie man feiert? Immer wird hier verglichen, gemessen, gewertet, immer wird der Gefeierte dem Feiern den gegenübergestellt. Immer sind Jubiläen für andere auch Prüfungen für uns selbst.

³⁹ Ebenda.

⁴⁰ Nürnberg, Staatsarchiv, Ratsverlässe Nr. 2444, Folio 17. Nürnberg, 8. Oktober 1655.

Luther ordnet seine Kirche

Von Hans Liermann

Es ist etwas Eigentümliches um das Ordnen der werdenden evangelischen Kirche des 16. Jahrhunderts durch Luther. Auf der einen Seite ist es eine bekannte und - mit gewissen Einschränkungen - auch allgemein anerkannte Tatsache, daß Luther der Beruf des Gesetzgebers, wenn man diesen Begriff im engeren Sinne nimmt, nicht lag. Er unterscheidet sich dadurch grundsätzlich von den beiden anderen führenden Reformatoren seines Jahrhunderts, dem Juristen Calvin und dem Politiker Zwingli. Auf der anderen Seite gibt es zu denken, daß Luther der einzige Reformator gewesen ist, der seiner Kirche, die heute im Weltluthertum zu einer Weltkirche herangewachsen ist, auf die Dauer den Namen gegeben hat.¹ Das ist um so erstaunlicher, als er ja bekanntlich gar nicht die Absicht hatte, eine neue selbständige Kirche zu gründen, sondern ursprünglich allein die Reformation der bestehenden Kirche erstrebte. Die Namensgebung ging selbstverständlich nicht von Luther aus. Er wäre der letzte gewesen, der etwas derartiges erstrebt hätte. Im Gegenteil, Luther hätte die Benennung einer Kirche nach einem Menschen mit allen Mitteln bekämpft. Ansätzen dazu, die bereits zu seinen Lebzeiten auftraten, ist er sehr energisch entgegengetreten.

Uns Menschen des 20. Jahrhunderts zeigt aber die im Grunde so unlutherische Benennung seiner Kirche nach Luther, daß seine gewaltige Persönlichkeit sie irgendwie geformt haben muß. Er hat sie tatsächlich geordnet. Dabei muß aber mit allem Nachdruck hervorgehoben werden, daß »Ordnen« nicht dasselbe bedeutet wie »Organisieren«. Ordnung liegt auf einer höheren Ebene. Jeder Organisation klebt die Erdschwere des Juristisch-Stofflichen unabdingbar an. Ordnung, die heilige Himmelstochter Schillers, ragt in das Metajuristische und Metaphysische hinein, wenn sie auch mit der Erde in Verbindung bleibt, indem sie die Dinge dieser Welt sinnvoll an ihren Platz stellt. Insofern kann Ordnung nur in einer gegebenen Umwelt geschaffen werden. Jede Ordnung muß sich darum nach dem Raum richten, in dem geordnet werden soll. Auch eine Kirche kann nicht ins Leere hinein gebaut werden. Sie muß sich mit der Gestalt, die ihr gegeben werden soll, nach der Umwelt richten, in die sie hineingestellt ist. Wollte man die hier

¹ Heinrich Bornkamm: *Luthers geistige Welt*. Gütersloh 1959, 76; vgl. ferner Ernst Kinder: *Der evangelische Glaube und die Kirche*. Berlin 1960, 136, Anm. 1.

gegebenen Tatsachen völlig ignorieren, so würde nicht Ordnung sondern Chaos die Folge sein.

Wenn man daher der Frage nachgehen will, wie Luther seine Kirche, die er nicht gründen wollte, die aber schließlich unter seinen Händen aus der von ihm ausgehenden reformatorischen Bewegung hinausgewachsen war, geordnet hat, so müssen zunächst Raum und Zeit, in denen die Ordnung entstanden ist, umrissen werden. Dabei ist aber zugleich zu betonen, daß die Anpassung einer Ordnung allein an die äußeren Gegebenheiten nicht die Gewähr der Dauer bietet. Es müssen überzeitliche Werte hinzukommen, die bleiben, wenn sich die Umwelt ändert. Sie bilden die tragenden Fundamente, wenn das Äußere vergeht. An ihrer überzeitlichen Dauer erprobt sich eine Ordnung, die in einer geschichtlichen Zeit geschaffen worden ist. Unter diesen beiden Aspekten, des Zeitlichen und des Überzeitlichen, ist Luthers Ordnung der aus seiner reformatorischen Tat hervorgewachsenen Kirche zu betrachten.

Zunächst einiges zur geschichtlichen Umwelt: Sie war im Grunde einer Ordnung wenig günstig. Denn überall, nicht nur im kirchlichen Bereich, waren alte Formen im Schwinden begriffen. Die Zeit war aus den Fugen gegangen. So befanden sich die Reformatoren des 16. Jahrhunderts in der verzweifelte Lage, auf schwankendem Boden Neues bauen zu müssen.

Das gilt in besonderem Maße von Luther. Er mußte rechtsschöpferisch wirken, ohne Rechtsboden unter den Füßen zu haben. Ja, es fehlte ihm darüber hinaus sogar höchstpersönlich jeder rechtliche Status. Man darf nicht vergessen, daß Luther sich von 1521 bis zu seinem Tode im Jahre 1546 in der Reichsacht befand, also vollkommen rechtlos war. Es ergibt sich das paradoxe Bild, nicht nur, daß ein Rechtloser Ordnung schafft, die sich im Endergebnis rechtlich auswirkt, sondern daß er darüber hinaus ohne Anwendung von Gewalt das Recht des Reichs, in dessen Acht er war, grundlegend umgestaltet hat. Die Reichsverfassung vor Luther ist eine völlig andere als die nach Luther. Das Vierteljahrhundert, in dem er in der Reichsacht war, ist seine schöpferische, auch seine rechtsschöpferische Epoche.

Daneben ist der schwankende Rechtsboden für die werdende Kirche zu bedenken. Sie gelangt vom reichsrechtlichen Verbot durch das Wormser Edikt über die tatsächliche Duldung durch den ersten Reichstag von Speyer schließlich nach Luthers Tod zur reichsrechtlichen Anerkennung im Augsburger Religionsfrieden. Dazwischen liegt in den Jahren, in denen Luther ordnend tätig war, ein ewiges Auf und Ab, an dem man die Wahrheit des Rankeschen Satzes vom Primat der

Außenpolitik erproben kann. Je größer sich die Gefahr von außen durch den Türken erwies, desto größer war die Bewegungsfreiheit der Reformation im Inneren. Mitten in diesem Strudel politischen Geschehens stand Luther, den Türken nicht als Bundesgenossen, sondern als Feind der Christenheit empfindend, dazu in der Grundhaltung reichs- und kaisertreu trotz allem.² Er betrachtete sich stets nur als Rebell gegen den Papst, nicht auch als Rebell gegen den Kaiser.

Damit hatte Luther seiner Kirche, zunächst für Deutschland, den festen Ort im Verhältnis zum Staat zugewiesen und ihr das Fundament gegeben, auf dem die Generationen nach ihm weiterbauen konnten. Sein Festhalten an Kaiser und Reich machte die lutherische Kirche in den Religionsfrieden des 16. und 17. Jahrhunderts zum integrierenden Bestandteil des Reichsverfassungsrechts. Die Fernwirkungen zeigen sich bis in unser Jahrhundert. Wenn die evangelischen Landeskirchen heute noch als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannt sind, so geht das darauf zurück, daß Luther mit seiner Kirche auf reichsrechtlichem Boden beharrte. Die letzte Ursache für seine Haltung wird in seinem theologischen Denken von der Obrigkeit zu suchen sein. Es begegnet uns hier zugleich zum ersten, nicht zum letzten Mal, daß der Theologe Luther als Reformator indirekt rechtsschöpferisch wirkt, indem von ihm Grundgedanken der Ordnung seiner Kirche ausgehen, die letzten Endes rechtlichen Niederschlag, sei es im staatlichen, sei es im kirchlichen Recht, gefunden haben.

Dieses positive Verhältnis zum Staat hat für das Luthertum weit über die Grenzen Deutschlands hinaus rechtsgestaltend gewirkt. Die lutherischen Kirchen konnten sich überall dort, wo der Staat einer engeren Verbindung von Staat und Kirche nicht ablehnend gegenüberstand, entsprechend entfalten. Das heißt nicht, daß sie grundsätzlich und überall in das enge Joch eines starren Staatskirchentums hineingezwungen wurden, obwohl auch das, was gar nicht geleugnet werden soll, in der Vergangenheit nicht selten vorgekommen ist und da und dort bis heute fortwirkt. Sondern es hat den Sinn, daß die lutherische Kirche ihrem Wesen nach ein positives und freundschaftliches Verhältnis zum Staate durchaus ertragen kann, ein Erbe Luthers, das kein schlechtes Erbe ist. Es hat seine Kirche zwar im Laufe der Jahrhunderte nicht immer vor Staatshörigkeit bewahrt, ihr aber auch Welt-offenheit und in vielen Ländern den festen Rechtsboden geschenkt, auf dem sie echten kirchlichen Aufgaben nachgehen konnte.

Ein weiteres politisches Element in der geschichtlichen Umwelt Luthers ist der werdende Renaissancestaat. Hier war Luthers Einstellung eindeutig. Er wollte

² Vgl. Bornkamm: *AaO*, 33 f.

ihn von der Ordnung seiner Kirche fernhalten. Dafür gibt es manche Zeugnisse. Ein viel zitiertes Wort von Luther, das zugleich beweist, daß er die Dämonie des nach Totalität und damit nach weltlicher Herrschaft über die Kirche strebenden macchiavellistischen Staates des 16. Jahrhunderts klar erkannt hatte, findet sich in dem Brief vom 22. Oktober 1543 an den Dresdner Superintendenten Daniel Greser: »Satan pergit Satan esse. Der Teufel bleibt immer der Teufel. Unter dem Papst hat er die Kirche mit dem Staate vermengt, in unserer Zeit will er den Staat mit der Kirche vermengen. Sed nos resistemus Deo favente. Wir aber wollen mit Gottes Hilfe dem widerstehen.«³ Die Umstände, unter denen der Brief an Greser geschrieben wurde, sind von Bedeutung. Er ging nach Dresden, in das Land eines der typischsten deutschen Renaissancefürsten des 16. Jahrhunderts, des Herzogs Moritz von Sachsen, der sich damals anschickte, die von Luther rein geistlich gedachte Kirchenzucht als ein Mittel staatlicher Polizei zu verwenden.

Auch hier läßt sich eine Fernwirkung bis in unsere Tage feststellen. Die Kirche Luthers ist durch ihn gelehrt worden, daß sie trotz aller Loyalität gegenüber dem Staat, die man ihr oft zum Vorwurf gemacht hat, an einen Punkt gelangen kann, an dem sie dem Totalitätsstreben der politischen Gewalt ein »Nein« entgegenzusetzen muß. Und zwar handelt es sich nicht nur um ein Nein des einzelnen Christen, sondern um ein Nein der Kirche selbst als Körperschaft, um einen Kampf nicht in aufgelockerter Schützenlinie, sondern in geschlossener Formation. Es ist vielleicht kein Zufall, daß die Kirchen, die im Dritten Reich als sogenannte »intakte Kirchen« diesen geschlossenen Widerstand geleistet haben, lutherische Kirchen gewesen sind.

Als letztes wesentliches Moment der geschichtlichen Umwelt Luthers ist die gewaltige wirtschaftliche und soziale Umwälzung zu betrachten, die um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts eingesetzt hat. Wir Menschen der Mitte des 20. Jahrhunderts können leichter als das satte und gesicherte 19. Jahrhundert nachfühlen, was es bedeutet, in einer Zeit grundsätzlicher Wandlungen des gesellschaftlichen Lebens eine Ordnung schaffen zu müssen. Denn auch wir stehen, ähnlich wie Luther und seine Zeitgenossen, in einer Epoche stürmischer Entwicklung in Wirtschaft und Gesellschaft.

Die Wirtschaft des beginnenden 16. Jahrhunderts ist durch eine Inflation von Edelmetall gekennzeichnet, das über Spanien und Portugal aus den neu entdeckten Ländern jenseits des Ozeans nach Europa hineinströmte. Für den Konsumenten, wie wir heute sagen würden, drückte sich das in einem anderen Verhältnis

³ WA Br 10, 436.

von Geld und Ware, also in einer rasch ansteigenden Teuerung aus. Wie immer in solchen Zeiten kam der Durchschnittsmensch nicht mit, während kühne Kaufleute, die den Gang der Dinge erkannt hatten, große Vermögen erwarben. Man konnte nicht mehr vom Ertrag eines kleineren Vermögens leben. Die Kirche lebte aber, wenn man von den großen Prälaten und dem reichen Gut einzelner Klöster absieht, in den örtlichen Pfarreien im allgemeinen von nicht zu umfangreichen Kirchenstiftungen und Pfründen, also von relativ bescheidenen Vermögenskomplexen. Hier führte die wirtschaftliche Umwälzung teilweise zu einem völligen Erliegen der lokalen Seelsorge. Längst vor dem öffentlichen Auftreten Luthers ist in Visitationsakten der Diözese Mainz aus dem Jahre 1506 von einem Ortsgeistlichen, den der Visitator nicht antraf, lakonisch berichtet worden: »Propter paupertatem aufugit.« Er hatte sich davongemacht, weil er nichts mehr zu brechen und zu beißen hatte.⁴ Derartige Zustände waren chronisch geworden. Das örtliche Kirchenwesen stand in vielen Orten auf dem flachen Land vor dem finanziellen Zusammenbruch. In den Städten, die bereits auf den modernen Kapitalismus eingestellt waren, lagen die Verhältnisse meist günstiger.

Man hat Luther zum Vorwurf gemacht, daß er durch die Visitationen, an denen neben den Superintendenten, die damals als tragende Pfeiler des kirchlichen Verfassungsrechtes geschaffen wurden, auch weltliche Beamte, gerade im Hinblick auf die Kontrolle des ortskirchlichen Vermögens, beteiligt waren, die Gemeinden dem Staat ausgeliefert hat. Der Vorwurf ist leicht gemacht. Aber es ist schwer zu sagen, wie er es hätte anders machen können. Die örtlichen Gemeinden hatten weder die Menschen noch die Mittel, um ihr Kirchenwesen finanziell zu sanieren. Einen zentralen kirchlichen Verwaltungsapparat, der imstande gewesen wäre, das Geldwesen der Kirche zu betreuen, gab es noch nicht. Er bildete sich erst viele Jahre später im Anschluß an die Konsistorien, die außerdem zunächst kirchliche Gerichte, nicht kirchliche Verwaltungsbehörden waren, so daß die kirchliche Finanzverwaltung ihrem Aufgabenbereich anfangs völlig fern lag.

Außerdem verhinderte noch ein sehr wesentliches ideelles Moment den Aufbau eines zentralen kirchlichen *fiscus consistorialis*, wie er sich dann in späteren Zeiten herausgebildet hat. Luthers Reformation war ja durch seinen Angriff auf das Finanzgebaren der alten Kirche im Zusammenhang mit dem Ablasswesen zum Durchbruch gekommen. Man konnte unmöglich damit beginnen, die im Werden begriffene evangelische Kirche gleich wieder als einen glatt funktionie-

4 C. A. H. Burkhardt: *Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen 1524 bis 1545*. Leipzig 1879, 325, Anm. 1.

renden Finanzapparat aufzubauen. Das hätte bei der breiten Masse leicht die Wirkung gehabt, daß sie die Reformation am Ende für unglaublich gehalten hätte, weil sich in ihren Augen nur der Empfänger ihrer Zahlungen geändert hätte.

So blieb schlechterdings nichts anderes übrig, als dem Staat die Ordnung und den Aufbau des zerrütteten kirchlichen Finanzwesens in die Hand zu geben. Damit begann die Einpfändung der Kirche beim Staat, die in Deutschland bis 1918 gedauert hat und in einem letzten Ausläufer in die Erhebung von Kirchensteuern mit staatlicher Hilfsstellung heute noch fortwirkt.

Die Einspannung des Staates zur Sanierung der kirchlichen Finanzen war zu Luthers Zeiten noch aus einem anderen Grunde zwingend geworden. Mit dem Ende des Klosterwesens in den der Reformation zugefallenen Gebieten waren reiche klösterliche Vermögensmassen herrenlos geworden. Herrenloses Gut fiel nach römischem Recht, das damals in Deutschland gerade seinen Siegeszug angetreten hatte, an den staatlichen Fiskus. Auf diese Weise wurde der Staat zum Reformationsgewinnler. Nur er konnte dieses ehemalige Kirchengut ordnungsgemäß verwalten und es sinnvoll auch wieder, wie er es ja zu einem Teil getan hat - man denke z. B. an die heute noch segensreich wirkende Hannoversche Klosterkammer - kirchlichen Zwecken zuführen. Hätte man die Sequestrierung des Klostergutes örtlichen Stellen überlassen, so wäre ein großes Durcheinander entstanden und vieles für immer in unrechten Händen verschwunden. So herrschte Ordnung, wenn es sich auch auf die Dauer um eine teuer erkaufte Ordnung handelte.

An einem anderen Punkte des kirchlichen Finanzwesens war vielleicht kein so unmittelbarer Zwang gegeben. Es handelt sich um die Zentralisierung der städtischen kirchlichen Stiftungen in einem Gemeinen Kasten, wie sie Luther in der von ihm inspirierten und mit einer Vorrede versehenen und für andere Städte als Vorbild dienenden Kastenordnung der Stadt Leisnig von 1523 durchführen ließ. Was ihn dazu veranlaßte, liegt klar zutage. Man mußte die zwecklos gewordenen Stiftungen des altkirchlichen Kultes, wie insbesondere die zahlreichen Stiftungen für Seelenmessen, einem neuen sinnvollen Zweck zuführen.

Dazu kam eine von modernem Denken getragene neue Art der Wohlfahrtspflege, die zentrale Steuerung und damit größere Mittel erforderte. Man gab dem Armen kein Almosen mehr, um sich selbst durch ein gutes Werk verdient zu machen. So war im Mittelalter die Armenpflege geübt worden. Vielmehr stand man auf einmal im Zusammenhang mit dem Wachstum der Städte und der Ver-

elendung breiter Massen durch die wirtschaftliche Umschichtung der Armut nicht mehr als Einzelercheinung, sondern als einer Erkrankung des gesamten Volkskörpers gegenüber, der man nicht durch Almosen, sondern nach Möglichkeit durch Förderung des Wiederaufstiegs des Einzelnen aus der Armut zu einem produktiven Glied der Gesellschaft entgegenwirken wollte.

Man kann sich fragen - wir haben es natürlich leicht, klüger zu sein als die Menschen von damals -, ob diese radikale Zentralisierung notwendig gewesen ist. Sie war zwar kirchlich gedacht, gab aber letzten Endes Kirchengut für eine säkulare Armenpflege in die Hand des Rates der einzelnen Städte, der späterhin, vor allem in Notzeiten, damit sehr willkürlich umsprang.

Man muß zugeben, daß hier eine von Luther gegebene Ordnung im Gegensatz zu anderen, die wir kennengelernt haben, keinen dauernden Bestand gehabt hat. Der Gemeine Kasten wurde an vielen Orten letztlich zum Vermögen der Stadt, also der politischen Gemeinde. Das ist heute im allgemeinen längst verschmerzt. Die Widerlegung des Gemeinen Kastens durch die weitere Entwicklung besteht vor allem darin, daß trotz ihm, neben ihm und schließlich ihn überlebend in der Kirche Luthers ein neues evangelisches Stiftungswesen aufgeblüht ist.

Das kirchliche Finanzwesen, bei dessen Ordnung Luther vielleicht nicht immer eine glückliche Hand gehabt hat, gehört bei aller praktischen Bedeutung, die nicht unterschätzt werden darf, zu den Niederungen des kirchlichen Rechtslebens. Hier ist der Theologe Luther oft nicht zum Zuge gekommen, obwohl nicht verkannt werden darf, daß hinter der Konzeption der Leisniger Kastenordnung Luthers Theologie der christlichen Gemeinde deutlich zu spüren ist. Andere grundsätzliche Ordnungsgedanken Luthers haben dagegen wiederum bleibende Bedeutung bis zur Gegenwart.

Luther war sich stets klar darüber, daß er seine Kirche nur als echte Kirche, nicht als Sekte bauen konnte und wollte, obwohl in seiner geistigen Umwelt sektiererische Ideen sich weithin der Menschen bemächtigt hatten.

Das zeigt sich einmal in Luthers Einstellung zur Kindertaufe, die man fast als liebevoll bezeichnen kann. Er empfindet sie als den Anfang des Glaubens, der ja das Kernstück seiner gesamten Theologie darstellt. Die Kindertaufe ist Voraussetzung für die als göttliche Stiftung allen ihre Tore weit öffnende Kirche. Im Gegensatz dazu haftet der Erwachsenentaufe etwas vom Sektenwesen an, weil sie immer nur eine Gruppe von Auserwählten, die sich des Taufsakraments würdig erweisen, zur Gliedschaft in der Kirche Christi ruft. Die sektiererische Gruppenbildung macht eine Religionsgemeinschaft zum religiösen Verein der sich

gegenseitig als Christen anerkennenden Mitglieder. Ein besonders krasser Auswuchs einer derartigen Vereinskirche ist die Kirche, die Rassenschranken errichtet, eine Erscheinung, von der die moderne Welt nicht frei ist. Luthers Kirchenbegriff steht zu derartigen Bildungen in einem unüberbrückbaren Gegensatz. Er hat dadurch auch für die Gegenwart fundamentale Bedeutung.

Eine weitere Grundordnung, die Luther seiner Kirche gegeben hat, ist ihre Verwurzelung in der Ökumene, wie wir es modern bezeichnen können. Da er es stets abgelehnt hat, seine Reformation als den Beginn einer neuen Kirche anzusehen, verstand er sie als die Rückkehr zur alten Kirche. Insbesondere durch die Rezeption der drei altkirchlichen Bekenntnisse pflanzte er sie in den Mutterboden ursprünglicher christlicher Einheit, eine Grundhaltung, deren Bedeutung in unserem Zeitalter der ökumenischen Bewegung kaum überschätzt werden kann. Auch hier sind von dem Theologen Luther, nicht von dem Juristen, der er nie gewesen ist, bleibende Ordnungen für seine Kirche ausgegangen.

Über den großen theologischen Konzeptionen darf die mühsame Kleinarbeit Luthers für die Ordnung seiner Kirche nicht vergessen werden. Sie zeigt den Menschen Luther im Alltag, der sich pflichtgetreu seiner Arbeit unterzog, die ihm im Grunde gar nicht lag. Denn der völlig unjuristisch eingestellte Luther⁵ war viel zu wenig Aktenmensch, als daß ihm das Organisieren vom Schreibtisch aus irgendwelche Freude gemacht hätte. Wir erfahren das deutlich aus einem Stoßseufzer, der in einem Brief an Wenzeslaus Link vom 20. Juni 1529 enthalten ist. »Ich werde täglich so mit Briefen überschüttet, daß Tisch, Bänke, Schemel, Pulte, Karten, Bücherbretter und alles voll liegt von Briefen, Anfragen, Händeln, Klagen, Bitten usw.«⁶

Man kann sich lebhaft vorstellen, wie wenig glücklich sich Luther gefühlt hat, der als Mann der Tat dazu verurteilt war, inmitten eines Dschungels von Akten einen nie enden wollenden täglichen Papierkrieg zu führen. Seine Lage läßt sich vielleicht in einem modernen Bilde mit derjenigen eines großen Arztes vergleichen, der sich in täglicher Fron um die Verwaltung seiner Klinik kümmern muß.

Und doch ist aus diesem Aktenhaufen letzten Endes Großes hervorgegangen. Dabei muß noch einmal betont werden, daß Luther weder Jurist noch Politiker war und daß er diese Seite seines Wesens in der »Selbstbeschränkung des Genies«⁷ auch ganz genau gekannt hat. Es ging keine subtile gesetzgeberische Arbeit von

5 Vgl. dazu Hans Liermann: *Der unjuristische Luther*. LuJ 24 (1957), 69 ff.

6 Lateinischer Text: WA Br 5, 100.

7 Hanns Lilje: *Luther*. 2. Auflage. Nürnberg 1948, 181.

ihm aus. Er hat erst recht nicht feine Fäden der Politik gesponnen wie etwa Zwingli bei Gelegenheit des Marburger Religionsgesprächs von 1529. Während es Luther dort allein um die Abendmahlslehre ging, hat Zwingli seinen Marburger Aufenthalt zugleich dazu benutzt, um Philipp von Hessen zu einem Bündnis mit Frankreich und Venedig zu bewegen. Er schlug dem Landgrafen vor, im militärischen Zusammengehen mit diesen Großmächten Karl V. zu stürzen und selbst nach der deutschen Kaiserkrone zu greifen.⁸ Politisches Intrigieren lag Luther vollkommen fern. Betrachtet man den Einfluß, den Luther von seinem Wittenberger Schreibtisch aus auf die Ordnung seiner Kirche genommen hat, im ganzen, so kann man es vielleicht so ausdrücken, daß man unter Benutzung eines terminus technicus des modernen Verfassungsrechts sagt: die »Richtlinien der Politik« sind von ihm ausgegangen.

Im Gegensatz zu Calvin ist keine Kirchenordnung, der man im engeren Sinne juristische Natur zuerkennen kann, auf Luther zurückzuführen. Der erste Band der Sehlingschen Sammlung von Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts bringt neben 201 Kirchenordnungen anderer Verfasser auch acht von Luther unmittelbar verfaßte Ordnungen. Aber es ist für sie typisch, daß sie keine rechtliche Organisation bringen, sondern reines jus liturgicum. Es handelt sich um drei Gottesdienstordnungen, zwei Taufordnungen, zwei Ordinationsordnungen und eine Trauordnung.⁹ Hier hat der Theologe Luther, nicht der Gesetzgeber Luther gesprochen.

Luther hat also den Ausbau seiner Kirche im einzelnen anderen überlassen, von denen die Gesetzgebungsarbeit im technischen Sinne geleistet wurde. Das gilt insbesondere von Bugenhagen, dem Verfasser der Kirchenordnungen von Braunschweig, Hamburg, Lübeck, Pommern und Schleswig-Holstein. Es ist ein Scherzwort von Luther überliefert, das in diesem Zusammenhang symptomatisch ist. Als er bei dem Besuch des Nuntius Vergerio in Wittenberg im Jahre 1535 zusammen mit Bugenhagen in einer Galakarosse vorfuhr, sagte er: »Da fahren der deutsche Papst und sein Cardinalis Pomeranus.«¹⁰ In dieser Bemerkung liegt ein tiefer Sinn. Luther war gleichsam der souveräne Gesetzgeber, Bugenhagen, wenn man im Bilde bleiben will, der Kurienkardinal für das Ressort Kirchen-

8 Karl Adolf Zezschwitz: *Über die wesentlichen Verfassungsziele der lutherischen Reformation.* Leipzig 1867, 13.

9 Emil Sehling: *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts.* Bd. I, 1. Leipzig 1902, XXI und 1 ff.

10 Zezschwitz: *AaO*, 30.

ordnungen. Man kann das alte französische Rechtsspruchwort, daß der König regiert, aber nicht verwaltet, im übertragenen Sinne auf Luther anwenden.

Das alles gibt Luthers Handeln bei der Ordnung seiner Kirche einen Zug ins Weite und etwas Großzügiges. Er dachte nicht daran, seine Kirche durch Ausbau im einzelnen zu einer *societas perfecta* zu machen. Es lag ihm z. B. vollkommen fern, so wie es Calvin und die Täufer getan haben, die biblische Gemeindeverfassung als genau nachzuahmendes Vorbild für die Verfassung seiner Kirche und seiner Gemeinde zu nehmen.

Luther wollte, wie er in seiner Vorrede zum »Unterricht der Visitatoren« (1528) schreibt, »nicht neue päpstliche Decretales«. ¹¹ Jede Form ist ihm recht, wenn sie ihren Zweck erfüllt, indem sie der Wortverkündung und Sakramentsverwaltung im reformatorischen Sinne dient. Er ist gegen jede Gleichschaltung. So sagt er in seiner Vorrede zu »Deutsche messe und ordnung gottis diensts« (1526): »Doch ich will hiermit nicht begehren, daß diejenigen, die bereits ihre gute Ordnung haben oder durch Gottes Gnade besser machen können, dieselbige fahren lassen und uns weichen. Denn es ist nicht meine Meinung, das ganze deutsche Land müßte so eben unsere Wittenbergische Ordnung annehmen.« ¹² Darin liegt zugleich auch die Ablehnung jedes Programms, das um dieses Programms willen, koste es, was es wolle, unter allen Umständen durchgeführt werden muß. Auch seine grundlegende Lehre von den Zwei Reichen ist, wie Heinrich Bornkamm mit Recht hervorhebt, »kein politisches oder soziales Programm«, sondern eine Hilfe »zu der Klärung des Gewissens, deren der einzelne Christ und die Kirche für ihren Stand und ihr Verhalten in der Welt immer wieder bedürfen«. ¹³

Luthers geniale Nonchalance gegenüber allem Formalen hat bedeutsame Fernwirkungen bis in unser Jahrhundert gezeitigt. Er hat seine Kirche von jeder äußeren Rechtsform unabhängig gemacht. Das hat sich z. B. gezeigt, als im Jahre 1918 aus dem Verfassungsbau der deutschen evangelischen Landeskirchen die Säule, die ihn in Gestalt des landesherrlichen Summepiskopats vier Jahrhunderte hindurch getragen hatte, durch Revolution im Staate plötzlich herausgebrochen war. Das kirchliche Leben ging weiter und suchte sich neue Formen. Man könnte dazu das alte Wartburglied »Wir hatten gebauet ein stattliches Haus« zitieren:

Das Haus kann zerfallen, was hat es für Not?

Der Geist lebt in uns allen und unsere Burg ist Gott.

¹¹ Sehling: *AaO*, I, 1, 151.

¹² Sehling: *AaO*, I, 1, 11.

¹³ Heinrich Bornkamm: *AaO*, 250.

Und ebenso verdankt das Weltluthertum in der Ökumene dieser Formlosigkeit Luthers seine Anpassungsfähigkeit überall in der Welt. Es kann mit einer ausgeprägt bischöflichen Verfassung existieren, wie insbesondere in Schweden, es kann sich aber gerade so gut auch einer synodalen Verfassung bedienen, wie es ihm die Umwelt in den Vereinigten Staaten von Amerika nahelegt.

Betrachtet man Luthers Ordnung des *inneren* Verfassungsrechtes seiner Kirche, so kann man sagen, daß - um wiederum einen Begriff des modernen Verfassungsrechts zu gebrauchen - die Kirche sich um seine Theologie und seine Sozialethik herum integriert hat. Nicht die Einzelheiten, aber die tragenden Grundgedanken des kirchlichen Verfassungsrechts gehen auf ihn zurück. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Luther eine *freie* Kirche erstrebt hat. Sie sollte frei sein von staatlicher Einmischung, frei von einer ihrer Machtposition bewußten Hierarchie, aber auch frei von der Herrschaft der Masse, des »Herrn Omnes«. Wenn diese Ziele infolge einer späteren Entwicklung nicht immer erreicht worden sind, wenn insbesondere die Freiheit vom Staate sich Jahrhunderte hindurch nicht hat verwirklichen lassen, so sind das Verlagerungen des Schwergewichts, die Luther, wenn er Politiker gewesen wäre, vielleicht hätte voraussehen können. Aber das ändert nichts an der Richtigkeit der Grundkonzeption.

Das innere Verfassungsrecht der Kirche soll nach Luther nicht von irgendwelcher *Macht* getragen sein. Jede *potestas ecclesiastica* wird von ihm abgelehnt. Vielmehr soll allein der Gedanke des *Dienstes* herrschend sein. Als Dienst an der Kirche hat Luther das Notbischofsamt des Landesherrn aufgefaßt. Deswegen entsprach seiner Vorstellung von kirchlicher Verfassung allein das Episkopal-system, bei dem der Landesherr als hervorragendes, aber dienendes Glied der Kirche nach Rat der Theologen handelte. Die Entwicklung zum Territorialsystem, das den Fürsten zum Herrn seiner Landeskirche machte und ihm, wie eine spätere Zeit es geradeheraus aussprach, ein *jus papale* gewährte, hätte er nie gebilligt. Soweit er schon bei Lebzeiten die Ansätze zur polizeistaatlichen Kirche zu spüren bekam, ist er ihnen mit allen Mitteln entgegengetreten.

Es darf auch nicht vergessen werden, daß für Luther der landesherrliche Summepiskopat immer nur eine Notlösung in einer Übergangszeit gewesen ist. Sein Verfassungsideal ist niemals der fürstliche *summus episcopus*, sondern immer der evangelische Bischof gewesen.¹⁴ Auch der evangelische Bischof sollte

14 Vgl. dazu Heinrich Bornkamm: *Das Jahrhundert der Reformation*. Göttingen 1961, 212: »Die Idee einer bischöflichen Führung der Kirche im evangelischen Sinne ... war sein eigentlicher Verfassungsgedanke.«

führen und dienen, nicht aber herrschen. Deswegen entsprach es durchaus Luthers Vorstellung vom Verhältnis des bischöflichen Amtes zur weltlichen Gewalt, daß nach dem Tode des Bischofs Sigismund von Merseburg im Jahre 1544 der theologisch gebildete Fürst Georg von Anhalt nur zum geistlichen Bischof von Merseburg geweiht wurde, während die weltliche Gewalt im Bistum auf Herzog August von Sachsen als Administrator überging.¹⁵ Luther hat damit zu dem, was wir heute die Frage der »Kirchenleitung« nennen, eindeutig Stellung genommen.

Luthers freie Kirche war jedoch keine souveräne Kirche im weltlichen Sinne. Er nahm zwar alle wirklich geistliche Gewalt für die Kirche allein in Anspruch. Das gilt für die Kirche in ihrer Universalität ebenso wie für die einzelne Landeskirche. Es ist bezeichnend, daß Luther, solange er noch an eine Reformation der Kirche durch ein allgemeines Konzil glaubte, die innerkirchlichen Reformen allein durch das Konzil als kirchliche Instanz, nicht aber durch Einschaltung der Staatsgewalt, durchgeführt sehen wollte.¹⁶

Auf der anderen Seite gestand er aber der staatlichen Obrigkeit eine von der Kirche unmittelbare Gefahren abwehrende Gewalt zu, also eine Art »Kirchenpolizei«, wenn man den modernen Polizeibegriff nimmt, der sich auf die Gefahrenabwehr beschränkt und es vermeidet, in das innere Leben einzugreifen. Bei Luther, der in vielem mittelalterlich dachte, mag bei dieser Ordnung des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Gewalt auch der Gedanke der Kirchenvogtei mitgesprochen haben. Der Vogt ist vocatus, der zu Hilfe Gerufene, wenn man sich in Not befindet, der Beschützer, aber nicht der Herr - so wie der Kaiser nur »des Reiches Vogt«, nicht aber »des Reiches Herr« sein sollte.

Es lag wiederum nicht an Luthers Grundkonzeption, auch wenn er es vielleicht hätte voraussehen können, daß diese Idee einer beschränkten Kirchenpolizei des Staates sich maßlos ausweitete, und daß der nach Totalität strebende absolute Polizeistaat aus dem Beschützer zum Herrn der Kirche wurde, neben dem auch das evangelische Bischofsamt seinen Sinn und seine Würde verlor und höchstens noch als Dekorationsstück anerkannt wurde wie die von höchster Stelle ernannten Hofbischöfe, die 1701 bei der Selbstkrönung des ersten preußischen Königs in Königsberg zu assistieren hatten.¹⁷ Gerechterweise muß übrigens hinzugefügt werden, daß die Schuld für diese von Luthers Linie abweichende Entwicklung

¹⁵ Emil Sehling: *Die Kirchengesetzgebung unter Moritz von Sachsen 1544-1549 und Georg von Anhalt*. Leipzig 1899, 13. 21 f.

¹⁶ Vgl. dazu im einzelnen Karl Müller: *Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther*. Tübingen 1910, 20.

nicht ganz allein beim Staat lag. Das Theologengezänk der Epigonen zwang den Landesherrn, ob er es wollte oder nicht, in das innere Leben der Kirche einzugreifen und wie ein infallibler Papst in Glaubensdingen von seinem *jus papale* Gebrauch zu machen.

Es ist aber wiederum auch eine Probe auf das Exempel für die Richtigkeit der Grundgedanken Luthers zur Ordnung der Kirche, daß trotz vieler Hemmungen, die es ursprünglich gegeben hat, mit dem Wegfall des landesherrlichen Summe-episkopats im 20. Jahrhundert das evangelische Bischofsamt mit unwiderstehlicher Gewalt wieder allgemein als kirchliche Institution zur Anerkennung gelangt ist: Es war auf einmal wieder sinnvoll geworden, während es sich im Zeitalter des Staatskirchentums und der Staatskirchenhoheit im Schatten unmittelbarer Staatsgewalt nicht voll hätte auswirken können. Man versteht die Widersinnigkeit eines Bischofs von Staates Gnaden, wenn man an die Zeit des Kirchenkampfes zurückdenkt und die deutschchristlichen Bischöfe von damals mit echt bischöflichen Gestalten wie Meiser und Wurm vergleicht. Es zeigt sich auch hier eine starke Fernwirkung von Luthers kirchenordnenden Gedanken bis in unsere unmittelbare Gegenwart hinein.

Aus der Tatsache, daß für Luther das evangelische Bischofsamt zum tragenden Gedanken kirchlicher Ordnung geworden war, erklärt sich auch sein leidenschaftlicher Widerstand gegen die Bildung von Konsistorien als Behörden des landesherrlichen Kirchenregiments.¹⁷ Er empfand sie als Konkurrenz des Bischofs, was schon zu seiner Zeit in der Auseinandersetzung zwischen Georg von Anhalt als Bischof von Merseburg und den sächsischen Theologen, die eine konsistoriale Verfassung anstrebten, in Erscheinung trat.¹⁸ Ferner mußte er in den Konsistorien den Anfang einer Verbürokratisierung der Kirche, die ihm ganz und gar zuwider war, und zugleich ein Instrument sehen, durch das sich die staatliche Obrigkeit innere Kirchengewalt aneignen konnte. Luther hat also die Konsistorien als Schrittmacher des Staatskirchentums und als Exponenten der »Juristenkirche« des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts durchaus erkannt.

Unter allen kirchlichen Institutionen, die ihre grundsätzliche Ordnung auf Luther zurückführen können, bietet die Gemeinde der Betrachtung die meisten

¹⁷ Vgl. dazu Hans Liermann: *Untersuchungen zum Sakralrecht des protestantischen Herrschers*. ZSavRG 61 (1941), 311 ff.

¹⁸ Rudolf Sohm: *Kirchenrecht*. Bd. 1. Leipzig 1892, 615; Bornkamm: *Das Jahrhundert der Reformation*, 207 f.

¹⁹ Bornkamm: *Das Jahrhundert der Reformation*, 214 f. 217.

Schwierigkeiten. Es gibt darüber eine umfangreiche Literatur und die sehr bequeme These, daß Luther die Gemeinde zuerst von unten her, also »demokratisch« bauen wollte, daß er aber nach den Erfahrungen des Bauernkrieges eine Schwenkung um 180 Grad vollzogen und die Gemeinde von oben her durch den Landesherrn, also »monarchisch«, ohne weitere Rechte der Gemeinde und ihrer Glieder innerhalb des größeren Verbandes der Landeskirche, habe einrichten lassen.

Aber so einfach liegen die Dinge wohl nicht. Man kann sich nicht vorstellen, daß Luther, der ein Kind seines Volkes war und die Menschen kannte, nicht gewußt hätte, daß bäuerliche Gemeinden zur damaligen Zeit im allgemeinen von vornherein gänzlich unfähig waren, aus sich heraus ein Gemeindeleben zu gestalten. Die Visitationen in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre brachten ganz trostlose Zustände ans Licht. Die Roheit, Unbildung und Böswilligkeit der Bauern war unglaublich.²⁰ Hier kann von einer nach Gottes Wort und der reinen Lehre hungrigen Gemeinde wirklich keine Rede sein. Sollte das Luther, der doch mit offenen Augen viel durch deutsches Land gereist ist, nicht bemerkt haben?

Er hat beim Aufbau der Gemeinde aus ihr selbst heraus wohl mehr an die städtische Gemeinde gedacht. Hier lagen die Dinge ganz anders. Es gab ein gebildetes Bürgertum, zum Teil ein hochgebildetes Patriziat. Aus diesen Kreisen heraus ließen sich Menschen finden, die gewohnt waren, zu führen und zu leiten. Mit ihnen konnte man auch Gemeinden bauen. Dieses Bürgertum hat vor allem seine Probe dort bestanden, wo es infolge der Reichsunmittelbarkeit seiner Stadt nicht nur eine Gemeinde, sondern eine selbständige größere oder kleinere Landeskirche zu gestalten hatte.

Damit ist schon ausgesprochen, daß Luther sich die Ordnung der Gemeinde weder »demokratisch«, noch »monarchisch«, sondern »aristokratisch« vorgestellt hat. Er hat sich von Anfang an mit seinen Anliegen an die führenden Schichten des Volkes, an den Adel und an die Ratsherren, gewandt. Deswegen schwebte ihm auch von jeher ein in der Handhabung gemäßigtes und gezügeltes allgemeines Priestertum vor, das keinen Radikalismus duldete und das nicht jedermann einfach für sich in Anspruch nehmen konnte. Er spricht das bereits im Praeludium seiner Schrift *De captivitate Babylonica ecclesiae* von 1520 unmißverständlich aus: »Quod enim omnium est communiter, nullus singulariter potest se arrogare donec vocetur.«²¹ Das allen gemeinsame allgemeine Priestertum darf niemand

²⁰ Einzelheiten bei Burkhardt: *AaO*, 38 f.

²¹ *WA* 6, 566.

für sich allein in Anspruch nehmen, bis er dazu berufen wird. Damit war zugleich das geistliche Amt in seiner Sonderstellung gerechtfertigt, sein Spannungsverhältnis zur Gemeinde, aber auch seine »Symbiose« mit ihr, wie es Ernst Kinder²² treffend formuliert hat. Luther hat diesem Amt zugleich eine hohe Würde dadurch gegeben, daß er den Pfarrer zum Bischof in seiner Gemeinde erklärte.

Auf diese Weise hat die von Luther geordnete Gemeinde im weitesten Sinne einen aristokratischen Zug bekommen. Das hat, wie alles, seine zwei Seiten. Es konnte daraus als Entartungserscheinung die spießbürgerliche »Honoratiorenkirche« werden. Aber es konnte daraus auch eine echte christliche Aristokratie herauswachsen, die weder mit Geburts- noch mit Geldaristokratie noch mit einer anderen bevorzugten Stellung im weltlichen Leben irgend etwas zu tun zu haben braucht.

In diesem Sinne einer kirchlichen Aristokratie kann auch die bekannte Stelle in Luthers Vorrede zur »Deutschen Messe« (1526) verstanden werden. Er wendet sich darin an »diejenigen, die mit Ernst Christen sein« wollen. Das ist kein Aufruf zur sektiererischen Absonderung derjenigen, die sich für besonders fromm halten, sondern ein Suchen nach Menschen, die in der Gemeinde in irgendeiner Weise führend sein können.

So betrachtet, zeigt sich wiederum eine Fernwirkung der Ordnung der Gemeinde durch Luther bis in unsere Zeit hinein. Die Aktivierung des Laienelements in der Gemeinde, wie sie sich juristisch in den modernen Kirchenvorstandsordnungen niederschlägt, ist nicht etwa eine reine Rezeption des reformierten Ältestenrechts oder gar des Selbstverwaltungsrechts der politischen Gemeinde des 19. Jahrhunderts, wenn das auch bis zu einem gewissen Grade mitgewirkt haben mag, sondern es ist der genuin lutherische Gedanke, daß geeignete Menschen aus der Gemeinde neben dem geistlichen Amt in besonderer Weise in der Gemeinde führen sollen.

Eine führende Schicht kann, wie überall in menschlichen Gemeinschaften, auch in der Kirche auf die Dauer nur durch Erziehung geschaffen werden. Deswegen hat Luther seine Kirche als Erziehungskirche geordnet, indem er Schulen und gelehrten Unterricht forderte. Die Auswirkungen sind bekannt. Es braucht nur der Name Melancthons, des Praeceptor Germaniae, genannt zu werden. Uns Menschen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist der Wettstreit zweier sich bekämpfender Mächte in Schul- und Hochschulbildung etwas Geläufiges. Heute geht es in erster Linie um Techniker und Ingenieure. Im 16. Jahrhundert ging es

22 Ernst Kinder: *Der evangelische Glaube und die Kirche*, 161.

in der Auseinandersetzung zwischen der Reformation und der alten Kirche um Theologen, Juristen und Lehrer. Deswegen hat Luthers Forderung nach Erziehung weit über die Grenzen seiner Kirche gewirkt und eine entsprechende Gegenreaktion ausgelöst, die auch bei der alten Kirche zur Erziehungs- und Bildungskirche geführt hat: Hier Melanchthon, dort die Societas Jesu. So verschieden das Erziehungsideal auf beiden Seiten gewesen ist, so war doch hier wie dort das letzte Ziel, die Bildung des Menschen, ein gemeinsames.

Selbstverständlich hat auch die Erziehungskirche eine Entartungserscheinung in der Hypertrophie des geistlichen Amtes, die Pastoren- und Doktorenkirche. Sie tritt immer dann auf, wenn vor lauter theologischer Gelehrsamkeit, die in der Regel in einer überzüchteten Sprache dargeboten wird, die nächsten kirchlichen Aufgaben vernachlässigt werden. Unsere Zeit zeigt gewisse Ansätze dazu. Zu Luthers Lebzeiten war sie jedenfalls noch nicht vorhanden. Seine Ordnung des Erziehungswesens hat seiner Kirche eine geistige Führungsschicht, also eine Aristokratie im weitesten Sinne, geschaffen. Sie hat aber nicht nur Doktoren gezüchtet, sondern auch echte Lehrer des Volkes in Kirche und Schule, und damit in die Breite gewirkt, so daß Roheit und stumpfer Sinn, die den Landgemeinden in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts eigen waren, langsam gewichen sind.

Insofern hat Luthers Erziehungskirche nicht nur eine »Aristokratie« geschaffen, sondern auch eine »Demokratie der Bildung« im besten Sinne heraufgeführt. Damit gelangt man zu einer weiteren Eigenart der von Luther geordneten Kirche. Durch die Monarchie des bischöflichen Amtes, das dann allerdings für lange Zeit durch die Monarchie des landesherrlichen Summepiskopats verdrängt worden ist, durch die Aristokratie einer gebildeten Führungsschicht und durch die Demokratie einer Erziehung der breiten Masse durch Kirche und Schule ist Luthers Kirche keine Kirche der Extreme, sondern eine Kirche der Mitte geworden, die Verfassungselemente aller Art in sich vereinigt. Das hat sie in einer sich ständig wandelnden Umwelt immer wieder lebensfähig erhalten. Es hat ihr - wenn man den Begriff in weitesten Sinne nehmen will - den Charakter einer »konstitutionellen Kirche« gegeben, deren Verfassung monarchische, aristokratische und demokratische Elemente in sich vereinigt. Dabei kann je nach Zeit und Ort bald diese, bald jene Seite mehr im Vordergrund stehen oder zurücktreten. Man kann es wieder als Fernwirkung buchen, daß diese bemerkenswerte Elastizität für das Weltluthertum, das sich in vielen Ländern der Erde in ganz unterschiedlicher politischer, sozialer und kultureller Umgebung befindet, von allergrößtem Wert ist.

Luther hat die Ordnung der Kirche nicht »gemacht«, sondern er hat sie wachsen lassen. Gerade weil er kein Jurist war, sah er sich nicht veranlaßt, alles gleich in feste Normen zu gießen. Er hat einmal gesagt, Gott habe ihn wie ein geblendetes Pferd seinen Weg geführt.²³ Man kann dieses Verhalten Luthers rechtsgeschichtlich näher analysieren. Er war in dieser Beziehung noch mittelalterlich eingestellt. Während zu seiner Zeit das römische Recht mit der Rezeption sich gerade völlig durchgesetzt hatte und die Kodifikationen auf römischrechtlicher Grundlage in den Territorien einsetzten, unternahm Luther nichts dergleichen für seine Kirche. Er stand noch im mittelalterlich-deutschrechtlichen Denken, das nicht kodifizierte, sondern die Dinge sich gewohnheitsrechtlich entfalten ließ. Es war das germanische Rechtsdenken, das wir heute noch bei den angelsächsischen Völkern, insbesondere bei den Engländern, finden. Dort werden Gesetze nur gemacht, wenn es wirklich nicht mehr anders geht. So hat auch Luther deutsch-rechtlich-dynamisch, nicht römischrechtlich-statisch gedacht, nicht kodifiziert, sondern wachsen lassen, wobei er da und dort nur Hilfen gegeben hat.

Es ist für Luther bezeichnend, daß die Ordnung seiner Kirche in drei aufeinander folgenden Stadien vor sich ging. Erst kam die Lehre, dann die Liturgie und erst ganz zuletzt, von ihm beinahe als notwendiges Übel angesehen, die Verfassung.²⁴ Damit hatte Luther, wohl unbewußt, eine uralte Regel für das kirchliche Recht befolgt, welche die Mahnung ausspricht »de rebus ecclesiasticis caute instituendis«.²⁵ Die Kirche kann sich, im Gegensatz zum Staat, bei ihrer Gesetzgebung immer Zeit lassen. Theologisches Denken geht bei Luther rechtlichem Handeln, aus dem schließlich rechtliche Ordnung hervorgeht, weit voraus. Aus Luthers persönlichem Leben ist hier typisch, daß auf seine Schrift »Vom ehelichen Leben« (1522) im Jahre 1525 seine Eheschließung mit Katharina von Bora folgte. Er hat durch die Form, die er dabei beobachtete, insbesondere das Offenkundigmachen der erfolgten Eheschließung durch öffentlichen Kirchgang, das evangelische Ehe- und Trauungsrecht für die Zukunft gestaltet.

Luthers Leben und Handeln im Umkreis des deutschen Rechts fordert zu einem, vielleicht gewagten, aber manches erklärenden Vergleich mit einem anderen großen Mann desselben sächsischen Stammesgebietes heraus, aus dem Luther hervorgegangen ist, mit Eike von Repgow, der dreihundert Jahre vor Luther den

²³ WA Ti I, 1206; vgl. dazu auch Bornkamm: *Luthers geistige Welt*, 37.

²⁴ Vgl. dazu Emil Sehling: *Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung*. 2. Aufl. Leipzig, Berlin 1914, 13.

²⁵ Zezschwitz: *AaO*, 3.

Sachsenspiegel verfaßt hat. Beide sind Meister der deutschen Sprache. Die sächsische Kanzleisprache, deren sich Luther bedient hat, geht in vielem auf Eike von Repgow zurück. So haben auch beide zu einer deutschen Rechtssprache beigetragen. Eike hat den ursprünglich lateinischen Text des Sachsenspiegels ins Deutsche übersetzt. Auch die Rechtssprache der lutherischen Kirchenordnungen ist bis auf wenige Ausnahmen deutsch. Das ist im Zeitalter des Humanismus und der Rezeption des römischen Rechts keineswegs eine Selbstverständlichkeit, im Grunde wiederum ein demokratischer Zug in Luthers Ordnung seiner Kirchen.

Vor allem kann man aber auch den Platz, den Luther seiner Kirche in der Welt gibt, als eine Weiterbildung der Gedanken des Eike von Repgow auffassen. Der Sachsenspiegel sieht, auf der Zweischwerterlehre fußend, in einer grandiosen Schau der Dinge Gott als den obersten Lehnsherrn der Welt. Von ihm empfangen Kaiser und Papst als Gottes Lehnleute das weltliche und das geistliche Schwert. Luther beläßt in seiner Lehre von den Zwei Reichen der weltlichen Obrigkeit im Reich zur Linken das weltliche Schwert. Das geistliche Schwert aber wird von Gott nicht an einen Papst weiterverliehen, sondern Christus herrscht unmittelbar in dem Reich zur rechten Hand Gottes durch sein Evangelium als »Wortkönig«.²⁶

Das ist zugleich die Absage an jede Hierarchie im Gegensatz zum Sachsenspiegel, der den Papst das geistliche Schwert an Bischöfe, Priester und alle Stufen des Klerus weiterverleihen läßt. Aus den zwei Schwertern sind zwei Reiche geworden, von denen nur das zur Linken das Schwert weiterführen muß, während das zur Rechten keinen das Schwert führenden menschlichen Lehnsman Gottes mehr sein eigen nennt. So ist das Weltbild des Sachsenspiegels in seiner Urheimat durch Luther fortgebildet und vergeistigt worden.

Überschaut man rückblickend, was Luther bei der Ordnung seiner Kirche geleistet hat, so läßt sich sagen, daß das meiste nach Jahrhunderten noch bleibenden Bestand hat. Das ist um so höher einzuschätzen, als Luther seine Ordnung in einer selbstverständlich christlichen Umwelt geschaffen hat. Es gab nur eine christliche Obrigkeit. Sie ist in diesem Sinne heute nirgends mehr vorhanden. Wir wissen, wie sich seit der Aufklärung gerade hier alles geändert hat. Wenn Luthers Grundgedanken trotzdem bis heute ihre Geltung behalten haben, dann zeigt das ihre Verbundenheit mit metajuristischen Werten. Luthers Ordnung seiner Kirche ist nicht Augenblicksgesetzgebung, sondern für das heute über die ganze weite Welt verstreute Luthertum ein Besitz für immer.

26 Bornkamm: *Jahrhundert der Reformation*, 195.

Zu Luthers Verständnis vom geistlichen Leben des Christen im Gebet¹

Von Horst Beintker

In memoriam Rudolf Hermann

Dem auffälligen und strengen Konzentrationsprinzip Luthers in seiner Theologie - *Crux sola, sola scriptura, solus Christus, sola gratia* und allem voran: *sola fide*² - entspricht für das geistliche Leben des Christen auch ein *Sola* in bezug auf das Gebet. Allein im Gebet *wird* überhaupt erst der geistliche Mensch, erlangt der Glaubende die Rechtfertigung und besteht er den Kampf mit dem fleischlichen Menschen. Für Luther steht jedenfalls die *vita spiritualis* und die dazugehörige *mortificatio carnis* im Zeichen des Gebets; die *iustificatio peccatorum sola fide* steht mit dem Gebet in unmittelbarstem Korrelationsverhältnis.³ Dieser Einschätzung des Gebetes durch Luther, ihrer Auswirkung und ihrer erforderlichen Berücksichtigung in der heutigen Theologie möchten die Lutherforschung und die theologisch-dogmatische Arbeit im weiteren Sinne verpflichtet sein.

1 Die Stelle der Erörterung des Gebets

a Bei Luther

Nach Luthers Erfahrung und Verständnis ist der Glaube die Grundlage der ganzen Person, aber so, daß das geistliche Leben unaufhörlich im Gebet besteht. Der Glaube ist die geistliche und damit eigentliche Existenz des Menschen, weil er als Frucht »des Hörens der Predigt« (Röm 10, 14) auch die Grundlage des weiteren Hörens und Verstehens, des Antwortens in Wort und Tat, des Bittens und des Dankens ist. Was ist der Glaube anders »denn eyttel gepet?«, fragt Luther bei der Auslegung des Evangeliums von den zehn Aussätzigen (1521) und leitet diese in

1 Diesem Beitrag gehen zum Teil Ausführungen voraus, die ich vor der Theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes unter dem Leitgedanken »Die Theologie des geistlichen Lebens« am 9. August 1961 in Helsinki »Zur lutherischen Lehre vom Gebet« dargelegt habe. Vgl. ferner meinen Beitrag »Gebet. VI. Dogmatisch«, RGG³ II (1958), 1230-34.

2 Die kritische Erörterung dieses Prinzips durch Wilhelm Stählin: *Allein. Recht und Gefahr einer polemischen Formel*, 1950, kann nichts an seiner Bedeutung mindern.

3 Rudolf Hermann: *Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Römer 3 in der Römerbriefvorlesung* (1925) hat nachdrücklich diesen Zusammenhang betont und untersucht.

die Frage gekleidete Versicherung, daß der Glaube eben Gebet ist, folgendermaßen ein: »Denn fur war, eynem Christen ist kurtzlich sein leben gesagt, nemlich das er ein gut hertz tzu gott unnd guten willen habe tzu den menschen, da steht es gar ynnen. Das gut hertz unnd glawbe lernet yhn von yhm selv, wie er betten soll.«⁴ Daß nun ein »solcher glawbe« nichts anderes denn »eyttel gepet« ist, gründet Luther ausführlich auf die dreierlei Art des Glaubens - ohne Zweifeln sich auf Gottes Gnade verlassen;⁵ nicht vorher seiner Würdigkeit versichert sein wollen;⁶ keine Verdienste vorbringen⁷ - und kurz zusammengefaßt so: Er ist eitel Gebet, denn »er vorsihet sich gotlicher gnaden on unterlasz, vorsihet er sich aber yhr, szo begerd er yhr ausz gantzem hertzen. Und das begeren ist eygentlich das recht gepet, das Christus leret und got foddert, wilchs auch erwirbt und vormag alle ding. Darumb das es nitt auff sich, seyne werck odder wirdikeit, szondern auff gottis lautter gutte bawet, vorlest unnd trostet, darumb geschicht yhm auch, wie es glewbt, begerd, vorsihet und bittet.«⁸

Der Glaube steht nach Luther also im Gebet, das heißt, ohne Gebet auch kein Glaube; denn das »Sich-Versehen« göttlicher Gnade »on unterlasz«, das ihrer »ausz gantzem hertzen . . . begeren, ist eygentlich das recht gepet.«⁹ Umgekehrt gilt: ohne Glaube kein Gebet; denn der Glaube »lernet« von sich selbst, »wie er betten soll.«¹⁰ Bei der Auslegung von Joh 14 formt Luther 1538 diesen Aspekt in

4 WA 8, 360, 26-29.

5 WA 8, 355, 34: »Tzum ersten ist die natur des glawbens, das er sich vormisst auff gottis gnade und schepfft eyn guten wahn und tzuvorsicht gegen yhm, on tzweifel, und denckt, got werd yhn ansehen und nit lassen. Denn wo solcher wahn und tzuvorsicht nit ist, da ist kein rechter glawbe, da ist auch kein recht gepet noch suchen bey gott, wo er aber ist, da macht er kun und turstig, das der mensch frey thar sein nodt got furlegen und mit ernst hulff bitten. Darumb ists nicht gnug, das du glewbist, es sey eyynn gott, und bettist viel wort, wie itzt der leidige brauch ist, szondern sihe hie tzu ynn den auszsetzigen, wie der glawb sol gestalt seyn, wie derselb on alle meister recht fruchtparlich betten lernet.«

6 WA 8, 357, 14: »Die ander art des glawbens ist, das er nitt wissen noch tzuvor vorsichert seyn will, ob er gnaden wirdig sey und erhoret werde, wie die tzweyffeler thun, die nach got greyffen und versuchen yhn, gleych wie eyn blinder nach der wand tappet . . .«.

7 WA 8, 358, 1: »Die dritte art des glawbens [ist], das er keyn vordienst furtregt, wil auch nit mit wercken gottis gnade erkeuffen, wie die zweyffeler und gleyszner thun, sondern tregt fur eyttel unvordienst, hanget und vorlessit sich blozlich auff die blossen unvordiente gutte gottis . . .«.

8 WA 8, 360, 29-35.

9 WA 8, 360, 30 f.

10 WA 8, 360, 28 f; vgl. 355, 34 ff (zitiert in Anmerkung 5).

dem Korrelationsverhältnis von Glaube und Gebet in den Gedanken, daß Beten allein des Glaubens Werk sei.¹¹

In solcher Zuordnung zum Glauben hat Luther dem Gebet einen besonders bedeutungsvollen Ort in einer Hauptschrift der Reformation, die ihren Eingang in die lutherischen Bekenntnisschriften fand, gegeben. Im Großen Katechismus behandelt er das Gebet als das Dritte Hauptstück. Das entspricht auch der keineswegs gelegentlichen These bei Luther, daß nächst dem Predigtamt das Gebet das höchste Amt in der Christenheit ist. Im Predigtamt spricht Gott mit uns. Im Gebet dagegen spreche ich mit Gott.¹² Aus dieser hervorragenden Bedeutung des Gebetes für das geistliche Leben ist seine auffallende Stellung in Luthers größerer Darlegung des Glaubensunterrichts verständlich. Der Große Katechismus als ein »kurtzer auszug und abschrift . . . der gantzen heiligen schrift«, in dem »alle Christen, sonderlich die pfarher und prediger . . . sich teglich wol drinnen uben und ymer treiben« sollten,¹³ versteht sich selbst als »Unterricht« in den Hauptstücken des christlichen Glaubens.¹⁴ In dieser theologischen Grundschrift der Reformation oder Institutio über die »fuenf stueck der gantzen Christlichen lere, die man ymerdar treiben sol und von wort zu wort fodern und verhoeren«,¹⁵ steht *nach* dem auch in die ethischen Fragen grundlegend einführenden Gebot Gottes in den zehn Geboten und nach dem Lehrstück vom Glauben, »der uns fuerlegt alles, was wir von Gott gewarten und empfahren müssen, und (auffs kuertzte zureden) yhn gantz und gar erkennen leret«,¹⁶ an dritter Stelle, vor Taufe und Sakrament,¹⁷ das Lehrstück vom Gebet. Luther entfaltet es an den sieben Bitten des Vaterunsers: »WIr haben nu gehoeret, was man thuen und gleuben sol, daryn das beste und seligste leben stehet, folgt nu das dritte stueck, wie man beten sol.«¹⁸

11 WA 45, 681, 6: »Das ist ja ein elend wesen der welt ausser Christo, da es heisst viel gethan und geerbeitet und doch nichts uberal ausgerichtet, viel gebetet, gesucht und geklopfft und doch nichts erlanget noch gefunden oder geschaffet, Denn sie feilen der rechten thur, denn was sie thun und beten, das thun sie wie sonst ein werck on glawben, haben keinen trost noch zuversicht, ja keinen rechten gedanken, das es Gott gefalle oder sie erhore, Darumb können sie nimer nicht beten, Denn, wie ich oft gesagt, Beten ist allein des glawbens werck . . .«.

12 WA 34 I, 395, 14 ff.

13 WA 30 I, 128, 30 ff; vgl. 131, 14 ff.

14 WA 30 I, 129, 12; vgl. jeweils die einleitenden Worte zu den einzelnen Hauptstücken WA 30 I, 131, 7 ff; 182, 18 ff; 193, 3 ff; 212, 3 ff.

15 WA 30 I, 132, 13 f.

16 WA 30 I, 182, 20 ff.

17 Die ersten drei seien die nötigsten Stücke: WA 30 I, 131, 7.

18 WA 30 I, 193, 3 ff.

In genialem Griff in das Wesentliche aller theologischen Besinnung hat Luther mit dieser Fünfheit eine treffende Beschränkung der christlichen Lehraussagen vollzogen und die Hauptsachen der reformatorischen Theologie ins hellste Licht gestellt. Das Gebet hat dabei seine vollgültige Stelle bekommen, und zwar nach der Erörterung des Glaubens mit eingehender Betonung der zentralen Stelle des Gebetes: »Denn weil es also mit uns gethan ist, das kein mensch die zehen gepot volkomen halten kan, ob er gleich angefangen hat zu gleuben, Und sich der Teuffel mit aller gewalt sampt der welt und unserm eigenen fleisch dawidder sperret, ist nichts so not, denn das man Gott ymerdar ynn ohren lige, ruffe und bitte, das er den glauben und erfuellung der zehen gepot uns gebe, erhalte und mehre, und alles was uns ym wege ligt und daran hyndert, hynweg reume. Das wir aber wuesten, was und wie wir beten sollen, hat uns unser HERR Christus selbs weise und wort geleret ...«¹⁹

Aber nicht nur an klassischer Stelle in den Bekenntnisschriften, auch in vielen Einzelschriften behandelt Luther diesen Gegenstand. Schon in der ersten von ihm persönlich veröffentlichten Schrift, der deutschen Auslegung der Bußpsalmen, die dem Thesenanschlag von 1517 unmittelbar vorangeht, ist dieses Thema und später immer wieder gewählt worden. Der Psalter und seine Auslegung, das Gebetbuch der Gemeinde von alters her, ist für Luthers Werden als Reformator neben den Paulusbriefen ja auch das Schicksalsbuch geworden. Glauben und Beten gehören ebenso zusammen, daß man in aller Not sich betend an Gott wendet und um Hilfe und Errettung schreit, weil in »allem leiden und anfechtung sal der mensch zu aller ersten zu got lauffen« und dabei glaubend erkennen und aufnehmen soll, daß alles »von got zugeschickt werde, es kom von teuffel ader von menschen«.²⁰

b In der weiteren Entwicklung der Theologie

Für die Reformatoren war die Lehre vom Gebet ein Hauptstück der Theologie. In seiner hervorragenden Bedeutung bedingt das Gebet einen eigenen Ort im dogmatischen System und findet ihn, wenn man Luther folgen will, bei der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders sola fide. Daß Glaube und Gebet aufs innigste zusammengehören, ist allerdings eine christliche Grundüberzeugung. Sie findet aber unterschiedliche Behandlung. Zunächst geht die nachreformatorische

¹⁹ WA 30 I, 193, 5-12.

²⁰ WA 1, 159, 16 ff.

Entwicklung mit gewissen Akzentverschiebungen noch von Luthers Gedanken vom Zusammenhang zwischen Glauben und Gebet aus; später tritt die Lehre vom Gebet mehr und mehr zurück.

Für Calvin ist das Gebet »die vornehmste Übung des Glaubens, durch das wir alle Tage Gottes Gaben ergreifen«.²¹ Mit dieser Kennzeichnung überschreibt Calvin sein ungewöhnlich langes, in acht Abschnitte gegliedertes Kapitel in der »Institutio Christianae Religionis«.²² Es findet sich im dritten Buch, das wesentlich dem christlichen Leben gilt und mit dem Glauben einsetzt, über Buße, Einzelausführungen über das christliche Leben zur Rechtfertigung gelangt, dann aber Gesetz und Evangelium und die christliche Freiheit einschaltet und nach Erörterungen über »Die zwei Reiche« und »Gebundenheit und Freiheit des Gewissens«, eben »Vom Gebet« spricht. Den Abschluß bilden vier Kapitel Erwählungslehre und Kapitel 25 »Von der letzten Auferstehung«. Calvin verfährt hier nicht sehr viel anders als Melanchthon, der in den *Loci praecipui theologici* von 1559 den Abschnitt »De invocatione Dei seu de precatione« ebenfalls ziemlich gegen Ende und unter mancherlei *Varia* bringt.²³ Anders verhielt es sich in Calvins erster Anlage der *Institutio* von 1535/36, in der er genau dem Gang des Großen Katechismus Luthers folgt, nämlich 1. De lege, 2. De fide, 3. De oratione, 4. De sacramentis und so weiter. Auch das ist ein Beweis, wie Luthers Katechismus mit Recht in die erste Reihe der evangelischen Grundschriften, nicht zuletzt im Sinne einer theologischen Lehrschrift, gehört.²⁴

Wir verfolgen die Behandlung des Lehrstücks vom Gebet nicht länger so ausführlich. Es verliert später seinen eigenen Ort im dogmatischen System, verbindet sich bald mit der Gotteslehre, bald mit der Ethik. Dazu gleich. Aufs ganze über- rascht es, wie in der Glaubenslehre im Laufe der Zeit die Behandlung des Gebets mehr und mehr zurücktritt und schließlich nur noch Gegenstand der kirchlichen Praxis zu sein scheint. Heinrich Schmid zum Beispiel hat in seiner aus den Quel-

21 *Institutio* III, 20.

22 Ich halte mich an die letzte Ausgabe von 1559, in der bekanntlich erst die Bucheinteilung vorgenommen ist. Dort lautet die Untergliederung: 1. Notwendigkeit des Gebets; 2. Wie sollen wir beten?; 3. Christus als der einige Fürsprecher; 4. Fürbitte der Heiligen; 5. Gebet und Danksagung; 6. Vom gemeinsamen Gebet der Kirche; 7. Das Gebet des Herrn; 8. Vom Beharren im Gebet (nach O. Weber).

23 Dieser Abschnitt seit 1543 ziemlich unverändert, einzelnes auch schon 1535.

24 So ist er auch von den Zeitgenossen aufgenommen worden. Vgl. Rudolf Stählin: *Calvin*, in *RE*³ 3, 654-683. 659; Aarne Siirala: *Gottes Gebot bei Martin Luther*. Helsinki 1956.

len gearbeiteten Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche von 1843 ff weder ein Lehrstück noch irgendeinen Satz vom Gebet nachgewiesen. Ebenso bringt Emanuel Hirsch, der selber ein Buch über das Gebet schrieb, in seinem Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik nach Quellen (1937) keinen Nachweis. Das Gebet war aus der dogmatischen Behandlung verschwunden, und das, obgleich etwa Schleiermacher die Bedeutung des Gebetes noch in dem fundamentalen Satz vertritt: »Fromm sein und Beten, das ist eigentlich eins und dasselbige«²⁵ und er in der Glaubenslehre im Hauptstück vom Bestehen der Kirche als Sechstes Lehrstück: »Vom Gebet im Namen Jesu« (§ 146 f) und sonst oft handelt.²⁶ Es hat freilich seine Grenze, die mit Schleiermachers Gottesbild gesetzt ist. Anders verhält sich die heutige Generation der Dogmatiker, wenn wir bei einigen der bedeutendsten von ihnen Umschau halten. Werner Elert, Emil Brunner und Karl Barth, auch Heim²⁷ und Thielicke,²⁸ wenn auch nicht an zentraler Stelle, sprechen wieder als Dogmatiker vom Gebet.²⁹ Ganz stark betont ist die Bedeutung des Gebetes

25 In der Predigt »Von der Kraft des Gebetes«, Werke 2. Abt., 1, 28. - In den »Quellen. Ausgewählte Texte aus der Geschichte der christlichen Kirche. Hrsg. von H. Ristow und W. Schultz«. Heft 36-I: Horst Beintker: *Friedrich Schleiermacher I. Die Anfänge 1768-1808*. Berlin 1962, S. 97-103.

26 Vgl. nach dem Sachregister der von Martin Redeker neu edierten Ausgabe *Der Christliche Glaube*, 7. Auflage, Berlin 1960, §§ 47, 1; 104, 5; 127; 136, 4; 157, 2 u. ö.

27 Allerdings nicht in der Ethik (*Die christliche Ethik*. Tübinger Vorlesungen. Hrsg. von W. Kreuzburg. 1955), nur kurz im *Leitfaden der Dogmatik* (1912), ³1935, aber in *Leben aus dem Glauben* (1932), 99-126.

28 Seine Veröffentlichungen dazu, außer in der *Ethik*. Vgl. meine Literaturangaben in RGG³ II, 1234 (1958).

29 Nicht, daß dieses Thema völlig verklungen war; aber die Großzahl der Systematiker überließ ein als »erbaulich« betrachtetes Thema den praktischen Theologen und der Kleinliteratur. Nicht so allerdings Carl Stange: *Die Bedeutung des Gebets für die Gotteserkenntnis* (1933) und Hermann Mulert: *Gebetserhörungs, Freiheitsglaube, Gottesglaube* (1921); ferner Adolf Schlatter: *Das christliche Dogma*, 1911, § 56 u. ö. und jetzt Emil Brunner: *Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung. Dogmatik Band III*. Zürich 1960, S. 364-376 »Theologie des Gebetes«. Schon vor Küneth sagt Brunner: Das Gebet ist »der Prüfstein des Glaubens und die Theologie des Gebetes der Prüfstein aller Theologie« (368). Brunner deckt auch den Mangel der Schleiermacherschen Glaubenslehre an dem Kriterium des Gebets auf. Ein Gott als »namenloses Absolutes« verhindere die Ich-Du-Beziehung des echten Gebetes. Brunner findet trotz der Betonung der grundsätzlichen Bedeutung des Gebetes freilich auch nur bei der christlichen Ethik, nämlich der Erörterung des »neuen Lebens aus Christus« und der »Heiligung als Aufgabe des Menschen« einen Ort für die Theologie des Gebetes (vgl. Anmerkung 37).

aber im Anschluß an Luther bei Regin Prenter,³⁰ auch bei Paul Althaus³¹ und kurz bei Walter Künneth^{31a} und im 19. Jahrhundert natürlich bei den Theologen, die speziell an Luther anschlossen, wie Martin Kähler³² und Wilhelm Herrmann.³³

Einen wirklich eigenen Ort findet das Gebet im dogmatischen System, wie es seiner Bedeutung nach ihn haben sollte, vorerst jedoch noch nicht wieder. Am ehesten kommt die systematisch-theologische Monografie Wilhelm Herrmanns mit dem korrelativen Gegenüber »Der Verkehr Gottes mit uns« - »Unser Verkehr mit Gott«³⁴ solcher geforderten Darlegung nahe.³⁵ Sonst aber wird das Gebet untergebracht bei der Lehre vom christlichen Leben in der Gotteskindschaft,³⁶ also eigentlich in der Ethik,³⁷ oder bei der Lehre von Gottes Weltregiment.

30 *Schöpfung und Erlösung*. Dogmatik. Deutsche Ausgabe 1960, besonders unter dem Thema »Der Mensch der Erlösung«, 449 ff.

31 *Die christliche Wahrheit* (1947),⁴ 1958, mit Bezug auf den Glauben in §§ 3. 21. 62, mit Bezug auf die Gotteslehre in §§ 25 und 30, wobei das Bittgebet und die Allmacht Gottes erörtert werden.

31a *Glauben an Jesus?* (1962),² 1963, S. 255: »Zu dem entscheidenden Höhepunkt aber gelangt alle christologische Besinnung, wenn die Frage nach Möglichkeit und Sinn des Gebetes zu Jesus präzisiert wird. In der Beantwortung dieser ganz schlichten und doch zugleich abgründigen Frage laufen alle offenen und geheimen Linien der Christologie zusammen.« - Künneths Urteil über Bultmann, das hier folgt, verlangt freilich Überprüfung.

32 In der *Dogmatik* § 501 (Das Gotteskind), in der *Ethik* § 649 (Gebet), § 650 (Bitte), § 651 (Andacht) als Teil der christlichen Freiheit und Zugang zum Vater, §§ 675-78 zur Selbsterbauung und Übung in der Gottesfurcht. Martin Kähler hat die Systematische Theologie als »Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus« (dem rechtfertigenden Glauben) in drei Lehrkreisen (*Apologetik, Dogmatik, Ethik*) vorgelegt (1883). Ich benutzte die 2. Auflage 1893.

33 *Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluß an Luther dargestellt* (1886),⁷ 1921.

34 Wilhelm Herrmann: *AaO* 46-164. 165-296. 46: »Von einem Verkehr mit Gott dürfen wir nur reden, wenn wir dessen gewiß sind, daß Gott vernehmlich zu uns spricht, aber auch unsere Sprache vernimmt und bei seiner Einwirkung auf uns berücksichtigt«; 165: »Wie Gott uns innerlich nahe kommt durch eine Kundgebung seiner Liebe gegen uns, so wenden wir uns wiederum zu Gott durch eine Kundgebung unseres Innern an ihn. Diese Kundgebung des Menschen an Gott ist das Gebet« (zitiert nach der 3. Auflage 1896).

35 Vgl. Joh. Dietrich Schmidt: *Die Bedeutung der Worte »Durch Jesum Christum unseren Herrn am Ende der Kollektengebete*. Eine dogmatisch-ethische Untersuchung. In: Gedenkschrift für D. Werner Elert (1955) 320-34; ferner Heinrich Benckert: *Das Gebet als Gegenstand der Dogmatik*. *EvTh* 15 (1955), 535-52.

36 So nicht nur Martin Kähler in der *Dogmatik*, sondern unter dem Gedanken der »Erwählung und Heilsgewißheit« auch Paul Althaus.

37 Die Partien der *Dogmatik* »Das christliche Leben oder Die Heiligung und die guten Werke« (De sanctificatione et bonis operibus), in denen J. T. Mueller (F. Pieper: *Christliche Dogmatik*,

Die letztere Einordnung ist von dem oben gegebenen Hinweis Luthers zum Verständnis des Gebets der Propheten, das nach seinen Worten im Psalter vorliegt,³⁸ nicht befremdlich. Die Frage ist nur, wie das Gebet in Beziehung zu Gottes Weltregiment gesetzt wird, ob als völlige Ergebung und Einübung in Gottes Willen oder ob es als Einflußnahme auf sein Weltregiment verstanden wird. Die gubernatio Dei diene den altprotestantischen Dogmatikern als Begriff für den Sachverhalt, daß Gott sein Geschöpf, nämlich das in jedem menschlichen Tun und Wirken von ihm erhaltene, aber bei allem Mitwirken Gottes doch von ihm frei in die Welt gestellte Geschöpf, in verborgener Lenkung seinem eigenen Walten nicht entgleiten läßt. Dabei ist dem Geschöpf eine Zwischenstellung eigen: es tut den unbegreiflichen Dienst der Mitwirkung in Gottes Regiment in der Geschichte, Gott gewährt ihm das und gebietet sogar das Bittgebet an ihn zum Werden dieser Geschichte; und dennoch bleibt der Beter unter dem freien Verfügtwerden mit ihm und, wenn nötig, gegen ihn. Der betende Christ bleibt unter dem freien Schalten Gottes und darf doch, ja soll im Glauben an das freie Walten Gottes in der Geschichte sogar gegen alles, was er erwarten kann, sich bittend an Gottes freies Verfügen wenden.

Diese Gedanken sind bei Luther auch schon in den Jahren 1517 bis 1521 sehr im Vordergrund, wenn er eben das »zu aller ersten zu got lauffen, und erkennen und auffnemen als von got zugeschickt« so betont; aber Luther hat später noch stärker den Beter als den Menschen verstanden, der mit dem zornigen Gott ringend zum gnädigen Gott flieht und auf dessen Zusage im Gebet gegen den Augenschein trotzt: contra deum ad deum confugere. Das setzt nämlich die reife Ausformung der Lehre von Gesetz und Evangelium voraus: sich als Christ im Glauben und Bitten allein auf die Verheißung gestellt zu wissen und nicht auf die qualitas des demütig in Gottes Willen ergebenden Beters.

Jedenfalls läßt sich hier beim Ineinander von Ergebenheit und Mitwirken in Gottes Weltregiment durchaus von einer Antinomie des Gebetes sprechen.³⁹ Sie liegt darin, daß das Gebet sowohl als Einübung in die Bitte »Dein Wille geschehe!« als auch als ein gegen den Augenschein glaubendes Trotzen auf Gottes

umgearb. 1946) das Gebet behandelt, gehören ebenso in die *Ethik* wie der bei Kähler vorfindliche Abschnitt »Das Leben des Gotteskindes«.

³⁸ WA I, 159, 19.

³⁹ So Emanuel Hirsch, der auf die »Antinomie«, unter der das Gebet steht, in seinem Artikel *Gebet* in RGG² II (1928), 894 hinweist. Wir reden besser von Paradoxie. Zum Begriff vgl. H. Schröer: *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem*, 1960.

Verheißung und mit konkreten Bitten zu Gott in der Not Hinlaufen verstehbar ist. Das Gebet steht also unter einer theologisch bedeutsamen Paradoxie: Gott hört das Gebet - und bestimmt zugleich den Beter; der Betende wendet sich glaubend und ernstlich an Gott in konkreten Fällen und erfährt Erhörung, das heißt, sein Glaube »vermag viel« (Jak 5, 15) - und ist doch das Hineingenommen-Sein in die Gemeinschaft mit Gott, in der Gott uns selber bestimmt.

Es gibt nun freilich auch eine Verbindung zwischen diesem Bezug des Gebetes auf die Gotteslehre und der Erörterung des Gebetes in der Ethik. Werner Elert weist bei der Lehre von Gottes Vorsehung und Weltregiment in seiner Dogmatik im Abschnitt über »Gott und die Geschichte« auf das Gebet und die Gebetserhörung in ganz konkreten Anlässen hin, etwa Apg 12, 5;⁴⁰ andererseits äußert er in seiner Ethik über das Gebet, daß es als »Bekenntnis« im Sinne des Einswerden mit Gottes Willen zu verstehen sei.⁴¹

Unter dieser Einsicht ist es verständlich, das Gebet auch in der Ethik zu erörtern. Karl Barth nimmt es nun allerdings ganz in die Ethik hinein, die er bekanntlich als Teil der »Kirchlichen Dogmatik« und »als Aufgabe der Lehre von der Schöpfung« unter dem Gesichtspunkt lehrt, das Gebot des einen Gottes als Gebot des Schöpfers zu sehen (KD III, 4). Aber das Gebet bekommt bei Barth einen unlutherischen Zug, wenn er sich auch auf Luther beruft. Er stellt es in unmittelbare Nähe zum Bekenntnis als »eine besondere Gestalt menschlichen Tuns im Verhältnis zu Gott«.⁴² »Der Grund zum Beten ist die Freiheit des Menschen vor Gott«,⁴³ »nach Luther schlicht ein ›Werk des Gehorsams‹«.⁴⁴ Barth bezeichnet damit (in der Weise seines theologischen Denkens!) das Gebet als Gehorsam. Bei Luther heißt es: »von *Gott* geboten«! Barth versteht zwar das Gebet als »ein Element des Gehorsams«, aber dann in paradoxer Formulierung als die intimste und kräftigste Form der christlichen Tat. Man muß sich fragen, ob hier eine Abhängigkeit von denjenigen reformierten Theologen konstatiert werden kann, die das Gebet neben Wort und Sakrament als Gnadenmittel lehrten. Das geht nun nach Luther nicht; denn Wort und Sakrament sind die Mittel, durch welche Gott mit uns und an uns handelt, Gottes Werk an uns, wie Luther oft betont. Das Gebet dagegen ist Antwort und Bitte des Glaubens; darin »handeln« die Christen

40 *Der christliche Glaube*, 31940, hrsg. von E. Kinder (1956), 286.

41 *Das christliche Ethos*, 1949, 398.

42 Barth, KD III, 4, 95.

43 AaO 101.

44 AaO 103.

mit Gott in der Anerkennung der über dem Gebet stehenden Fürsprache des Geistes, worin eben die paradoxe Verknüpfung von Bittgebet und Bestimmtheit zusammenkommt. Daß Gott durch seine Gnade im Glauben der Christen und durch den Geist auch im Gebet gegenwärtig ist, erlaubt nicht, das Gebet so als Gnadenmittel zu bezeichnen, wie das von Sakrament und Wort gilt, obschon wir bei beiden als redende und handelnde Zeugen und Werkzeuge auch beteiligt sind.⁴⁵

Sicher ist das Gebet im Vergleich mit Wort und Sakrament ein Tun des Menschen gegenüber Gott, aber darum ist das Gebet noch kein Mittel, sei es Gnadenmittel oder ethisches Mittel, zur Erlangung von sittlichen Leistungen. Schleiermachers Meinung über das Gebet zum Beispiel tendiert dahin, und das vielleicht auch mit aus reformierten Tendenzen. Barths Verständnis vom Gebet als christliche Tat neben dem Bekenntnis als christliche Tat ist davon freilich zu unterscheiden, aber in der Einschätzung, in der das Gebet im Verhältnis zum Glauben bei Luther steht, ist eine eigene dogmatische Grundlegung sinnvoll. Sie gibt sich von Luther her in unmittelbarem Anschluß an die Lehre vom Wort Gottes und im Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre an die Hand. Zur Begründung dieser Einsicht und zur Verdeutlichung der von solcher Stelle des Gebetes ausgehenden Beziehungen zum Ganzen des christlichen Glaubens und Handelns untersuchen wir im folgenden unter dem Aspekt des evangelischen Grundartikels vom rechtfertigenden Glauben die Ausführungen Luthers zum Gebet, vornehmlich nach dem großen Katechismus und nach seinem Römerbriefverständnis.⁴⁶

2 Der Rechtfertigungsartikel als gemeinsamer Grund von Glaube und Gebet

a Gottes Wort in Christus und das Gebet

Wir können von einem unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem in Christus zu uns kommenden göttlichen Wort und dem Gebet in Luthers grundsätzlich gemeinter Vorrede zu seinen deutschen Schriften im ersten Band der Witten-

45 Hier ist nicht der Ort, noch näher auf derartige, gleichzeitig das Verständnis des Gebetes mitbestimmende Einordnungen in das dogmatische System, etwa bei Schleiermacher und in seiner Nachfolge, zu sprechen zu kommen.

46 Gewiß läßt sich Luthers Verständnis vom Gebet an vielen Orten erheben, aber die Beschränkung auf zwei besonders beachtete Texte geschieht nicht zuletzt, um einigen Vergleich mit den Quellen zu ermöglichen und eine stille Auseinandersetzung mit Ernst Bizer: *Fides ex auditu* (1958), 1961, zu führen. Vgl. dazu meine Rezension in ThLZ 88 (1963), 52 ff.

berger Ausgabe von 1539 ausgehen. Er spricht dort von der rechten Weise »in der Theologia zu studirn, denn ich mich geuebet habe«. ⁴⁷ Das sei die Weise, »die der heilige König David (On zweifel auch alle Patriarchen und Propheten gehalten) leret im 119. Psalm. Da wirstu drey Regel innen finden, durch den gantzen Psalm reichlich furgestellet. Und heissen also: Oratio, Meditatio, Tentatio«. ⁴⁸ Also für die theologische Methodologie gelten, gewissermaßen vor und mit aller unerläßlichen allgemeinwissenschaftlichen Forschungs-, Erkenntnis- und Darstellungsmethodik, noch andere Regeln, auf die der auch profanwissenschaftlich gründlich gebildete altprotestantische Theologe Martin Chemnitz ⁴⁹ mit Bezug auf *usus und utilitas Locorum Theologicorum* in seinen *Loci* (posthum 1591) noch ausdrücklich eingeht. ⁵⁰

Luthers Meinung selbst geht dahin, daß der für jede theologische Erkenntnis unerläßliche exegetische und meditierend forschende Umgang mit der Schrift nur in der betend auf das Wort Gottes hörenden Weise sinnvoll werden kann; denn: »Erstlich soltu wissen, das die heilige Schrifft ein solch Buch ist, das aller ander Buecher weisheit zur narrheit macht, weil keins vom ewigen leben Leret on dis allein. Darumb soltu an deinem sinn und verstand stracks verzagen. Denn damit wirstu es nicht erlangen, ... Sondern knie nider in deinem Kemerlein und bitte mit rechter demut und ernst zu Gott, das er dir durch seinen lieben Son wolle seinen heiligen Geist geben, der dich erleuchte, leite und verstand gebe.« ⁵¹ Ebenso habe David im Psalm 119, 26 f, 33 ff Gott gebeten: »Lere mich, HERR, unterweise mich, fure mich, zeige mir und der wort viel mehr. So er doch den Text Mosi und ander mehr Buecher wol kundte, auch teglich hoeret und lase, [den] Noch wil er den rechten Meister der Schrifft selbs dazu haben, Auff das er ja nicht mit der Vernunft drein falle und sein selbs Meister werde. Denn da werden Rotten-

47 WA 50, 658, 29 f.

48 WA 50, 659, 1-4.

49 Martin Chemnitz, mit Melancthon entfernt verwandt, studierte zunächst vor allem Mathematik und Astrologie und zeigte sich später auch von der Dialektik und scholastischer Methode beeinflusst.

50 *Loci Theologici* (Frankfurt am Main 1591) Bd. I, 19 (Abschnitt IX). - Ein einzelner und für sich stehender Ansatz solcher Bedeutung des Gebetes liegt vor unter Bezugnahme auf Chemnitz bei Heinrich Vogel: *Gott in Christo*. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik, 1951, unter dem Stichwort »Die Existentialität des dogmatischen Denkens« (28-36). - Die Bedeutung der Anfechtung für die Schrifterkenntnis behandelt mein Beitrag: *Glaube und Bibelverständnis*. *Communio Viatorum* 3 (1960), 14-26.

51 WA 50, 659, 5-12.

geister aus, die sich lassen duncken, die Schrift sey jnen unterworffen und leichtlich mit jrer Vernunft zu erlangen, als were es ... Esopus Fabeln, da sie keins heiligen Geists noch betens zu durffen.«⁵²

Die sachentsprechende Anwendung dieser Gedanken auf moderne Fragen der Theologie haben wir hier nicht zu vollziehen, obwohl an der Tiefe und dem Ernst des Anliegens Luthers auch heute nicht vorbeigegangen werden möchte. Wir müssen nach Luther jedenfalls von der ganz eng vorzustellenden und zu vollziehenden Verbindung zwischen dem Gebet und dem in Christus zu uns kommenden göttlichen Wort reden. Das gilt ebenso für den auf Gottes Hilfe vertrauenden Glauben im Kampf des Lebens. Denn der gemeinsame Grund eines Lebens als Glaubenswagnis »in Vertrauen und in Tat« und des diesen Glauben tragenden Gebetes ist die Gegenwart Gottes in Christus selbst. In *dieser* Gegenwärtigkeit erhört Gott den Bittenden. In solcher Gegenwärtigkeit redet nicht nur der Mensch mit Gott, sondern gerade auch Gott in seinem betend bewegten Wort selbst mit dem Menschen, findet der betende Mensch Antwort - wie umgekehrt der Glaube selbst eine Antwort des Menschen und ein Lebenswagnis auf Gottes Wort hin ist.

Wie sehr der Zusammenhang von Glaube und Gebet aus der Glaubenserkenntnis im Umgang mit Gottes Wort erfahren wird, das haben die Evangelien mit dem Herrnwort ausgedrückt: »Alles, was ihr bittet in eurem Gebet, glaubet nur, daß ihr's empfangt, so wird's euch werden« (Mk 11, 24; vgl. Mt 21, 22). Und ob innerlich im Sinn gebetet wird oder ob laut, ob einzeln oder gemeinsam: das Gebet soll nach biblischem Verständnis mit Psalm 19, 15 immer »Rede des Mundes und ein Sinnen des Herzens vor Gott« sein. Darum kann mit Luther gesagt werden: »Ohne das Gebet des Herzens ist das Gebet der Lippen ein unnützes Gemurmel.«⁵³ Aber ein solches Reden des Herzens vor Gott, in eigenen und in seinen Worten mit IHM, ist das Gebet, durch welches alles gute Sinnen und Trachten kommt, das eigentliche gute »Werk« und nicht als unser, sondern als vom heiligen Geist gewirktes Tun zu verstehen.

Nach Luthers Verständnis ist das Hören auf Gott in seinen großen Taten und in seinen richtenden und verheißenden Worten der eigentliche Anlaß für das Gebet. Er ist nicht bloß in einer subjektiv empfundenen Lage des Menschen zu finden. Gott sieht das Gebet »nicht der person halben« an, »sondern seines worts und gehorsams halben.« »Das sey das erste und noetigste stueck, das alle unser

⁵² WA 50, 659, 13-21.

⁵³ WA 5, 584, 14; vgl. 1 Kor 14, 15.

gebete sich gruenden und stehen sol auff Gottes gehorsam, nicht angesehen unser person, wir seyen sunder odder from, wirdig odder unwirdig. Und sollen wissen, das Gott ynn keinen schertz wil geschlagen haben sondern zuernen und straffen, wo wir nicht bitten, so wol als er allen andern ungehorsam straffet, Darnach das er unser gebete nicht wil lassen umbsonst und verloren sein. Denn wo er dich nicht erhoeren woelte, wuerde er dich nicht heissen beten und so streng gepot drauff schlagen. Zum andern sol uns deste mehr treiben und reitzen, das Gott auch eine verheissung dazu gethan und zugesagt hat, das es sol Ja und gewis sein was wir beten, wie er spricht im 50. Psalm: »Ruffe mich an zur zeit der not, so wil ich dich erretten«, und Christus ym Euangelio Matthei 7 »Bittet, so wird euch gegeben etc. Denn ein iglicher wer da bittet, der empfehet.« Solchs solt yhe unser hertz erwecken und anzuenden mit lust und liebe zubeten, Weil er mit seinem wort bezeuget, das yhm unser gebete hertzlich wolgefalle, dazu gewislich erhoe- ret und gewert sein sol, auff das wirs nicht verachten noch ynn wind schlagen und auff ungewis beten. Solchs kanstu yhm auffruecken und sprechen: Hie kome ich, lieber vater, und bitte nicht aus meinem fuernemen noch auff eigene wirdickeit, sondern auff dein gepot und verheissung, so mir nicht feylen noch liegen kan. Wer nu solcher verheissung nicht gleubt, sol abermal wissen, das er Gott erzuer- net, als der yhm auffs hoehiste unehret und luegen straffet.«⁵⁴

Gottes Wort ist als das gebietende und verheißende Wort zuerst an uns ergan- gen, und darum ist die Voraussetzung eines Redens mit Gott, wie es vom ernst- lichen Beter im wirklichen Gebet gemeint ist, das Hören auf Gottes Reden. Es gibt kein rechtes Beten ohne Leben des Gebetes aus Gottes Wort. Gottes Wort ist das zuerst ergangene und in der Gegenwärtigkeit Gottes bei seinem Wort immer wieder neu an Menschen ergehende Wort. Das Gebet ist eine Antwort auf Gottes Rufen und das Eintreten in die Gemeinschaft, die er uns allen in Christus geschenkt hat. Darum bleibt auch das Gebet des Herrn, mit dem zusammen alle Christen Gott als seine Kinder »Vater« nennen, das Grundgebet und Gotteswort für alles Beten. Eben das, sagt Luther bei der Auslegung des Vaterunsers im Großen Katechismus 1529, »sol uns auch locken und ziehen, das Got neben dem gepot und verheissunge zuvor koempt und selbs die wort und weise stellet und uns yn mund legt, wie und was wir beten sollen, auff das wir sehen, wie hertzlich er sich unser not annympt, und yhe nicht daran zweiveln, das yhm solch gebete gefellig sey und gewislich erhoe- ret werde. Welchs gar ein grosser vorteyl ist fur allen andern gebeten, so wir selbs erdencken moechten. Denn da wuerde das

54 WA 30 I, 195, 18 f, 22 ff.

gewissen ymer ym zweiveln stehen und sagen: Ich habe gebeten, aber wer weis, wie es yhm gefellet, odder ob ich die rechte mas und weise troffen habe? Daruemb ist auff erden kein edler gebete zufinden, weil es solch trefflich zeugnis hat, das Gott hertzlich gerne hoeret, dafur wir nicht der welt gut solten nemen.«⁵⁵

Eine andere und für uns selbst nicht minder wichtige Sache ist es, daß die Not bei uns liegt und darin bei uns eine ständige Veranlassung für den Weg zu Gott durch die Tür des Gebetes zu suchen ist, da, wo er sie uns aufgetan hat. Darum sei uns auch das Vaterunser mit seinem direkten Bezug auf zahlreiche Mängel bei uns »also furgeschrieben, das wir sehen und bedencken die not, so uns dringen und zwingen sol on unterlaß zubeten. Denn wer da bitten wil, der mus etwas bringen, furtragen und nennen des er begeret, wo nicht, so kan es kein gebete heissen. Daruemb haben wir billich der Muenche und Pfaffen gebete verworffen, die tag und nacht feindlich heulen und murren, aber yhr keiner dencket um ein harbreit zubitten. Und wenn man alle kyrchen sampt den geistlichen zusammen brechte, so muesten sie bekennen, das sie nye von hertzen umb ein troepflin weins gebeten hetten. Denn yhr keiner yhe hat aus Gottes gehorsam und glauben der verheissung furgenomen zubeten, auch keine not angesehen, sondern nicht weiter gedacht (wenn mans auffs beste ausgericht hat) denn ein gut werck zu-thuen, damit sie Gott bezaleten, als die nicht von yhm nemen sondern nur yhm geben wolten. Wo aber ein recht gebete sein sol, da mus ein ernst sein, das man seine not fuele, und solche not, die uns druecket und treibet zuruffen und schreyen. So gehet denn das gebete von sich selbs wie es gehen sol, das man keines lerens darff, wie man sich dazu bereiten und andacht schepffen sol. Die not aber, so uns beide fur uns und yderman anligen sol, wirstu reichlich gnug ym Vater unser finden; daruemb sol es auch dazu dienen, das man sich der daraus erylner, betrachte und zuhertzen neme, auff das wir nicht lass werden zubeten. Denn wir haben alle gnug das uns manglet, es feylet aber daran das wirs nicht fuehlen noch sehen. Daruemb auch Gott haben wil, das du solche not und anligen klagest und anzihest, nicht das ers nicht wisse, sondern das du dein hertz entzuendest deste stercker und mehr zubegeren, und nur den mantel weit ausbreitest und auffthuest viel zuempfhahen.«⁵⁶

Am Vaterunser, das Luther entsprechend für die Gebetsanlässe weiter zu Gehör bringt, ist also der Mangel und die Not, die wir größtenteils »nicht fühlen noch sehen«, zu finden und unsere Erkenntnis darin zu üben. Aus den Worten,

55 WA 30 I, 196, 8-18.

56 WA 30 I, 196, 19-197, 5.

mit denen Gott uns zu sich ruft, kommt dann auch unser Bitten und Anrufen, weil wir es wagen sollen und tun dürfen, zu ihm mit allem zu kommen, was er uns als umfassende Anliegen des Gebetes in seinem Wort nennt. Solches Beten, aus Gottes Wort erwachsen, ist dann kein Monolog, sondern ein Dialog und Ausdruck der Gemeinschaft, die Gott mit sich schenkt.

b Die Begründung des Gebets in der Rechtfertigung des Sünders

In seinem »Deutsch Catechismus« von 1529 hat Luther gezeigt, wie nach dem zweiten Gebot das Beten geboten ist als »Gott anruffen ynn allen noeten. Das wil er von uns haben und sol nicht ynn unser wilkoere stehen, sondern sollen und muessen beten, wollen wir Christen sein«,⁵⁷ und »weil es so hoch geboten ist zubeten, ... soltu nu schliessen ..., das bey leib niemand sein gebete verachten sol sondern gros und viel davon halten«.⁵⁸ Es hängt das Beten also nicht an meiner Würdigkeit, »aber daruemb sol es gelten, das Gott gepoten hat«.⁵⁹ Bisher habe man gedacht, »es were genug, das das werck gethan were, Gott erhoerets odder hoeret es nicht«. Das Gebet fordert aber den ganzen Glauben, das vollkommene Vertrauen auf die Gültigkeit und Wahrheit des Gebotes zu beten, das heißt »das man solchs zu hertzen neme und yn keinen weg unser gebete verachte«.⁶⁰ Gott hat es geboten zu beten, also will ers hören und erhören. Von der Sünde des Menschen, der meint, nicht beten zu können oder zu dürfen, ist diesem Gebot gegenüber völlig zu schweigen. Gottes Wille gilt ja gerade über die sündigen Menschen, jedenfalls ebenso wie über vermeintlich würdigere. Darum sei es ein »verloren gebete«, wenn »wir uns solche gedanken lassen yrren und abschrecken: Ich bin nicht heilig noch wirdig genug; wenn ich so from und heilig were als S. Petrus, Paulus, so wolt ich beten. Aber nur weit hynweg mit solchen gedanken, denn eben das gepot, das Sanct Paul troffen hat, das trifft mich auch und ist eben so wol umb meinert willen das Ander [zweite] gepot gestellet als umb seinert willen, das er kein besser noch heiliger gepot zurhuemen hat. Daruemb soltu so sagen: Mein gebete, das ich thue, ist ia so koestlich, heilig und Gott gefellig als S. Paulus...«.⁶¹

Der Grund solcher Gewißheit ist freilich die Rechtfertigung des Sünders, die

⁵⁷ WA 30 I, 193, 34 ff.

⁵⁸ WA 30 I, 194, 9 ff.

⁵⁹ WA 30 I, 194, 15 ff. 19.

⁶⁰ WA 30 I, 195, 3-7; vgl. 194, 16 ff.

⁶¹ WA 30 I, 195, 8-16.

eben für Paulus genauso gilt wie für jeden Christen. Diese Rechtfertigung hängt mit diesem vollkommenen Vertrauen auf Gottes gebietendes und verheißendes Wort zusammen, das mich ja beten heißt, ob ich mich für würdig vor Gott halte oder nicht. Ich werde durch dieses Gebot zu beten als würdig zur Gemeinschaft, zur im Redeverkehr des Betens liegenden Gemeinschaft mit Gott angesehen.

In dem Rechtfertigungsartikel als dem Grundartikel des christlichen Glaubens ist also auch das Beten des gottfernen sündigen Menschen begründet. Dabei gilt grundsätzlich für jeden Menschen die Gottferne, solange er nicht in Christus als in die an ihn gebundene Rechtfertigung vor Gott hineingenommen ist. In der Rechtfertigung des Gottlosen kommt der untrennbare Zusammenhang von Gebet und Glaube am deutlichsten zum Vorschein; denn daß uns Gott im ersten Gebot den Glauben befohlen⁶² und im zweiten Gebot das Beten »geboten hat«, das ist eben für Luther am untrennbaren Gebots- und Verheißungscharakter von Gottes Wort orientiert, durch das er uns in Christus glauben und beten heißt und damit vor sich gelten läßt - und also rechtfertigt! Diese Verbindung von Rechtfertigung, Glaube und Gebet gilt sowohl für die Begründung des Gebetes, daß nämlich nur durch diesen Glauben erhört und nur in diesem Glauben der rechte Geist des Gebetes lebendig ist, wie diese Verbindung Rechtfertigung-Glaube-Gebet ebenso gilt für die Rechtfertigung selbst, über deren Vollzug an uns her-nach abschließend zu reden ist.

In ihrer Bedeutung für die Begründung des Betens überhaupt läßt sich diese enge Verbindung bereits gut an Luthers Auslegung des dritten Kapitels zum Römerbrief aus der umstrittenen Zeit seines Rechtfertigungserlebnisses⁶³ zeigen. Der Text von Röm 3, 11 »Da ist nicht einer, der nach Gott frage« ist Luther ein Anlaß, über das Suchen nach Gott, was ja im Gebet geschehen würde, in den Scholien zur Stelle etwa im Advent 1515 zu bemerken: »Das gilt sowohl von denen, die ganz offenkundig nicht nach Gott fragen, als auch von denen, die ihn suchen, oder besser gesagt, die sich einbilden, ihn zu suchen. Denn sie suchen ihn

62 Hierauf hat bekanntlich Karl Holl energisch verwiesen. Die Kritik von Gogarten hat Heinrich Bornkamm seinerzeit zurückgewiesen. Ich kann mich hier ferner auf Paul Althaus: *Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers*, LuJ 13 (1931), 1-31; auf O. Gühlofs Dissertation (Göttingen 1939): *Gebieten und Schaffen Gottes in Luthers Auslegung des ersten Gebotes*; auf E. Schott: *Luthers Verständnis des ersten Gebotes*, ThLZ 73 (1948), 119 ff; ferner auf Aarne Siirala: *Gottes Gebot bei Martin Luther*, 1956; und auf mein Buch zu Luthers Theologie: *Die Überwindung der Anfechtung bei Luther*, 1954, 31 ff beziehen.

63 Vgl. G. Pfeiffers *Forschungsbericht* in LuJ 26 (1959), 25-55. Nach Ernst Bizer dürfen wir es in dieser Zeit nicht suchen.

nicht so, wie Gott gesucht und gefunden werden will: nämlich durch den Glauben, in Demut, und nicht durch eigene Weisheit in Vermessenheit.«⁶⁴

Hier versteht Luther schon den Glauben als den rechtfertigenden Glauben. Gerade durch den erst nach der ersten Niederschrift beigefügten Zusatz der Demut (in humilitate) kommt zum Ausdruck, daß das Gift der Selbstrechtfertigung und der Hybris schärfstens wirkt gegen den Geist des Gebetes, der ein aus der rechtfertigenden Liebe Gottes in Christus wachsender Geist ist.⁶⁵ Denn Luther führt in seinen Scholien zu Röm 3, 10. 11, da ist keiner der gerecht, der verständig sei, der nach Gott frage, also zeitlich ja erst *nach* den längeren Ausführungen und zusammenfassenden Formulierungen der Iustificatio zu Röm 3, 7 bei Beginn des Semesters Ende Oktober 1515,⁶⁶ aus: »Der Mensch heißt dann in rechter Weise

64 WA 56, 237, 30 ff - In der Übersetzung folge ich teilweise der Wiedergabe durch Eduard Ellwein in der Münchner Lutherausgabe.

65 »In humilitate« ist nach J. Ficker in WA 56, 238 zu Zeile 1 »am linken Rand mit Einschaltstrichen nach per fidem verwiesen«. Der Begriff der humilitas, auf den Bizer ja einen Teil seiner Argumente stützt, findet sich freilich nicht im Paulustext selbst. Aber der Sache nach hört Luther ihn schon aus der Selbstbezeichnung des Apostels Röm 1, 1 »Servus Jhesu Christi« heraus und sagt das auch 161, 22 ff ausdrücklich. Dieser Begriff findet sich scharf als Selbstanklage und Selbstverdammnis bereits in den Dictata 1513, etwa WA 3, 462, 25 f; 465, 1ff; 466, 35 f. Bei Röm 1, 1, also Sommer 1515, WA 56, 159, 12 ff heißt es erweitert, daß man sich in solcher Demut halten und auf das bloße Erbarmen Gottes warten müsse, der einen als gerecht und weise ansieht (et nudam misericordiam Dei expectare eum pro iusto et sapiente reputantis). Das ist eben gegen die Selbstrechtfertigung gerichtet, si... non preuenerit Deum iustificando seipsum et reputando (15). Und kurz zuvor klingt dann schon recht deutlich (was bei Beginn des Herbstsemesters meines Erachtens voll erfaßt ist im reformatorischen Rechtfertigungsverständnis), daß Christus unser Herz so bloß und ledig wissen will, daß wir nicht nur nicht mehr für unsere Fehler Schande fürchten und für unsere Tugenden nicht Ruhm und prahlerische Freude lieben, sondern daß wir uns auch nicht der Gerechtigkeit, die von außen, von Christus her in uns ist, uns vor Menschen rühmen (sed nec de ipsa externa, que ex Christo in nobis est, iustitia, gloriari coram hominibus) (158, 22 ff). Denn Gott wolle uns nicht durch unsere eigene, sondern durch fremde Gerechtigkeit und Weisheit selig machen. Er will unsere Gerechtigkeit und Weisheit vernichten und ausrotten und bauen und pflanzen, was außerhalb von uns, nämlich in Christus ist (que extra nos sunt et in Christo) (9).

66 Eine eingehende und überzeugendere Untersuchung zu Bizers These, die anders als er aus dem Quellenbefund eine mindestens vor Herbst 1515 gewonnene Rechtfertigungserkenntnis Luthers im reformatorischen Sinne konstatiert, müßte sehr viele Vergleichen vornehmen. Ich stütze mich auf die Nachweise Fickers am Text in WA 56, XII Anm. 1; XXIX. Es ist eigentlich befremdlich, daß die Tatsache, die rein äußerlich sehr auffällt, nicht immer wieder Anlaß zu gründlicher Analyse gibt, daß Luther nämlich offenbar zu Röm 3, 1-5 und sehr ausführlich zu 3, 4: »Auf daß du gerechtfertigt werdest in deinen Worten...« nach Röm 3, 7, mit dessen

gerecht, wenn er »verständlich« ist und nach Gott fragt«,⁶⁷ das heißt sucht, und zwar so, wie Gott gesucht und gefunden werden will: *per fidem*. Aber zu solchem Gerechtein und Fragen nach Gott kommt es nur durch Gott selbst. Denn die Gottlosen »zur Linken«, wie Luther von denen, die offenkundig nicht nach Gott fragen, sagt, sind ohne Einsicht, weil sie sich durch sichtbare Dinge in eitler Begehrlichkeit blenden lassen, und die Gottlosen »zur Rechten«, die sich einbilden, ihn zu suchen, sind ohne Einsicht, weil sie eben »in ihrem eigensinnigen Festhalten an ihre Weisheit und Gerechtigkeit sich selber zum Hindernis werden. Und so verbauen sie sich selbst den Weg zum göttlichen Licht«.⁶⁸ Wie der Glaube ohne Werke tot sei »et non vivificat nec iustificat«, so sei auch ein »Verständigseinswollen« in Sachen des Glaubens tot ohne dieses Suchen (*sine requisitu*), das nur von Gott in uns durch Christi Gerechtigkeit und Weisheit, durch die fremde, *externa iustitia*, gepflanzt wird.⁶⁹ »Das herzliche Verlangen aber oder das Fragen nach Gott ist die Liebe Gottes selbst, die bewirkt, daß wir wollen und lieben, was uns die Einsicht hat begreifen lassen. Denn wenn auch begriffen und geglaubt wird, so kann doch nicht ohne die Gnade Gottes geliebt und willig in die Tat umgesetzt werden, was geglaubt und erkannt ist.«⁷⁰

Das Suchen, Fragen oder herzliche Verlangen ist nun im Gebet vorfindbar. Danach gründet das Gebet und das Beten als ein Suchen Gottes im Gefundenwer-

Auslegung er das neue Semester Ende Oktober 1515 begann, noch einmal mit neuerer Erkenntnis das Wort nehmen muß. Man kann das freilich nur aus dem Vorgang in Luthers Kollegmanuskript erschließen. In der Wiedergabe der Nachschriften in WA 57 hat Ficker alle Stücke nach dem fortlaufenden Text geordnet. Zu Röm 3, 7 haben die Kollegnachschriften übrigens kein Scholienstück. Für den Vortrag war längst nicht alles bestimmt, wenn man überhaupt von dem in Nachschriften Erhaltenem sicher schließen kann. Einen sicheren Anhalt für die Reihenfolge des Vortrags bietet nur der Text Luthers in WA 56 selbst; denn die Studenten haben ihre Stücke nach dem Briefftext geordnet. Vgl. dazu die Einleitung in WA 57.

67 WA 56, 238, 21 f.

68 WA 56, 238, 17 ff.

69 WA 56, 238, 23; vgl. 158, 9 ff zitiert oben in Anmerkung 65.

70 WA 56, 239, 10 ff. - Die Darlegungen Luthers lassen natürlich noch mancherlei Übergänge oder undeutliche Formulierungen merken. Es sind nicht alle Sätze von der sich grundlegend neu verstehenden *Iustificatio* szs. überprüft worden. Gewiß lassen sich einzelne Ausführungen Luthers aus dieser Zeit also auch als »vorreformatorisch« dartun, wenn man zum Beispiel die Gnade Gottes hier nicht als das Annehmen im vor Gott rechtfertigenden Glauben, sondern sakramental lesen will. Ich meine aber, daß die für die Rechtfertigungserkenntnis im neuen Sinn sprechenden früheren Stellen für das Gesamtverständnis auch im Übergang stehender Formulierungen ausschlaggebend sind.

den durch Gott selbst. Es gehört nach der hier unmittelbar anschließenden Aussage Luthers zum Bestehen des Lebens so hinzu wie die Luft zum Atmen: »Denn den Zustand dieses Lebens bringt man nicht so dahin, daß man Gott hat, sondern so, daß man ihn sucht. Immer muß man ihn suchen und nach ihm fragen, immer wieder von neuem suchen, wie Psalm 105, 4 sagt: Suchet sein Angesicht allewege... Denn wer auf dem Wege Gottes nicht vorwärtsgeht, der bleibt zurück, und wer nicht sucht, der verliert das schon Gesuchte...«⁷¹

Rudolf Hermann, der diese Zusammenhänge sorgsam untersucht hat, führt hier eine Beziehung auf Augustins Gedanken: »Der Mensch würde Gott nicht suchen, wenn er ihn nicht schon gefunden hätte« an. Der rechtfertigende Gott selbst sei bei Luther die Norm für das Beten, »weil Gottes Offenbarung die Voraussetzung alles Betens, so wie das Gefundenhaben die Ermöglichung des Suchens, ist«.⁷² Das Gebet ist also eindeutig in der Rechtfertigung und nirgends anders verankert.

Daher findet das Gebet auch seinen Begriff von Gott aus der Rechtfertigung des Gottlosen. Die Grundvoraussetzung der Rechtfertigung ist die betende Anerkennung der alleinigen Gerechtigkeit Gottes. Luther zieht daher den Anfang des in Röm 3, 4 zitierten Wortes aus Psalm 51, 6 »An dir allein habe ich gesündigt« als das entscheidende Gebetswort heran. Röm 3, 4: »Es bleibt so: Gott ist wahrhaftig und alle Menschen Lügner: wie geschrieben steht Ps 51, 6: ›Auf daß du gerecht erfunden werdest in deinen Worten und obsiegest, wenn man mit dir rechtet.‹« Das führt der Apostel nach Luthers Meinung deshalb an, weil Gott nämlich dann in seinen Worten gerecht erfunden wird, »wenn man

71 WA 56, 239, 14 ff.

72 Rudolf Hermann: *AaO* 19 - Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation (1960), 25. - Diesen Gedanken vom Gefundensein durch Gott entnimmt Luther dem in Röm 10, 20 gebrachten Zitat von Jes 65, 1: Quesierunt me, qui ante non interrogabant? (WA 56, 265, 11). Bei der Auslegung von Röm 3, 28 verweist Luther ausdrücklich auf diesen Zusammenhang (WA 56, 265, 24 ff) und fügt hinzu: Sed quid est, Quod Isa. 65 dicit: ›Inventus sum a non querentibus, palam apparui iis, qui me non interrogabant? (Röm 10) Ergo non est querendus, Sed expectandum, Ut Inveniatur fortuito? Sed hoc intelligitur primo contra stultam questionem, qui Deum querunt Via, quam ipsi elegerunt, non qua Deus vult queri et Inveniri. Secundo intelligitur, Quod sine meritis et operibus nostris Iustitia Dei nobis oblata est multum alia agentibus ac querentibus quam Iustitiam Dei. Quis enim quesivit aut quesivisset Verbum incarnatum, nisi ipse se revelasset? Igitur Inventus est, non quesitus. Inventus autem nunc Ulterius semper vult queri et magis Inveniri. Invenitur, quando ad ipsum convertimur a peccatis, Sed queritur, dum perseveramus in conversione. - Zu diesen Ausführungen Luthers siehe weiter in Abschnitt (c) Die Mitteilung der Gerechtigkeit im Gebet.

ihm im Evangelium von der Erfüllung der Verheißung glaubt, so daß er für wahrhaftig und gerecht geachtet wird. Jene Worte nämlich sind das Wort des Evangeliums, worin er dann gerecht erfunden wird, wenn man ihm glaubt, daß er in Wahrheit in ihnen spricht ... Und er wird nicht nur gerechtfertigt [in seinen Worten] von denen, die glauben, sondern er trägt den Sieg davon auch dann, wenn man ihn richtet, das heißt, wenn er von jenen anderen verworfen wird, die leugnen, daß Christus gesandt und die Verheißung erfüllt sei ... «⁷³ Dieser Rechtfertigung widersetzt sich allein der dem Gebetsgeist widerstrebende »Hochmut des menschlichen Herzens durch den Unglauben. Er gibt den Worten nicht recht, sondern verdammt und verurteilt sie«.⁷⁴

Die glaubende Anerkennung solcher die frohe Botschaft bedeutenden Worte, mit denen Gott allein gerecht genannt wird, ist nach Luther die betende Antwort auf die geschichtlich-persönliche Anrede des allein gerechten und doch barmherzigen Gottes.

c Die Mitteilung der Gerechtigkeit im Gebet

Das Gebet ist nicht zu verstehen als ein Kommen des Gerechten zu Gott, sondern als die Erweckung der Selbsterkenntnis des »Kranken und des Menschen, der halbtot der Herberge übergeben wurde«, des »Schülers«, der der Mensch hier, wie Luther den Menschen vor Gott sieht, immer bleibt. »Immerdar muß man beten und arbeiten, daß Gnade und Geist wachsen, der Leib der Sünde dahinschwinde und zerstört werde und das alte Wesen zerfalle. Denn er hat uns noch nicht gerechtfertigt, das heißt vollendet und zu vollkommen Gerechten gemacht und unsere Gerechtigkeit noch nicht vollendet, sondern er hat es begonnen, um es zu vollenden.«⁷⁵ Die geschichtlich-persönliche Anrede Gottes in Christus ist also sowohl der Anfang wie der Fortgang unserer Rechtfertigung, wobei immer in der betenden Anerkennung die Rechtfertigung mitgeteilt wird.

So erscheint das Gebet zwar als Bußgebet und als Bekenntnis des Mangels an eigener Gerechtigkeit, aber näher kommt uns die Rechtfertigung nicht so, sondern durch die Bitte. Das Gebet hat nach Luther zutiefst immer den Sinn der Bitte, auch wenn das schmerzliche Ja zum eignen Gesundigthaben und immer

73 WA 56, 225, 11 ff.

74 WA 56, 226, 7.

75 WA 56, 258, 17 ff.

wieder in Schuld und Sünde Fallen gesprochen werden muß. Im Blick auf den rechtfertigenden Gott bekommt das Gebet den Charakter der Bitte; denn Gottes Gerechtigkeit ist auf das Erbitten gestellt und wird einzig im die Sünde bekennenden Bittgebet zu eigen. »Daher führt das Volk des Glaubens sein ganzes Leben so, daß es sich nach der Rechtfertigung ausstreckt.« Luther belegt das unter anderem mit Mt 5, 6: »Selig sind, die da hungert nach Gerechtigkeit«; Ps 34, 11: »Die den Herrn suchen, haben keinen Mangel an irgendeinem Gut«; Ps 105, 4: »Suchet sein Antlitz allewege«; Ps 105, 14; Jes 21, 12; 65, 1 und so weiter.⁷⁶ »So meint auch der Apostel [in Phil 3, 13] nicht, er habe es schon ergriffen, sondern er streckt sich aus nach dem, was vorne ist, indem er sucht, und vergißt, was dahinten ist, wenn er findet. Denn wer so mit dem Herzen und seinem Werk sucht, der ist ohne Zweifel eben damit schon bei Gott gerecht, daß er um die Rechtfertigung bittet und nicht meint, er sei schon gerecht. Er bekennt sich ja nicht so als Sünder, als wolle er die Sünden und sage sich von Gott los, sondern er tut es, um von ihnen erlöst und gerechtfertigt zu werden, ohne Unterlaß bittend: ›Vergib uns unsere Schuld‹ und ›Geheiligt werde dein Name.‹«⁷⁷

Gewißheit um die Rechtfertigung gibt es also nur im Blick nach vorn; denn das Gebet ist auf Zukünftiges gerichtet. Der Mensch erfährt solche Gewißheit um seine von Gott mitgeteilte Gerechtigkeit nur im inständigen Hinsehen auf Gottes Handeln in Christus, und das heißt im Gebet. Von da aus gibt es für die Gesundung kein anderes Verhältnis zu Gott als das des Gebetes. Eben darin setzen wir alles auf Christus, und das umfaßt die Mitteilung der Gerechtigkeit an den Sünder und ist der tragende Grund für alles weitere Flehen zu Gott.

Nun fügt Luther in Erörterung der Röm 10, 20 angeführten Jesaiastelle »Ich bin gefunden von denen, die mich nicht gesucht haben, und ich bin erschienen denen, die nicht nach mir gefragt haben« die Doppeleinsicht hinzu, daß nur in Christus bittend die Rechtfertigung gefunden, daß aber mit der Rechtfertigung unser Sein als Sünder nicht aufgehoben, sondern in immer neuer Mitteilung dem Bittenden die Gerechtigkeit im Gebet persönlich zuteil wird. Solle man nach Jes 65, 1 also nicht nach Gott suchen, fragt Luther, »sondern warten, bis er sich zufällig finden läßt? Allein dies ist erstlich als ein Wort wider das törichte Suchen derer zu verstehen, die Gott auf einem Wege suchen, den sie sich selbst erwählt haben, nicht auf dem Wege, da Gott gesucht und gefunden werden will. Dieses Wort ist zum anderen so zu verstehen: Ohne unsere Werke und Verdienste ist die

76 WA 56, 264, 35 ff.

77 WA 56, 265, 17 ff.

Gerechtigkeit Gottes uns dargeboten, die wir doch ganz andere Dinge betreiben und suchen als die Gerechtigkeit Gottes. Denn wer hat oder hätte das Wort gesucht, das Fleisch geworden ist, wenn er [Gott in Christus als das fleischgewordene Wort!] sich nicht selbst offenbart hätte? Also ist er gefunden, nicht gesucht; aber einmal gefunden, will er nun immer weiter gesucht und immer besser gefunden werden. Er läßt sich finden, wenn wir uns von unserer Sünde zu ihm hinwenden, aber er wird gesucht, wenn wir in der Umkehrung zu ihm, im Bekehrtworden verharren. - Darum besteht ein Unterschied zwischen Sündern und Sündern. Die einen sind Sünder und bekennen ihre Sünde, aber sie sehnen sich nicht nach ihrer Rechtfertigung, verzweifeln vielmehr und sündigen weiter als Menschen, die in der Todesstunde verzweifeln und, solange sie leben, der Welt dienen.« (Diese Art erhält nach Luther keinen Anteil an der Rechtfertigung, weil sie sich nicht bittend nach ihr ausstrecken.) »Wiederum gibt es Sünder, die bekennen, daß sie sündigen und gesündigt haben. Allein sie tragen Leid darüber, hassen sich selbst und sehnen sich nach der Rechtfertigung, bitten und seufzen unaufhörlich zu Gott um Gerechtigkeit. Das ist das Volk Gottes, das beständig das Gericht des Kreuzes über sich selbst trägt.«⁷⁸

Die neue Gerechtigkeit bleibt nach reformatorischem Verständnis also verbunden mit unserer unvollkommenen Selbst- und Sündenerkenntnis. Hier ist immer wieder Bekennen, Leidtragen über sich selbst, Sich-selber-Hassen wegen der immer neu einbrechenden Sündigkeit, Bitten und schließlich darin Empfangen nötig. Somit wird das Gebet nie von der neuen Gerechtigkeit abgelöst. Vielmehr bleibt die Rechtfertigung stets in Vollzug, und zwar im Gebet.

Das gilt für den einzelnen und dadurch erst recht für die Zusammengehörigkeit aller Glaubenden, das »Volk des Glaubens«, in der geglaubten Kirche. Das sich offenbarende fleischgewordene Wort, Christus, begegnet dem einzelnen, aber von diesem Wort und in dem antwortenden und in der conversio beharrenden Gebet geschieht eine Kraft, die Gemeinde-herstellende-Kraft ist.⁷⁹ Im Raum und im Bewußtsein solcher zusammenschließenden und den einzelnen wiederum tragenden Kraft des heiligen Geistes lebt nach Luther der Christ in der Kirche; denn »die kirche ist ein bethaus«.⁸⁰

78 WA 56, 266, 5 ff.

79 WA 8, 491, 34: »Die kirch macht nicht das wortt, sondern sie wirt von dem wort.«

80 WA 47, 315, 38.

»Der feurige Engel S. Johannes«

Zu einer Stelle in Luthers Schmalkaldischen Artikeln

Von Martin Henschel

Frau Professor D. Hanna Fursch zum 60. Geburtstag gewidmet

I

Im Corpus der Lutherischen Bekenntnisschriften fallen die »Schmalkaldischen Artikel« in bestimmter Hinsicht auf. Wenn man etwa den anderen Teilen des corpus doctrinae einen »Doktrinarismus« zum Vorwurf machen könnte, so fehlt er in den Schmalkaldischen Artikeln fast völlig. Sie stellen keine »Lehrschrift« der Kirche im engeren Sinne dar, wenn sie es auch durch die verschiedenen Unterschriftenleistungen und die schließliche Aufnahme unter die Symbolischen Bücher wurden. Diese Artikel zeugen vielmehr wie keine andere Schrift im Konkordienbuch vom ganz persönlichen Glauben und Bekennen eines einzelnen Menschen, eben Martin Luthers. Und seine kräftige bildreiche Sprache macht den lebendigen Reiz dieser Artikel aus.

Und doch gilt das auch wieder nicht für die Artikel insgesamt. Bei näherer Betrachtung muß nämlich auffallen, daß etwa nach dem zweiten Drittel des Textes in gewissem Sinne ein Stilbruch eintritt. Besonders wird das sichtbar, wenn man sich die Urgestalt der Artikel rekonstruiert, d. h. wenn man die Zusätze, die Luther 1538 bei der ersten Druckausgabe hinzufügte, außer acht läßt.¹ Man sieht dann, daß von dem Abschnitt »Vom Euangelio« an die Artikel - bisher breit und ausführlich angelegt - sich plötzlich in thetischer Kürze zusammendrängen. Hans Volz gibt die rechte Erklärung für diesen Tatbestand, wenn er Luthers Erkrankung vom 18. und 19. Dezember 1536 dafür verantwortlich macht.²

Die Entstehungsgeschichte der Artikel ist bekannt. Am 11. Dezember 1536 hatte der Kurfürst Johann Friedrich an Luther den Auftrag gegeben, für den geplanten Konvent des Schmalkaldischen Bundes möglichst schnell »punct vnd Artickel« aufzustellen, sowohl wo man unter Umständen um des Friedens willen

¹ In der kritischen Ausgabe der Bekenntnisschriften also nur der Text der inneren Spalte. Jetzt zusammenhängend gedruckt bei Hans Volz: *Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte von Martin Luthers Schmalkaldischen Artikeln (1536-1574)*, 1957 (= Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 179), 35-69. Künftig nur »Volz« zitiert.

² Volz, 35, Anmerkung 1, auch 62, Anmerkung 100.

nachgeben könne, als auch worauf man gegenüber Rom »endlich zuberuhen vnd zuuorharren sein wil«. Die fertigen Artikel sollten von den Wittenberger und einigen hinzugezogenen Theologen beraten und unterschrieben werden.³ Eine weitere, umfangreichere Unterschriftenaktion beabsichtigte der Kurfürst mit der Anreise zum Bundestag in Schmalkalden im Februar 1537 zu verbinden.⁴ In-
geheim bewegte ihn zu dieser Unterschriftensammlung auch der Gedanke, »das, wan got der almechtige doctor Marthinum von dieser welt forderte, welchs in seinem gotlichen willen stehet, dieselben pfarrer vnd Prediger, so sich vnder-
schrieben, es bey den Artickeln musten pleiben lassen, vnd kain sunderlichs ader aigens nach irer meynung vnd guetdunken machen«. ⁵ Und Anlaß, an Luthers möglicherweise plötzlichen Tod zu denken, war da. Das führte der für den 18. und 19. Dezember bezeugte schwere Herzanfall⁶ deutlich vor Augen. Diese Er-
krankung, an deren Folgen Luther bis in die Anfangstage des neuen Jahres litt, nahm ihm die Feder aus der Hand. Den Rest der Artikel konnte er nur noch dik-
tieren – wir dürfen vermuten: in hartem Ringen mit der Krankheit, die ihn über-
fallen hatte »als ich acht, durch den Satan«. ⁷

Das letzte, was Luther selbst noch zu Papier brachte, ehe der »Satan« ihm dazwischenkam, war der Abschnitt »Von der falschen Buße der Papisten«. Er ist von allen Artikeln mit Abstand der längste.⁸ Aber nicht nur dem Umfang nach ist er der gewichtigste Teil der Schmalkaldischen Artikel. Auch stilistisch ist kein anderer Abschnitt von solcher persönlichen Anteilnahme durchdrungen wie ge-
rade dieser. Und das ist ja kein Wunder. Es geht in diesem Abschnitt um mehr, als was der Titel angibt. Luther redet von seinem eigenen Erleben, er kommt hier zurück auf das Thema, mit dem sein Werk in der Öffentlichkeit begann: Was heißt rechte Buße?

3 Volz, 27 f.

4 Vgl. den Brief des Kurfürsten an Kanzler Brück vom 9. Januar 1537; bei Volz, 87 f. Die Ak-
tion ist aus unbekannten Gründen unterblieben.

5 Im eben genannten Brief; Volz, 91.

6 »Martinus Lutherus magno paroxismo angustia circa pectus decubuit.« WA TR 5, Nr. 6079,
zitiert nach Volz, 34. Dort weitere Zeugnisse für diese Erkrankung. Luther selbst betrachtete
seine Artikel als sein Testament. Dazu siehe Volz, 19 (Brief Brücks an den Kurfürsten vom
3. November 1536) und 180 (Luthers Vorrede zu den Artikeln aus dem Jahre 1538).

7 So Luther an Johann Friedrich am 3. Januar 1537, WA Br 8, Nr. 3124, zitiert nach Volz, 76.

8 Bei Volz umfaßt er 222 Zeilen; dagegen weisen die nachfolgenden, diktierten 13 Artikel zusam-
men nur 204 Zeilen Umfang auf. Im folgenden zitiere ich nach Volz mit Seite und Anfangs-
zeile. Nach dem Semikolon wird der entsprechende Ort in der kritischen Ausgabe der Bekennt-
nisschriften von 1930 angeführt.

Luther hatte in den Artikeln zuvor von Sünde, Gesetz und Buße geschrieben. Hier war zuletzt die Rede davon, daß Gottes Donneraxt »beide die offenberlichen sunder vnd die falschen heiligen ynn einen hauffen schlegt«, ⁹ so daß jeder Mensch zunächst einmal das zu lernen hat, daß er auf keinen Fall vor Gott gerecht ist. Zu dieser Gesetzespredigt fügt aber das Neue Testament »flux die trostliche verheissung der gnaden« ¹⁰ - so Christus selbst Markus 1, 15. »Vnd fur yhm her Johannes wird genant Ein prediger der Busse, doch zur vergebung der sunden.« ¹¹ So »gibt das Euangelion nicht einerley weise trost vnd vergebung, Sondern durch wort, sacrament vnd der gleichen, wie wir horen werden, auff das die erlosung ia reichlich sey bey Gott.« ¹²

Diesen letzten Satz greift Luther dann im Abschnitt »Vom Euangelio«, also dem ersten seines Diktats, wieder auf: »Wir wollen nu wider zum Euangelio komen, welchs gibt nicht einerley weise rat vnd hulff wider die sunde. Denn Gott ist reich ynn seiner gnade . . .« ¹³ Der ganze umfangreiche Artikel »Von der falschen Buße der Papisten« erscheint zwischen den Artikeln von der Buße und vom Evangelium fast wie ein Exkurs, der auch ausbleiben könnte. Aber Luther konnte wohl nicht die Gelegenheit vorübergehen lassen, dieses ihm am Herzen liegende Thema ein zweites Mal ausführlicher und mit Einzelheiten zu erörtern. Denn hier konnte er zeigen, wie das Vertrauen auf die eigenen - frommen! - Werke in die dauernde Ungewißheit führt, während nur das radikale Schuldbekenntnis im Verein mit dem Hinsehen auf Christi Tat die getroste Gewißheit des Glaubens verleiht. Diesen Gegensatz herauszuarbeiten, darauf kommt es ihm hier an.

Luther schildert die drei Teile der römischen Buße: Reue, Beichte und Genugtuung, und er stellt dabei Stück für Stück den ihnen anhaftenden Charakter der Ungewißheit heraus. Da der Mensch immer auf das eigene Tun verwiesen wird, kann er nie wissen, »wenn er ausgebusset hette. Das hies, ymer dar gebusst vnd nimer mehr zur busse komen« ¹⁴. Auch der Ablass half da nicht, weil ja auch hier alle Absolution mit Vorbehalten geschah. Das tollste freilich war, daß manche meinten, überhaupt nicht der Buße zu bedürfen »wie ich vnd meins gleichen ynn klostern vnd stifften«, ¹⁵ ja daß umgekehrt »wir darauff vnser gute werck andern,

9 52, 10; 436, 23.

10 52, 24; 437, 11.

11 52, 28; 437, 15.

12 53, 7; 437, 27.

13 60, 2; 449, 6.

14 56, 1; 442, 9.

15 57, 14; 444, 18.

als vns vberflussig zum himel, mitteilten vnd verkaufften. Das ist ia war«. ¹⁶ »Solche heiligen waren auch die phariseer vnd schriftgelehrten zur zeit Christi.« ¹⁷

Mit diesem Satz ist die Schilderung der falschen Buße der römischen Kirche zu Ende, und die Erörterung geht zum Gegenbild der wahren Buße über: »Hie kompt der feurige Engel S. Johannes, der rechten busse prediger, vnd schlegt mit einem donner alle beide ynn einen hauffen, spricht, Thut busse. So denken ihene, Haben wir doch gebusst, Diese denken, Wir durffen keiner busse. Spricht Johannes, Thut alle beide busse. Denn yhr seid falsche busser, So sind diese falschen heiligen, vnd durfft alle beide vergebung der sunden.« ¹⁸ Wenige Zeilen später führt Luther Matthäus 3, 7 aus der Gerichtspredigt des Täufers an: »Vnd yhr heuchler, die yhr keiner busse bedurfft, yhr schlangen ziefer, wer hat euch versichert, das yhr dem kunfftigen zorn entrinnen werdet etc.« ¹⁹ Die Buße, die hier gepredigt wird, ist im Unterschied zur römischen »nicht stucklich vnd bettelisch«. ²⁰ Nichts bleibt hier ungewiß, weder Reue, noch Beichte, noch Genugtuung. »Denn sie ist nicht vnser vngewisse, sundliche werck, Sondern das leiden vnd blut des vnschuldigen lemlin Gottes, das der welt sunde tregt. Von dieser busse predigt Johannes vnd hernach Christus im Euangelio, Vnd wir auch.« ²¹

Ich will nicht weiter auf die Theologie der Schmalkaldischen Artikel eingehen. Es genügt mir, auf diese Stelle der Artikel - man kann wohl behaupten: auf ihre Zentralstelle - einmal wieder hingewiesen zu haben, und ich hoffe darüber hinaus, daß das besonders nahe Interesse Luthers an diesem Thema - oder: daß es sich hier für ihn um eine Lebensfrage handelt, auch noch im Jahre 1536! - daß dies deutlich geworden ist. Im übrigen ist dieser Abschnitt aus den Schmalkaldischen Artikeln nur der Rahmen für das eigentliche Thema dieser Untersuchung.

II

Johannes wird in unserem Zusammenhang viermal genannt. ²² Der Zusammenhang macht es jeweils völlig klar, daß Johannes der Täufer gemeint ist. An der ersten und an der letzten Stelle ist das über jeden Zweifel erhaben durch die unmittelbare Verknüpfung des Johannes mit Christus. Einmal geht Johannes

¹⁶ 57, 23; 445, 8.

¹⁷ 57, 32; 445, 16.

¹⁸ 57, 34; 445, 18.

¹⁹ 58, 13; 446, 6.

²⁰ 58, 25; 446, 19.

²¹ 59, 3; 447, 7.

²² Oben bei den Anmerkungen 11, 18 zweimal, 21.

»fur yhm her«, das andere Mal kommt Christus »hernach«. Die mittlere, die Hauptstelle aber weist mit dem Begriff des Donners, der offenbare Sünder und falsche Heilige in einen Haufen schlägt, nach vorne zum weiteren Zusammenhang der ersten Erwähnung des Täufers. Zudem ist das gleich darauf angeführte Matthäus-Zitat von dem »schlangen ziefer«²³ unübersehbar. »Johannes« ist also ohne Frage der Täufer.

An diesem klaren Ergebnis könnte man irre werden durch eine Reihe der neueren Ausgaben der Schmalkaldischen Artikel. Dort wird nämlich der »feurige Engel S. Johannes« mit Apokalypse 10, 1 kommentiert.²⁴

Man stutzt. Wie kommt Johannes der Täufer in die Apokalypse? Oder ist etwa mit dem Namen »S. Johannes« hier gar nicht der Täufer gemeint? Sollte es sich um einen Genitiv handeln und die Wendung bedeuten: »Hie kompt der feurige Engel (aus der Apokalypse des) S. Johannes«? Aber die oben aufgezeigte Verbindung des Textzusammenhanges und die gegenseitige Verweisung und Verknüpfung aller Stellen untereinander, in denen Johannes genannt wird, machen diesen Gedanken unmöglich. Außerdem wäre dann wohl der Genitiv sprachlich angedeutet, wie es Luther meistens, wenn auch nicht ganz konsequent,²⁵ tut: S. Johannis.²⁶

²³ Oben bei Anmerkung 19.

²⁴ »Und ich sah einen anderen starken Engel vom Himmel herabkommen; der war mit einer Wolke bekleidet, und ein Regenbogen auf seinem Haupt und sein Antlitz wie die Sonne und seine Füße wie Feuersäulen ...«

Von den eigentlichen Luther-Ausgaben, soweit sie mir zugänglich waren, hat nur Clemen IV (1913), 312 zur Zeile 1 diesen Hinweis. Alle anderen haben ihn nicht, weder frühere: z. B. EA 25 (2. Aufl.), 193 und Braunschweiger Ausgabe Bd. 3 (1890), 63 - noch die mit Clemen gleichzeitige und von ihm herangezogene WA 50 (1914), 236 - noch spätere Ausgaben: wie die Münchener (1. Aufl.) Bd. 5 (1923), 374 oder Luther Deutsch Bd. 4, 242.

Anders steht es mit den Bekenntnisschriften: sowohl in der kritischen Ausgabe (von Hans Volz betreut) seit 1930 in ihren verschiedenen Auflagen S. 445, 18 (ebenso auch bei Volz: *Urkunden und Aktenstücke* ... 57, 34) als auch in den Symbolischen Büchern, hrsg. von J. T. Müller. Hier findet sich der Hinweis von der 1. (1848) bis zur 12. (1928) Auflage jeweils auf S. 317 im lateinischen Text.

Andere Ausgaben der Libri symbolici im 19. Jahrhundert (Hase 3. Aufl. 1846, 326, und Francke 1847, Teil II, 29) führen den Verweis nicht.

²⁵ Vgl. miteinander die beiden Vorreden zur Offenbarung von 1530 und 1546 in WA DB 7, 408 und 409.

²⁶ Daß Luther dem Apostel Johannes die Autorschaft der Offenbarung abspricht, hat hier keine Bedeutung, da Luther wohl annahm, irgendein anderer, sonst unbekannter Johannes habe hier geschaut und geschrieben.

Also bleibt das unumstößlich: Johannes ist auch an dieser Stelle kein anderer als der Täufer. Rechnet Luther nun etwa damit, daß er in Apokalypse 10, 1 visionär beschrieben sei? Man könnte an zwei Möglichkeiten denken: 1. (jüdisch-apokalyptisch) so, daß Johannes als der Vorläufer des irdischen Jesus auch bei dessen Parusie, ihm vorherlaufend, wiederkehren wird - oder 2. daß (»realized eschatology«) der Seher von Patmos gar nicht ein erst noch bevorstehendes Geschehen, sondern (wenigstens vielleicht stellenweise) für ihn schon zurückliegendes Heilsgeschehen beschreibt.

Aber beides ist nicht Luthers Meinung. Er gibt seinen hermeneutischen Kanon in dieser Frage²⁷ in den Vorreden zur Offenbarung deutlich genug an: Man muß die Bilder der Apokalypse an die Geschichte der Kirche halten, um sie zu deuten und zu verstehen. Und Luther tut das sofort in wenigen großen Strichen. »Engel«, so lernen wir, sind »Bischove vnd Lerer der Christenheit, etliche gut, als die heiligen Veter vnd Bischove, etliche böse, als die Ketzer vnd falsche Bischove, welcher doch mehr in diesem Buch stehen, denn jener.«²⁸ Und Luther gibt Namen: gute Engel sind Spiridon²⁹, Athanasius, Hilarius, Concilium Nicaenum. Die bösen Engel: 1. Tatian und alle Pelagianer, 2. Marcion samt allen Manichäern, Montanisten und Müntzer (!), 3. Origenes und die Philosophie, 4. Novatian und Katharer und Donatisten. Der 5. und 6. Engel (in Apokalypse 9) sind Arius und »Mahmeth«. Und dann bemerkt Luther zum Kapitel 10: »Neben vnd mit demselbigen Engel, da mit solch Weh deste grösser sey, kompt dazu der starcke Engel mit dem Regenbogen vnd bittern Buche, das ist, das heilige Bapstum mit seinem grossen geistlichen schein, . . .«³⁰

Hier ist die Deutung vollzogen, die Luther immer wieder zur Sprache bringt. An allen Stellen, wo Luther auf Apokalypse 10 zu sprechen kommt, wird dieser Bibelabschnitt auf das Papsttum bezogen.³¹

27 Vgl. auch Hanns Lilje: *Randbemerkungen zu Luthers Verständnis der Apokalypse*, in: Luther, Mitteilungen der Luther-Gesellschaft 26 (1955), 71-76. Der Aufsatz ist leider durch zwei falsche Jahresangaben verunziert: lies auf S. 72 1522 statt 1925 und auf S. 73 1528 statt 1522.

28 WA DB 7, 409, 35 ff.

29 Zu diesem vgl. den Hinweis in WA DB 7, 646 auf Rufinus: *Historia Ecclesiastica* I, 5 (Migne Ser. Lat. 21, 471).

30 WA DB 7, 413, 20 ff.

31 Den Hinweis auf die im Folgenden angeführten Stellen entnahm ich dem handschriftlichen Bibelstellenregister zur WA in der Göttinger Staats- und Universitätsbibliothek, in das Einsicht zu nehmen mir Herr Dr. H. Ulbrich freundlicherweise ermöglichte.

Abgesehen von einigen, für unseren Zusammenhang nichts weiter ergebenden Vorkommen unserer Stelle in den Bibelrevisionsprotokollen,³² kommen vor allem drei Stellen in Betracht.

(a) In »Von den Schlüsseln« (zum Druck bearbeiteter Text von 1530) kommt Luther im »dritten Mißbrauch« auf die päpstliche Anmaßung weltlicher Gewalt zu sprechen. Nikolaus III. habe den Anspruch vertreten, »das der Bapst sey uber den Keiser so weit als die sonne uber den monden, Und der gresslichen, grewlichen donner sprüchen sind viel mehr im geistlichen recht, Das wol inn Apocalypsi cap. X Johannes schreibet, das der wolcken Engel brüllet wie ein lewe, und sieben donner antworten ihm.«³³

(b) 1538 rügt Luther in einer Predigt³⁴ nicht die Anmaßung weltlicher Macht durch den Papst, sondern die Beschlagnahme der - geistlichen - Zornesgewalt Gottes: »Ideo omnes libri Papales in cinerem redigendi: Nos gewaltiglich gesetzt uber die gantze Christenheit, hoc predicamus et observandum vel damnatus in hell rach. Quis dedit potestatem, das du Gottes ewigen zorn etc. Sic in Apocalypsi der Engel, qui regenbogen uber dem kopff.«³⁵

(c) Die dritte Stelle findet sich in Anton Lauterbachs Tagebuch als Eintragung vom 17. Januar 1538. »Fulmen papae. Magna profecto fuit tyrannis papae, qui fulminabat sine legibus buccis plenis intonans: Frustra tenet quatuor euangelia, qui non tenet Romanae ecclesiae vota! Haec sunt verba illa turgentia et inflata, ut Petrus ait [2 Petrus 2, 3]. Haec sunt illa septem tonitrua in Apocalypsi [Apokalypse 10, 3], comminationes papae.«³⁶ Es folgt eine Allegorie des »angelus fortis« von Apokalypse 10, 1 auf den Zölibat. Diese spezielle Deutung wird dann aber wieder so zusammengefaßt: »ibi optime depingitur forma papatus.«³⁷

Luther konnte seine Deutung dieser Stelle am Rand der Übersetzung von

32 WA DB 4, 415 und WA DB 4, 132.

33 WA 30/2, 488, 17 ff. Interessant die bald folgenden Worte zur Tiara: Die dreifache Krone bedeutet »Ein Keiser jm himel, Ein Keiser auff Erden, Ein Keiser unter der Erden. Hette Gott etwas mehr, so were er [der Papst] auch ein Keiser drüber und muste vier kronen tragen.«

34 Von Gründonnerstag, 18. April 1538. WA 46, 279, 6 ff. Text nach Rörer.

35 Entsprechend die Parallele in Aurifabers Bearbeitung: »Man sollte alle bucher des Bapsts zu aschen verbrennen, Denn sie haben nicht gottes gebot drinnen, sondern menschen tandt, sicut in Apocalypsi illud monstrum clamat tanquam 7 tonitrua.«

36 WA TR 3, 552, 25 ff.

37 WA TR 3, 552, 33 ff. Die deutsche Parallele ebenda aus Aurifabers Sammlung ist inhaltlich gleich.

Apokalypse 10 in der Bibel von 1546 so angeben: »Das ist der Römisch Bapst im geistlichen wesen.«³⁸

So dürfte feststehen, daß Luther bei seiner Formulierung »Hie kompt der feurige Engel S. Johannes« in den Schmalkaldischen Artikeln nicht an Apokalypse 10, 1 gedacht hat. Diese biblische Kommentierung, die nach meiner Kenntnis erstmals J. T. Müller vornahm, ist also als unbegründet, ja als Luthers Verständnis direkt widersprechend zu streichen.³⁹

Bei diesem negativen Ergebnis aber braucht es noch nicht sein Bewenden zu haben. Für die ja nicht alltägliche Bezeichnung des Täufers als eines »feurigen« Boten Gottes könnte vielleicht eine andere biblische Stelle von Einfluß sein: Maleachi 3, 1 f »Siehe, ich will meinen Engel senden, der vor mir her den Weg bereiten soll . . . Wer wird aber den Tag seiner Zukunft erleiden können, und wer wird bestehen, wenn er wird erscheinen? Denn er ist wie das Feuer des Goldschmieds und wie die Seife der Wäscher.« Alle inhaltlich entscheidenden Beziehungen sind gegeben: Der Bote, der vor der Erscheinung Gottes selbst einhergeht; seine Gerichtspredigt, vor der keiner Bestand hat; und schließlich auch das Feuer.⁴⁰

Ich fasse zusammen. Die Kommentierung des »feurigen Engels S. Johannes« mit Apokalypse 10, 1, die nach dem Vorgange von J. T. Müllers Ausgabe der Symbolischen Bücher auch in die kritischen Ausgaben der Bekenntnisschriften der Lutherischen Kirche seit 1930 übernommen wurde, ist zu streichen. Falls man Luther nicht zutraut, daß er das kräftige Bild zur Bezeichnung des Täufers von sich aus gefunden habe, kann man auf die Weissagung in Maleachi 3, 1 f hinweisen, die von einem Vorläufer des Messias spricht. Dieser Vorläufer wird dort als »Engel« bezeichnet und sein Wesen als »Feuer« geschildert.

³⁸ WA DB 7, 445.

³⁹ Es hülfe auch nichts, wenn man den Verweis nur auf den sprachlichen Ausdruck »feuriger Engel« und nicht auf die Wendung als ganze, d. h. seine Anwendung auf den Täufer, bezöge. Für Luther war dieses Bild des »starcken Engels«, wie er lieber sagte, von Apokalypse 10, 1 zu eng mit dem negativen Inhalt »Papsttum« verbunden, als daß er es auch als Ehrentitel des Täufers hätte verwenden können.

⁴⁰ Vgl. dazu auch Erwin Mülhaupt: *D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung* Teil II (1939), 8. Mülhaupt fügt dort, Maleachi 3, 1 erklärend, einen Predigtsatz (WA 49, 218, 16) hinzu, in dem Luther Johannes sich selbst als Engel bezeichnen läßt: »Ich bin der Engel und dazu gesandt, daß ich euch alle Weissagungen der Propheten von Christus und seinem Reich deute . . .«

Reformatorsche Rechtfertigungsbotschaft zwischen tridentinischer Rechtfertigungslehre und gegenwärtigem evangelischen Verständnis der Rechtfertigung

Von Albrecht Peters

Wir ringen um eine »Theologie der gemeinsamen Christenheit«, welche »die echten polaren Spannungen nicht nivelliert«, sondern das heimliche Aufeinander-gewiesensein behutsam herausarbeitet.¹ Wir spüren, daß wir in unseren Spaltungen von dem einen Herrn gehalten werden; wir sind »getrennt im Glauben, innerhalb des gleichen Glaubens nämlich, weil und indem wir hüben und drüben an denselben Herrn glauben dürfen.«² Gerade in der Rechtfertigungslehre, an welcher die Konfessionen sich schieden, bahnt sich heute eine gegenseitige Verständigung an. Hans Küngs Interpretation der römisch-katholischen Schau der Rechtfertigung im Lichte der Theologie Karl Barths hat hier eine Bresche gebrochen. Stephanus Pfürtners zeigt in seiner kleinen Studie zur Frage der Heilsgewißheit, dem kritischen Punkt im Ringen um die Rechtfertigung, daß schon Thomas eine persönliche Heilsgewißheit gelehrt habe, und zwar ganz im Sinne Luthers nicht als »eine Sicherheit des Besitzes«, sondern als »eine Gewißheit des Vertrauens und der Zuversicht.«³ Daß sich die Verwerfungen des »eitlen Vertrauensglaubens der Irrlehrer« (D 802) durch das Tridentinum nicht gegen das genuine Zeugnis der Reformation, sondern gegen eine libertinistisch-präsumptorisch verzeichnete Schau richten, wird auch auf römisch-katholischer Seite immer klarer erkannt.⁴ Daß wegen dieser schiefen Frontstellung das tridentinische Rechtfertigungsverständnis gegenüber der eigentlichen reformatischen Botschaft nicht geschlossen, sondern vielmehr offen ist, darauf hat Peter Brunner in seiner eindringlichen Analyse des Rechtfertigungsdekretes den Finger gelegt.⁵ Weil die personale Glaubensdimension bei Thomas heimlich mitschwingt und in dessen

1 Stephanus Pfürtners: *Luther und Thomas im Gespräch*. Heidelberg 1961, 169.

2 Karl Barth in seinem Geleitbrief zu Hans Küng: *Rechtfertigung*. Einsiedeln 1957, 13.

3 *Luther und Thomas im Gespräch*, 109.

4 Vor allem bei Adolf Stakemeier: *Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit*. Heidelberg 1947, 53-63, 86 f. 104 f. 135, 175.

5 Peter Brunner: *Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient*. In: Pro veritate. Festschrift für Jaeger/Stählin, 1963, 59-96.

Worten zur Hoffnungsgewißheit andeutungsweise ins Licht des Bewußtseins gehoben ist, deshalb kann Pfürtnner mit durch die Lektüre Luthers geschärften Augen diese beim Aquinaten mitschwingenden Einsichten herausheben.⁶ Weil auch das Tridentinum dank des nicht wirklich unterdrückten Augustinismus Seripandos diese innere Offenheit behält, deshalb kann Brunner zeigen, wie sehr sich die angeblichen Verwerfungen des reformatorischen Standpunktes in den Canones reiben mit der in den Capitula positiv dargelegten Schau. Diese heimliche Offenheit der augustinisch-thomistischen Rechtfertigungslehre zur reformatorischen Botschaft ist uns in den letzten Jahren immer deutlicher bewußt geworden. Das bedeutet zugleich umgekehrt: wir beginnen die tiefe Verwurzelung der reformatorischen Botschaft in der mittelalterlichen Theologie und deren Problemstellung wieder zu sehen.⁷

Und doch bleibt ein schwer zu durchdringender Umschwung, welcher den gesamten geistigen wie geistlichen Horizont verändert hat, das bewußte Eintreten der denkenden Person in den personalen Glaubens- und Gehorsamsvollzug. Von außen her gesehen, erscheint dies so, als habe Gottes Alleinwirksamkeit alles Mitwirken des Menschen in sich aufgesogen. So verharren selbst die freundlichsten römisch-katholischen Betrachtungen bei der These: »Der prinzipielle Unterschied der Lehre des Konzils gegenüber der Auffassung Luthers liegt . . . in der Miteinbeziehung der persönlichen Mitwirkung des freien menschlichen Willens in den Rechtfertigungsvorgang und den ganzen Heilsprozeß.«⁸ »Gott überwältigt . . . den Menschen nicht. Er achtet sein personales Selbst. Er schuf ihn als ein freies Wesen und nimmt ihm seine Freiheit nicht mehr in Ewigkeit. Er richtet daher seine Herrschaft nur in jenem auf, der dieses Geschenk bereitwilligen Herzens entgegennimmt.«⁹ So sehr man Gottes »Alleswirksamkeit« auch betonen mag, sie

6 *Luther und Thomas im Gespräch*, 118: »Ja, der Verfasser gesteht freimütig, daß die Begegnung mit Luther und seiner Lehre ihm in bestimmten Lehrgebieten erst den Blick für die Reichtümer geöffnet hat, die sich hinter den oft so unscheinbaren Aussagen des Aquinaten verbergen.«

7 Siehe hierzu besonders Bengt Hägglund: *Voraussetzungen der Rechtfertigungslehre Luthers in der spätmittelalterlichen Theologie*. LR 11 (1961), 28-55.

8 Adolf Stakemeier: *Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit*, 175; vgl. ebenda, 57. 86 und Eduard Stakemeier: *Trienter Lehrscheidungen und reformatorische Anliegen*. In: *Das Weltkonzil von Trient*, Bd. I. Freiburg 1951, 77-116, 90. 95, wie Hermann Volk: *Die Lehre von der Rechtfertigung nach den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. In: *Pro veritate*, 96-131. 126 ff.

9 Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*. Bd. III/2. 5. Aufl. 1956, 248. Siehe hierzu auf evan-

will das Mitwirken des Menschen nicht zermalmen, will Gott doch uns Menschen in sein großes Heilswerk zur Errettung der Welt einbeziehen. »Es gilt Gottes Alleswirksamkeit, aber aus Gottes Alleswirksamkeit folgt nicht Gottes Alleinwirksamkeit, sondern - und das ist das schönste Wunder von Gottes Alleswirksamkeit - die Mitwirksamkeit des Menschen aus Gottes Wirksamkeit.«¹⁰ Daraus ergibt sich sachnotwendig das Anliegen an die »Luthertheologen von heute«, sie sollten das Miteinander von Gott und Mensch »neu . . . überdenken und terminologisch unmißverständlicher . . . fassen«.¹¹

Die evangelischen Theologen sind zu demselben Punkt vorgedrungen. Wilfried Joest schließt seine Analyse der tridentinischen Rechtfertigungslehre mit folgenden Worten: »Wenn ich recht sehe, so bleibt nach Ausräumung aller möglichen gegenseitigen Mißverständnisse und Klischeevorstellungen die Hauptfrage, die die katholische Theologie auch heute in Sachen der Rechtfertigungslehre an uns stellen wird, diese: Wie wollen wir einem Verschwinden der Mensch-Person und ihres Gegenüber zu Gott und Christus, einer Auflösung des personalen Verhältnisses in eine Alleinwirksamkeit Gottes, die den Menschen nur noch zum Objekt hat, entgehen? Unsere Aufgabe wird demgegenüber sein, darüber Rechenschaft zu geben, inwiefern das reformatorische Verständnis von Rechtfertigung, Heiligung und Glauben trotz seiner Ablehnung der *iustitia inhaerens* ein echtes Verständnis des Menschen als Person im Gegenüber zu Gott impliziert.«¹²

Unsere Aufgabe ist hierdurch klar umrissen. Wir bekommen sie vielleicht noch schärfer in den Blick, wenn wir nicht allein das Tridentinum als das Gegenüber ansehen; das andere Gegenüber ist unser heutiges »evangelisches« Verständnis von Rechtfertigung, wie es sich selbst noch in der Ausarbeitung der Theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes »Über die Rechtfertigung« widerspiegelt. Hier ist in die reformatorische Botschaft Kierkegaards schleichender Nihilismus eingedrungen. Gott erscheint primär als Alleszermalmer, welcher jegliche menschliche Eigengerechtigkeit zerstört und vernichtet, um über den Trümmern seine göttliche Gerechtigkeit aufzurichten (Nr. 37-46). Daß der Herr nur niederreißt, um unter uns seine Gerechtigkeit und Heiligkeit zu bauen, daß

gelischer Seite Peter Brunner: *Die Freiheit des Menschen in Gottes Heilsgeschichte*. In: *Pro ecclesia*, 108-125; Martin Seils: *Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie*. Gütersloh 1962.

¹⁰ Hans Küng: *Rechtfertigung*, 258.

¹¹ Stephanus Pfürner: *Luther und Thomas im Gespräch*, 150.

¹² Wilfried Joest: *Die tridentinische Rechtfertigungslehre*. KD 9 (1963), 41-69. 69.

unter und innerhalb des Bekenntnisses zum Solus Christus, sola gratia, sola fide unser Leben und Sterben im Christusgehorsam Ewigkeitsbedeutung behalten, ja erst eigentlich gewinnen darf, wird zwar angedeutet (Nr. 82-84. 93), jedoch nicht wirklich entfaltet. Eine weitere, hiermit unterirdisch verbundene Not in der gegenwärtigen Theologie ist das Sich-Herauslösen der Rechtfertigung aus Gottes Heilshandeln in Christus. Hier hat das Dokument des Lutherischen Weltbundes die heilsgeschichtliche Verwurzelung der Rechtfertigung stark unterstrichen (Nr. 14-36); es wendet sich damit gegen die Engführung vor allem der existentialistischen Theologie.¹³ Erscheint doch bei manchem jener Theologen das Christus-kerygma nur noch als der Anstoß, welcher ein ausschließlich anthropologisch-existential zu interpretierendes Rechtfertigungswiderfahrnis auslöst, oder das Geschick des Menschen Jesus von Nazareth wird gar zum Symbol jener menschlichen Urerfahrung herabgemindert. Jesu Kreuzestod zeige dem hoffenden und vertrauenden Menschen jenes Geheimnis, daß wir mitten im Zerschlagen aller welthaften Stützen, mitten im Vernichtetwerden unserer leiblichen Existenz uns vom ewigen Abgrund und Grund umfassen und in ihm geborgen wissen. Hier tritt der persönliche Gott, welcher uns in jedem Moment unseres Lebens vor sein ewiges Gericht ruft, ins Dunkel eines transpersonalen abgründigen Haltes für unser Vertrauen zurück. Die »Botschaft von der Rechtfertigung entfaltet ihren Trost und ihre Kraft« jedoch nur dort, »wo uns die Frage nach unserem ewigen Geschick, das sich am Jüngsten Gericht endgültig enthüllen wird, jetzt und hier zur Hauptfrage unseres gegenwärtigen Lebens geworden ist«.¹⁴

Nur aus diesem Glaubenswissen heraus: Wir alle gehen miteinander dem Jüngsten Gericht entgegen und müssen offenbar werden vor Christi Richtstuhl! ist die reformatorische Rechtfertigungsbotschaft zu verstehen, weil sie aus ihm erwachsen ist. Deshalb spitzt sich sowohl die Kontroverse zwischen dem reformatorischen und dem römisch-katholischen Rechtfertigungsverständnis als auch der Unterschied zwischen der reformatorischen Schau der Rechtfertigung und deren gegenwärtiger Neuaufnahme zu auf das »Verständnis des Menschen als Person coram Deo«.¹⁵ Es dürfte daher sinnvoll und hilfreich sein, in der gebotenen Kürze diese eigenartige Zwischenstellung des reformatorischen Rechtfertigungsver-

13 Siehe hierzu Ernst Kinder: *Die soteriologischen Motive der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse*. LR 11 (1961), 20 ff.

14 Peter Brunner: *Rechtfertigung heute. Versuch einer dogmatischen Paraklese*. Lutherische Monatshefte (März 1962), 106-116. 109.

15 Wilfried Joest. KD 9 (1963), 68.

ständnisses zwischen der Sicht des Tridentinums und der evangelischen Moderne an einigen zentralen Punkten aufzuweisen. Zuvor möchten wir aber versuchen, die personale Innenschau des Glaubens, welche die reformatorische Rechtfertigungsbotschaft charakterisiert, in ihrer eigenständigen Gestalt zu skizzieren. Wir setzen dabei bewußt mit der streng eschatologischen Fragestellung ein. In einem kurzen Aufsatz können wir den nachsinnenden und nachprüfenden Leser nur auf die Kernpunkte aufmerksam machen; hoffentlich gelingt es ein wenig, die oft nur angedeuteten reformatorischen Grundeinsichten ins Licht des Bewußtseins zu heben.¹⁶

I

Die reformatorische Schau der Rechtfertigung ist erwachsen aus Luthers Ringen um das gute Gewissen des Menschen vor Gott. In diesem inneren Kampf des glaubenden Denkens wider die Anfechtung ist die personhafte Gestalt unseres Stehens vor Gottes Gericht in erschreckender Bewußtheit durchreflektiert.

Als christlicher Exeget des Alten Testaments wie als für seine Gemeinde verantwortlicher Hirt und Lehrer sucht Luther in das Geheimnis des Rechtsstreites des Frommen mit seinen Widersachern vor dem Richterstuhl der heiligen Majestät einzudringen. Dabei wird die innere Paradoxie dieses Rechtsstreites scharf durchleuchtet. Mit plastischer Kraft der Glaubensphantasie sieht Luther sich selbst und die ihm anvertrauten Menschen schon jetzt in den Schranken des Jüngsten Gerichtes stehen. In einem jeden Ringen um Gerechtigkeit stehen wir vor Gott dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist, vor seinen Engeln und allen Heiligen, aber auch vor der Welt und deren Fürst. Der Glaubende weiß, daß alle Menschen schon jetzt im Angesicht dieses Forums ihr Leben führen; am Tage des Gerichtes wird es uns nur wie Schuppen von den Augen fallen; die Decke über unseren Herzen und Gewissen wird fortgenommen; nichts wird mehr verborgen sein.

Reflektieren wir dieses personhafte Stehen vor dem ewigen Gericht durch, so schlingen sich zwei Bewegungsrichtungen eigenartig ineinander. Wir müssen uns

¹⁶ Eine ausführlichere Begründung der hier vorgetragenen Sicht der Rechtfertigung hat der Verfasser vorgelegt in seiner Studie »*Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift*«. Berlin 1962. Dieser Aufsatz möchte die Verbindungslinien zwischen dem römisch-katholischen und dem reformatorischen Verständnis der Rechtfertigung noch stärker hervorheben. Dabei habe ich die Hinweise und Anregungen von Otto M. Pesch, Cth 16 (1962), 304-316, dankbar aufgegriffen.

vor Gott (*coram Deo*) verteidigen gegen die Anklagen der Menschen, der Welt und ihres Fürsten; wir haben aber auch uns Gott selber zuzuwenden (*erga Deum*) und seinem Gebot der totalen Heiligkeit standzuhalten. Gegen die arge Welt und deren Fürsten hat der Christ mit allen Fasern seines Wesens um das gute Gewissen zu ringen. »Solchen Ruhm und Trotz soll ein iglicher Christ auch haben, daß er so lebe gegen idermann und seine Liebu und beweiße, daß niemand ein Klage auf ihn bringen möge, damit er sein Gewissen möge erschrecken oder verzagt machen« (WA 36, 363).¹⁷ Luther sagt von sich selbst in seiner derben Weise: »Ich will am Jüngsten Tag dir ein gut Register bringen guter Werk und disputieren mit dem Teufel, Herzog Georg und Doktor Rotzlöffel (Cochleus)« (WA 36, 474). Dies ist die vordergründige Dimension des Rechtens mit Satan und dessen Trabanten oder auch mit den Widersachern unter dem Gottesvolk vor dem ewigen Richter. Dieses Rechten geschieht vor Gottes Angesicht (*coram Deo*); es geschieht jedoch gleichsam mit dem Vertrauen auf Gottes Erbarmen im Rücken; in ihm gilt nicht der Maßstab des totalen Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe wie des vollkommenen Gehorsams Christi; es geht vielmehr um die vom Gegner uns vorgehaltenen konkreten Verfehlungen gegen die zweite Tafel der Gebote. Was hier aufgedeckt wird, verbleibt im Raume der *iustitia humana coram Deo*.

Die eigentliche Not erhebt sich erst dort, wo wir uns Gottes Heiligkeit selber zuwenden müssen, wo wir mit aufgedecktem Herzen und entblößtem Gewissen dem verzehrenden Feuer der himmlischen Gerechtigkeit und Heiligkeit standhalten müssen. Hier zerschmilzt alles frohe Vertrauen auf die im Geist gewirkten Taten wie Schnee in der Feuersglut; das »gut Register guter Werk« zerstiëbt wie die Spreu auf der Worfschaufel. »Hier nehme ich den Mann Christus Jesus und setz ihn zwischen mir und Gott; das ist die allergroßte fiducia, die's allein tut, da ich nichts hab, darauf ich trotz, denn Christum« (WA 36, 448). Dies ist die Tiefendimension der »Häübtfreidigkeit *erga Deum*« (WA 36, 448); in ihr gilt allein das *Solus Christus, sola gratia, sola fide*.

Daß sich in streng eschatologisch-personaler Hinsicht die Dimension des *erga Deum* heraushebt aus der des *coram Deo*, ist der Grundvorgang der sogenannten

17 WA 39 I, 303: »Imo non solum licet, sed etiam debemus contra adversarios de vita, de doctrina vera gloriari, quod oportet nos certos esse, quod simus in eo vitae genere, ea doceamus, agamus, quae Deo propter Christum placent.«

reformatorisches Rechtfertigungslehre.¹⁸ Er bewirkt, daß im Verständnis des Gesetzes und der Sünde, des Evangeliums und des Glaubens, wie auch der menschlichen Willensversklavung bzw. Willensfreiheit dieselbe Tiefendimension in das menschliche Bewußtsein eindringt und zu einer eigenartigen Schichtung jener Begriffe führt. Dieser Vorgang sei in knappen Strichen angedeutet.

Das Gesetz zerschichtet sich in den *usus civilis* und in den *usus elenchticus*. Zunächst ist es die Aufgabe des Gesetzes, durch eine *disciplina externa* die *iustitia legis* oder *rationis* aufrechtzuerhalten. Gott hat den Menschenherzen das Gesetz eingebrannt und der menschlichen Gemeinschaft Grundordnungen eingestiftet; hierdurch richtet er einen Damm gegen das Chaos auf und bewahrt seine Schöpfung vor gänzlicher Vernichtung durch die Verderbensmächte. Im Raum der *iustitia rationis* haben Rechte und Gesetze, Obrigkeiten und Zwangsordnungen ihr gottgewolltes Amt. Gott bedient sich des Egoismus und des Erwerbstrebens von Menschen, um seiner Kreatur zu helfen; er benutzt den Rechts- und den Vergeltungswillen des Menschen. Er straft entweder durch rechtmäßige Obrigkeit oder auch durch unrechte Gewalt.¹⁹ Er belohnt durch irdischen Segen, durch Frieden und Wohlstand.

Über jenen Bereich der *iustitia coram hominibus* erhebt sich jedoch »das fürnehmste Ampt oder Kraft des Gesetzes« (AS C II, 4), der »*usus theologicus legis*« (WA 40 I, 511.530.556). Hier wird »die Erbsünde mit Früchten und allem« aufgedeckt und dem Menschen gezeigt, »wie gar tief und grundlos seine Natur gefallen und verderbet ist, als dem das Gesetz sagen muß, daß er keinen Gott habe noch achte oder bete fremde Götter an, welchs er zuvor und ohn das Gesetz nicht geglaubt hätte« (AS C II, 4). Das Gesetz in seinem *usus theologicus* deckt den Zusammenhang zwischen unseren Taten und unserer erbsündigen Gottlosigkeit auf. Die Sünden werden erkannt nicht allein in ihrer tathaften Vordergründigkeit, sondern in ihrem sachnotwendigen Hervorquellen aus der Urversklavung der gesamten Person. Diese Tiefe des Gesetzes bricht da auf, wo Gott selber als der hoheitliche Herr und Gebieter dem Menschenherzen entgegentritt. Deshalb liegt auch die Urversklavung im Bereich des ersten Gebotes. Wir sollen »Gott über alle Ding fürchten, lieben und vertrauen«, dieses Gebot entbirgt nun seine unauslotbare Tiefe, welche alle Menschengedanken weit übertrifft. Melancthon

¹⁸ Zu der Spaltung zwischen dem *coram Deo* und *erga Deum* siehe Paul Althaus: *Die Theologie Martin Luthers*. Gütersloh 1962, 372-385; Albrecht Peters: *Glaube und Werk*, 122-136.

¹⁹ GK I, 245: »Denn die Kunst kann Gott meisterlich, weil idermann den andern beraubt und stiehlt, daß er einen Dieb mit dem andern strafet.«

hat sie in Apologie IV, 8.34 dadurch angesprochen, daß er vor jede entfaltende Aussage ein »vere« setzte; der Herr fordert von uns das »vere timere Deum, vere diligere Deum, vere invocare Deum, vere statuere, quod Deus exaudiat...« Dieses vere ist durchglüht von dem verzehrenden Feuer der Heiligkeit Gottes; es überfliegt weit alle unsere Bilder eines heiligen und gottgemäßen Lebens und findet erst sein Ziel in Jesu Gehorsams- und Leidensweg. Damit bleibt das Gesetz notwendig in seinem Verdammungsurteil stehen über allen Menschen außer diesem einen. Aus den vordergründig nur auf die Taten bezogenen Geboten, aus Gottes Legislatur, bricht gleichsam die unergründliche Heiligkeit des Herrn selber hervor und trifft unser Herz und Gewissen in der Judikatur. In Apologie IV hat Melanchthon dies unermüdlich eingeschärft: »Lex... semper accusat conscientias et perterrefacit.« »Das Gesetz klagt allzeit das Gewissen an und erschrecks« (Apol. IV, 39).²⁰

Damit wird auch im Verständnis der Sünde die in der scholastischen Theologie heimlich mitschwingende Tiefe hineingerissen in das verantwortliche Bewußtsein eines Christen. Die Benutzung des Dekaloges als Beichtspiegel, das totale Sündenbekenntnis der Liturgie, die sorgfältige Gewissenserforschung an Hand der Bußpsalmen deckten hinter und unter den akthaft bejahten Begierden die dunkle Selbstversklavung des menschlichen Ich auf. Aus dem coram hominibus hebt sich das coram Deo in seiner Zuspitzung auf das erga Deum heraus. Wie Calvin in seiner Betrachtung zum Sündenfall (Inst. II, 1, 4) zeigt, liegt die Ursünde nicht im Bereiche des Verstoßes gegen die mitmenschlichen Ordnungen, nicht im Raume der iustitia civilis, für welchen die zweite Tafel der Gebote gilt, ja streng genommen liegt die Ursünde nicht einmal im Bereiche einer äußeren Gottesverehrung, also des zweiten und dritten Gebotes, sondern allein und ausschließlich im Raum des ersten Gebotes selber. Es ging bei der Ursünde zunächst um die Haltung des menschlichen Herzens zu Gott. Hier fiel in Adam die Grundentscheidung, welche uns alle kraft des Zornes Gottes ins Verderben riß. Die Ursünde ist das willentlich zerstörte Gottesverhältnis. Luther faßt dies in den Schmalkaldischen Artikeln zusammen in der Wendung: »Gott nicht kennen oder achten« (AS C I, 2). Melanchthon beschreibt es in CA II als Existieren »sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia«.²¹ Diese Kernsünde ist der Unheilsbrunnen, die Verderbensquelle, aus welcher alle akthaftern Sünden hervorbrechen. Die Urver-

²⁰ Siehe ferner Apol. IV, 129. 158. 167. 205. 270 u. ö.

²¹ Vgl. Apol. II, 14: »ignorationem Dei, contemptum Dei, vacare metu Dei et fiducia erga Deum, non posse diligere Deum.«

sklavung des Menschen, unser Hineingebanntsein in Adams Abkehr von Gott, liegt all unseren konkreten Entscheidungen voraus. Diese Einsicht hat Melancthon in seiner Verteidigung von CA II eindringlich entwickelt. Die Konfutatoren hatten mit einem gewissen Recht bemerkt, daß mit den Worten »ohne Gottesfurcht, ohne Vertrauen« sein, »voll böser Lust und Neigung« leben schon tathafte Sünden bezeichnet wären. Wo die Sünde in unser Bewußtsein tritt, da wird sie bereits als meine Sünde im Bekenntnis vor Gott gebracht. Dennoch hält Melancthon seinen Gegnern entgegen: Man suche durch jene umstrittenen Worte auf etwas hinzudeuten, was tiefer liege als unsere bewußten Entscheidungen, auf jene »perpetua naturae inclinatio« (Apol. II, 3), welche in einem jeglichen Begehren hervorbreche, auf jene »durabiles defectus in natura non renovata« (Apol. II, 31),²² welche alles Fühlen und Wollen, alles Sinnen und Trachten, alles Handeln und Vollbringen besudelten. Deshalb dürfe auch die Konkupiszenz nicht einfach mit der sinnlichen Lust unserer niederen Triebe identifiziert werden, sie sei vielmehr eine Chiffre für den amor sui, für den »ichhaften Lebensdurst des Menschen, sein Selbstseinwollen und seine eigene Mittelpunktshaltung«.²³ »Die böse Lust sei, daß natürlich wider Gottes Wort all unser Sinn, Herz und Mut stehet, da wir nicht allein suchen allerlei Wollust des Leibs, sondern auch auf unser Weisheit und Gerechtigkeit vertrauen, und dagegen Gottes vergessen und wenig, ja gar nichts achten« (Apol. II, 26).

Was wir erkennen und mit Namen nennen können, sind immer nur die ins Licht akthafter Bejahung in Gedanken, Worten und Werken durchgebrochenen einzelnen Sünden, dennoch tragen wir in der Beichte auch diese dunkle Urversklavung vor Gottes Angesicht. Diese Schichtung zwischen dem coram hominibus und dem coram Deo hat für Luther ihren Sitz im Leben im Beichtbekenntnis. Seine Anweisung zur Beichte lautet: »Fur Gott soll man aller Sunden sich schuld geben, auch die wir nicht erkennen, wie wir im Vaterunser tun. Aber fur dem Beichtiger sollen wir allein die Sunden bekennen, die wir wissen und fühlen im Herzen« (KK IV, 18).²⁴

Diese Spannung zwischen einer menschlichen Vordergrund- und einer göttlichen Tiefendimension beobachten wir nicht allein bei dem Begriff des Gesetzes

²² Apol. II, 23: »... non actus tantum, sed dona et vim ad haec efficienda.«

²³ Ernst Kinder: *Die Erbsünde nach der Lehre der ev.-luth. Bekenntnisschriften*. Stuttgart 1959, 43.

²⁴ Vgl. KK IV, 22: »Ich armer Sunder bekenne mich für Gott aller Sunden schuldig; insonderheit bekenne ich für Euch ...«

und der Sünde, sondern auch im reformatorischen Verständnis des Evangeliums und des Glaubens.

Nach Melanchthons Darstellung in Apologie IV umspannt das Wort Evangelium einmal die gesamte im Credo bezeugte Heilsgeschichte (Apol. IV, 51). Wie jedoch im Gesetz Gott der ewige Richter hervorbrach aus dem ersten Gebot, so naht sich uns der in Christus gnädige Erbarmer in dem Glaubensartikel von der Sündenvergebung. Die *remissio peccatorum* springt gleichsam aus den übrigen Artikeln des Credo heraus als die »*causa finalis historiae*« (Apol. IV, 51). In der im Credo nacherzählten Heilsgeschichte wendet uns Gott sein väterliches Herz zu im Sohn durch den Geist (GK II, 65). Insofern meint das Wort Evangelium, »in seinem eigentlichen Verstande gebraucht« (»*propriissima sua significatione*«), allein die »gute und fröhliche Botschaft, daß Gott die Sünde nicht strafen, sondern umb Christi willen vergeben wolle« (SD V, 6. 21).

Notwendig heben sich damit auch im Verständnis des Glaubens zwei Dimensionen scharf voneinander ab. Die vordergründige Schicht wird charakterisiert durch die Wendung »*notitia historiae seu dogmatum*« (Apol. IV, 383). In diesem Bereich fällt noch nicht die Entscheidung über das ewige Heil oder Verderben, können doch auch »die Teufel und Gottlosen... die Historien glauben, daß Christus gelitten hab und auferstanden sei von den Toten« (CA XX, 23), läßt sich nach dem Tridentinum jener Glaube doch durchaus mit einer Todsünde vereinbaren (D 808. 838). Die heilsmächtige Entscheidung fällt in der Tiefenschicht des *pro me*. Melanchthon spricht deshalb von dem »wahren Glauben« (CA XX, 23) oder der »*fides specialis*« (Apol. IV, 45), wodurch ein jeglicher die Zuwendung Gottes in Christus, die Sündenvergebung und die Annahme an Kindes Statt ergreift. Dieser Vertrauensglaube ist die ausgestreckte Bettlerhand, welche das ewige Heil fest umschließt.

II

Diese Tiefendimension in Gesetz und Evangelium, in Sünde und Glaube prägt die Gedanken der Reformatoren zur Rechtfertigung. In diesem »*praecipuus locus doctrinae christianae*« (Apol. IV, 2)²⁵ ringen die Reformatoren um ein Zwiefaches, um das Lob des sich unser in Christus erbarmenden Gottes und um den

²⁵ Siehe hierzu etwa folgende Belege: WA 39 I, 87. 205; WA 40 I, 33; Apol. IV, 398; FC SD III, 6; Inst. III, 11, 1.

Trost der vom Gesetz geschlagenen Gewissen.²⁶ Die Rechtfertigung wird beschrieben als ein personaler Akt zwischen dem allmächtigen und allerbarmenden Gott und uns Sündern. Rechtfertigung ist die Wiederherstellung des von Gott im Ursprung gewollten Verhältnisses zwischen ihm und uns Menschen, ist die Wiederaufnahme in das Kindschaftsverhältnis, die Aussöhnung mit dem erzürnten Vater. Melanchthon umschreibt diesen Akt deshalb durch *iustificatio* oder *reconciliatio*; seine die Vergangenheit verschließende Seite konzentriert sich in den Worten *peccata remitti*, *remissio peccatorum*, seine die Zukunft eröffnende Seite in den Worten *in gratiam recipi*, *iustificatio*, *reconciliatio*.

Gott streicht nicht nur die zwischen uns und ihm stehenden Sünden durch; er nimmt uns zugleich in Gnaden an und eröffnet uns ein Leben in seiner Vergebung, welches bis in die Ewigkeit hineinreicht. Dieses umfassende Verständnis der Rechtfertigung ist bis in die Konkordienformel hinein festgehalten. »Daß ein armer sündiger Mensch für Gott gerechtfertigt, das ist, absolviert, los und ledig gesprochen werde von allen seinen Sünden und von dem Urteil der wohlverdienten Verdammnis, auch angenommen werde zur Kindschaft und Erbschaft des ewigen Lebens« (SD III, 9).

Melanchthon hat in der *Confessio Augustana* und deren Apologie die Bewegung von der *iustificatio* zur *vivificatio* und *renovatio* sowohl christologisch-pneumatologisch als auch anthropologisch-psychologisch entwickelt. Christologisch-pneumatologisch argumentiert er etwa so: Das Gesetz kann nicht erfüllt werden ohne Christus und den Geist.²⁷ Im Glauben ergreift Christus durch den Geist von unseren Herzen Besitz, reinigt und erneuert sie, schenkt uns den Mut zum Kampf gegen die Verderbensmächte, die Kraft zum Gehorsam gegen die Gebote der ersten und auch der zweiten Tafel, wirkt in uns die Heiligung und beschirmt uns wider die Anfechtungen. Anthropologisch-psychologisch entfaltet er die Glieder der Kette vom Wort des Evangeliums bis zur Tat des neuen Gehorsams. Sie lautet: Euangelium - Spiritus sanctus - fides - Spiritus sanctus - nova vita in cordibus (renovatio cordis) - spirituales motus seu affectus - bona opera, impletio legis.²⁸ Eigenartig ist dabei das wiederholte Erscheinen des Geistes. Im Horizont der Rechtfertigung wird gesagt: Der Geist hat sich ganz gebunden an die Gnadenmittel: Wort und Sakrament; nur in ihnen will er uns heilhaft begge-

26 Dieser zwifache Skopus der Rechtfertigungslehre ist unterstrichen Apol. IV, 2. 117 ff. 157; FC SD III, 30; Inst. III, 13, 1-5.

27 Apol. IV, 127: »Lex non potest fieri sine Christo. Item lex non potest fieri sine Spiritu sancto.«

28 Die Glieder dieser Kette sind genannt in CA XX, 29; Apol. IV, 45 f. 64. 125. 136.

nen.²⁹ Doch bleibt er in dieser seiner Bindung der hoheitliche Herr, welcher den auf das Evangelium Lauschenden den Glauben schenkt, »wo und wenn er will«, »ubi et quando visum est Deo« (CA V). Hier gilt also die Reihenfolge: Euangelium - Spiritus sanctus - fides; der Glaube ist nicht Tat des Menschen, sondern Geschenk des Geistes (Apol. IV, 64. 116). Im Horizont der Heiligung dagegen erscheint der Glaube als das Empfangsorgan des Spiritus in nobis, welcher die Wandlung des Herzens wirkt. »Der Glaub ergreift allzeit allein Gnade und Vergebung der Sunde. Und dieweil durch den Glauben der heilig Geist geben wird, so wird auch das Herz geschickt, gute Werk zu tun« (CA XX, 28 f). Im Horizonte der Heiligung gilt also die Reihenfolge: fides - Spiritus sanctus - nova vita in cordibus (Apol. IV, 47. 125).

Durch diese lebendige Bewegung von der iustificatio zur sanctificatio sind die Reformatoren gefeit gegen die Angriffe des Tridentinums. Gegen den Vorwurf der Gesetzesverachtung wie des Libertinismus mußten sich bereits Paulus und Augustin verteidigen. Einen »eitlen Vertrauensglauben«, welchen vor allem Seripando bei Luther befürchtet, haben die Reformatoren nie gelehrt.³⁰ Daß man allein die Sündenvergebung herausstreicht, ohne die Erneuerung durch den Geist zu fordern, ist für Luther der unverzeihliche Fehler der Antinomer (WA 50, 599 f). Auch Melancthons Rechtfertigungslehre wird verzeichnet, wenn man sie auf ein abstraktes forensisches Urteil reduziert und die innere Bewegung von der Rechtfertigung zum neuen Gehorsam übersieht.³¹ Deshalb könnten wir dem Satz von Hans Küng beipflichten: »Die Protestanten reden von Gerechtsprechung, die Gerechtmachung einschließt, und die Katholiken von Gerechtmachung, die die Gerechtsprechung voraussetzt. Wäre es nicht an der Zeit, aufzuhören, polemisch aneinander vorbeizureden?«³²

Doch bleibt bei einer derartigen schematischen Darstellung des Zueinanders das tiefe Widereinander zwischen Rom und Wittenberg verdeckt, so spitzt Michael Schmaus die Kontroverse zu auf Luthers Aussagen über den Totalitätscharakter der im Christen noch verbleibenden Sünde. Wie läßt sich die Neuschaffung des inwendigen Menschen durch Gott vereinen mit dem peccator in re, iustus in spe? Zeigt das Ja zum Bleiben der Sünde im Christen nicht doch, daß die Recht-

29 CA V Var.: »Nam spiritus sanctus datur et est efficax per verbum Dei et per sacramenta.«

30 Siehe hierzu Stephanus Pfürtnner: *Luther und Thomas im Gespräch*, 146 ff.

31 Insofern trifft selbst der Canon 11 des Rechtfertigungsdekretes nicht wirklich die Position der Reformatoren.

32 Hans Küng: *Rechtfertigung*, 218.

fertigung letztlich bei Gott im Himmel bleibt und unsere Wirklichkeit auf Erden nicht verändert?³³

Bei einer Antwort auf diese Anfrage müssen wir die reformatorische Unterscheidung zwischen dem *peccatum regnans* und dem *peccatum regnatum* bedenken. Der Glaube an die Vergebung in Christus verträgt sich nach reformatorischer Schau nicht mit einem Ja zur Sünde. Die Lehre der Reformatoren, daß die abgründige Versklavung unter die Erbsünde auch im Christen bleibe, ist nicht als eine metaphysische oder ontologische Feststellung mißzuverstehen.³⁴ Sie ist gesprochen in der geistlichen Teilhabe am Gotteshaß gegen die Sünde. Dieses existentielle Nein des Glaubenden zur Sünde wird befestigt in der sorgfältigen Unterscheidung zwischen der herrschenden und der beherrschten Sünde, welche Luther 1521 in der Schrift gegen Latomus zuerst breiter entfaltet (WA 8, 96). Wohl bleibt die Sünde im Christen, jedoch immer als unter die Füße getretene, nie als obsiegende Macht, »denn der heilige Geist läßt die Sünde nicht walten und überhand gewinnen, daß sie vollbracht werde, sondern steuret und wehret, daß sie nicht muß tun, was sie will. Tut sie aber, was sie will, so ist der heilige Geist und Glaube nicht dabei« (AS C III, 44). Der rechte Heilsglaube kommt aus der Buße und bleibt im Ringen mit der Sünde; er lebt in der ständigen *mortificatio*, deshalb kann er nicht zusammengehen mit einer Todsünde.³⁵ Vor allem Melancthon zeigt hier in beachtenswerten anthropologischen Ausführungen die Rückwirkung der bejahten Sünde auf den rechten Glauben auf. Der Heilsglaube wird durch ein »*peccatum regnans seu dominans*«,³⁶ welches als bewußte »*actio contra conscientiam*«³⁷ gedeutet wird, vernichtet. Wo das in Gottes Wort gebundene Gewissen verletzt wird, da wandelt sich die betende Zuwendung zu Gott notwendig in Verachtung Gottes, in Flucht vor seinem heiligen Gericht.³⁸ Die Konkordienformel faßt diese Einsicht in folgendem Diktum zusammen: »Also ist ein wahrer, seligmachender Glaube nicht in denen, so ohne Reu und Leid sind und

33 Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*, Bd. III/2, 97 ff.

34 Michael Schmaus: *Katholische Dogmatik*, Bd. III/2, 120: »Luthers Formel *simul iustus et peccator* wäre von der Verurteilung des Tridentinums nicht getroffen, wenn sie nicht metaphysisch, sondern konkret-geschichtlich gemeint ist.«

35 Siehe hierzu Apol. IV, 48. 65. 116. 144; Apol. XXI, 13.

36 Loci von 1559. Studienausgabe Bd. II/1, 275; Bd. II/2, 470 f.

37 Ebd. Bd. II/1, 273; Bd. II/2, 468. 470.

38 Ebd. Bd. II/2, 467, 29: »Necesse est autem hoc sciri conscientiam oportere regi verbo Dei«; 468, 5: »Conscientia retinens propositum peccandi contemnit aut fugit Deum, non potest Deum invocare.«

einen bösen Fürsatz haben, in Sünden zu bleiben und beharren, sondern wahre Reue gehet vorher, und rechter Glaub ist in und bei wahrer Buß» (SD III, 26).

Dieser negativen Rückführung der bejahten Sünde auf das darin hervorbrechende Nein zum gnädigen Gott korrespondiert nun zugleich ein positives Verhältnis zwischen dem Glauben und dem Kampf mit der Sünde. Wilfried Joest hat diesen Unterschied zwischen dem tridentinischen und dem reformatorischen Glaubensverständnis klar formuliert. Trotz der plerophoren Aussage des 8. Kapitels im Rechtfertigungsdekret, nach welcher der Glaube »Beginn des Heils für den Menschen, Grundlage und Wurzel jeder Rechtfertigung« ist,³⁹ gewinnt er im Gesamt des Dekretes nur eine »zeitliche Wurzelstellung«; der Glaube bleibt »eine Teilfunktion des Verhaltens des Menschen zu Gott, nämlich die Aufnahme der Offenbarung Gottes in seine Überzeugung und seine Gedanken. Zu dieser Teilfunktion müssen im Verhalten der ganzen Person zu Gott andere Funktionen hinzukommen, vor allem die Liebe im Fühlen und der Gehorsam im Wollen . . . Nach evangelischer Auffassung hat der Glaube im Rechtfertigungsgeschehen eine sachliche Wurzelstellung. Als der Totalvorgang der Selbstpreisgabe an Gottes Verheißung empfängt er bedingungslos, was Gott zusagt, und in diesem bedingungslosen Empfangen leben Buße, Liebe, Hoffnung und Gehorsam auf«.⁴⁰

Diese »sachliche Wurzelstellung« ist jedoch streng personal in der Dimension persönlicher Gewißheit zu sehen und zu beschreiben. Das bewährt die reformatorische Vorstellung, daß sich der Glaube in seinen Werken übt. Die Reformatoren scheuen sich nicht, eine echte Rückwirkung der Gewißheit aus den Werken auf die grundlegende Glaubensgewißheit, den sogenannten Syllogismus practicus, zu vertreten. Das Schriftwort, welches diesen Zusammenhang am stärksten beleuchtet, ist 2. Petrus 1, 10: »Fleißigt euch, eure Berufung und Erwählung fest zu machen, denn wenn ihr dies tut, werdet ihr niemals straucheln!«⁴¹ Während der Syllogismus practicus in den grundlegenden reformierten Bekenntnissen sich nur in der Frage 86 des Heidelberger Katechismus andeutet,⁴² ist er in den lutherischen Bekenntnissen in einer scharf durchreflektierten Gestalt bezeugt. In Apol. XIII, 16-17 findet Melanchthon es unbedenklich, auch das Gebet, die Almosen, das Kreuz und die Trübsale der Christen unter die Sakramente zu zählen. Auch sie

39 D 801: »Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis.«

40 Wilfried Joest. KD 9 (1963), 65. 64.

41 Eine Auslegung von 2. Petrus 1, 10 findet sich Apol. XX, 12-13; Inst. III, 14. 18 f.

42 »Warumb sollen wir gute Werk tun? . . . Darnach auch, daß wir bei uns selbst unsers Glaubens aus seinen Früchten gewiß sein.«

hätten Gottes Befehl und Verheißung. Auch in ihnen könnten darum die Christen Gottes Zusage im leiblichen Zeichen ergreifen. Wie die Sakramente, so rechtfertigten auch diese Liebeswerke den Menschen keineswegs *ex opere operato*, sondern allein darin, daß wir sie im Glauben ergreifen.⁴³ Luther läßt diese Deutung der Liebeswerke im Horizont der Sakramente anklingen in seiner Auslegung der fünften Vaterunserbitte im Großen Katechismus (GK III, 98). Die Worte »als wir verlassen unseren Schuldigern« bezeichnet er als ein besonders handliches Siegel, welches Gott seiner Zusage der Sündenvergebung angeheftet habe. Im Unterschied zu Taufe und Abendmahl hätten wir dieses Siegel »allezeit bei uns« und könnten es »alle Stunden brauchen und uben«. Indem wir unserem Nächsten helfen und ihm vergeben, lassen wir unseren Glauben nicht allein anderen Menschen gegenüber hervorbrechen; wir selber dürfen ein wenig davon spüren und so vor dem eigenen Gewissen unsere Erwählung und Berufung festmachen. »Opera bona certam faciunt vocationem et electionem nostram, quia testimonium sunt fidei verae« (WA 39 I, 131, Th. 57). Im Hinblick auf diese Erkenntnis, daß unser Glaube sich in den Werken übt und dadurch wächst, könnten die Reformatoren dem 10. Kapitel und dem 24. Kanon des Trienter Rechtfertigungsdekretes einen positiven Sinn abgewinnen. Die Werke sind nicht ausschließlich Frucht und Anzeichen der schon erlangten Rechtfertigung, in ihnen wächst unsere Heiligung und damit auch Gottes Freude über unseren Gehorsam.

Wie stark die Reformatoren auf die Werke des neuen Gehorsams drängen, das wird greifbar aus Melanchthons Wendungen in der Apologie. Sie sind Früchte des rechten Glaubens; wir bringen sie dar als »sacrificia eucharistica« (Apol. XXIV, 30. 25), als Dankopfer, Gott in seinen Geboten zu ehren, »propter gloriam et mandatum Dei« (Apol. XII, 139. 174). Zugleich sind die guten Werke Kampfhandlungen Christi gegen das Satansreich (Apol. IV, 189-193); in ihnen richtet unser Herr durch die Evangeliumsverkündigung wie den Liebesdienst der Seinen hier auf Erden seine Herrschaft auf, baut er die »externa politia regni Christi inter homines« (Apol. IV, 193) und feiert seine Siege über den Widersacher.⁴⁴ In den guten Werken werden wir selber hineingenommen in das Christus-

43 Apol. IV, 275 f: »... nobis opus est habere externa signa tantae promissionis, quia conscientia pavida multiplici consolatione opus habet... ita scripta et picta est eadem promissio in bonis operibus, ut haec opera admoneant nos, ut firmius credamus... Pii amplectuntur eas et gaudent habere signa et testimonia tantae promissionis. Ideo exercent se in illis signis et testimoniis. Sicut igitur coena Domini non iustificat ex opere operato sine fide, ita eleemosynae non iustificant sine fide ex opere operato.«

44 Apol. IV, 192: »Per haec opera triumphat Christus adversus diabolum.«

opfer, in das »liebe heilige Kreuz« (GK III, 65). Das Lobopfer des Dankes vertieft sich zum Ganzopfer der Existenz.⁴⁵

Für die Reformatoren bleibt die innere Wirkkraft der guten Werke nicht beschränkt auf dieses Leben, auf einen irdischen Segen; ihr Lohn greift ins Jenseits hinüber (Apol. IV, 367). Was in Christus gewirkt ist, das streicht Gott mit unse-rem Tod nicht einfach durch; es leuchtet zur Verherrlichung des Schöpfers und Erlösers auch in der Ewigkeit. Ausdrücklich betont Melanchthon in der Apologie: »Erunt igitur dissimilia praemia propter dissimiles labores« (Apol. IV, 194) und fügt hinzu: »Erunt enim discrimina gloriae sanctorum« (Apol. IV, 355). Dasselbe sagt Luther in seiner plastischen Sprache: »Auf diese Weise lassen wir nu zu, daß die Christen Verdienst und Lohn bei Gott haben, nicht dazu, daß sie Gottes Kin-der und Erben des ewigen Lebens werden, sondern den Gläubigen, die bereit solchs haben, zu Trost, daß sie wissen, daß er nicht wolle unvergolten lassen, was sie hie umb Christi willen leiden. Sondern wenn sie viel leiden und erbeiten, so wolle er sie am Jungsten Tag sonderlich schmücken, mehr und herrlicher denn andere als sonderliche große Stern für andern . . . Daß heißet nicht Vergebung der Sunde noch den Himmel verdienet, sondern Vergeltung des Leidens mit destе großer Herrlichkeit« (WA 32, 543).

Diese Unterscheidung zwischen der grundlegenden Rechtfertigung allein durch den Glauben an das allgenugsame Christusopfer und der Vergeltung des Leidens in Christo durch die Herrlichkeit bei Gott aktualisiert die Spannung zwischen dem erga Deum und dem coram Deo. Das Kapitel 16 und der Kanon 32 der sechsten Sitzung des Tridentinums unterscheiden hier nicht; sie sagen, der Ge-rechtfertigte verdiene im strengen Sinne des Wortes (D 842 »vere mereri«, D 809 »vere promeruisse«) durch seine in der Kraft der göttlichen Gnade und des Ver-dienstes Christi gewirkten Taten nicht allein den Herrlichkeitsstand, sondern auch den Eintritt in das ewige Leben. Die Reformatoren unterscheiden hier sehr betont: Der Eingang in das ewige Leben wird uns allein »propter Christum per fidem« zuteil; bei dem Herrlichkeitsstand jedoch fällt der in der Liebe tätige Glaube ins Gewicht. Es wird »unterscheiden sein in Klarheit, sed tamen gleich in Christo« (WA 36, 653). »In fide gleich, in der Ehr ungleich« (WA 36, 636).

Damit wird auch im Verständnis des Glaubens die heilsmächtige Tiefendimen-sion von der charismatischen Kraftdimension unterschieden. Erga Deum müssen

45 Zu diesem Abschnitt vergleiche Peter Brunner: *Die Notwendigkeit des neuen Gehorsams nach dem Augsburgischen Bekenntnis*. KD 7 (1961), 272-283. 278 ff.

nicht allein unsere Werke und Verdienste, unsere Reue und unsere Liebe dahintenableiben, auch das Schauen auf den gottgeschenkten Glauben, solange wir diesen noch verstehen als eine intensive Vertrauens- und Liebesbewegung, mit welcher wir uns Gott zu nahen und zu einen suchen, vergeht im Feuer der Heiligkeit Gottes (Apol. IV, 56. 86). Luthers personales Eintreten in den Glaubensvollzug deutet sich hier an. Solange ich mich noch auf meinen Glauben verlasse, mich selber in meinem Glauben festhalte, bin ich nicht wirklich im allgenugsamen Christusopfer bei Gott, ich bin ja noch bei mir selbst. Der Glaube rechtfertigt allein dadurch und darin, daß er sich ganz hineinversenkt erfährt in das Opfer Christi, daß er sich selbst aus dem Blick verliert und ganz im Herrn geborgen ist. Dieser allein in Christus sich Gott nahende Glaube ist der errettende Heilsglaube; den Glauben als vom Göttlichen eröffnete machtvolle Willensbewegung menschlicher Existenz kennen alle homines religiosi; er ist für die Reformatoren ein Charisma des Spiritus creator, welches jedoch unter dem Fluch des Gesetzes verbleibt.

Die grundlegende Rechtfertigung propter Christum per fidem bleibt für die Reformatoren stehen über den Worten zum Lohn der Werke. Hierdurch verschärfen sich die augustinischen Gedanken, welche im 16. Kapitel des Rechtfertigungsdekretes durchbrechen möchten; Gottes Lohn ist »praemium, nicht pretium, eine unberechenbare, unvorstellbare Belohnung, nicht ein berechenbarer, dem menschlichen Anspruch verfügbarer Preis für seine Werke«. ⁴⁶ Gott schenkt seinen Gnadenlohn frei als der souveräne Herr. Gott nimmt mit der sich im Heilsglauben ins Christusopfer hineinbergenden Person auch deren Taten an, ⁴⁷ er schenkt auch ihnen den Gnadenlohn in der Verherrlichung des Wirkers. »Der Mensch soll ganz, beide nach der Person und seinen Werken, gerecht und heilig heißen und sein aus lauter Gnade und Barmherzigkeit in Christo über uns ausgeschütt und ausgebreitet« (AS C XIII, 2). Insofern bleibt, wie vor allem Melanchthon und Calvin hervorheben, ⁴⁸ ein sachnotwendiger Unterschied zwischen der grundlegenden Bekehrung aus dem Unglauben zum Glauben und dem Leben im Glaubensgehorsam. Solange der Mensch im Unglauben verharret, verbleiben auch alle

46 Günther Bornkamm: *Der Lohngedanke im Neuen Testament*. In: Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2, München 1959, 69-92. 91.

47 Apol. IV, 269: »Opera non placent sine propitiatore Christo«; Apol. IV, 252: »Nam bona opera in sanctis . . . sunt iustitiae et placent propter fidem«; Apol. IV, 222: »Iustificatio non est certi operis approbatio, sed totius personae.«

48 Diese Unterscheidung ist bedacht bei Calvin im Genfer Katechismus, Gruppe 19 und 20, und in der Institutio von 1559, Buch III, 17, 4 f, bei Melanchthon in Apologie IV, 364-367.

noch so sittlichen Taten unter dem Fluch des Gesetzes; lebt der Errettete im Glaubensgehorsam, so nimmt Gott mit der glaubenden Person auch deren noch von der Sünde befleckten Werke an.

In Melanchthons Ringen um diejenigen Schriftworte, welche das Gericht nach den Werken und den Gnadenlohn herausstreichen, deutet sich jedoch die Gefahr an, daß dieses zweite Urteil nach den Glaubenswerken sich wieder von der grundlegenden Rechtfertigung propter Christum per fidem ablöst. Am greifbarsten ist diese Gefahr wohl in folgender Wendung: »Impletio legis, quae sequitur fidem, versatur circa legem, in qua non gratis, sed pro nostris operibus offertur et debetur merces« (Apol. IV, 367). Es hat den Anschein, als sollte nach der grundlegenden Glaubensrechtfertigung wieder eine reine Gesetzes- und Verdienstgerechtigkeit aufgerichtet werden. Diese Gefahr ist dadurch entstanden, daß sich eine abstrahierende Analyse der einzelnen Stadien im Heilsprozeß aus der eschatologischen Bewegung auf das Gericht nach den Werken und die Errettung allein im Glauben herauslöst. In den Bekenntnisschriften, insbesondere in Apologie IV, wird jene Gefahr gebannt durch ein fünffaches »semper«. ⁴⁹

(1) Das anklagende Gesetz bleibt über den Wiedergeborenen, sofern sie noch den alten Adam an sich tragen, aufgerichtet. »Lex semper accusat conscientias et perterrefacit« (Apol. IV, 39). Der eine unwandelbare Wille Gottes will unseren ganzen Menschen durchdringen und mehr und mehr in uns Gestalt gewinnen. ⁵⁰ Es geht um das heimliche Reifen der eschatologischen Erfüllung von Jeremia 31, 33, um das in unser Inneres gelegte und in unser Herz geschriebene Gesetz.

(2) Die Ursünde bleibt in uns als eine »perpetua naturae inclinatio« (Apol. II, 3) bis in den Tod. Immer gelüstet das Fleisch wider den Geist (Galater 5, 17); ⁵¹ immer bleiben die Werke der Heiligen befleckt von der Erbseuche; ⁵² unaufhörlich leuchtet das Gesetz in diese Abgründe hinein und offenbart uns die Erbsünde an ihren Früchten (AS C II, 4).

(3) Doch auch Christus hört nicht auf, unser Mittler zu sein. Er ist nicht nur

49 Dieses fünffache »semper« ist frei wiedergegeben nach Gerhard Gloege: *Zur Rechtfertigungslehre der Augsburgerischen Apologie*. MPTh 45 (1956), 205-214. 212 f.

50 Apol. IV, 124: »Hae sententiae et similes testantur, quod oporteat legem in nobis inchoari et magis magisque fieri«; Apol. IV, 136: »Profitemur igitur, quod necesse sit inchoari in nobis et subinde magis magisque fieri legem.«

51 Apol. IV, 319: »Semper enim caro concupiscit adversus Spiritum.«

52 Apol. IV, 168: »Semper . . . in hac infirmitate nostra adest peccatum.« Apol. IV, 146: »Nam in hac vita non possumus legi satisfacere, quia natura carnalis non desinit malos affectus parere, etsi his resistit Spiritus in nobis.«

einmal für uns am Kreuz gestorben und hat uns nicht nur einmal im Glauben die grundlegende Rechtfertigung zuteilwerden lassen; ununterbrochen tritt er als der ständige Fürbitter ein für uns vor dem himmlischen Vater.⁵³ Deshalb läßt sich auch der Glaube nicht eingrenzen auf ein zeitliches principium der Rechtfertigung (Apol. IV, 71. 72), ist er doch als das Sich-Hineinbergen in das Opfer und die ständige Fürbitte Christi die Gerechtigkeit, welche uns errettet (Apol. IV, 86). Als dieses fortwährende Ergreifen des einmaligen Opfers wie der ständigen Fürbitte Christi bleibt auch er das gottgewirkte Vorzeichen vor dem gesamten Glaubensstreit des Christenmenschen, ja er ist in jedem Moment dieses Ringens als die wirkmächtige Geisteskraft anwesend (Apol. IV, 115. 117. 161).

(4) Immer aufs neue wird die Vergebung dargereicht und ergriffen. Ständig dürfen wir in der Buße zur Verheißung zurückkehren, dürfen wir wieder hineinkriechen in unsere Taufe.⁵⁴ Ständig übt der Heilige Geist sein Amt und Werk an uns (GK II, 61); er teilt unter mannigfaltiger Gestalt die Vergebung aus und eint uns mit Christus. Ständig erwächst die Heiligung aus der Vergebung; ständig wird unser Gewissen befreit von der Anklage des Gesetzes, unser Herz ermutigt zum Kampf wider die Verderbensmächte; ständig werden Herz und Gewissen mitten im Streit im rechten einigen Glauben erhalten und vor dem Versinken in den Anfechtungen bewahrt.

(5) Zugleich gilt auch die andere Seite, und darin ist der Bogen geschlagen zurück zum ersten Punkt. Ständig wird der alte Mensch in den Tod gegeben (GK IV, 65). Ständig wirkt Gott durch die »Donneraxt« seines Gesetzes in uns nicht eine »activa contritio, eine gemachte Reu, sondern passiva contritio, das recht Herzeleid, Leiden und Fühlen des Todes« (AS C III, 2). Ständig legt er uns das Kreuz auf und behält uns unter den Anfechtungen vom eigenen Fleisch, von der Welt und vom Teufel. Diese nicht erheuchelte und zugleich nicht »stückliche« und nicht »bettelische« Buße »währet bei den Christen bis in den Tod« (AS C III, 36. 40), weil das Reinigungs- und Heiligungswerk des Geistes bis in den Tod und die Auferweckung des erneuerten Menschen währet.

53 Apol. IV, 162: »Christus non desinit esse mediator, postquam renovati sumus.« Apol. IV, 165: »Perpetuo interpellat pro nobis.«

54 Apol. IV, 165: »Semper ad promissionem recurrendum est«; vgl. CA XII, 1. GK IV, 65: »Diese zwei Stück, unter das Wasser sinken und wieder herauskommen, deutet die Kraft und Werk der Taufe, welchs nichts anders ist denn die Tötung des alten Adams, darnach die Auferstehung des neuen Menschens, welche beide unser Leben lang in uns gehen sollen, also daß ein christlich Leben nichts anders ist denn eine tägliche Taufe, einmal angefangen und immer darin gehalten.«

III

Haben wir hiermit die reformatorische Rechtfertigungsbotschaft in knappen Strichen skizziert, so ist dadurch vielleicht die Basis gewonnen, um die Frage anzugehen, welche uns heute im kontroverstheologischen Gespräch wie beim eigenen Nachvollzug des Zeugnisses der Reformatoren bedrängt: Wie verstehen die Reformatoren das personale Gegenüber des Menschen zu Gott? Wird bei ihnen die freie respondierende Verantwortung des Menschen nicht doch verschlungen von der Alleinwirksamkeit Gottes? Die römisch-katholische Christenheit hat hier vor allem Anstoß genommen an der These 13 der Heidelberger Disputation: »*Libenum arbitrium post peccatum res est de solo titulo, et dum facit quod in se est, peccat mortaliter*« (WA I, 359; D 776. 815). Die lutherischen Gesprächspartner haben wie schon der Reformator selber in *De servo arbitrio* (WA 18, 667-671) darauf hingewiesen, daß auch nach thomistisch-augustinischer Vorstellung, wie sie trotz mancher Abschwächungen das Tridentinum festhält, grundsätzlich gilt: »Im Blick auf die Erlangung des Heiles ist das *liberum arbitrium* des noch nicht gerechtfertigten und noch nicht berufenen Menschen ein *servum arbitrium*. Denn der Mensch ist mit allem, was er ist und hat, so sehr *servus peccati* und in solchem Maße *sub potestate diaboli ac mortis*, daß er seine Verlorenheit vor Gott mit den ihm verbliebenen Kräften nicht wenden kann.«⁵⁵ Konzentriert man die Kontroverse auf die allein durch die Christusgnade eröffnete Möglichkeit zum Ausbruch aus dem Kerker der Ursünde, des Zornes Gottes und der Herrschaft der Verderbensmächte, so scheint eine Verständigung möglich. Jedoch ist damit die abgründige Tiefe der Urerfahrung Luthers nicht ausgelotet. Bei ihm handelt es sich ursprünglich nicht um die Frage nach der Willensfreiheit des Menschen vor dessen Bekehrung, sondern um den Einbruch des Gotteshasses in das Bewußtsein eines Christenmenschen, welcher jahrelang um den vollen Herzensgehorsam gerungen hat,⁵⁶ zugleich aber auch um das Widerfahrnis, daß wir vom unaussprechlichen Seufzen des Geistes gehalten werden über dem Abgrund der Selbstver-

⁵⁵ Peter Brunner, in: *Pro veritate*, 63.

⁵⁶ Rudolf Bultmann: *Glauben und Verstehen*, Bd. 2, 47: »Das Ausbrechen des Gotteshasses ins Bewußtsein in der eigentümlichen Form bei Luther setzt eine Tiefe der Reflexion voraus, die erst in der christlichen Geschichte möglich geworden ist. Der Christ kennt ja in sich den Zwiespalt, den der Jude noch nicht gekannt hatte. Paulus hatte ihn als einen unbewußten erlebt und überwunden; erst nach Paulus kann er zu einem bewußten werden, wenn sich herausstellt, daß sich die Situation des Juden, die Rm. 7, 15 ff gezeichnet war, beim Christen auf neuer Ebene wiederholt.«

zweiflung und des Gottesfluches.⁵⁷ Hierin wurde vom Reformator etwas ahnend erfaßt, was für einen jeden Moment unseres Christenlebens gilt bis in den Tod hinein, was sich sogar in der Existenz des Nichtchristen vorschattet. Luther hat es in seiner schonungslosen Offenheit und zupackenden Prägnanz formuliert in dem zentralen Diktum zur sogenannten Willensfreiheit aus *De servo arbitrio*: »Ehe der Mensch zur neuen Schöpfung der Herrschaft des Geistes erneuert ist, tut er nichts, bemüht er sich in nichts, wodurch er sich bereite zu jenem Neuwerden und jener Herrschaft; ferner, wiedergeboren, tut er nichts, bemüht er sich in nichts, wodurch er in dieser Herrschaft bliebe, sondern beides tut allein der Geist in uns, gebiert uns ohne uns neu und erhält die Wiedergeborenen.« Der Reformator fügt jedoch hinzu: »Dennoch wirkt der Geist nicht ohne uns, hat er uns doch gerade dazu wiedergeboren und erhält uns dazu, daß er in uns wirke und wir mit ihm zusammenwirken.«⁵⁸ Nach Luther bleibt diese spannungsvolle Grundordnung bestehen über dem gesamten Christenleben. Im Hinblick auf unser Heil vor Gott gibt es keine Mitwirkung des Menschen; allein im Hinblick auf unseren Nächsten dürfen wir Gottes Mitwirker sein. Sicher ist dieser Text zugespitzt formuliert, dennoch ist in ihm Luthers zentrale Aussage zur Versklavung unseres Willens konzentriert. Bleibt sie nur eine undurchdringbare Behauptung, oder können wir ihr einen nachvollziehbaren Sinn abgewinnen?

Indem wir letzteres wagen, halten wir uns an Luthers Auslegung der sechsten Vaterunserbitte im Großen Katechismus. Hier hat der Reformator die Versuchungen, in welche uns Gott zwar hineingeraten, aber nicht darin umkommen läßt, dreifach gestuft, in Verlockungen des Fleisches, Verführungen der Welt und Anfechtungen des Teufels (GK III, 101-107). Diese Dreigliederung ermöglicht es uns, gleichsam von außen nach innen vorzustoßen.

(1) Blicken wir auf das Fleisch, auf den alten Adam, welchen wir noch am Halse tragen, so treten uns diejenigen Lüste vor Augen, welche aus der triebgebundenen Sinnesexistenz gegen den vernunftbegabten Menschen anbranden. In diesem

57 WA 5, 87: »Verum dura haec res humanae naturae et intolerabilis, nisi spiritus domini feratur super has aquas et tenebras huius abyssi foveat, donec lux fiat.« WA 5, 203: »Spiritus fertur super aquas, et gemitus inenarrabilis solus est reliquus.«

58 WA 18, 754: »Homo antequam renovetur in novam creaturam regni spiritus, nihil facit, nihil conatur, quo paretur ad eam renovationem et regnum, Deinde recreatus, nihil facit, nihil conatur, quo perseveret in eo regno Sed utrunque facit solus spiritus in nobis, nos sine nobis recreans et conservans recreatos... Sed non operatur sine nobis, ut quos in hoc ipsum recreavit et conservat, ut operaretur in nobis et nos ei cooperaremur.« Vgl. hierzu die Auslegung bei Martin Seils aaO 114-121. 130-132. 136-141. 159 f. 166-169.

Kampffelde ringen wir um die iustitia civilis oder rationis (Apol. XVIII, 5), um die iustitia philosophica (Apol. II, 43; XVIII, 6). Unser besonnenes Wesen soll sich nicht überwältigen lassen von der in den Sinnen aufbrechenden Begierde und uns davor bewahren, daß wir die Gebote der zweiten Tafel oder auch das Gebot der äußeren Gottesverehrung durch akthafte Verletzungen übertreten. Wir sollen dem Begehren nicht die Zügel freigeben und wenigstens unseren tathaften Menschen vor Mord, Ehebruch, Diebstahl und dergleichen bewahren (Apol. XVIII, 4). Dieser Bereich steht dem gefallenem Menschen offen; wie sehr auch er bedroht ist, von den Begierden überflutet zu werden, wissen wir alle.

Den Grundfehler der scholastischen Theologen wie auch der Humanisten⁵⁹ sieht Luther schon in der Römerbriefvorlesung (WA 56, 351 f) darin, daß sie, von diesen Erfahrungen und Erkenntnissen geleitet, die Anthropologie objektivierend hineinbannen in die platonische Pyramide: Affekte - Wille - Vernunft. Hierdurch werden die menschlichen Seelenkräfte denkerisch hypostasiert. Die Vernunft erscheint als ein in sich Abgeschlossenes und Geisthaft-Gutes, die Sinnesexistenz ebenfalls als ein in sich Abgeschlossenes, jedoch zutiefst Verdorbenes. Die Sünde scheint ausschließlich aus der fleischlichen Sinnesexistenz gegen das geisthafte Herzzentrum der Person anzubranden. Bejaht der inwendige Mensch dieses sinnlich-dunkle Begehren in seinem sittlich-vernunfthaften Willen und macht es sich somit zu eigen, so verfällt er der Sünde; weist er es in seine Schranken zurück, so bleibt er im Guten.

In diesen Überlegungen wird die anthropozentrisch-abstrahierte Seelenpyramide aus der antiken Philosophie unkritisch in die Theologie übertragen. So entsteht der Anschein, als sei das geisthafte Zentrum des Menschen unverdorben, als könne er von sich aus Akte einer zureichenden Gottes- und Nächstenliebe aufbringen. Zugleich entsteht ungewollt der Anschein, als sei Christus allein für unsere von der sündhaften Begierde gezeichnete Sinnesexistenz gestorben, nicht jedoch für die geisthaft-vernünftige Seele. Diese objektivierende Hypostasierung unserer menschlichen Seelenkräfte läßt zugleich unser Verhältnis zum Nächsten aus dem Denkhorizont herausfallen; dieser Gefahr ist auch Melanchthon in der Confessio Augustana sowie in der Apologie nicht ganz entgangen, in den späteren Loci erliegt er ihr sogar zunehmend.

(2) Luther stellt deshalb neben die Sünden und Anfechtungen des Fleisches die Angriffe der Welt. Hier beschreibt er die uns im mitmenschlichen Bereich bedrohenden Versündigungen. Wir wollen uns selbst behaupten; wir setzen unser Ich

59 Siehe hierzu Eduard Ellwein: *Vom neuen Leben*. 1932, 2 ff.

durch, indem wir die Nebenmenschen zurückdrängen. »Niemand will der Geringste sein, sondern obenan sitzen und für jedermann gesehen sein« (GK III, 103). Schon in dieser Dimension taucht dasjenige auf, was die Reformatoren mit Leidenschaft ins Licht des Bewußtseins heben. Sünde geschieht nicht allein dort, wo unser vernunfthaftes Willenszentrum von der triebgebundenen Sinnesexistenz überwältigt wird; Sünde geschieht nicht minder im Verhältnis der Person in ihren Gedanken, Worten und Werken zu anderen Personen und darin im Verhalten des Menschen zu sich selber. Wir Menschen unterscheiden uns ja dadurch von den Tieren, daß wir die Spanne zwischen Reiz und Reaktion durch eine freie Reflexion erfüllen können; diese freie Reflexion ist Selbstreflexion, welche sich im Spannungsfeld zwischen dem eigenen Ich und den personhaften Gegenspielern vollzieht. Bereits in diesem Bereiche geht es nicht mehr um die Tat an sich, nicht einmal nur um das Verhältnis der Person zu ihrer Tat, sondern um das Verhältnis der Person zu sich selber wie zu dem personhaften Gegenüber in ihrer Tat.

Schon in dieser Dimension deutet sich die Versklavung des Menschen an seinen eigenen Willen an. Luther fordert vom Gebot der Nächstenliebe her ein radikales Umdenken. Er hat die Weisung: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst! nicht mehr im Sinne eines Sowohl-als-auch verstehen können. Vermochte der Lombarde noch im Anschluß an Augustin zu sagen: »Erstlich sei Gott zu lieben, danach unsere Seele, hernach die Seele des Nächsten, endlich unser Leib«, ⁶⁰ so zerbricht Luther diese Stufenfolge, weil er bewußt in den inneren Vollzug der Nächstenliebe eintritt. Von innen her gesehen, ergibt sich ein schroffes Entweder-Oder, entweder ich denke an mich bei der Liebestat, dann gebe ich mein Selbst gerade nicht dem Nächsten hin, oder ich habe ihn wirklich im Auge, dann habe ich mich selbst zwangsläufig aus dem Blick verloren. So sagt Luther im Römerbriefkommentar zu Römer 15, 2: »Ich glaube also, daß mit diesem Gebot »wie dich selbst« nicht dem Menschen geboten wird, er solle sich selbst lieben, sondern daß damit jene lasterhafte Liebe aufgezeigt werden soll, mit der er sich tatsächlich liebt . . . Das verkehrte Wesen zeigt sich darin, daß wir von allen geliebt werden wollen und in allem das Unsere suchen. Das rechtschaffene Wesen aber besteht darin, daß du, wenn du das allen antust, was du verkehrterweise willst, daß es dir geschehe, mit einem ebensov großen Eifer das Gute tun mußt, wie du das Böse getan hast.« ⁶¹

⁶⁰ WA 56, 517: »Deus primo, deinde anima nostra, post anima proximi, tandem corpus nostrum diligenda sunt«; nach Augustin: *De doctrina christiana* I, 23, 22; Petrus Lombardus, *Sent.* III dist. 29, c. 1.

⁶¹ WA 56, 518: »Igitur credo, quod isto precepto »sicut teipsum« non precipiatur homo diligere

Sorgfältig unterscheidet Luther hierzu zwischen dem guten und dem frommen Werk. Im frommen Werk suchen wir uns selbst und geben uns dadurch nicht wirklich aus der Hand; im guten Werk sind wir ganz bei der Not des Mitmenschen. Aus dieser Innenschau des Herzens heraus gesehen, sind alle Menschen ohne Gott in die Egozentrität hineinverstrickt. In Fortführung des Augustin-Wortes über die gleißenden Laster der Heiden (*De spiritu et littera*, c. 27, n. 48) zeigen die Reformatoren: Auch in den lautersten Taten, im Opfertod fürs Vaterland, in der Hingabe für Weib und Kind, im Erdulden unmenschlicher Marter suchen die Heiden den Ruhm. Sie alle haben dies öffentlich bezeugt, die Römer vor allem, doch auch die Griechen und selbst die Juden.⁶² An das abgründige Geheimnis dieser Versklavung an das eigene Selbst rührt Luther in *De servo arbitrio* mit folgenden Worten: »Wie sollten sie zur Ehre Gottes handeln, da sie Gott und seine Ehre nicht kannten, und das nicht, weil sie nicht offenbar war, sondern weil das Fleisch sie die Ehre Gottes vor leidenschaftlicher Begierde und Tollheit nach der eigenen Ehre nicht sehen ließ« (WA 18, 743).

(3) Damit stehen wir im Grunde schon vor der heimlichen Tiefendimension unserer Anfechtungen und Sünden. Sie enthüllt sich jedoch allein dort, wo sich Gott in Gesetz und Evangelium offenbart. In seiner Auslegung der sechsten Bitte spricht Luther von den Anfechtungen, welche direkt vom Teufel kommen und sonderlich »die starken Christen« treffen; in ihnen geht es um die »geistlichen Sachen«, um Gottes Wort und Werk wie um unser Gewissen (GK III, 104. 107). Hier dringen wir ein in das Geheimnis der Sünde wider den Geist, in die »finalis praesumptio« oder »finalis dubitatio«;⁶³ hier »hetzet und bläset« der Teufel »allenthalben zu . . . , daß man beide Gottes Wort und Werk in Wind schlage und vorachte, daß er uns von Glauben, Hoffnung und Liebe reiße und bringe zu Mißglauben, falscher Vermessenheit und Verstockung oder wiederümb zur Verzweiflung, Gottes Verleugnen und Lästerung« (GK III, 104).

Die Alternative zwischen Selbstsucht oder Nächstenliebe wird übergriffen von der Alternative zwischen Selbstvertrauen oder Gottesliebe. »Gott über alle Ding

se, sed ostendatur vitiosus amor, quo diligit se de facto . . . Perversitas enim est, quod volumus ab omnibus diligi et in omnibus querere, que nostra sunt; rectitudo autem est, ut si id omnibus facias, quod tibi fieri vis perverse, tanto studio facias bonum, quanto fecisti malum.« Vgl. WA 2, 581.

62 Hierzu siehe etwa WA 56, 157; WA 6, 220; WA 40 I, 461.

63 WA 39 I, 428 f: » . . . et finalis praesumptio et finalis dubitatio utraque est peccatum in Spiritum sanctum.«

fürchten, lieben und vertrauen«, dieses oberste Gebot deckt die verborgene Selbstbehauptung des Menschen auf und stellt sie an den Pranger; es fordert die Selbstpreisgabe. »Diligere Deum est seipsum odisse et praeter Deum nihil novisse« (WA 1, 228, Th. 96). Das radikale Doppelgebot der totalen Gottes- und Nächstenliebe läßt uns schmerzlich erkennen, daß wir uns freiwillig, ja mutwillig in den Sklavendienst des eigenen Selbst begeben haben, daß wir als ein »ethelodoulos« (Inst. II, 2, 7) unter dem Banner der Verderbensmächte streiten.

Diese abgründige Aporie der menschlichen Willensfreiheit hat Luther am prägnantesten charakterisiert in der »Auslegung deutsch des Vaterunsers für den einfältigen Laien« 1519, indem er den Unterschied zwischen einem freien Willen und dem »Eigen-Willen« aufzeigt. »So spricht man: ›Ei, hat uns doch Gott einen freien Willen gegeben!‹ Antwort: Ja freilich hat er dir einen freien Willen gegeben! Warumb willst du ihn dann machen zu einem eigen Willen und läßt ihn nit frei bleiben? Wann du damit tust, was du willst, so ist er nit frei, sundern dein eigen. Gott aber hat dir nach niemand ein eigen Willen gegeben. Dann der eigen Will kummt vom Teufel und Adam, die haben ihren freien Willen, von Gott empfangen, ihn' selbst zu eigen gemacht; dann ein freier Will ist, der nichts eigens will, sundern allein auf Gottes Willen schauet, dadurch er dann auch frei bleibet, nirgend anhangend oder anklebend« (WA 2, 104).

Die eigentliche Unfreiheit und Verknechtung des Menschen liegt in demjenigen beschlossen, was wir seine Autonomie nennen. Indem er seine Freiheit bewährt und durchsetzt, hält er in einer tieferen Schicht seiner Existenz sich in seinem eigenen Willen selber fest. Dieser, anthropologisch betrachtet, unausweichliche Tatbestand ist zugleich ein willentlich bejahter. Luther hat ihn jedoch unter der Last des Doppelgebotes der vollkommenen Gottes- und Nächstenliebe als unsere Urversklavung durchlitten und erkannt. Nicht allein in unseren Sünden, auch gerade in unseren guten Taten halten wir uns selbst fest in unserem eigenen Tun und bespiegeln oder bestätigen uns in unserem Werk. Der Einblick in diese anthropologische Kernerfahrung ist in Luthers Anfechtungen gewonnen; seitdem begleitet sie die abendländische Menschheit als ein verborgen-offenbares Wissen. Luther ist diese Erkenntnis zugewachsen als ein furchtbares Leid; er hat sie unter dem Gericht des heiligen Gottes durchlitten als eine gräßliche Selbstbesudelung, als einen verfluchten Zwang seiner Person wie allen Menschenwesens; in allem, was wir fühlen, denken und tun, kommen wir nicht los von der Reflexion auf das eigene Selbst. Diese Erfahrung ist jedoch herauslösbar aus der Bindung an den in Gesetz und Evangelium sich uns zuwendenden Gott; sie läßt sich säkularisieren

und in eine abstrakte Formel bannen. Wir können etwa sagen: Ein Mensch ist ein Wesen, welches sich in seinem Verhalten zur nichtpersonalen wie zur personalen Mitwelt zugleich und primär zu sich selbst verhält, oder erinnern an Kierkegaards berühmte Wendung aus dem Eingang der Krankheit zum Tode: ein Selbst ist »ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält«.

Diese Erfahrung des willentlichen Versklavtseins an das eigene Selbst wird überwunden in der Gnade des Glaubens. Das vom Gesetz geschlagene Herz, das von Gottes Heiligkeit getroffene Gewissen wird durch den Geist im Glauben gehalten über dem Höllenschlund des eigenen Wesens, aus welchem die Flüche des selbstsüchtigen Gotteshasses aufsteigen. Im Geist gewinnt der Christ die Kraft, sich selbst aus dem Blick zu verlieren, dem eigenen sündigen Wesen den Kampf anzusagen und sich ganz hineinzubergen in das allgenugsame Christusopfer. Dieses Aufbrechen eines wahren Heilsglaubens erfahren wir niemals als ein von uns aus Gewirktes oder gar Erzwungenes, sondern stets und ständig als ein uns zuteilgewordenes Geschenk, als ein Gehalten- und Getragenwerden durch den Geist.

Dabei ist es für das kontroverstheologische Gespräch verhängnisvoll geworden, daß es den Reformatoren nicht gelang zu zeigen, wie ihre neue aus der personalen Innenschau erwachsene Sicht bereits in der scholastisch-tridentinischen Schau der Rechtfertigung ans Licht drängt, wie jedoch zugleich das reformatorische Verständnis die römisch-katholischen Aussagen in eine verschärfende Beleuchtung rückt. Bis dahin blieb der Ichwille noch eingehüllt in die überschauenden Objektivierungen; jetzt tritt er ins Licht des unerbittlichen Doppelgebotes. Zugleich wird jedoch Gottes Gnadenhand gespürt, welche uns allein errettet. Gottes Alleinwirksamkeit erkennt erst der Mensch, welcher sich mit allen Fasern seines Wesens um den vollen Gehorsam müht; erst dieser Mensch wird in das innere Geheimnis des Christenglaubens eindringen, welches Luther in dem zum Eingang dieses Abschnittes angeführten Wort aus *De servo arbitrio* anspricht.

Bereits für das Kommen zum Glauben gilt: Unser Heil erwächst nicht aus unserem Tun; wir erlangen es allein aus dem Hören auf die frohe Botschaft von der Vergebung in Christus.⁶⁴ Hierbei wird der Wille des Menschen durchaus einbezogen. Es ist ein strenges Gebot Gottes, daß wir »sein Wort hören und nicht die Ohren verstopfen« (Ep. II, 5); wir sollen »die Predigt und sein Wort nicht verachten, sondern dasselbige heilig halten, gerne hören und lernen« (KK I, 6).

64 Apol. IV, 68: »Cum Deo non potest agi, Deum non potest apprehendi nisi per verbum... Fides est ex auditu.«

Hierzu hat Luther in seinen Vorreden zu den Katechismen recht derbe und unmißverständliche Anweisungen erlassen, und Melanchthon rechnet in seinen späteren Loci das willentliche Überhören und Verdrängen der göttlichen Botschaft, die »peccata ignorantiae affectatae et omissionis affectatae«, ⁶⁵ unter die Todsünden. Der verantwortliche Wille des Menschen ist hier sehr handfest gefordert. Trotz einiger mißverständlicher Wendungen in Melanchthons frühen Loci⁶⁶ und in Luthers *De servo arbitrio*⁶⁷ geben die Reformatoren die Front der altkirchlichen Väter gegen die stoisch-manichäische Fatumslehre nicht preis. In der Konkordienformel wird der Satz: »hominem coactum omnia facere« ausdrücklich verworfen (SD II, 74). Gottes Alleinwirksamkeit degradiert den Menschen nicht zu einem Klotz oder Stein. An dieser Stelle behalten die Aussagen des Tridentinums, daß wir uns durch unsere Willensbewegung zurüsten und bereiten müssen (D 819), einen vertretbaren Sinn; selbst der Hinweis auf unsere freie Zustimmung zu Gottes zuvorkommender Gnade und unsere freie Mitwirkung mit dieser (D 797) ist in diesem Bereiche nicht ganz unberechtigt. Doch verbleibt für die Reformatoren dieses alles unter dem Bann des Gesetzes.

Hier geht es um ein Geheimnis, das im Grunde jeder wache Christ aus eigener Glaubenserfahrung kennt. Wir sollen uns dem Wort aussetzen, wir sollen auf es hören und es bejahen wollen mit allen Fasern unseres Wesens, und dennoch kann niemand den echten Heilsglauben herbeizwingen. In einer Welt, wo alles christlich ist, kann man meinen, es handle sich lediglich um die Zustimmung zu einigen anerkannten Glaubenslehren. Wo uns die Forderung des wahren Heilsglaubens an das allgenugsame Christusopfer begegnet, wo uns das pro nobis der fides specialissima entgegentritt, spüren wir schnell, jeder von uns erzwungene Glaube ist zutiefst Selbstbetrug. Rechter Heilsglaube ist immer Geschenk und Gabe des Geistes; wir erfahren ihn stets gleichsam im Nachherein als etwas, das durch eine fremde Macht in uns gewirkt wurde, das von jenseits her in uns aufgebrochen ist, niemals als etwas, das wir durch unsere freie Zustimmung und Mitwirkung erlangt haben. Um diesen Geschenkcharakter des Glaubens zu wahren, wehrt sich noch die Konkordienformel gegen den Versuch Melanchthons, die »facultas appli-

65 Loci Studienausgabe II/2, 473: »Cum dicimus peccata mortalia esse lapsus contra conscientiam, complectimur etiam peccata ignorantiae affectatae et omissionis affectatae, ut usitate loquimur.«

66 Besonders Loci, Studienausgabe II/1, 10: »Quandoquidem omnia quae eveniunt, necessario iuxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas.«

67 Besonders WA 18, 617 f. 685 f. 709 f. 718 f.

candi se ad gratiam«⁶⁸ zu erneuern und wieder zur objektivierenden Schau eines abstrakten Zusammenwirkens des menschlichen Willens mit dem Worte und dem Geist Gottes zurückzulenken.⁶⁹ Die Bekehrung sei »nicht allein zum Teil, sondern ganz und gar eine Wirkung, Gabe und Geschenk und Werk des Heiligen Geistes« (SD II, 89). »Sowenig ein toter Leib sich selbst lebendigmachen kann zum leiblichen irdischen Leben, sowenig mag der Mensch, so durch die Sünde geistlich tot ist, sich selbst zum geistlichen Leben aufrichten« (Ep. II, 3). Mitten in aller inneren Anspannung unseres sehnsüchtigen Herzens erfahren wir den Glauben als das übermächtige Wirken des Geistes.

Diese Glaubenserfahrung, welche in Luther ins Bewußtsein einbrach und seitdem zwischen den Konfessionen steht, hat jedoch auch eine anthropologische Seite, welche weit über den Bereich des christusgebundenen Heilsglaubens hinausgreift und in ihrer Grundstruktur unser Menschsein prägt. Wir haben uns nicht selbst geboren; wir haben uns unsere Eltern, unser Volk, unsere Kulturepoche nicht erwählt.⁷⁰ Wir erfahren ständig die Grenzen unserer selbstmächtigen Existenz. In all unserem Bemühen erleben wir rechtes Verstehen, reine Liebe, schöpferisches Gelingen stets als ein Geschenk von jenseits her, niemals als ein von uns aus selbstmächtig Erzwungenes. Weil diese Urerfahrungen zwar im persönlichen Gottesglauben aufgipfeln, ihre Analogien jedoch durchaus im Bereiche des Schöpfungsmäßigen finden, deshalb konnten sie herausgelöst werden aus dem christlichen Lebensverständnis. So schreibt, um nur ein Beispiel zu nennen, Karl Jaspers an Rudolf Bultmann: »Ich gestehe . . . , durch Paulus und Augustin erst klar begriffen zu haben, was mir ein philosophischer Impuls war: die Ohnmacht in der Freiheit zu erfahren. Sie zitieren meine Sätze vom Sichgeschenktwerden und Sichausbleiben. Diese ›Entscheidung‹ im menschlichen Selbstbewußtsein hat in der Tat einen umwendenden Charakter. Aber sie ist

68 Loci von 1559. Studienausgabe II/1, 245: »Liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam, id est, audit promissionem et assentiri conatur et abiicit peccata contra conscientiam.«

69 Loci von 1559. Ebd., 243: »Cumque ordimur a verbo, hic concurrunt tres causae bonae actionis, verbum Dei, Spiritus sanctus et humana voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei.«

70 Die Verbindung zwischen Geburt und Wiedergeburt (bzw. Rechtfertigung) schlägt folgende These Luthers (WA 39 I, 48, Th. 71): »Quam blasphemum igitur est dicere, Se ipsum esse sui ipsius Deum, creatorem seu generantem, tam blasphemum est suis operibus iustificari.«

unabhängig von Christus, von einem mir unbekannten Heilsgeschehen, von einer Verkündigung.«⁷¹

Dieser Unabhängigkeit jener Urerfahrung vom Christuszeugnis haben die Reformatoren dadurch Rechnung getragen, daß sie auf das Wissen der Heiden um die Schicksalsmacht der Götter verwiesen (WA 18, 617 f) und deren Einsicht in die Gottesgabe des »Stündeleins« erneuerten. Wir haben unser eigenes Leben nicht in der Hand; unsere Taten lösen sich ab von uns und verkehren sich oft in das Gegenteil des von uns ursprünglich Gewollten. In seiner Auslegung zu Jesaja 64, 4 ff in der Schrift gegen Latomus hat Luther dieses Geheimnis allen Menschenlebens in das Licht von Gesetz und Evangelium gerückt: »Und wie zur Zeit, da die Gerechtigkeit blühte, auch die Sünden der anderen weiß gemacht sind wie Schnee und du hast sie nicht gestraft, vielmehr für Nicht-Sünden gerechnet, so hältst du jetzt zur Zeit des Zornes, und da die Gerechtigkeit dahinsinkt, auch all unsere Gerechtigkeit für befleckt und strafst sie zugleich mit den Sünden der anderen und verwickelst sie mit dem Bösen, gibst uns preis in die Hand unserer Bosheit, läßt uns geschehen, was unsere Sünden wert sind, daß wir gleich wie unrein sind, wir alle« (WA 8, 68). Diese Erfahrungen der lastenden Hand des Deus absconditus sind uns nicht fremd.

Wir alle erfahren uns als geschickhaft-geworfen und gesetzhaft-gefordert. Dennoch wissen auch die Nichtchristen um die gütige Hand, welche uns über abgründige Tiefen hält. Keineswegs haben deshalb auch die Reformatoren, wie Hans Küng freilich ohne einen Quellenbeleg ihnen vorwirft, »den Zustand des Sünders als einen schlechthin gnadenlosen« aufgefaßt.⁷² Der gesamte Bereich des weltlichen Regimentes Gottes war für sie durchwaltet vom Spiritus Creator. Jedoch unterschied vor allem Luther in der Nachfolge des Thomas (S. th. I/II, 111, 4 f) streng zwischen Charis und Charisma. Der Zustand des Sünders ist ihm insofern gnadenlos, als diesem die Charis des allein errettenden Heilsglaubens nicht zuteil geworden ist. Er ist jedoch nicht ohne die Gaben der Schöpfergüte Gottes, nicht ohne Charismen. Streng genommen gehören für die Reformatoren allein der Heilsglaube und die ihm entspringende selbstlose Liebe in die Dimension des Himmelreiches. Alle Charismen, wo sie aus diesem ewigkeitsmächtigen Wurzelgrund herausgelöst sind, verbleiben im Bereich des Irdisch-Zweideutigen, verfallen letztlich dem Fluch. Bei diesen Überlegungen scheut Luther sich nicht, die in

⁷¹ Jaspers/Bultmann: *Die Frage der Entmythologisierung*. München (1962), 78.

⁷² Hans Küng: *Rechtfertigung*, 179; Küng greift hier Barths Kritik an der reformatorischen Lehre von den beiden Regimenten auf.

der Kirche lebendige wunderwirkende Glaubenskraft zu parallelisieren mit der »Begeisterung« weltlicher Wunderleute.⁷³

Von diesen Heroen als einem »säkularen Gegenstück« (Franz Lau) zu den Propheten aus erschließen sich die Reformatoren Gottes Wirken im Raume der Schöpfung. Überall, wo eine derartige Gabe Gottes sich entfaltet, sei es in der Rechtsfindung oder in der Kriegsführung, im Handwerk oder in der Kunst, da ist Gottes Heiliger Geist in seinem weltlichen Regiment auf dem Plan. Im Grunde gilt dies sogar für die in der Kirche in Wundertat, Diakonie, Gemeindeleitung geübten und bewährten Charismen. Auch sie verbleiben unter dem Gesetz. Das Alte Testament und der humanistische Geniebegriff gehen hier eine eigenartige Verbindung ein; bei Luther mag die alttestamentliche Komponente stärker heraustreten,⁷⁴ bei den Zürichern und Genfern mag die humanistische überwiegen.⁷⁵

Einer Verbindung zwischen diesen Schöpfungsgaben des Geistes und der Hauptesgnade Christi, wie sie die römisch-katholische Lehre vom »votum Ecclesiae« andeutet,⁷⁶ widersetzen sich die Reformatoren. Sie ihrerseits verstehen die Charismen als Gaben zur Bewahrung der gefallenen Menschheit vor dem Chaos, auf daß Raum bleibe für die Verkündigung des Evangeliums. Diese Gaben können in den Dienst der Evangeliumsverkündigung treten, sie können uns jedoch nicht vor Gott erretten; dies vermag allein die eschatologische Gabe des wahren Glaubens.

Doch tritt die schon dem besinnlichen Nichtchristen erkennbare Grundstruktur, daß wir in allem eigenen Bemühen und Ringen von jenseits und oben her gehalten werden, im Christusglauben in letzter Akzentuierung heraus, weil in Jesus von Nazareth Gott als personales Gegenüber aus dem Dunkel des »Umgreifen« oder auch eines neutrischen »Grundes und Abgrundes« hervorbricht. Den um sich selber und seine Existenz vor Gott wissenden Christenmenschen begleitet diese Einsicht in das Gnadenhaft-Gehaltenwerden das ganze Leben hindurch bis in den Tod. Natürlich kann und soll der Wiedergeborene mit allen Fasern seines

73 WA 39 II, 237, Th. 23: »Fidem hanc publicae utilitatis similem esse dicerem motibus illis, quibus heroici homines excitantur.«

74 Siehe hierzu Paul Althaus: *Die Theologie Martin Luthers*, 369, Anm. 68: »Luther spricht vom Wirken des Geistes Gottes in weiterem Sinne als die heutige Theologie, offenbar durch das Alte Testament geleitet.«

75 Siehe zu ihnen Werner Krusche: *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*. Göttingen 1957, 95-125.

76 Siehe hierzu Wolfgang Dietzfelbinger: *Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre*. Göttingen 1962, 62-107.

erneuerten Herzens und Willens mitwirken mit dem Geist; insofern ist durch die grundlegende Umwendung aus dem Unglauben zum Glaubensgehorsam eine neue Situation entstanden; die Gläubigen (aber auch die Ungläubigen) dürfen das Evangelium in Wort und Tat weitertragen und hierin Gottes Mitwirker sein. Dennoch, dieses Mitwirken gilt auch hier nur im Hinblick auf unseren Nächsten, nicht im Hinblick auf unser eigenes Heil Gott gegenüber. Auch der Glaubende kämpft den guten Streit des Gottesknechtes nicht aus eigener Vollmacht; in jedem Moment seines Gehorsamslebens wird er vom Geist über den Chaosfluten des alten Menschen gehalten. Auch von ihm gilt, »daß der bekehrte Mensch soviel und lang Guts tu, soviel und lang ohne Gott mit seinem Heiligen Geist regieret, leitet und führet; und sobald Gott seine gnädige Hand von ihm abzöge, könnte er nicht einen Augenblick in Gottes Gehorsam bestehn« (SD II, 66).

Diese Aussagen sind gesprochen nicht in objektivierender Überschau, sondern im nachsinnenden Darinbleiben im eigenen Willens- und Glaubensvollzug; sie sind gesprochen am Ort der Confessio als dem Ort des Bekenntnisses der eigenen sündigen Ohnmacht und des Lobpreises des übermächtig in und durch uns wirkenden Gottes. Insofern bleibt über allen Stadien unseres Christenlebens die Paradoxie von Philipper 2, 12 f. Wir sollen uns mühen um unser Heil mit Furcht und Zittern. An diesem Orte haben die altkirchlichen Väter zu Recht unser verantwortliches Wollen angerufen. Wir sollen und dürfen uns den Geboten und Verheißungen Gottes erschließen; wir sollen und dürfen der Sünde und dem Zweifel nicht Raum geben. Wir sollen und dürfen Gottes Mithelfer in seinem Wirken zur Erhaltung und Errettung der Welt sein. An diesem Orte behalten die eingangs zitierten Worte der modernen katholischen Theologen ihren guten Sinn, ihre sachliche Notwendigkeit. Wo Gott uns Menschen zu mächtig wird und uns Widerstrebende überwältigt, da zerbricht er unsere personale Verantwortlichkeit nicht, vielmehr bricht er gerade unseren Eigenwillen auf zum freien Willen, vielmehr befreit er unser *servum arbitrium* zum *arbitrium liberatum* (SD II, 67). Auch Luther bezeugt in den umstrittenen Worten aus *De servo arbitrio* (WA 18, 754) das Wunder der »Mitwirksamkeit des Menschen aus Gottes Wirksamkeit«. ⁷⁷ Vielleicht könnte auch er es als »das schönste Wunder von Gottes Alleswirksamkeit« preisen.

Das tiefste Wunder im »Miteinander« zwischen Gott und Mensch erschließt sich jedoch für den Reformator erst dort, wo wir mit allen Fasern unseres Wesens

⁷⁷ Hans Küng: *Rechtfertigung*, 258. Auch für Luther tut Gott »uns die Ehre, daß er mit uns und durch uns sein Werk wirken will« (WA 6, 227).

in jene Mitwirksamkeit eintreten; erst hier eröffnet sich uns die zweite grundlegende Hälfte des Apostelwortes: »Denn Gott ist es, der in euch sowohl das Wollen als auch das Vollbringen wirkt um seines Wohlgefallens willen!« Von uns aus können wir den wahren Christusglauben nicht erzwingen; wir erfahren ihn im Gebetskampf als Wirken des Geistes in uns. In unserem sittlichen Ringen können wir uns nicht selber schützen vor dem Selbstvertrauen oder der Selbstver zweiflung, vor den dunklen Befleckungen des Herzens und Gewissens. Auch hier bleibt allein das Flehen um den Beistand des Geistes, in welchem dieser selbst bereits auf dem Plan ist.

Vielleicht wird die zentrale Aporie im Ringen der Konfessionen um die Rechtfertigung jedoch erst darin sichtbar, daß hier ein Analogon zum Streit zwischen Luther und Zwingli um die sachgemäße Exegese der Einsetzungsworte zum Abendmahl auftaucht. Im Hinblick auf die *verba testamenti* hatte Luther gefordert, die Auslegung müsse auch den Ungläubigen als sachgemäß erscheinen; ein Nichtchrist müßte sagen können: »Ich gläube zwar nicht an der Christen Lehre; aber das muß ich sagen, wollen sie Christen sein und ihre Lehre halten, so müssen sie gläuben, daß Christus Leib und Blut im Brot und Wein gegessen und getrunken werde leiblich« (WA 26, 497). Ganz ähnlich könnte man die Stellungnahme eines modernen Philosophen, etwa Karl Jaspers', zum kontroverstheologischen Gespräch um die Rechtfertigungslehre formulieren: Der Glaube an die Errettung allein in Christus ist mir verschlossen geblieben, ja zutiefst fragwürdig, dennoch müßte ich urteilen, daß in der theologischen Durchdringung jenes Vollzuges ein Zwiefaches zur Sprache kommen müßte; auf der einen Seite müßte gezeigt werden, daß Gott unser Personsein nicht zerbricht, sondern zur Vollendung führt; auf der anderen Seite dürfte nicht verdeckt bleiben, was mir über der Beschäftigung mit Paulus und Augustin zum »philosophischen Impuls« wurde, daß wir Menschen gerade in unserer personhaften Freiheit das übermächtige Gehaltenwerden vom Umgreifenden erfahren. Diese Erfahrung prägt doch unser gesamtes Leben in der Welt, wie sollte sie in den tiefsten Bezügen des Christenglaubens nicht greifbar werden?

Luther hat diese abgründige Spannung zwischen dem vollen Dabeisein unserer Person und dem alleinigen Gehaltenwerden durch Gott für die einzelnen Stadien unseres Christenlebens in folgende biblisch gesättigte Thesen zusammengefaßt: »Es ist notwendig, daß wir laufen und wollen, und dennoch liegt es nicht an dem, der läuft und will, sondern am sich erbarmenden Gott. Es ist notwendig, daß wir uns nichts bewußt sind, und dennoch sollen wir wissen, daß wir darin nicht ge-

rechtfertigt sind. Es ist notwendig, daß wir durch geduldiges Beharren im guten Werk das ewige Leben erstreben, dennoch liegt es nicht an unserem Streben, sondern am sich erbarmenden Gott. Schließlich ist es notwendig, daß wir den Lauf vollenden und den uns aufbehaltenen Kranz der Gerechtigkeit gewinnen, und dennoch ist es nicht das Werk dessen, der ans Ziel gelangt und den Kranz gewinnt, sondern des sich erbarmenden Gottes.«⁷⁸

IV

Zur Vertiefung und Einübung der gewonnenen Einsicht in das reformatorische Rechtfertigungszeugnis dürfte es gut sein, es an einigen wichtigen Punkten sowohl mit dem Tridentinum als auch mit der gegenwärtigen evangelischen Theologie zu konfrontieren.

Zunächst ist es bewegend zu sehen, wie sich das personhafte Verständnis sowohl der Ursünde als auch des Glaubens im Tridentinum anbahnt. Auf dem Konzil hat man lebhaft gerungen um ein angemessenes Verständnis des paulinischen Satzes, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke erfolge (Römer 3, 28). Die Thomisten wollten dies auf denjenigen Glauben beziehen, welcher aus der Eingießung der heiligmachenden Gnade entspringt und durch die Liebe seine geprägte Mächtigkeit gewinnt, nicht auf den formlosen Glauben, welcher dem ersten Hören auf die Lehrverkündigung der Kirche entspringt und zur sakramentalen Taufgnade hindrängt. Die Skotisten dagegen meinten, zur Substanz jener sakramentalen Rechtfertigung gehöre streng genommen allein die mit der heiligmachenden Gnade identische Liebe. Der Glaube, von welchem Paulus hier rede, könne folglich nur jener noch unvollkommene Glaubensakt im ersten Lauschen auf die Christusbotschaft sein.

Nach langen und hartnäckigen Kontroversen schälten sich folgende Gemeinsamkeiten heraus:⁷⁹ (1) Der erste geforderte Akt ist ein Glaubensakt an die Rechtfertigung durch Christus, darum kann man den Glauben als Fundament der Rechtfertigung bezeichnen. (2) Der Glaubende kann notfalls auch ohne den Empfang des Taufsakramentes allein durch den Wunsch, es zu erlangen, gerecht-

⁷⁸ WA 39 I, 203, Th. 12-15: »Currere et velle oportet, Nec tamen est currentis aut volentis, sed miserentis Dei. Nihil sibi conscius esse oportet, et tamen scire, non in hoc se esse iustificatum. Quærere oportet per patientiam boni operis vitam aeternam, Nec est tamen quaerentis, sed miserentis Dei. Denique cursum consummare, et coronam iustitiae repositam habere oportet, Nec tamen est consummantis, nec habentis, sed miserentis Dei.«

⁷⁹ Nach Eduard Stakemeier: *Glaube und Rechtfertigung*. Freiburg 1937, 118.

fertigt werden, dann scheint der Glaube das Heil zu applizieren. (3) Dieser Glaube ist immer durch die Liebe wirksam. So stößt man schließlich zu dem Satz vor: Der Glaube sei Beginn des Heils, Grundlage und Wurzel des gesamten Rechtfertigungsgeschehens, könne doch ohne ihn niemand Gott gefallen (Hebräer 11, 6) und zur Gemeinschaft seiner Söhne gelangen.⁸⁰ Die Auslegung der Wendung »*omnis iustificationis*« durch den Kardinal Cervini unterstreicht diese grundlegende Bedeutung des Glaubens: »Weil sowohl in der Vorbereitung als auch im Augenblick der Rechtfertigung, wie auch in ihrer Übung und in ihrem Wachstum immer der Glaube das Fundament und die Wurzel der Rechtfertigung ist, deshalb heißt es aller Rechtfertigung.«⁸¹

Diese Überlegungen stoßen, wenn auch noch in objektivierender Schau, genau in die von Melanchthon in Apologie IV bezeichnete Richtung: Der Glaube ist nicht allein zuständig für das *initium renovationis*; er bleibt über dem gesamten Weg des Christenmenschen, weil uns einerseits das Gesetz unaufhörlich anklagt wegen unserer unvollkommenen Gerechtigkeit und andererseits Christus auch über den Wiedergeborenen seine hoheitliche Mittlerstellung behält; insofern ist ein ständiges glaubendes Sich-Hineinbergen in die Zusage der Vergebung, ein fortwährendes Gehen in der Taufe geboten.

Das Tridentinum stößt nicht durch zu dieser personalen Sicht des Glaubens, weil es durch die objektivierende Hypostasierung der menschlichen Seelenkräfte und gottgewirkten Tugenden gehindert wird. Es verharret in dem Denkschema: Subjekt mit Eigenschaften und kann deshalb den Glauben als ein gottgewirktes Totalverhalten des Menschen nicht in den Blick bekommen. Zugleich wird der Glaube in die Vergangenheitsdimension abgedrängt, wobei das Moment einer persönlichen *fiducia* durchaus mitschwingt. Im Glauben halten wir die göttliche Offenbarung für wahr und ergreifen die uns in Christus zuteilgewordene Annahme an Kindes Statt (D 798). Dies alles blickt jedoch zurück auf das Golgathaofer und auf unsere vorbereitende Rechtfertigung. Zugleich steht Gott vor uns als das Ziel eines langen Gehorsamsweges, welchen die mit der Liebe geeinte Hoffnung durchwandern muß. Deshalb sagt das Tridentinum: »Der Glaube eint nicht vollkommen mit Christus und macht nicht zum lebendigen Glied seines Lei-

80 D 801: »... *fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo* (Hebräer 11, 6) *et ad filiorum eius consortium pervenire.*«

81 CT V, 734, 26: »*Ideo proposita verba videntur secundum consensum ecclesiae, quia tam in dispositione, quam in instanti iustificationis, quam etiam in exercitatione et augmento semper fides est fundamentum et radix iustificationis; ideo dicitur omnis.*«

bes, wenn nicht Hoffnung und Liebe dazutreten.«⁸² Hinter dieser Schau steht vor allem der Augustinismus Seripandos. Jener deutete bereits 1543 in seinem »Tratato della giustificatione al magnifico M. Lattantio«⁸³ den Glauben primär als ein Fürwahrhalten der Heilslehren; an die Stelle einer personalen fiducia rückt für ihn die spes, welche das in den Heilslehren Zugesagte für das eigene Selbst erhofft. Sie muß mit der Liebe verbunden sein, welche den Weg der Nachfolge gehorsam beschreitet. Der innere Seelenfrieden des um sein Heil Bangenden muß »aus der Hoffnung kommen, die im Glauben wurzelt und in der Liebe sich entfaltet«.⁸⁴ Stephanus Pfürtner hat in seiner umsichtigen Analyse der Gedanken des Thomas zur Hoffnungsgewißheit gezeigt, daß der Aquinate diese Grundüberlegungen Augustins aufgegriffen und geklärt hat, hierdurch in eine erstaunliche Nähe zu Luther gerät, indem er ein paradoxes Zugleich herausarbeitet: »Gewißheit des Glaubens und der Hoffnung - Ungewißheit des eigenen Gnadenstandes und der Verdienste.«⁸⁵ In abgeschwächtem Maße findet sich diese Paradoxie auch in den gegen eine libertinistisch-präsumptorisch mißverstandene Reformation gerichteten Kapiteln 9 und 13 des tridentinischen Rechtfertigungsdekretes. Folgen wir dem Duktus jener Abschnitte, so scheint ihre Lehre über die Gnaden- wie die Vollendungsgewißheit sehr eindeutig zu sein. Im Heilsvorgang wirken ein göttlicher und ein menschlicher Faktor zusammen. Blicken wir auf Gott und dessen Werk, so gilt: Kein Christ darf zweifeln an Gottes Erbarmen, an Christi Verdienst, an der Wirkkraft der Sakramente (D 802); zugleich sollen wir fest darauf vertrauen, daß Gott sein in uns angefangenes Werk bis zur Vollendung führen will (D 806). Blicken wir jedoch auf uns und unser Mitwirken, so gilt: Im Hinblick auf unsere Schwäche wie mangelnde Bereitung wissen wir nicht absolut gewiß, ob wir im Gnadenstand sind (D 802); mit Bangen sollen wir zugleich dem Kampf entgegensetzen, welcher unser harret (D 806). Daraus wird mit Stringenz das Fazit gezogen: Niemand kann und darf - besondere Offenbarungen sind ausgenommen - wissen, ob er zu den Prädestinierten gehört oder nicht (D 805. 825). Niemand kann mit irrumsloser Sicherheit sagen, ob er in der Gnade steht oder

82 D 800: »Nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit.«

83 CT XII, 824-849; eine inhaltliche Wiedergabe findet sich bei Eduard Stakemeier: *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum*. Paderborn 1937, 132-151.

84 Adolf Stakemeier: *Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit*, 50.

85 Stephanus Pfürtner: *Luther und Thomas im Gespräch*, 119.

nicht (D 802); niemand kann mit absoluter Sicherheit wissen, daß Gott ihm die Gabe der Beharrung bis ans Ende verleihen werde (D 806. 826).

Diese Aussagen richten sich im Grunde gar nicht gegen die Reformatoren, sondern gegen den bei Duns Scotus angesetzten Versuch, mit Hilfe unseres technisch beherrschenden Erkennens eine Gewißheit zu erschwingen, welche nur dem einend sich hingebenden Erkennen zuteilwerden kann.⁸⁶ Das Nein des Konzils zu derartigen Unternehmungen wird von den Reformatoren nicht abgelehnt, sondern verschärft.⁸⁷ Ist damit durch das Tridentinum auch die persönliche Heilsgewißheit, welche sich nicht als sicheren Besitz menschlicher Bemächtigung, sondern als echte Gewißheit vertrauender Hingabe versteht, wie Thomas sie im Horizont der Hoffnungsgewißheit herausgestellt hat, verworfen? Das wird man nicht sagen können. Doch bleibt diese Dimension unseres Glaubenslebens durch die einseitige Stoßrichtung der genannten Kapitel verdeckt. Man müßte jene Abschnitte gleichsam von hinten nach vorne lesen, dann würde diese Seite heraustreten. Gerade weil unsere Schwachheit offensichtlich ist, sollen wir weder in falscher securitas durch einen leeren und unfrohen Vertrauensglauben (D 802) den gebotenen Kampf gegen die Sünde überfliegen, noch sollten wir in dunkler desperatio auf unsere Ohnmacht starren und hierdurch uns von der eigenen Mutlosigkeit überwältigen lassen, sondern wir dürfen und sollen unsere Schwachheit hineinbergen in Gottes Gnadenwirken an uns und Gottes Treue über uns. Das Tridentinum hat, geleitet durch die augustinisch-thomistische Hoffnungs- und Liebesbewegung auf Gott als das höchste Ziel unseres Strebens hin, diese Verpflichtung, wenn auch nur in einem Nebensatz, ausgesprochen: »Alle sollen ihre feste Hoffnung ganz und gar auf Gottes Hilfe setzen.«⁸⁸

Reibt sich dieser Hinweis mit den Verwerfungen der Canones 15 und 16 (D 825. 826), so verstärkt sich diese Spannung noch im Hinblick auf unsere Gewißheit, schon jetzt im Stande der Gnade zu sein. Hier bereiten uns vor allem die Canones 13 und 14 Not (D 823. 824). Zu ihnen schreibt Peter Brunner: »Gewiß ist nicht die Sicherheit des Glaubens der Grund, der bewirkt, daß der Mensch von seinen Sünden befreit und gerechtfertigt wird. Aber wie sollte der wirklich gerechtfertigt sein, der nicht glaubt, daß er tatsächlich gerechtfertigt ist? Wer nicht glaubt, er sei gerechtfertigt, obwohl Gott durch sein Wort und Sakrament ihm

86 Zur Frage der Verifizierung mit Hilfe dieser unterschiedlichen Weisen des Erkennens siehe Paul Tillich: *Systematische Theologie*. Bd. I, 121-127.

87 Dies hat Stephanus Pfürtnner, aaO, 125 ff, gut herausgearbeitet.

88 D 806: »... tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent.«

zusagt, er sei es, straft der nicht Gott Lügen?«⁸⁹ Treten wir existentiell in den Glaubensvollzug ein, so müssen wir fragen: Wie lassen sich diese beiden Canones 13 und 14⁹⁰ vereinen mit dem Verbot (D 802), an Gottes Barmherzigkeit, Christi Verdienst, an der Wirkkraft der Sakramente – und seines zusagenden Wortes, würden wir gerne hinzufügen – zu zweifeln? Immer wieder strandet der Versuch, die Aussagen des tridentinischen Rechtfertigungsdekretes nicht von außen her zu schematisieren, sondern von innen her lebendig nachzuvollziehen, an diesem Punkte: In den Kapiteln ist die reformatorische Schau latent gegenwärtig; in den Canones bleibt sie verdeckt, weil man in ihnen ficht gegen das Zerrbild der Absolutsetzung eines als Teilfunktion unserer menschlichen Existenz gedeuteten Glaubens.⁹¹

Die gegenwärtige evangelische Theologie hat das reformatorische Eintreten in den Glaubensvollzug zumeist aufgenommen, doch begegnet bei ihr eine analoge Gefahr wie im Tridentinum, nur in der Dimension der Innenschau personaler Bezüge. Auch in der modernen evangelischen Theologie wird der Glaube zumeist wieder interpretiert als ein Existential unseres Menschseins. Dabei beobachten wir eine zwifache Verengung. Der Glaube wird herausgelöst aus Gottes Wirken an und in uns durch sein Wort und Sakrament und wird zugleich reduziert auf die tathafte Entscheidung unseres geistig-personalen Seins. Das Kerygma, die frohe Botschaft vom Christusheil, erscheint weithin nur als Anstoß, welcher die existential zu analysierende Bewegung des Glaubens hervorruft. Diese Entwicklung ist sicher bereits im reformatorischen Glaubensverständnis angelegt. Sie wird jedoch von Luther bewußt durchkreuzt in dessen Gedanken zur Kindertaufe und zum Kinderglauben.⁹²

89 Peter Brunner, in: *Pro veritate*, 81 f.

90 D 823: »Si quis dixerit omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa: A.S.«

D 824: »Si quis dixerit, . . . neminem vere esse iustificatum, nisi qui credit se esse iustificatum, et hac sola fide absolutionem et iustificationem perfici: A.S.«

91 Im Hinblick auf diese Spannung gewinnt die Frage ein starkes Gewicht, ob man die offene Darstellung der Capitula von den verzerrenden Canones her interpretieren muß, oder umgekehrt; hierzu vergleiche Hubert Jedin: *Geschichte des Konzils von Trient*. Bd. 2: Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47. Freiburg 1957, 263.

92 Siehe zu Luthers Deutung des Kinderglaubens vor allem Karl Brinkel: *Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe*, 1958; Peter Brunner: *Taufe und Glaube – Kindertaufe und Kinderglaube*. In: *Pro ecclesia*, 165 ff.

Auf der einen Seite fordert der Reformator auch für die kleinen Kinder einen eigenen Glauben; ein jeder Mensch steht und fällt mit ihm vor Gott, auch der Säugling. »Fremder Glaube hilft nichts. Und wenn zwei Christenheiten dabeistünden, so gälten sie nichts.« Es muß ein jeder eigenen Glauben haben und selber frei werden vom Tode und selber das Leben erlangen (WA 15, 709 f). Nach Luthers Taufformular bekennen die Paten denjenigen Glauben, welchen Gott zum gesegneten Empfang der Taufe den Säuglingen schenkt.

Auf der anderen Seite versteht Luther den Glauben nicht ausschließlich in der Dimension eines personhaft-willentlichen Entscheidungsaktes. Der Glaube greift tiefer als unser geisthaft-bewußtes Leben. Er entspringt im tiefsten nicht einer personalen Entscheidung des Menschen, sondern dem worthaft-leiblichen Handeln des dreieinigen Gottes.

Für den Reformator handelt es sich hierbei um eine eigenartige Korrespondenz zwischen dem Glauben und der Urversklavung des Menschen. Die Sünde greift tiefer als unsere willentlich-bejahten Entscheidungen. Wir sind in unserer Geburt, ja bereits in der Empfängnis hineingestoßen in diese von Adam her uns überkommene Urentscheidung des gesamten Menschengeschlechtes.⁹³ Von unserem Ursprung her sind wir hineingebannt in Gottes Fluch über die Sünde. Diese Urversklavung prägt das Herzzentrum unserer personalen Existenz: »Ich, ich, ich bin in Sunden empfangen« (WA 26, 503), und dennoch ist jenes Hineingebanntsein in die Sünde ein uns erbartig überkommenes Geschick. Luther und mit ihm die Konkordienformel neigen dem Traduzianismus zu.⁹⁴ Gott wirkt nach ihnen gleichsam im Mutterleibe aus dem verderbten Samen einen gezeichneten Leib und eine gezeichnete Seele. Exegetisch gesehen, gilt es hier die Spannung zwischen Psalm 51 Vers 6 und 7 durchzuhalten: »An dir allein habe ich gesündigt . . . Siehe, in Schuld bin ich geboren und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen.« Luther hat jene fast übermenschliche Spannweite zwischen der allen Menschen gemeinsamen, fast erbmäßig übertragenen Versklavung und der persönlichsten Entscheidung jedes Einzelnen hineingebannt in das berühmte Diktum: »Die Erbsund, oder Natursund, oder Personsund, die rechte Häubtsund« (WA 10 I 1, 508; SD I, 6).

Wie die Urversklavung tiefer greift als unsere willentlichen und bewußt vollzogenen Entscheidungen, so ist für Luther auch die Gabe des Glaubens und des Gei-

93 WA 40 II, 381: »Ex ipsa Conceptione, nativitate in utero sumus coniecti in peccatum«;

WA 40 II, 380: »Antequam nascimur, sumus homines, sumus peccatores.«

94 Siehe hierzu vor allem WA 39 II, 341, Th. 31/32 und SD I, 7.28.38.

stes umgreifender als unser bewußtes und willentliches Ja zu Christus. »Ich weiß, wenn ich auch gleich schlafe, daß ich im Glauben bin und bin umfangen von Christo, der mich herzet und berufet zum Himmelreich. Denn der Glaube ist in des Schlafenden Herzen, auch wenn er gleich stirbet« (WA 47, 331). Der Grenzfall des Kinderglaubens erschließt uns eine »überaus trostreiche Einsicht in die pneumatische Ganzheit des geistgewirkten Glaubens«, er preist dessen »siegereiche Überlegenheit über alle Bewußtseinslagen unseres menschlichen Geistes«.⁹⁵ Die personal-entscheidungshafte wie die leibhaft-umschließende Seite des Glaubens tritt prägnant heraus in den einleitenden und abschließenden Worten zu Luthers Bekenntnis von 1528: »So will ich mit dieser Schrift fur Gott und aller Welt meinen Glauben von Stück zu Stück bekennen, darauf ich gedenke zu bleiben bis in den Tod, drynnen (des mir Gott helfe) von dieser Welt zu scheiden und fur unsers Herrn Jesu Christi Richtstuhl kommen« (WA 26, 499). »Das ist mein Glaube, denn also gläuben alle rechte Christen, und also lehret uns die heilige Schrift . . . Des bitte ich alle frumme Herzen, wollten mir Zeugen sein und fur mich bitten, daß ich in solchem Glauben feste müge bestehen und mein Ende beschließen. Denn (da Gott fur sei) ob ich aus Anfechtung und Todes Nöten etwas anders würde sagen, so soll es doch nichts sein und will hie mit öffentlich bekennet haben, daß es unrecht und vom Teufel eingegeben sei. Dazu helfe mir mein Herr und Heiland Jesus Christus, gebenedeiet in Ewigkeit. Amen« (WA 26, 509).

Der Glaube ist hier einerseits das sorgsam bedachte, bewußt verantwortete, in klaren Worten umschriebene Bekenntnis eines Einzelnen wie einer Gemeinschaft und ist doch andererseits die Gotteskraft, in welcher wir leben und sterben dürfen, der raumartige Ort, an welchem uns allein Gottes Gnade hält, das umhüllende und bergende Gnadenmittel, welches uns ins Eschaton hindurchträgt.

An dieser Stelle wird die Nähe und zugleich die Ferne zum tridentinischen Gnadenbegriff offenbar. Was Luther hier unter der Chiffre des Glaubens faßt, das wird im 16. Kapitel des Rechtfertigungsdekretes (D 809) unter dem augustini-schen Bilde der Hauptesgnade Christi angesprochen. »Christus Jesus selbst läßt in die Gerechtfertigten seine Kraft einströmen, als Haupt in die Glieder (Epheser 4, 15) und als Weinstock in die Rebzweige (Johannes 15, 5). Diese Kraft geht stets ihren Werken voraus, begleitet sie und folgt ihnen nach, und ohne sie könnten sie in keiner Weise Gott genehm und verdienstlich sein.«⁹⁶ In diesen Bildern

⁹⁵ Peter Brunner, in: *Pro ecclesia*, 181.

⁹⁶ D 809: »Cum enim ille ipse Christus Iesus tanquam caput in membra (Epheser 4, 15) et tanquam vitis in palmites (Johannes 15, 5) in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, quae

hat die katholische Schau des Corpus Christi mysticum ihren lebendigen Ausdruck gewonnen; nach den modernen katholischen Theologen wurde hierdurch »die tiefste positive Antwort« gefunden, »die auf Luthers Reformation überhaupt gegeben werden kann«. ⁹⁷ Seripando hatte die personhafte Seite dieses Verhältnisses noch schärfer herausstreichen wollen durch den Hinweis auf Christus als den ewigen Hohenpriester, ⁹⁸ wodurch sich die Nähe zur reformatorischen Sicht noch vergrößert haben würde. Die Grenzscheide wird dadurch markiert, daß man jene uns von Gott um der Verdienste Christi willen eingegossene Gnade als ein uns innerlich Anhaftendes deutet (D 809.821), jenes Anhaftende jedoch nicht aus einer personalen Innenschau heraus versteht.

Auch Luther drängt hinaus über ein bloßes propter Christum per fidem; im Glauben werden wir bis ins Leiblich-Raumhafte hinein umschlossen und gehalten vom dreieinigen Gott. Doch hält uns im Glauben der Herr in hoheitlicher Personhaftigkeit; das zeigt sich wieder darin, daß wir uns nicht selber festhalten können in unserem eigenen Glauben, sondern vom Herrn gehalten werden über dem Abgrund des Irrglaubens und der satanischen Verführung, des Selbstvertrauens und der Verzweiflung.

Im tridentinischen Rechtfertigungsdekret kommt der eschatologische Ausblick des 16. Kapitels diesem Verständnis nahe, wo angesichts des ins Verborgene hineinleuchtenden Gottesgerichtes (1 Korinther 4, 5) vor dem Selbstruhm gewarnt wird (1 Korinther 1, 31; 2 Korinther 10, 17) (D 810). Diese personhafte Sicht des Glaubens wird jedoch nicht ins Bewußtsein gehoben, spitzt doch das objektivierende Denken des Dekretes die Wirkung der Sakramente auf eine verdinglichende Gnadeninfusion und des Wortes auf eine Erkenntnismitteilung zu. So ist im 5. und 6. Kapitel das Aufbrechen des Glaubens am Rufe Christi zwar erwähnt (D 797. 798), aber die »Fülle dessen, was im Neuen Testament über die Predigt des Evangeliums als Gnadenmittel gesagt wird«, ist keineswegs in das Dekret eingegangen. ⁹⁹

Eine analoge Reduktion beobachten wir jedoch auch im modernen evangelischen Verständnis des Wortes. So hebt etwa Karl Barth in Calvins Nachfolge die

virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo gratia et meritoria possent . . .«

⁹⁷ Walter Lipgens: *Kardinal Johannes Gropper und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland*. Münster 1951, 107 f.

⁹⁸ Siehe hierzu CT V, 667 f und Eduard Stakemeier: *Glaube und Rechtfertigung*, 175.

⁹⁹ Hierauf macht Peter Brunner zu Recht aufmerksam, in: *Pro veritate*, 75 ff.

»kognitive Richtung« des Taufgeschehens gegen eine kausative oder generative Wirkung der Taufe ab.¹⁰⁰ Das Wort hat in der Moderne weithin die Dimension der Macht eingebüßt, welche in Luthers Taufbüchlein durch das Beibehalten des Exorzismus bekundet wird.¹⁰¹ In seinen Überlegungen zur Wirksamkeit des Wortes in den Sakramenten hat der Reformator gerade diese alle bloße Mitteilung übergreifende Gotteskraft des Wortes hervorgehoben. Der Herr, welcher in den Sakramenten an uns handelt, ist »derselbe, wie der, der das All durch sein Allmachtswort trägt, der Sturm und Wellen gebietet, Dämonen verjagt, dessen Wort denen, die kein Gehör haben, das Gehör schafft, ja, dessen Wort die Toten aus dem Tode ins Leben ruft«.¹⁰²

So ist für den Reformator das Wort gleichsam aufgeladen mit sakramentaler Mächtigkeit, und zugleich werden die Sakramente verstanden als leibhafte Begegnungsgestalten des Wortes. Das Abendmahl ist ihm »summa et compendium Evangelii« (WA 6, 525.374); in den Stiftungs- und Spendeworten greift der Herr das gesamte Heilsgeschehen, sein Leiden und Sterben wie seine Auferweckung, zusammen, um es uns in seinem eigenen Opfer- und Auferstehungsleibe tathaft zuzueignen. Zugleich tragen alle Perikopen der Evangelien sakramentalen Charakter, sind sie doch »heilige Zeichen, durch die Gott in den Gläubigen bewirkt, was jene Geschichten bezeichnen« (WA 9, 440). Das Wort gewinnt eine sakramentale Dimension und das Sakrament eine worterfüllte Gestalt; alles drängt hin auf die werthafte Übereignung der Sündenvergebung und auf die leibhafte Hineinnahme in Christi Gnadenherrschaft (AS C IV).

Damit gewinnt für die Reformatoren die geschichtliche Seite des Christuszeugnisses wie unseres Glaubens eine eminente Bedeutung. In den Sakramenten lenkt die kritische Rückfrage nach dem geschichtlichen Grund unserer Gewißheit den Blick auf die Stiftungsworte Christi. Diese Worte werden sowohl als unser kirchliches Handeln fundierende Stiftung als auch als die verheißene Gnadengegenwart kundmachender und schenkender Vollzug gewertet. In Taufe, Abendmahl und Absolution stehen wir nicht allein in einem irgendwie gearteten Zusammenhang mit Jesus von Nazareth, welcher unter seinen Jüngern wandelte und ihnen nach seiner Auferstehung erschien. Wir berufen uns nicht allein auf die Kraft des in seinem Namen gesprochenen Gebetes. Wir glauben uns auf eine echte Institutio Christi durch ein verbum externum berufen zu können. Dabei

100 Karl Barth: *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, besonders 19.

101 Taufbüchlein, 11: »Fahr aus, Du unreiner Geist, und gib Raum dem heiligen Geist.«

102 Peter Brunner, in: *Pro ecclesia*, 178.

kommt es Luther nicht auf eine historisch-punktueller Fixierung des Stiftungsvorganges an, läßt er doch etwa bei der Taufe eine Erstreckung jenes stiftenden Handelns von der Taufe Jesu durch Johannes den Täufer über Kreuz und Auferstehung bis hin zum Taufbefehl des Auferstandenen gelten; wohl aber ringt er um die Glaubensgewißheit, daß unser kirchliches Handeln nicht allein in der pneumatischen Spontaneität der Urgemeinde gründet, sondern auf eine wort-tathafte Institutio Christi selber zurückgeht. Luthers Drängen auf geistliche Gewißheit birgt die moderne historisch-kritische Fragestellung in sich, welche uns gegenwärtig solche Nöte bereitet im Hinblick auf die erste These von Arnoldshain. Ist doch rechte Glaubensgewißheit nicht abzulösen von ihrem Haftpunkt in der Geschichte, so wenig, wie sich die Gewißheit, daß meine Eltern wirklich meine Eltern sind, ablösen läßt von sehr konkreten Vorgängen in Raum und Zeit.

Wie sehr den Reformatoren an diesem Charakter einer greifbaren *ordinatio divina* lag, können wir daraus entnehmen, daß sie jene Überlegungen auch auf Gottes weltliches Regiment ausgedehnt haben. Auch hier begnügen sie sich nicht mit dem geschichtlich-soziologisch Überkommenen, sondern fragen nach in der Schrift überlieferten eindeutigen Mandaten Gottes. Hierdurch tritt die Frage nach der Gewißheit unseres Handelns vor Gott in ein überscharfes Licht. Im geistlichen wie im weltlichen Regiment Gottes gewinnen wir nach den Reformatoren erst dort eine letzte Gewißheit, welche in der Anfechtung und vor Christi Richterstuhl nicht zuschanden wird, wo wir uns auf eine in der Form eines Mandates ergangene Anordnung Gottes stützen können.

Diese Überlegungen untermauern für die Reformatoren jene von uns eingangs erhobene doppelte Gewißheit. Unter die hohe Gewißheit des Glaubens: Ich bin errettet allein durch Christi allgenugsames Opfer! schiebt sich die Gewißheit der Werke: Gott hat mich an diesen bestimmten Ort gestellt, und ich bin demjenigen, was er mir hier vor die Füße legte, nicht ausgewichen!¹⁰³ Diese zwiefache Gewißheit des *coram Deo* und des *erga Deum*, jene grundlegende Unterscheidung der reformatorischen Rechtfertigungslehre, fehlt sowohl im Tridentinum als auch in der Ausarbeitung der Theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes zur Rechtfertigung. Im Tridentinum bleibt die personale Erfahrung sowohl des Rechtens vor Gott mit den Widersachern als auch des Sich-Hineinbergens in das Christusopfer noch eingefangen in das ganz von der Christusgnade umschlossene und gehaltene Streben des Menschen. In der lutherischen Ausarbei-

¹⁰³ WA 20, 163: »...quod prae manibus est et tuae vocationis«; WA 40 II, 153: »Fac opus tuum et mane in tua vocatione, illam fideliter exerce.«

tung zur Rechtfertigung schlägt das Sola fide jegliche Werkgerechtigkeit nieder; Gottes Freude über das im Glauben Gewirkte wird nicht bezeugt.

In diesem modernen Dokument wird mit einer bis an den Zynismus streifenden Härte der vordergründige Moralismus amerikanischen Luthertums befehdet, so entsteht der Eindruck, als wolle Gott allein über dem Trümmerfeld der zerschlagenen menschlichen Eigengerechtigkeiten herrschen. In die reformatorische Botschaft ist Kierkegaards zynischer Nihilismus eingedrungen und hat das freudige Ja zum Lohn der guten Werke verstummen lassen. Der Glaube reckt sich empor als das »einzige Werk, das Gott gefällt« (Nr. 62). Wo die Aussage allein stehen bliebe, da verkürzte sie in unguter Weise das reformatorische Bekenntnis und würde dem biblischen Zeugnis nicht gerecht.

Gott nimmt in Christus nicht allein unseren Glauben an, sondern die gesamte Person mit allen im Glauben gewirkten Werken. Deshalb müßte im Geiste der Reformation bezeugt werden: Der Glaube ist das einzige gottgewirkte »Werk«, in welchem unsere Person mit ihrem gesamten Leiden und Wirken um Christi willen Gott gefällt. So gibt ein weiterer Satz, welcher als moralistisches Zerrbild rechten Glaubens gebrandmarkt werden soll, einen guten Sinn, wenn man ihn im Lichte von CA VI und XX liest. Jener Satz lautet: »Ein Mensch mit gesundem Menschenverstand weiß, daß Gott an guten Werken seine Freude hat, und trachtet darum, sie recht zahlreich zu vollbringen« (Nr. 58). Dieser Satz müßte in seiner reformatorischen Fassung etwa lauten: Ein Christ weiß aus der Schrift, daß Gott an guten Werken seine Freude hat und fleht um die Gnade, ständig in ihnen zu wandeln, nicht um damit sich selber und sein eigenes Seelenheil bei Gott zu suchen, sondern um teilzugewinnen an den Triumphen Christi wider den Satan und Gott den dreieinigen Herrn zu verherrlichen. Wo das Kierkegaardsche Glaubensparadox (vgl. Nr. 58) diesen eschatologischen Sinn der Werke zerstören wollte, müßte es als Häresie zurückgewiesen werden. Die abschließenden Andeutungen jener Ausarbeitung über die Rechtfertigung, welche auf unser Leben im neuen Gehorsam hinweisen (bes. Nr. 84.93), lassen hoffen, daß die Verfasser dem schleichenden Nihilismus der Moderne nicht restlos erlegen sind. Jedoch findet sich in der gesamten Arbeit keine einzige Stelle, an welcher diese moderne Verfälschung der reformatorischen Botschaft durchreflektiert und eindeutig zurückgewiesen wird. Das aber wäre die vordringlichste Aufgabe bei einer Erneuerung des reformatorischen Zeugnisses nach vierhundert Jahren gewesen.

Das Tridentinum hat ebenfalls die Unterscheidung zwischen dem coram Deo und dem erga Deum nicht klar vollzogen. Unser Mitwirken wird zwar im Hin-

blick auf die Heilsgewißheit abgehoben von Gottes Gnadenwirken, im Tun des Menschen selber wird jene Spannung jedoch nicht durchreflektiert. Man unterscheidet nicht zwischen demjenigen, was aus dem guten Geist Gottes kommt, was von uns stets als ein geschenkhaftes Gelingen erfahren wird, und dem Widerstreiten des alten Ich, welches nicht allein als Schwäche erlitten, sondern als zu verantwortende Schuld vor Gott getragen wird. Ansätze zu einer derartigen Unterscheidung finden sich in der Konkupiszenzlehre bei Augustin und Thomas;¹⁰⁴ Seripando hat sie angedeutet, ohne sie voll durchdringen zu können. Im Rechtfertigungsdekret klingen sie an in jener Wendung, daß die Gerechtfertigten in ihren in Gott vollbrachten Werken dem Gesetze genuggetan hätten »entsprechend dem Zustand dieses Lebens«.¹⁰⁵ Die Tiefendimension im Gerichte Gottes, welche in der reformatorischen Unterscheidung zwischen den »iudicia Dei« und den »iudicia hominum«,¹⁰⁶ zwischen dem »forum theologicum« und dem »forum politicum«¹⁰⁷ herausgehoben wird, blitzt auf in folgender Wendung: »Kein Menschenleben wird geprüft und gerichtet vor menschlichem Gericht, sondern vor Gottes Gericht, der hineinleuchtet in verborgene Dunkelheit und offenbar macht die Gedanken des Herzens« (D 810). Doch zerschlägt diese Einsicht nicht das Vertrauen auf das eigene Tun, auf unsere Verdienste auch angesichts der verzehrenden Eiferheiligkeit des Herrn. Die Ursünde der Selbstsucht und des Selbstvertrauens wird nicht ins Licht verantworteter Erkenntnis gezogen (D 835.804).

Unter der Decke scholastisierender Objektivierungen garte es sehr wohl auch auf dem Tridentinum. Vor allem die Augustinereremiten um Seripando drangen darauf, daß jene doppelte Einsicht, welche man in der apokalyptischen Gegenströmung gegen den Renaissance-Optimismus in Italien wiedergewonnen hatte,¹⁰⁸ nicht erneut preisgegeben wurde, einmal die dunkle Erfahrung, daß unser Ringen mit den Begierden bis in den Tod währt, zum andern die trostreiche Gewißheit,

104 Diese Einsichten Augustins und Thomas', welche die tridentinische Schau überschreiten und zu Luther hinüberweisen, sind besprochen bei Eduard Stakemeier: *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum*, 79 ff. 107 ff.

105 D 809: »pro huius vitae statu«.

106 WA 40 II, 16: »Alia sunt iudicia dei, alia hominum.« WA 39 I, 208: »Duplex in scripturis traditur iustificatio, altera fidei coram Deo, altera operum coram mundo.«

107 WA 39 I, 230: »Duplex est enim forum, politicum et theologicum. Iam Deus longe aliter iudicat, quam mundus.«

108 Zu diesem Aufbruch in Italien siehe Eduard Stakemeier: *Der Kampf um Augustin*, 66 ff. Von Michelangelo sind folgende Zeilen an Vittoria Colonna überliefert, nach welchen ihn die Frage beschäftigt:

daß wir in der Todesstunde alles Schauen auf unsere Verdienste fahrenlassen und uns ganz in die Arme Christi hineinbergen dürfen. Jener Überschrift vom Vertrauen auf unser Tun coram Deo zum Sich-Bergen ins allgenugsame Christusopfer erga Deum ist am klarsten fixiert durch Gregor von Padua, welcher sagte: »Es sei gewiß wahr, daß der Mensch durch seine übernatürlichen Verdienste den Himmel wahrhaft als Lohn seiner Werke verdiene«, um fortzufahren: »Aber niemand werde diesen Satz auf sich anzuwenden wagen, um zu sagen: Ich bin jener Gerechte; also wird mir der Himmel von Rechts wegen geschuldet.«¹⁰⁹ Ver zweifelt hat Seripando darum gerungen, daß jenes totale Sich-Bergen in das Leidensverdienst Christi angesichts des ewigen Richters in das Dekret aufgenommen werde.¹¹⁰ Bekommt man das personhafte Sich-Anklammern an das Wort der Zusage der Sündenvergebung in Christus nicht in den Blick, verbleibt man im Bildhorizont einer sakramentalen Gnadeninfusion, so muß dieses Anliegen gefaßt werden als eine eschatologische Zuwendung der Gerechtigkeit Christi. Dies schien jedoch der bereits erlangten Gerechtigkeit Abbruch zu tun. Wie sollte es zudem geschehen und durch welchen Vorgang?

Es ist den Augustinern auf dem Konzil nicht gelungen, den personhaften Charakter unseres Glaubenslebens vor Gott von innen heraus zu durchdringen. Die objektivierende Schau der Scholastik erschien als in sich geschlossen und sinnvoll. »Alle Arten von Mängeln an den guten Werken der Gerechten treten hinter der entscheidenden Tatsache zurück, daß der Besitz der heiligmachenden Gnade ein Anrecht im strengen Sinne auf den Lohn des Himmels gibt. Die schwere Sünde ist mit der heiligmachenden Gnade unvereinbar, läßliche Sünden und zeitliche Sündenstrafen müssen im Fegfeuer abgebußt werden.«¹¹¹ Das erscheint als ein in sich geschlossenes und schlüssiges System.¹¹² Seripandos Anliegen konnte nur im

»Ob die gering're Gnade einstmals finden,
Die demutsvoll sich nah'n mit tausend Sünden;
Als die, die stolz auf das, was sie getan,
Im Überfluß der guten Werke nah'n?«

(Die Übersetzung nach Herman Grimm: *Das Leben Michelangelos*. 4. Aufl., Bd. 2, 302).

¹⁰⁹ CT V, 580, 1 ff; nach Eduard Stakemeier: *Der Kampf um Augustin*, 203.

¹¹⁰ CT V, 670, 14: »Si licet mihi de perfectione iustitiae operum meorum dubitare, cur non licebit ad Dei misericordiam recurrere?« Zu diesem Kampf Seripandos siehe bes. Hanns Rückert: *Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil*. Bonn 1925, 253; Hubert Jedin: *Geschichte des Konzils von Trient*, Bd. 2, 214 ff. 241 ff.

¹¹¹ Eduard Stakemeier: *Glaube und Rechtfertigung*, 181.

¹¹² In diesem Sinne hat es vor allem der Jesuit Lainez verteidigt, vgl. CT V, 614 ff; Rückert, aaO, 250 f; Jedin, Bd. 2, 216 f.

Bilde der vom Christushaupt in die Glieder des Leibes fortwährend einfließenden Gnadenströme aufgenommen werden. So bleibt das Gericht über die Taten eingeschlossen in die alles durchpulsende Christusgnade; das Vertrauen auf unser Tun tritt nicht personal unter das Sich-Hineinbergen in die Arme des ewigen Hohenpriesters. Das Zerschellen der Gesetzesordnung von Lohn und Strafe am Evangelium wird nicht in letzter eschatologischer Mächtigkeit erfahren und bezeugt.

Dieses eschatologische Zerschellen der Gesetzesordnung am Evangelium hat Luther scharf durchreflektiert. Es hat gleichsam eine anthropologisch-existentielle und eine nomologisch-christologische Seite, welche sich sachnotwendig ineinanderfügen. Den existentiellen Bezug hat der Reformator in der Schrift gegen Latomus durchdacht (WA 8, 79 ff.). Ähnlich wie Gregor von Padua zeigt er die Veränderung auf, welche ein theologischer Satz durch das Eintreten der Person in seinen Inhalt erfährt. Luther meint, es bestehe ein tiefer Unterschied zwischen der abstrakt-exegetischen Aussage: Nach der Schrift wird Gott uns richten nach unseren Werken und die Verdienste belohnen! und dem existentiellen Hintreten vor den ewigen Richter mit unserer Gesetzesgerechtigkeit. Wer werde es wagen, sich Gott zu nahen und zu sprechen: »Siehe, Herr Gott, dies gute Werk habe ich getan mit Hilfe deiner Gnade; es ist darin kein Fehl oder irgendeine Sünde, bedarf auch nicht deines verzeihenden Erbarmens, bitte deshalb auch nicht darum, sondern will, daß du es richtest nach deinem wahrhaftigen und gestrengen Gericht« (WA 8, 79). Im allgemeinen sagt Luther mit den anderen Reformatoren: In der ganzen Welt, nicht einmal in der Christenheit gibt es kein Werk, was ohne Sünde ist, ausgenommen Jesu Leben und Sterben.¹¹³ An einigen Stellen geht er jedoch auch hierüber hinaus und läßt die gesamte Gesetzesordnung an Jesu Kreuz scheitern. Selbst dort, wo ein Mensch durch Beistand des Geistes das Gesetz restlos erfüllte, müßte er noch mit Lukas 17, 10 sprechen: Ich bin ein unnützer Knecht und habe nur getan, was mir aufgetragen war.¹¹⁴ Selbst derjenige, welcher sich mit dem Apostel keiner Sünde bewußt wäre (1 Korinther 4, 4), müßte sich in das allumspannende Christusopfer hineinbergen.

Die nomologisch-christologische Seite des Vorganges erläutert Luther, indem er den nominalistischen Gedanken der *acceptatio divina* aufgreift und von Christus her neu füllt. Bereits in der vorbereitenden Niederschrift zur Heidelberger

¹¹³ WA 39 I, 51, Th. 56: »Scilicet nullum fuisse, esse, fore exemplum legis impletæ in ullo sanctorum, neque in tota Ecclesia sancta Catholica.«

¹¹⁴ Siehe hierzu besonders Tischrede Nr. 85, WA TR 1, 32.

Disputation formuliert er: Gott akzeptiert seine in Christus uns zugewandte Barmherzigkeit in unseren Werken.¹¹⁵ Der Weg des Gesetzes ist nicht allein an der Sünde des Menschen gescheitert. Letztlich und eigentlich ist er zerschellt am Opfer Christi. Christus ist vor allem darin das Ende des Gesetzes, daß Gott sein Opfer annahm. »Zwischen Gott und dem Menschen soll nach Gottes Willen unter keinen Umständen die Gesetzesordnung, sondern allein die Gnadenordnung gelten.«¹¹⁶ Ein jeglicher Versuch, die Gesetzesordnung von Leistung und Verdienst durch das Christusopfer hindurch festhalten zu wollen, wäre zutiefst eine Verleugnung der Annahme des Christusopfers durch den himmlischen Vater. Immer wieder spitzt Luther die Überlegung zu auf diese Ursünde aller Sünden; wir weisen gerade den Gott zurück, welcher sich uns in Christus bedingungslos zuwendet.¹¹⁷

Dadurch, daß all unser Tun und Lassen erga Deum gebeugt wird unter das Christusopfer, verliert es aber nicht seine Relevanz coram Deo, es gewinnt sie vielmehr. Wer so hineingerissen wird in das ursprunghafte Sein in Christus, der erfährt in unmittelbarer Klarheit den zentralen Gotteswillen. Er ist nicht allein frei vom Fluche des Gesetzes, vom Zwang zur Selbstrechtfertigung, er ist ebenso frei davon, sich an das geschriebene Gesetz als eine äußere Norm oder Regel anklammern zu müssen¹¹⁸ oder Gottes Gebote in schwärmerischer Hoffart zu überfliegen.¹¹⁹ Weder richtet er eine neue Gesetzes- und Werkordnung auf noch schlägt er in schwärmerischem Nihilismus durch das Sola fide den eschatologischen Sinn des neuen Gehorsams tot. Er weiß sehr wohl: Alles, was in Christus gewirkt und erlitten ist, wird im Feuer des Jüngsten Gerichtes nicht vergehen, sondern wird geläutert und entschlackt in alle Ewigkeit leuchten zur Ehre des dreieinigen Gottes. So gewinnt unser Leben und Sterben im Christusgehorsam durch das glaubende Sich-Hineinbergen ins allgenugsame Christusopfer erst seine tiefste Gewißheit und eschatologische Mächtigkeit. Das Zeugnis der Reformation steht hierin genau in der Mitte zwischen dem Tridentinum und der Ausarbeitung der Theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes.

¹¹⁵ WA 1, 370: »... sic acceptat misericordiam suam in operibus nostris.«

¹¹⁶ Paul Althaus: *Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers*. LuJ 13 (1931), 1-28. 12 f.

¹¹⁷ WA 39 I, 84, Th. 7: »Nullus ex omnibus hominibus cogitare potuit peccatum mundi esse, Non credere in Christum Iesum crucifixum.«

¹¹⁸ Hierzu siehe Lauri Haikola: *Usus legis*. Upsala 1958, besonders 152.

¹¹⁹ Eine zusammenfassende Betrachtung über das Verhältnis des Christen zum Gebot gibt Luther WA 39 I, 47 f, Th. 52-61.

Unsere Analyse dürfte das reformatorische »Verständnis des Menschen als Person coram Deo« (Wilfried Joest) in seinen Grundzügen sichtbar gemacht haben. Vor allem Luther hat die Rechtfertigungsbotschaft gleichsam von innen her im Eintreten des denkenden Selbst in den Glaubens- und Gehorsamsvollzug bezeugt. Wo dies erfolgt, da schlägt weder eine abstrakte Alleinwirksamkeit Gottes jegliches Mitwirken des Menschen nieder, noch werden in einer objektivierenden Sicht Gott und Mensch zusammengespannt wie zwei Pferde, um den Wagen unseres Heils ins Eschaton hineinzuziehen.¹²⁰

Vielmehr ist in einem ersten Gedankenschritt zu sagen: Gottes »Alleswirksamkeit« nimmt uns Menschen hinein in ihr umspannendes Werk zur Erhaltung und Errettung der Welt; der ewige Gott würdigt uns, seine Mitarbeiter zu sein.

Ein zweiter Erkenntnissschritt zeigt uns: Das tiefste Geheimnis unseres Christenlebens hebt dort an, wo wir erkennen und bekennen, daß wir gerade im verantwortlichen Lauschen auf die Botschaft den wahren Glauben an das Christusheil niemals als ein von uns aus Erzwungenes, stets als ein gnadenhaftes Wirken des Gottesgeistes in uns erfahren. In all unserem Mühen können wir uns nicht selber festhalten im eigenen Glauben; Gottes Geist hält uns über den Abgründen des Selbstvertrauens und der Selbstverzweiflung, des Wahnglaubens und des Gotteshasses. Im Hinblick auf den Nächsten sind wir Gottes freie Mitarbeiter; im Hinblick auf das Erwerben und Bewahren des eigenen Heils sind wir in all unserem Rennen und Laufen auf Gottes Alleinwirksamkeit geworfen.

In einem dritten Schritt der Erkenntnis erschließt sich uns im Lichte des gottgewirkten Heilsglaubens unsere gesamte Existenz als gnadenhaft-gehalten durch Gottes Schöpfergüte. Wir haben uns nicht selbst geboren und halten unser Leben nicht in der Faust. Wir können schöpferisches Gelingen, selbstlose Hingabe, reine Liebe, verstehenden Zusammenklang der Seelen nicht erzwingen, es muß uns geschenkt werden. In all unserem Wollen und Streben werden wir gehalten über Abgründen.¹²¹ Dieser weite Bereich der Schöpfung steht mit den angedeuteten Erfahrungen auch dem Nichtchristen offen. Jedoch ringt hier unser Vertrauen auf jene gütige Hand gegen sein dunkles Widerspiel, gegen das Widerfahrnis sinn-

¹²⁰ Gegen dieses Bild Strigels wendet sich die Konkordienformel, SD II, 66.

¹²¹ Kierkegaard hat wie kaum ein anderer Mensch um diese Abgründe gewußt; er faßt die Aufgabe des Menschen zusammen in dem Gebot, »über einer Tiefe von 70 000 Klaftern froh zu sein« (Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Teil I, 130).

loser Vernichtung, des Ruiniertwerdens aller menschlichen Größe. In diesem Kampfe zerbricht uns Menschen das Vertrauen auf einen gütigen Gott.

In diesen Anfechtungen weist uns die reformatorische Rechtfertigungsbotschaft mit letzter Dringlichkeit auf Jesus Christus. Er allein ist der rechte »Spiegel . . . des väterlichen Herzens, außer welchem wir nichts sehen denn einen zornigen und schrecklichen Richter« (GK II, 65). Zugleich wandelt sich die Gestalt der Anfechtung. Nicht die Erfahrung, daß alles Lebendige wieder ins Nichts zurücksinken muß, bereitet den Reformatoren wirklich Not, sondern die Botschaft, daß wir alle miteinander Gottes endgültigem Gericht entgegengehen. In diese eschatologische Spannung zwischen Gericht und Gnade trat Luther ein mit seiner vollen Person. Hierdurch wurde die katholische Gnaden- und Verdienstlehre aufgebrochen. Das bewußte Eintreten der Person in den Glaubens- und Gehorsamsvollzug wandelte sie von innen heraus um. Auf der einen Seite wurde dem katholischen Verweis auf unsere Werke erst in Luthers Ja zum persönlichen Rechten des Frommen mit dessen Widersachern vor Gott (coram Deo) Leben eingehaucht; auf der anderen Seite enthüllt der Versuch, das Vertrauen auf unsere Werke auch angesichts der Eiferheiligkeit des Höchsten selber (erga Deum) durchzuhalten, eine verborgene Hybris.

In dieser lebendigen Konfrontation unseres Selbstes mit dem ewigen Richter und Erbarmer erschließt sich die bis dahin latent gebliebene, hier und da angeklungene Tiefendimension in Gesetz und Evangelium, in Sünde und Glaube. Auf der vordergründigen Ebene zwischenmenschlicher Gerechtigkeit setzt sich das harte Ringen um ein gutes Gewissen fort; das radikale Doppelgebot vollkommener Gottes- und Nächstenliebe deckt jedoch die abgründige Selbstversklavung auf, welche darunter lauert. Hier bleibt allein das gläubige Sich-Bergen der ganzen Person in das von Gott angenommene Opfer Jesu.

Das Aufbrechen jener personalen Tiefen und der mit ihm verbundene Einbruch des Gotteshasses ins menschliche Bewußtsein ist ein Geschick, welches durch das jahrhundertelange Glaubensringen der Christenheit zwar provoziert wurde, sich jedoch nicht daraus ableiten läßt. Dieses Geschick können und wollen wir nicht rückgängig machen. Als eine Fügung nehmen wir es aus Gottes Hand, mit zagendem Erschauern vor dem enthüllten Abgrund der Versklavung, in dankbarem Ergreifen der auch hieraus errettenden Hand Christi.

Ein dreifaches hat dieses Widerfahrnis mit sich gebracht, was bis heute die Konfessionen trennt, ein personales Aufgreifen und Überwinden des egozentrischen Lohnsuchens bei Gott, ein Heraustreten der personhaften Dimension des

Wortes aus der dinglich-gnadenhaften der Sakramente, ein Sich-Herauslösen des hoheitlichen Mittlers Christus aus der organologischen Gnadenverbindung zwischen dem Christushaupt und den Gliedern des Leibes der Kirche.

Die Reformatoren, insbesondere Luther, haben die heimliche Egozentrität der mittelalterlichen Verdienstlehre in aller Schärfe gebrandmarkt; sie haben die Eigensucht im Streben nach Lohn bis ins Eschaton hinein verfolgt. Täten die Christen das Gute, allein um sich das Himmelreich zu erwerben, sie würden verdammt, suchten sie bei Gott doch noch sich selbst. Die rechten Gotteskinder dagegen seien ganz hineinversenkt in den Willen ihres himmlischen Vaters. Die Furcht vor Verdammnis, die Hoffnung auf Lohn dürfe uns dienen als ein Ansporn auf dem Wege des Heils; jedoch müsse beides immer wieder unter die Füße getreten werden, gehöre doch beides noch dem alten Menschen zu, welcher nicht mit allen Fasern seiner Existenz im ersten Gebot lebe. Unermüdlich richtet Luther jene Alternative auf und schärft jenes Entweder-Oder ein; suchen wir Gott allein, oder suchen wir auch bei Gott letztlich uns selbst?¹²² Das Tridentinum weist diese Alternative zurück und formuliert sehr scharf: »Wer behauptet, der Gerechtfertigte sündige, wenn er im Hinblick auf den ewigen Lohn gut handle, der sei ausgeschlossen.«¹²³

Bei diesem Dilemma wäre zu bedenken, daß einerseits erst durch Luthers personhaftes Eintreten in die objektivierende scholastische Verdienstlehre deren Egozentrität verschärft und dadurch bloßgelegt wird, daß andererseits die Anthropozentrität der Fragestellung von den Reformatoren nicht überwunden, sondern eher noch verstärkt wurde. Den existentialen Ansatz der Fragestellung beim pro nobis hat Luther nicht aufbrechen können und wollen. Insofern bleibt auch bei ihm, wenn auch in einer vertieften Weise, jene sich im Tridentinum andeutende Aporie: Wir sollen das Heil suchen und Gottes Lohn erstreben mit allen Fasern unseres Wesens, und dennoch sollen wir uns nicht selbst suchen bei Gott. Daß wir diese abgründige und messerscharfe Unterscheidung zwischen dem neuen und dem alten Menschen erkennen und leben, ist allein das Werk des Heiligen Geistes.

Das neue Leben im Geist erwächst nicht aus dem Tun des Menschen, sondern aus dem glaubenden Ergriffenwerden von der frohen Botschaft der Vergebung in Christus. Diese Botschaft können wir uns nicht selber sagen; sie kommt als ein

122 Siehe hierzu Albrecht Peters: *Glaube und Werk*, 192 ff.

123 D 841: »Si quis dixerit, iustificatum peccare, dum intuitu aeternae mercedis bene operatur: A.S.«

verbum externum auf uns zu; sie greift nach uns in der Absolution. Wie wir andeuteten, faßt gerade Luthers Verständnis des Wortes dasjenige zusammen, was in römisch-katholischer Sicht in die Lehrverkündigung der Kirche und die sakramentale Gnadeninfusion auseinandergetreten ist. Das Wort gewinnt hierdurch sakramentale Mächtigkeit, das Sakrament geisthafte Wortgestalt. Luthers Darinbleiben im personalen Vollzug glaubenden Ergriffenwerdens setzt jedoch ein beim Wort, ohne daß Wort, Sakrament und Glaube ihren leiblich-raumartig umschließenden Charakter einbüßen.¹²⁴ Hier bleibt Luther getrennt von der modernen Schau des Wortes und des Glaubens und bewahrt eine innere Nähe zum katholischen Gnadenbegriff.

Dennoch spricht er ein schroffes Nein zu jeglicher dinglich inhärierenden Gnade, welche Gott als ein Besitz vorgehalten werden könnte. Wiederum hat das Eintreten der Person in unser eschatologisches Stehen vor Gottes Gericht die organologische Vorstellung einer Hauptesgnade Christi zerbrochen. Wo wir heraustreten müssen in letzter Einsamkeit vor das Angesicht der heiligen Majestät, da tritt Christus in personaler Hoheit zwischen uns und die Eiferheiligkeit Gottes. Sicher läßt der Herr seine Gnadenströme einfließen in den Leib seiner Kirche, doch erfolgt dies nicht wie in einem pflanzlichen Organismus, sondern wie bei einer menschlichen Gemeinschaft, ja, wie es ihm als dem Herrn aller Herren zukommt. Christus bleibt in diesem seinem Wirken der hoheitliche Herr; er geht leibhaftig ein in Wort und Sakrament und bleibt gerade in dieser seiner Kondeszenz der Herr, welcher in personaler Hoheit in uns den Glauben wirkt und uns allein im Glauben erhält.¹²⁵ Das organische Bild der vom Haupte in die Glieder einströmenden Gnadenkräfte (D 809) darf Christi personale Hoheit nicht überdecken. Im schroffen Nein zur Lehre von der versöhnenden Kraft des Meßopfers vor Gott und dem aus diesem »Trachenschwanz« erzeugten »Ungeziefer« und »Geschmeiß« des Fegfeuers, der Geistererscheinungen, Wallfahrten, Reliquien- und Heiligenverehrung wie des Ablasses (AS B II, 11) gewinnt die reformatorische Rechtfertigungslehre ihre polemische Spitze. Das personale Verständnis unserer Existenz vor Gott läßt unter diesem Nein ein tiefes heimliches Ja hörbar werden, ohne jedoch das Nein zurückzunehmen.

¹²⁴ Der Verfasser muß bekennen, daß in seinen kritischen Anmerkungen zu Luthers Rechtfertigungslehre in »Glaube und Werk«, 249 ff, diese Seite vor allem in Luthers Verständnis des Glaubens zu wenig herausgehoben ist; die Kritik wäre hier noch umsichtiger zu formulieren.

¹²⁵ Siehe hierzu Albrecht Peters: *Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl*. Berlin 1960, 88 ff.

Auch heute noch dürfte die reformatorische Rechtfertigungsbotschaft unserer kritischen Sichtung standhalten, birgt sie doch die tiefsten Intentionen sowohl des Tridentinums als auch der modernen Existenztheologie in sich. Ihre umspannende Weite wie abgründige Tiefe haben wir noch nicht ausgemessen. Unsere Überlegungen wollten die Lust hierzu wecken und einen uns hilfreich erscheinenden Zugang erschließen.

Anmerkung: In dieser Arbeit werden folgende Abkürzungen verwendet:

Apol.	Apologia confessionis Augustanae 1531
AS	Schmalkaldische Artikel 1537
CA	Confessio Augustana 1530
CT V	Concilii Tridentini Actorum pars altera. Hrsg. von St. Ehses. Freiburg 1911
CT XII	Concilii Tridentini Tractatum pars prior. Hrsg. von V. Schweitzer. Freiburg 1930
D	Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum. Hrsg. von Denzinger/Rahner. 30. Auflage. Freiburg 1955
Ep.	Epitome articulorum (Konkordienformel) 1580
FC	Formula concordiae (Konkordienformel) 1580
GK	Luther: Der große Katechismus 1529
Inst.	Calvin: Institutio Christianae Religionis 1559
KD	Kerygma und Dogma
KK	Luther: Der kleine Katechismus 1529
LR	Lutherische Rundschau
MPTh	Monatsschrift für Pastoraltheologie
NR	Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. Hrsg. von Neuner/Roos. 5. Auflage. Regensburg 1958
SD	Solida Declaratio (Konkordienformel) 1580

Die Bekenntnisschriften sind nach der Abschnittszählung zitiert.

Buchbesprechungen

LEIF GRANE: *Contra Gabrielem*. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517. (Aus dem Dänischen übersetzt von Elfriede Pungs.) Theologische Doktordissertation vom 26. Oktober 1961. (Kopenhagen): Gyldendal 1962. 403 S. = Acta Theologica Danica, Vol. IV. 48.00 dKr.

Das Problem, um das es in dieser dänischen Dissertation geht, die als eine der bedeutsamsten Lutherarbeiten der letzten Zeit angesprochen werden kann, ist in allgemeiner Fassung wahrlich alles andere als neu. Es geht um Luthers Beziehungen zur occamistischen Lehre, also zur *via moderna*. Daß Luther mindestens philosophisch vom Occamismus herkommt, spricht er selbst so oft aus, daß es zwecklos wäre, diese Tatsache in Abrede zu stellen. Aber hat der Occamismus entscheidenden positiven (oder vielleicht auch nur negativen) Einfluß auf die Entwicklung von Luthers reformatorischer Theologie genommen? Die von Denifle aufgestellten und ihm nachgesprochenen Behauptungen sind bekannt. Weil seine Theologie aus dem Occamismus herausgewachsen ist und er selbst noch occamistisch denkt, der Occamismus aber Perversion echt katholischer Theologie ist, wobei als klassische katholische Theologie die des Heiligen Thomas gilt, ist Luther durch und durch unkatholisch. Auch anderes ist nicht neu, dies z. B., daß man nicht einfach Occam und Luther gegenüberstellen darf, wenn man die wirkliche Relation zwischen Luther und dem Occamismus eruieren will. Klar ist schon seit längerem, daß auf Luther stärker und unmittelbarer als Occam Gabriel Biel in Tübingen gewirkt hat, unter dem Luthers philosophischer Lehrer Johann Nathin seinerzeit noch in Tübingen studierte. Man

sollte Luther wohl besser denn als Occamisten als Gabrielisten bezeichnen. Zu erörtern bliebe dann immer noch, in welcher Weise denn Biel auf Luthers Studien Einfluß genommen hat. Seit wann und wie lange hat Biel auf Luther gewirkt? Hat dann Luther das gabrielische Erbe abgestoßen und hat ihm dabei vielleicht wieder der Gabrielismus geholfen? Ist Biel mitverantwortlich für Luthers Anfechtungen und doch wieder Geburtshelfer bei der neuen Geburt, die sich an Luther vollzogen hat? Behauptet worden ist schon mancherlei, nur klar und gewiß ist noch sehr wenig. Andere Fragen sind noch gestellt. Welche Einflüsse sind neben dem Gabrielismus auf Luther wirksam geworden? Die deutsche Mystik steht schon seit langem in Konkurrenz mit dem Occamismus. Nordamerikanische Lutherforschung (Heiko A. Oberman) geht jetzt der Frage nach, ob etwa Biels Theologie schon mystisch aufgefüllt ist und das mystische Erbe etwa durch den gleichen Kanal wie das occamistische Luther zugeflossen ist.

Der Forschungsgang hinsichtlich des Verhältnisses Luthers zum Occamismus ist dargestellt und der Forschungsstand aufgeheilt in dem Mittelstück der Einleitung des uns vorliegenden Buches (ohne das Problem Biel und die deutsche Mystik). Das Kapitel ist schon für sich allein recht interessant zu lesen. Viele und gegensätzliche allgemeine Behauptungen sind schon aufgestellt, aber wenig wirklich präzise und konkrete Einzeluntersuchungen sind vorgelegt worden. Fast nur Otto Scheel wird wirkliche und auch oft das Richtige treffende Arbeit an den Quellen bescheinigt. Auf einen 1959 erschienenen Aufsatz von Paul Vignaux kann der Verfasser nur im Vorwort noch hinweisen, ebenso auf Regin Prenter: »Der barmherzige Richter. *Justitia Dei passiva* in Luthers

Dictata super Psalterium 1513-1515«, 1961, und auf Reinhard Schwarz: »Fides, spes und caritas beim jungen Luther«, 1962 (vgl. LuJ 30, [1963], 137-140).

Sich selber macht der Verfasser zum Grundsatz, so exakt, wie es nur möglich ist, Auskunft über Biels Theologie und über die Einwirkungen dieser Bielschen Theologie auf Luther in der Zeit von den Randbemerkungen zum Lombarden bis zur Disputatio contra Scholasticam Theologiam von 1517 zu geben. Methodisch geht er dabei so vor, daß er zunächst die Disputatio contra Scholasticam Theologiam bespricht (Einleitung III). Sie, am 4. September 1517 durchgeführt, ist (43) die erste offizielle Darstellung von Luthers Verhältnis zur Schultheologie. Einzelnen der Thesen ist von Luther gleich beigelegt, gegen wen die betreffende These gerichtet ist. Neben der communis opinio erscheinen da Occam, Pierre d'Ailli (Cardinalis sc. Cameracensis), Scotus und nicht zum wenigsten Gabrielis sc. Biel. Schon im dritten Absatz der Einleitung kann der Verfasser darlegen, mit welchen Sätzen und in welcher sachlichen Hinsicht sich Luther von Biel absetzt und Biel ablehnt. Daß die ganze Disputation sich gegen Aristoteles richtet bzw. das aristotelische Element in der mittelalterlichen Theologie, ist übrigens schon klar durch den Editor der Disputation im ersten Band der Weimarer Lutherausgabe (Knaake) gesehen und herstellt.

Von den »Contra Gab.« bezeichneten Sätzen her ergibt es sich, welche Texte von Gabriel Biel zwecks Umreißung von dessen Theologie vorgeführt werden müssen. In Frage kommt überhaupt nur das *Collectorium* Biels. Der Druck, den Luther benutzt und mit Randbemerkungen versehen hat und auf den sich Grane bezieht, befindet sich im Eigentum des Wittenberger Predigerseminars. Das sog. *Collectorium* ist ein Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden, erst posthum von Biels

Schüler Wendelin Steinbach herausgegeben. »Er erreichte ungeheure Popularität und sehr große Verbreitung« (51). Wegbleiben kann das ganze IV. Buch, denn es fielen bei ihm nichts Wesentliches ab für eine Untersuchung von Biels Lehre über den Willen (53). Die *Expositio canonis missae*, die Luther nachweislich vor seiner Priesterweihe studiert hat, wird ebensowenig benutzt (für die Darstellung). Von daher ergibt es sich, daß keine Gesamtdarstellung der Theologie Biels möglich oder erstrebt ist, ja nicht einmal eine umfassende Untersuchung von Luthers Verhältnis zum Occamismus erwartet werden kann. Ob etwa in der Gotteslehre oder im Abendmahlsverständnis Luther dem Occamismus auf die Dauer verpflichtet bleibt, kann nicht entschieden werden. Die Bemerkung, daß der Gottesbegriff in *De servo arbitrio* doch nicht der des Occamismus ist, erfolgt beiläufig (380) und ist nicht so unterbaut wie die Sätze, die der Verfasser recht eigentlich vorträgt und begründet.

Während die Darstellung der Lehre Biels »vom Willen und von der Liebe« den 1. Teil des Buches und mit 214 Seiten mehr als dessen Hälfte umfaßt, handelt der Verfasser im 2. Teil von »Luthers Auseinandersetzung mit der odhamistischen Problemstellung bis 1517«, und zwar auf reichlich 100 Seiten. Durch die Einleitung, einen zusammenfassenden Schluß, eine kleine Probe von Texten, ein dänisches *Résumé*, Verzeichnisse der Quellen und der Literatur und ein Namensregister füllt sich der Band auf 403 Seiten auf.

Wie steht es nun nach Grane um Luthers Verhältnis zum Occamismus? Es ist unverkennbar, daß Luther als Occamist begonnen hat. Die Frage, warum Luther in Erfurt gerade in das Kloster der Augustinereremiten eingetreten ist, die von Bohmer gestellt, aber falsch beantwortet worden ist (um der Rigorosität der Zucht willen), ist anders zu beantworten: Es ging tatsächlich um die Studien. (NB: Das

wäre der Wahrheitskern von Weijenborgs berüchtigter Behauptung, vgl. LuJ 27 [1960], 65 ff.) In diesem Kloster herrschte derselbe Geist wie in der Erfurter Artistenfakultät (nicht wie - gegen Lau - in der gesamten Universität), nämlich der der Modernen. In der Frage der Allgemeinbegriffe hat sich Luther ganz der *via moderna* angeschlossen. Zum Occamisten ist Luther insbesondere bei der Beschäftigung mit Augustin geworden, und Augustin hat Luther durch eine occamistische Brille gelesen. So kehrt der die ganze occamistische Theologie beherrschende Voluntarismus bei Luther wieder (Kontingenz der Weltordnung, Gottes Allmacht und Souveränität). Insbesondere als Sententiar war Luther bewußt occamistischer Schultheologe mit Front gegen die Hochscholastik (12). Der Freiheitsbegriff des Sententiars Luther gleicht in bemerkenswerter Weise dem Bielschen; allerdings ist das Denken Luthers bereits in der Zeit von anderer Struktur als das Biels. Über den Bielschen Freiheitsbegriff wird unten noch zu reden sein.

In den *Dictata super Psalterium* von 1513 bis 1515 sind schon seit längerem gewisse »mittelalterliche Restbestände« aufgefallen. Beim Getauften sind nur noch Reste der Erbsünde vorhanden. Dem Menschen unter der Sünde steht noch die *synthesis* zur Verfügung, sowohl für seine Vernunft als auch für seinen Willen, mindestens die begrenzte Fähigkeit, das Gute nicht nur zu erkennen, sondern auch zu tun. Die Haltung der Christen ist an so und so vielen Stellen die der *humilitas*. Das *disponere se ad gratiam*, das Sichbereiten auf die Gnade, und vor allem das *facere quod in se est* erweckt den Anschein, daß die überlieferte Willenslehre, wie sie Luther vor allem bei Biel zur Kenntnis genommen hat, noch recht stark in dem Luther, der erstmalig die Psalmen las, nachwirkte. In der Tat glaubt Grane sogar an der Art und Weise, in der Luther den Begriff

de *facere quod in se* verwendet, nachweisen zu können, daß Luther den Occamismus zwar noch nicht angreift, aber bereits überwunden hat. Die übliche Anthropologie wird nicht formell aufgehoben, aber kaltgestellt. Die Kritik der Philosophie wird schärfer und die Herausstellung der Autorität der Heiligen Schrift ist nicht mehr nur ein formales Anliegen. Die *concupiscentia* wird anders als in den Randbemerkungen auch schon einfach als Sünde bezeichnet. Und »Luthers eigentliche Intention findet man nicht in der Aussage über die Reste der Erbsünde bei den Getauften, sondern in dem absoluten Gegensatz zwischen *fides* und *concupiscentia*« (289). Die *Synteresis* erleichtert nicht den Zugang zur Gnade, sondern treibt den Menschen dazu, sich den Gnadenmitteln zu widersetzen. Die Freiheitslehre — es muß noch einmal nach unten verwiesen werden —, die etwa Biel hat, als im Rahmen der Psychologie richtig bestreitet Luther nicht; aber vor ihren falschen Konsequenzen warnt er, also davor, aus der psychologischen Aussage eine theologische zu machen. *Humilitas* schließlich darf nicht als eine menschliche Leistung aufgefaßt werden. Gegen die Bielsche »Trosttheologie« wendet sich Luther bewußt.

Noch viel deutlicher wird alles in der Römerbriefvorlesung. Auch in ihr benutzt Luther noch Ausdrucksformen der Scholastik (ja häufiger als in den *Dictata*) und der deutschen Mystik. Aber das sind mittelalterliche Reste in der Terminologie, jedoch nicht in der Sache. Die Ausdrucksformen der deutschen Mystik werden genauso wie occamistische Denkformen noch benutzt. Aber sachlich ist Luther schon auf ganz neuem Felde. Gottes Gerechtigkeit ist keine menschliche Eigenschaft, sondern sie hängt allein von Gottes *reputatio* ab. Die Gnade ist keine Ergänzung der natürlichen Ausstattung der Menschen, sondern totale Neuschöpfung der Menschen. Daß mit der Demut kein menschlicher *Habitus* gemeint ist,

sondern daß hinter ihr sich deutlich der Glaube verbirgt, macht der Verfasser gegen Ernst Bizer geltend, den er hier einmal zitiert (321), übrigens auch schon gegen Runestams Bezeichnung der Theologie der Römerbriefvorlesung als Übergangstheologie«, und zwar unter Berufung auf Ruben Josefsons »Ödmjukhet och tro«, 1939. Dieses Buch ist, weil nicht ins Deutsche übersetzt (Demut und Glaube), in Deutschland kaum beachtet worden, macht aber von vornherein das unmöglich, was Bizer getan hat, indem er 1958 (*Fides ex auditu*; vgl. LuJ 26 [1959], 154-156) behauptete, Luther sei erst frühestens 1519 zum reformatorischen Theologen geworden. Der für Granes Deutung der Römerbriefvorlesung und vielleicht für Granes ganzes Buch entscheidende Satz lautet: »Die Lösung von einer allgemein anerkannten Gedankenstruktur bedeutet nicht, daß einem kostenlos und mit augenblicklicher Wirkung ein neuer sprachlicher Apparat geschenkt wird. Wenn man das bedenkt, wird man vielleicht nicht ganz so viele scholastische Überreste finden, als wenn man den theologiegeschichtlichen Assoziationen freien Spielraum läßt, ohne das zu berücksichtigen.« (322). Wo man übernommene Formulierungen findet, soll man nicht gleich noch nicht überwundene Reste konstatieren.

Schon die Randbemerkungen zu Gabriel Biel mit ihrer großen Kürze, gegen deren Lösung und Deutung durch Hermann Degering (Festgabe der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers zur Feier des 450. Geburtstags Luthers 10. Nov. 1933, Weimar 1933) Grane erhebliche Bedenken erhebt, und vollends die Disputation vom 7. Sept. 1517 sind voller Anklagen gegen Biel. Mit der terminologischen Unsicherheit, die noch bei den *Dictata* und in der Römerbriefvorlesung zu beobachten war, ist es nun vorbei. Luthers ständige Anklage lautet, Biel vergesse, daß der Wille nicht mehr intakt ist. Gerechtfertigt sind Luthers

Invektiven gegen Biel nicht, jedenfalls dann nicht, wenn man von Biels Voraussetzungen her denkt. Aber Luther interpretiert Biels Sätze von seinen eigenen, Luthers eigenen theologischen Voraussetzungen her und mißt den Bielschen Begriffen die Bedeutung zu, die sie in seiner eignen Theologie haben würden (362). Dem, was bei Biel Psychologie ist, unterstellt Luther sofort eine theologische Relevanz, und deshalb kann nichts anderes herauskommen als eine scharfe Abrechnung mit Biel.

Verständlich wird nun aber auch das Ergebnis, zu dem Grane am Schluß kommt. Die Disputation ist ein Teil des Kampfes des Wittenberger Theologen für den Augustinismus (370) und gegen den aristotelischen Ansatz der Gnadenlehre bei Biel und in der gesamten Scholastik (375). Wirklich augustinisch wird die Gnadenlehre doch nicht, denn von einer Rückkehr zu dem augustinischen Satz: »Die Gnade schenkt, was das Gesetz befiehlt« ist bei Luther nichts zu spüren. Einen schöpferischen Einfluß hat der Occamismus auf Luthers theologische Entwicklung nicht ausgeübt, und von den Gedankenformen des Occamismus beginnt sich Luther bereits 1509/10 zu lösen. Sogar den *acceptatio*-Gedanken Occams lehnt Luther in These 57 der Disputation ausdrücklich ab. Das gelegentliche Vorkommen von *acceptatio* neben *reputatio* in Röm hat keine andere als sprachliche Bedeutung. Um 1517 jedenfalls hat der Occamismus keinen entscheidenden Einfluß auf die Ausformung von Luthers Theologie ausgeübt. »Kein zentraler Gedanke hat seinen Ursprung in der ockhamistischen Theologie, weder positiv noch negativ« (380). Biel hat Luther auf Grund seiner eignen Voraussetzungen zu verstehen gesucht und deshalb schroff abgelehnt. Die theologische Tradition des Mittelalters, in der Luther natürlich darin steht, ist viel reicher als Biels Theologie und der gesamte Occamismus. Der in Biel bekämpfte Aristoteles ist das Fundament der ge-

samen mittelalterlichen Theologie, und Luthers Auseinandersetzung mit Biel ist eine Art Paradigma für seine Auseinandersetzung mit Aristoteles. Verständlich wird damit der Schlußsatz des ganzen Buches: »In dieser Weise kann der Kampf gegen den Ockhamismus zwar ein Stück von Luthers theologischem Weg veranschaulichen, aber ihn nicht erklären« (382).

Nun ist noch nicht berichtet über die Darstellung, die Grane von Biels »Theologie« nach den ersten drei Büchern des Sentenzenkommentars (Collectorium) gibt. Es ist auch nicht möglich, über sie so ausführlich zu referieren wie über Granes Darstellung der Auseinandersetzung Luthers mit Biel. Mehr ist nicht durchführbar, als einige Grundlinien nachzuzeichnen. Das letzte Wort über den Menschen hat bei Biel wie bei Occam immer Gott, insofern er in Freiheit die (gnadengewirkten) Werke der Menschen annimmt. Aber in diesem Rahmen sucht Biel dem Menschen ein Gebiet zu schaffen, dem man ohne Hinblick auf das Gottesverhältnis einen ethischen Eigenwert beimesen kann. Die Freiheit des Menschen ist Biel fast genau so wichtig wie die Freiheit Gottes. Sie bedeutet, daß der Mensch kein Ding, sondern im Besitz persönlicher Verantwortung ist, und sie ist einfach mit dem Willen identisch. Mit ihrer Hilfe kann der Mensch die Gebote Gottes erfüllen, womit sich Gott nach seiner Barmherzigkeit begnügt, obwohl er verlangen könnte, daß unser ganzes Wirken und Leben auf ihn zurückgeführt wird (87). Die natürliche Eigenliebe kann Biel um des Schöpfungsgedankens willen nicht für sündig erklären (113). Mit Scotus kann Biel so weit gehen, die Fähigkeit des Menschen zu behaupten, Gott ohne die Gnade über alles zu lieben. Die göttliche Hilfe für die Ausübung des Guten ist nicht *conditio sine qua non*, sondern nur Erleichterung (212). Die in all dem zum Ausdruck kommende Überzeugung vom fundamentalen Gutsein des Menschen ist unlöslich mit der

theologischen Anwendung der aristotelischen Philosophie verbunden.

Daß der schon früh gegen Occam und seine Schule erhobene Vorwurf des Pelagianismus oder auch Semipelagianismus nicht zutreffend ist, jedenfalls für Biel nicht, bringt Grane durch folgende Erwägungen zum Ausdruck: »Man muß sich also klarmachen, daß das Bestehen auf der Kontingenz des Willens für seine Zeit noch keineswegs eine Stellungnahme zu der theologischen Frage nach dem Verhältnis zwischen der Gnade und dem freien Willen bedeutet. Die Behauptung des kontingenten Willens ist eine philosophische Aussage, die auf psychologischen Wahrnehmungen aufbaut und mit dem Verständnis von dem Platz des Menschen in der Weltordnung zusammenhängt« (147). Man nehme hierzu den anderen Satz: »Dies ist also eine Antwort nach der bekannten occamistischen Methode, weil alles von der *acceptatio* Gottes abhängt, und die Notwendigkeit der Gnade dadurch gesichert wird, kann das Vermögen des Menschen kräftig betont werden, ohne daß man dadurch an Gottes Souveränität auch nur im geringsten gerührt hätte« (207). Jetzt dürfte Granes anscheinend etwas widerspruchsvolle These verständlich werden, daß Luther von eigenem occamistischen Ansatz zur Absage an Biel durchgedrungen ist, und daß dennoch der Occamismus keine schöpferische Bedeutung für das Werden von Luthers reformatorischer Theologie gehabt hat, weder positiv noch negativ. Die Absage an Biel ist eine Absage an Aristoteles, und die Gnadenlehre Luthers ist etwas ganz anderes als die Akzeptierung der weithin guten Werke des natürlichen Menschen.

Worin liegt die Bedeutung der Graneschen Untersuchung? Zunächst liegt sie darin, daß die theologische Umwelt, innerhalb deren und in Auseinandersetzung mit der Luther zum reformatorischen Theologen geworden ist, uns um ein gutes Stück deutlicher geworden ist.

Wie gesagt, es ist nur eine Anschlußstelle Luthers an die mittelalterliche Theologie vorgeführt, und es gibt sicher noch mehrere. Aber was Biel betrifft, ist gründlich gearbeitet. Vor allem ist in hohem Maße festgestellt, wo und in welcher Weise Biel sich auf andere Scholastiker bezieht, vielfach auf Scotus, nicht selten auf Bonaventura, aber auch auf Bernhard von Clairvaux usw. Der Hauptgegner Biels ist Gregor von Rimini, der die Sünde des Menschen nicht in einzelnen Akten bestehend sieht, sondern in dem Gebundensein des Menschen an sich selbst (188). Möglicherweise muß nun die Frage nach dem Einfluß Gregors auf Luther erneut durchdacht werden.

Noch bedeutsamer als die Hilfe, die uns für die theologiegeschichtliche Einordnung Luthers geboten ist, ist ein anderes. Das Buch von Ernst Bizer, mit dem er eine neue Diskussion über das Datum von Luthers Durchbruch ausgelöst und die Meinung vorgetragen hat, bis zur Zeit der zweiten Psalmenvorlesung habe Luther eine mystische Demutstheologie vorgetragen, die noch nicht Luthers reformatorische Theologie des Wortes sei, ist dem Verfasser bekannt. Sehr ausführlich geht er aber nicht auf es ein; lediglich an einer Stelle (321) erwähnt er es. Was er sagt, ist oben bereits berichtet. Die Analyse namentlich der beiden großen Frühvorlesungen und die dabei vorgenommene Scheidung zwischen (fraglichen) theologischen Resten und (unübersehbaren) Bindungen im Terminologischen ist geeignet, die Diskussion um die von Bizer aufgeworfene Frage erheblich weiterzuführen. Das Material Granes ließe sich übrigens unschwer noch vervollständigen. Dafür, daß eine Reihe von Begriffen umgeprägt sind, läßt sich mit breitem Material beweisen. Fomes peccati ist in der Römervorlesung nicht Abschwächung gegenüber dem peccatum originale. U. v. a. m. Daß ein bescheidener Wahrheitskern in Bizers Sätzen steckt, ist nach Granes Darlegungen sicher.

Darzutun, daß Bizer nur durch Verkenntung der eigentlichen Probleme zu seiner entscheidenden These gekommen ist, dürfte Grane nach dem, was er schon gesagt hat, nicht mehr schwer fallen.

Kritisch muß zu Granes Buch noch etwas gesagt werden. Zur Sprache kommt, da lediglich auf die ersten drei Bücher des Sentenzenkommentars Bezug genommen ist, nur Biels Anthropologie. Daß die occamistische Anthropologie keine schöpferische Bedeutung für Luthers reformatorische Theologie hat, ist wirklich nicht ganz neu. Daß Luthers Gnadenlehre nicht einfach Antioccanismus bzw. Antigabrielismus ist, ist schon wichtiger. Daß auch Occams Gotteslehre und Abendmahlsverständnis nicht von schöpferischer Bedeutung für Luthers Gottesbild und Abendmahlsverständnis ist, ist einmal ausgesprochen (380), aber nicht belegt. Man sollte die Frage wirklich offen lassen, wenn man die einschlägigen Texte nicht genau so gründlich durchgearbeitet hat wie die zu Biels Anthropologie.

Daß diese Granesche Untersuchung ein sehr bedeutsames Lutherbuch ist, ist nach allem Dargetanen deutlich. Es bringt uns erheblich weiter im Verständnis des Werdens von Luthers Theologie. Leider kann der Übersetzung, in der uns Granes Arbeit vorgelegt ist, nicht das gleiche Lob gespendet werden. Nicht selten findet die Übersetzerin einfach die deutschen Worte nicht. Vignaux kann (34) entweder (dem und dem) nicht beipflichten oder nicht Beifall spenden, aber nicht, wie dasteht, »beifallen«. P. Vignaux hat doch nicht zwei Thesen als Grundlage für seine Untersuchung über das Verhältnis von Luther und Occam angewendet (43), sondern *verwendet*. Eine weitere Spekulation läßt man nicht liegen (241), sondern auf sich beruhen oder beiseite. Was sind erläßliche Sünden (253)? Was ist eine triviale Tatsache (296)? Was ist unter Gratzuität der Gnade zu verstehen (298)? Was ist eine De-

taille (48)? Meritum darf man nicht mit der Verdienst (77. 94), sondern nur mit das Verdienst übersetzen. Tugenden sind u. U. unvollkommen, aber keinesfalls unvollkommend (95). Worte wie Mittelaltertheologie (331), Mittelalterphilologie (249), Wittenbergertheologie (370), Erfurterphilosophie (24) sind ungewöhnlich. Auf S. XIII (seines Werkes) erkennt Grisar nicht, wieviel er Denifle verdankt, sondern er bekennt oder läßt es erkennen (21). Lateinische Termini bringt die Übersetzerin stets im Nominativ, aber sie gebraucht auch keinen deutschen Artikel. So spricht sie von dem Willen, ratio zu folgen (95), handelt sie von Biels Lehre über die Hoffnung als geordneter amor (45), und redet sie von der alten Lehre von communicatio idiomatum (92). Vielfach klingt das nur befremdlich, manchmal erschwert es aber auch das Verständnis. Wenn es heißt: appetitus sensitivus folgt notwendig iudicium genus, muß man erst überlegen, was Subjekt und was Objekt sein soll (101). Die Satzbildung auf S. 107, Z. 14 v. u., ist nicht nur durch die fehlenden Fragezeichen bedingt schauerhaft. Grammatische Schnitzer: »Boehmers Darstellung muß eher als die Erwägungen eines erfahrenen und belesten (!) Historikers betrachtet werden, als als Resultat eigentlicher Forschung« (28). »... daß liberum arbitrium nicht zwei Fähigkeiten, sondern nur eine ist« (137). »Die Randbemerkungen vertreten einen Standpunkt, der sich nicht vereinbaren lassen« (348). Der schlimmste Fall ist wohl folgender: Bonaventura deutet auf das bekannte Phänomen hin, »daß ein Diskussionsteilnehmer, indem er von einem Gegner Abstand nimmt, zur anderen Äußerlichkeit getrieben werden kann« (370). Den wirklichen Sinn des Satzes kann man nur erraten. Ist nicht folgendes gemeint: Wenn ein Diskussionsteilnehmer sich im Gegensatz zu einem Gegner begibt, kann er in das andere Extrem getrieben werden!!! Es wäre gut gewesen, wenn der Autor die fertige

Übersetzung erst einmal einem deutschen Theologen zur Überprüfung übergeben hätte, der dem Inhalt der Arbeit von vornherein gewachsen gewesen war. Man kann sich schwer dem Eindruck entziehen, daß die Übersetzerin überfordert gewesen ist. Daß die Einfühlung in die scholastische Denkstruktur und Terminologie nicht einfach ist, beweist ja Granes ganze Arbeit.

Schreib- und Setzfehler sind einige stehen geblieben. Ohne jeglichen Anspruch auf Vollständigkeit sei auf folgendes hingewiesen: 108, Z. 7 v. u. fehlt ein Komma. 108, Z. 3 v. u. naturae statt natura. 110, Anm. 7, Z. 4: in tertia via statt in terta via (vgl. Ende der Anm.). 118, Anm. 27: contingentia statt contingentia. 122, Anm. 30, Z. 4 v. u.: elicitata statt elictata? 130, Anm. 54, Z. 5: libertas. 132, Textzeile 4 v. u.: Komma zwischen illustrieren und vergleicht? 143, Anm. 15: Kategorien statt Kathegorien, ἐπιδέχονται statt ἐπιδέχονται • 115, Anm. 15, Z. 4: utrique statt utrisque? Anm. 16, Z. 2 v. u.: principia statt principia. 171, Anm. 48, Z. 3: moralem statt moralem. 186, Anm. 10, Z. 8: elargitur statt elargatur? 193, Anm. 16, Z. 7: damnata statt damnnate? 196, Textzeile 4 v. u.: kann statt kan. 259, Textzeile 5 v. u.: fruitio statt frutio.

Nachdem einige Formmängel bei dem gedruckten Buch festgestellt werden mußten, mag es noch einmal ausgesprochen werden, daß die Veröffentlichung, was ihren Inhalt betrifft, von hoher sachlicher Bedeutung ist. Eine vollständige theologische Untersuchung des Verhältnisses zwischen Biel und Luther bietet sie noch nicht; aber sie leistet eine erhebliche Vorarbeit für eine solche. Der Augenblick wird hoffentlich nicht mehr weit sein, an dem sich das Verhältnis der beiden Theologen zueinander vollständig übersehen läßt.

Markkleeberg/Leipzig

Franz Lau

GERHARD KRAUSE: *Studien zu Luthers Auslegung der Kleinen Propheten*. Tübingen: J. C. B. Mohr 1962. IX, 417 S. Gr. 8°. = Beiträge zur historischen Theologie 33. 43.00 DM, Lw. 48.00 DM.

In dieser bereits 1937 auf Anregung Rudolf Hermanns begonnenen und im Sommer 1960 von der Universität Zürich als Dissertation angenommenen Arbeit des zuletzt in Bünde/Westf. tätig gewesenem Pfarrers wird in einer beachtenswert vielschichtigen Weise ein Strukturbild der Hermeneutik Luthers entworfen, und zwar an Hand seiner Auslegungen der Zwölf Kleinen Propheten. Diese Beschränkung bedarf keiner besonderen Rechtfertigung. Das Material ist umfangreich genug; gleichzeitig aber enthalten die Kleinen Propheten eine Reihe von Kernstellen, die, weit stärker, als es uns heute bewußt und geläufig ist, schon seit den Zeiten der Alten Kirche eine intensive exegetische Arbeit ausgelöst hatten, vor allem solche Stellen, die als Zitate im Neuen Testament wiederkehren. Erinnert sei an Hab 2, 4; Sach 9, 8-17; 11, 12 f.; Joel 3, 1-5; Hos 6, 6, aber auch an Kapitel wie Sach 14 oder die ganze Jona-Geschichte, ferner an Obadja, die sämtlich eine ungewöhnlich tiefschürfende Interpretation unter verschiedenen Gesichtspunkten fanden, z. T. in einer uns heute befremdlichen Art, den Text ernst zu nehmen, wie etwa bei der Jona-Geschichte. So eignen sich die exegetischen Arbeiten zu den Kleinen Propheten recht gut, Luthers Verhältnis zu den ihm bekannten hermeneutischen Traditionen und ihre durch ihn erfolgte Umprägung zu untersuchen, die er von seinen neu gewonnenen Grundeinsichten über das Wort Gottes, den Glauben und den Menschen im Angesichte Gottes, also von seinem gesamten reformatorischen Denken her vollzog.

Krause verfolgt in seiner Untersuchung diesen Prozeß der Traditionsverarbeitung samt

den neuen Akzentsetzungen Luthers folgerichtig und überzeugend, indem er, von sprachlichen Problemen ausgehend, über die hermeneutische Begriffsbildung bis zu Luthers evangelisch-theologischem Verständnis der Kleinen Propheten vordringt: Er erörtert die grammatischen und sprachlichen Schwierigkeiten der Übersetzung (§ 4 Die Eigenart der Übersetzung Luthers), die zu Luthers Zeit bestehenden Auffassungen über Zeit und Ort der Abfassung der prophetischen Bücher (§ 5 Einleitungsfragen), die Ansätze zu einer hermeneutischen Begriffs- und Regelbildung (§ 6 Luthers Ringen mit der hermeneutischen Tradition), wo sich Erörterungen zu *Figura*, *Synekdоче*, *Sententia generalis et specialis*, *Verbum et res* (*sensus*), *Scopus* und *Loci obscuri* finden; zuletzt werden Fragen der theologischen Gesamtauffassung Luthers untersucht (§ 7 Neue Ansätze zu evangelischer Prophetenauslegung). Diesen vier Paragraphen sind drei weitere vorangestellt, die sich mit Prophetenübersetzungen im Mittelalter und in der Reformationszeit befassen (§ 1), vor allem aber mit der Wormser Prophetenübersetzung von Denck und Hätzer und ihrem Verhältnis zu Luther (§ 2 und 3). Hier wirkt Verf. der vor allem von mennonitischer Seite vertretenen Auffassung entgegen, Luther sei von der Denck-Hätzerschen Prophetenübersetzung aus dem Jahre 1527 in einer geradezu plagiatorischen Weise abhängig; Verf. greift auf Übersetzungen Luthers vor 1527 zurück und kann umgekehrt Luthers Einfluß auf Denck und Hätzer wenigstens wahrscheinlich machen. Allerdings gibt es auch Anzeichen dafür, daß sich Luther in seinen nach 1527 erschienenen Übersetzungen von Denck und Hätzer in Einzelfällen wenigstens hat anregen, wenn nicht sogar überzeugen lassen. Dabei handelt es sich innerhalb des Dodekaprophetontextes jedoch nur um Übersetzung einzelner Wörter, die Luther »teils angenommen, teils verbessert, teils leidenschaftlich bestritten hat«

(60). Im Verhältnis zum Ganzen der Übersetzung ist das aber auffallend wenig!

Auf das im übrigen in großer Fülle zu den hermeneutischen Problemen beigezogene und vielfach im Wortlaut zitierte Einzelmateriale kann im engen Rahmen dieser Rezension nicht eingegangen werden; auch fühlt sich der Rezensent selbst als Alttestamentler nicht für alle Details kompetent. Dazu gehört, daß sich Verf. bei der Auswahl seines Quellenmaterials im wesentlichen auf die Zeit zwischen 1524 und 1534 beschränkt hat. Er benutzt Auslegungen von Luthers eigener Hand (Jona/Habakuk 1526; Sacharja 1527; Luthers Übersetzung aller Propheten von 1532 und Lutherbibeln von 1534 und 1545 sowie Druckmanuskripte und Revisionsprotokolle; Zitate von Texten der Kleinen Propheten in Schriften Luthers und drei Predigten) sowie Nachschriften seiner Dodekapropheten-Vorlesungen 1524-1526 von Studenten und Mitarbeitern. - Aus der Reihe von Einzelheiten, die speziell den Alttestamentler interessieren, sei erwähnt, daß in Hos 5, 1 das Wort »Mizpa« von Luther zum ersten Mal in der ganzen kirchlichen Hosea-Exegese als Ortsname richtig erkannt wurde, während man vorher glaubte, das Wort übersetzen zu müssen (Vulg.: speculationi). Das steht in Luthers Basler Abdruck seines Hosea-Kollegs von 1524, der 1526 erschien. 1527 bieten Denck und Hätzer an dieser Stelle ebenfalls »Mitzpa«. Sollten sie unabhängig von Luther gleichzeitig zu derselben Erkenntnis gelangt sein? - Von größerem Gewicht ist, daß Luther die Vorstellung vom »Tage Jahwes« gegen die kirchliche Exegese, die fast ausschließlich an den jüngsten Tag dachte, konsequent »non de extremo iudicio« verstanden wissen wollte (319 f). Luther unterscheidet den »Tag des Herrn« als Augenblick innergeschichtlicher Machtentfaltung Gottes, der wiederholbar ist (»omnem diem, quando deus visitat«), von dem jüngsten Tag, von dem er sagt: »novissi-

mus dies est singularis dies domini«. Auch Sach 14, 3 sei mit dem »Tag« nicht das jüngste Gericht gemeint, denn »am Jüngsten Gericht wird nicht viel streitens sein, da sich niemand wird widder yhn setzen können«. Für Luther ist also dieser jüngste Tag spezifisch anders als der im Raum der Geschichte wiederholbare Tag des Herrn. Die Einschränkung der Bedeutung des Tages Jahwes auf Vorgänge innerhalb der Geschichte trifft sich mit Erwägungen über die ursprüngliche Bedeutung der »Tag«-Vorstellung, wie sie jetzt von G. von Rad vorgelegt worden sind (Theologie II, 133 ff).

Die eigentliche Bedeutung der Untersuchungen Krauses darf jedoch neben dem Nachweis solcher Einzelheiten darin gesehen werden, daß er nachdrücklich vor jeder Generalisierung hermeneutischer Prinzipien Luthers warnt und durch sein reiches Belegmaterial zeigt, wie wenig Luther selbst eine pauschale »Verchristlichung« der prophetischen Schriften anstrebe oder einseitig etwa unter den Stichworten »Gesetz und Evangelium« in seiner Auslegungsarbeit beurteilt werden kann. Dies hängt zusammen mit Luthers außergewöhnlicher Ehrfurcht vor dem Wort, die ihn in vielen Fällen gegenüber der Tradition mit Hilfe des Hebräischen zu einem sachgemäßeren Verstehen des Textes führte, zu einem Ernstnehmen der gerade im Alten Testament verhandelten Geschichtstatsachen und ihrer Geltung im Rahmen der gesamtbiblischen Botschaft überhaupt. Diese Botschaft beruht für ihn auf einer neuen Erfassung dessen, was Glaube, Wort Gottes und Heiliger Geist heißt, Voraussetzungen, die erst im Lichte der Offenbarung durch Jesus Christus recht begriffen und angeeignet werden. Darum ist es keine systematisch leicht aufweisbare hermeneutische Methode, der Luther in seinen Auslegungen folgt, sondern es ist ein von Fall zu Fall neues Ringen mit Worten, Begriffen und Zusammenhängen, das ihn zuletzt unausweichlich auf Grundpro-

bleme der Erkenntnis im Glauben als Lebensmitte seiner Schriftauslegung hindrängt. So läßt ihn seine durch philologische und historische Kenntnisse stark bereicherte Exegese auf dem Grunde des Glaubens bei den Propheten weniger Voraussagen auf Christus finden als vielmehr den Hinweis auf das *regnum Christi*: »non multa loquuntur prophetae de Christi nativitate sed initio regni eius« (381). Wie wenig dies freilich schematisiert werden kann und welche Selbständigkeit des hermeneutischen Vorgehens Luther gewann, beweist nachhaltig die Tatsache, daß er eine ganze Reihe von Texten im bewußten Gegensatz zu der auf ihn gekommenen Tradition nicht christologisch auslegte. Dazu gehören Hos 9, 12; Jon 1 und 2; Nah 1-3; Sach 3, 1-7 (ausgenommen 2); Sach 4, 10; 8, 1-23; 9, 1-8. - Was schließlich das Verhältnis von Gesetz und Evangelium als Maßstab der Auslegung angeht, so sagt Verf. dazu (379), daß Luther in der Prophetenauslegung »nicht von den Begriffen Gesetz und Evangelium« aus denkt, »sondern von den beiden geschichtlichen Gestalten (*regna*), in denen Gesetz und Evangelium miteinander, aber jedesmal in verschiedener Zuordnung heilswirksam geworden sind. Moderne Versuche, die ganze Problematik eines christlichen Verständnisses des Alten Testaments mit Hilfe der Formel Gesetz und Evangelium zu lösen, sind der von Luther immer gesehenen Gefahr gerade der theologischen Formel erlegen, die unversehens zu einem den Text vergewaltigenden Rezept wird.« - Es ist überraschend zu sehen, daß Luthers Auslegungsarbeit im einzelnen weit revolutionärer und »moderner« ist, als es dem heutigen Allgemeinbewußtsein geläufig ist, besonders wenn ein scheinbar unaufhaltsames Auseinanderklaffen zwischen historisch-kritischer Forschung und systematischer Theologie als unüberbrückbarer Gegensatz zweier Ebenen der Wahrheit beklagt wird. Die Intensität der Bibelkritik Luthers gegenüber der Tradition

reichte dem Grade nach ebenso tief wie unsere heutigen Fragestellungen und dürfte zuweilen sogar noch radikaler empfunden worden sein. So wenig freilich Luther die individuelle Eigenart jedes einzelnen Propheten erkannte und herausarbeitete, so ist es doch bis zu einem gewissen Grade nicht von der Hand zu weisen, wenn Verf. sagt (381, Anm. 50): »es gibt kaum eine exegetische Entscheidung Luthers, die nicht in irgendeinem alttestamentlichen Kommentar des 19. oder 20. Jahrhunderts wiederkehrte und damit bestätigt würde. Die von Luther selbst bis ins Philologische hinein verfolgte Behauptung von der Fehlerhaftigkeit der jüdischen Exegese oder unsere Fragen an H. Bornkamms These von »Luthers Verchristlichung des Alten Testaments« oder die heutigen Spannungen zwischen philologischer und existentieller, theologischer, typologischer und christologischer Exegese müßten hinführen zu der Sachfrage, wie denn das Bibelwort als Wort Gottes anders als im Glauben verstanden werden könne...« Eine Diskussion zwischen den heutigen theologischen Entwürfen einer Hermeneutik und der Hermeneutik Luthers könne sich hier als fruchtbar erweisen.

Zweifellos liefert Krauses Buch dazu eine Fülle von Gesichtspunkten und Anregungen. Um so mehr bedauert man, daß seine Darstellung streckenweise sehr in die Breite geht, so daß sich dem Leser erst ganz allmählich die Tragweite der Ausführungen erschließt. Es ist nötig, den eiligen Leser zu warnen, nur den letzten Paragraphen zu lesen und daraus vorschnelle Schlüsse zu ziehen; mindestens möchte man den als »Dritter Teil: Die Auslegung« überschriebenen §§ 5-7 ein intensives Studium wünschen. Besonders sei hingewiesen auf zwei wertvolle Literaturübersichten: S. 11-14 Liste reformatorischer Prophetenbearbeitungen zwischen 1524 und 1534; S. 130-133 Liste »der von Luther in seiner Auslegung der Kleinen Propheten erwähnten, bisweilen nur anonym

zitierten und vielleicht manchmal nur aus Florelegen gekannten Autoren. Schmerzlich vermißt wird unter den Registern ein solches der lateinischen und deutschen Hauptbegriffe, wodurch allen ein unschätzbarer Dienst geleistet worden wäre, die über die Theologie Luthers, aber auch über die Theologie des Alten Testaments arbeiten.

Leipzig

Siegfried Herrmann

HELLMUT LIEBERG: *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 11.

Das Buch versteht sich selbst als Beitrag zur Abwehr von Einseitigkeiten in der Interpretation von Luthers und Melanchthons Amts- und Ordinationslehre. Sie will beide umfassend untersuchen und würdigen. Das gelingt auch in zwei großen Hauptteilen mit einem Umfang von je fast zweihundert Seiten. Wir haben hier seit G. Rietschels Darstellung (»Luther und die Ordination«, Wittenberg, 1889) - abgesehen von W. Brunotte: »Das geistliche Amt bei Luther«, Berlin, 1959 - erstmals wieder eine umfassende Monographie dieses Gegenstandes vor uns. Bei Melanchthon waren wir bisher auf H. Busch: »Die Lehre von der Kirche bei Melanchthon«, 1918, angewiesen. Paul Althaus tat daher recht daran, diese Dissertation anzuregen.

Der Vf. behandelt - erfreulicherweise exakt aus den Quellen arbeitend - in den einzelnen Kapiteln jeweils im Blick auf Luther oder Melanchthon die Grundlegung des Amtsbegriffs, die Vokation zum Amt, die Bedeutung der Ordination, den göttlichen Charakter des konkreten Amtes und - nur bei Luther! - die Begründung des Amtes aus dem allgemeinen Priestertum. Die Untersuchung ist reichhaltig und umfassend, vielleicht sogar erschöpfend. Leider

ist der Schlußabschnitt über die Frage nach dem Verhältnis der Anschauungen Luthers und Melanchthons, ihre Übereinstimmungen und Unterschiede, etwas arg kurz geraten. Aber der Vf. zwingt damit zur Lektüre des Ganzen.

Die innere Wurzel von Luthers Amtsbegriff wird in der Lehre von der Rechtfertigung gefunden, die ganz auf dem vermittelnden Dienst des Wortes als Gnadenmittel beruht. Ist aber das Heil des einzelnen wie der Kirche an das Wort gebunden, so bedarf es des Dienstes am Wort, also des Amtes. Zunächst wird als Inbegriff des Amtes das allgemeine Priestertum und die Begründung des konkreten Amtes aus dem allgemeinen Priestertum dargestellt. Sodann wird vom göttlichen Charakter des konkreten Amtes und von der Vokation zum Amt als Legitimierung des Amtsträgers gehandelt. Ein Kapitel über die Bedeutung der Ordination, ihre Elemente, ihre Gabe, ihre Notwendigkeit, und das Verhältnis von Vokation und Ordination beschließt den Teil über Luther.

Der zweite Teil über Melanchthon behandelt in vier Kapiteln die Grundlagen des Amtsbegriffs, das Amt als göttliche Institution, die rechtmäßige Berufung ins Amt und die Probleme der Ordination.

Die bisher bereits bekannte »Doppellinigkeit« bei Luther (K. Tüchel in: Luther-Jahrbuch 1958, 61-98) wird bestätigt. Es handelt sich dabei um eine zweifache Amtsbegründung, nämlich eine ordnungs- und stiftungsbedingte. Der eine Pol heißt: allgemeines Priestertum, der andere: göttliche Stiftung. In den einzelnen Stücken der Amtslehre kehrt diese Doppellinie wieder. »Der Begründung des Amtes aus dem allgemeinen Priestertum und den Notwendigkeiten der priesterlichen Gemeinde entspricht die Vokation durch die Gemeinde, der Begründung aus der Stiftung Christi die Ordination als Amtsübertragung durch bereits im Amt Stehende. Beide Gedankenreihen sind aber ... miteinander verbunden und aufeinander bezo-

gen. In ihrer gegenseitigen Verschlingung ergeben sie gerade den Luther eigentümlichen Amtsbegriff« (235). Diese beiden Linien dürfen nicht isoliert oder einzeln verabsolutiert werden, sie laufen nicht auseinander, sondern werden durch ein höheres Prinzip zusammengehalten. Beide sind so miteinander verbunden, daß die eine durch die andere überhöht wird. Dennoch bleibt eine gewisse Spannung bestehen, die in der Situationsbedingtheit von Luthers Amtslehre begründet liegt. Denn nach Lieberg tritt bei Luther innerhalb der Zweipoligkeit der göttliche Stiftungscharakter des Amtes beherrschender hervor, als man bisher angenommen hat. Die Ordination ist daher mehr als nur Bestätigung der vorangegangenen Vokation. Sie ist »effektive Amtsübertragung« und »wirksame Einsetzung ins Amt« (385).

Ein großes Gebiet grundlegender Gemeinsamkeiten zwischen Luther und Melanchthon wird von Lieberg konstatiert. Besonders ist die Amtskonzeption beider grundlegend in der Lehre von der Rechtfertigung verwurzelt. Das Amt vermittelt durch den Dienst an den Gnadenmitteln das Heil. Hier liegt die Antithese gegen die Schwärmer auf der einen und gegen die römische satisfaktorische Amtsauffassung auf der anderen Seite. Bei beiden wird das Amt nicht als Eigenwert verstanden, sondern als Dienst am Wort und als göttliche Stiftung. Dieses göttlich gestiftete Amt ist eines, die Stufen darin sind nur *ius humani*. Auch in der Lehre von der Vokation und der Ordination findet sich eine breite Basis des Gemeinsamen. Nach beiden handelt Gott berufend, sendend und segnend.

Unterschiede zwischen Luther und Melanchthon sind auch wohl am Rande vorhanden, tragen aber keine inneren Gegensätze in sich. Zum Beispiel erscheint der Priesterbegriff inhaltlich bei Melanchthon anders als bei Luther: Der Gedanke des Eintretens für andere, der bei Luther stark betont wird, fehlt bei M. Aber

als tiefgreifender Unterschied ist indessen nur einer konstatierbar: Die Begründung des konkreten Amtes aus dem allgemeinen Priestertum spielt für Melanchthon nur eine ganz untergeordnete Rolle. Für Luther dagegen hat der Begriff des allgemeinen Priestertums hier fundamentale Bedeutung.

Hof (Saale)

Werner Schilling

GEORG WÜNSCH: *Luther und die Gegenwart*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1961. 290 S. Lw. 22,50 DM.

Der Titel des Buches läßt aufhorchen. Es ginge nicht gut an, an einem so überschriebenen Buche in einer Publikation der Luthergesellschaft vorbeizugehen, deren Anliegen es auch ist, Luther der Gegenwart zu erhalten und das unvergängliche Erbe seiner Botschaft immer neuen Generationen deutlich zu machen. Jedenfalls darf das Luther-Jahrbuch dann an einer solchen Veröffentlichung nicht vorübergehen, wenn deren Verfasser ein Mann ist, der sich ein Leben lang so mit Luther beschäftigt hat wie Georg Wunsch, wenn er auch eigenwillige Thesen aufgestellt hat, die ihm nicht allgemein abgenommen worden sind. Wünschs Arbeiten über die »Bergpredigt bei Luther« (1920), den »Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung« (1921) oder »Gottesglaube und sittliche Tat bei Luther« (1924) sind zur Zeit ihres Erscheinens stark beachtet worden und haben in der Diskussion gestanden. Wünschs große Werke, die »Evangelische Wirtschaftsethik« (1927) und die »Evangelische Ethik des Politischen« (1936), stecken voller Bezüge auf Luther, wenn dies auch hier und da für andere Lutherforscher Anlaß gewesen war, mit Wunsch zu rechten. Nicht immer war völlig klar, ob Wunsch - bei aller Kritik an Luther, die er freimütig übte - Luther letztlich gelten lassen wollte, oder ob es bei ihm darauf zuing, von Luther

loszukommen. Wer mit Wünschs theologischer Arbeit mitgegangen ist, kann nicht gut anders, als mit Spannung nach seinem Alterswerk »Luther und die Gegenwart« zu greifen.

Eines beeindruckt sehr - und gewiß nicht nur den Rezensenten, sondern auch andere Leser -, nämlich, daß ganz deutlich wird, in wie starkem Maße sich Wunsch in Luther hineingelesen und hineingelebt hat, mit innerster Beteiligung an dem, worum es Luther ging. Daß Wunsch über Luther nicht nur geredet und geschrieben hat, sondern in Luther eingedrungen ist und mit Luther gerungen hat - und, das ist nun ganz offenkundig, von Luthers Größe und bleibender Bedeutung überwältigt ist, ergreift bei der Lektüre. Ein echter Lutherkenner hat im hohen Alter noch einmal zur Feder gegriffen, um nach dem lebenslangen Umgang mit Luther ein zusammenfassendes Wort der Verehrung, Würdigung und Dankbarkeit zu sagen. Dieses Urteil läßt sich ohne weiteres über Wünschs Lutherbuch fällen.

Nicht nur, daß er Luther wirklich kennt und sich mit ihm auseinandergesetzt hat, wird man Wunsch bezeugen müssen. Auch das Grundanliegen, das Wunsch in seinem Buch verfolgt, erkennt der Rezensent gern an. Wunsch unterscheidet zwischen Meinungen und Überzeugungen Luthers, mit denen er zeitgebunden ist, und solchen Überzeugungen, die überzeitlich gültig sind und - das betont Wunsch in einer Stärke und mit einer Problemlosigkeit, die nicht ganz unbedenklich ist - auch für die Gegenwart gelten. Den heute noch lebendigen Luther, der unserer Zeit Bedeutsames zu sagen hat, will Wunsch bekanntmachen und zu Wort kommen lassen. »Es gibt ein Ghettoverständnis von Luther. Ein solches wird der welt- und völkerweiten Größe der Themen, um die Luther gestritten hat, nicht gerecht« (9). Dem ist unter allen Umständen zuzustimmen, daß versucht werden muß, das Überzeitliche aus Luthers Botschaft von zeitgebundenen Schlacken zu lö-

sen. Der Zugang zu Luther darf nicht durch kurzschlüssige Bekenntnisse zu Sätzen Luthers verbaut werden, die ihm von der Gegenwart nicht mehr abgenommen werden oder werden können.

Dazu noch ein Weiteres. Wunsch weiß natürlich, wie oft Luther schon gewürdigt worden ist um seiner großen Verdienste willen etwa um die deutsche Kultur oder wer weiß worum noch. Er sieht und sagt klar, daß man an Luther nicht herankommt, wenn man ihn von der Seite zu fassen sucht. »Wer . . . heute glaubt, Luther nur in seiner Wirkung auf Kultur, Wirtschaft und Politik ernst nehmen zu sollen, und keine Fähigkeit besitzt, Luther in seinem religiösen Ringen zu verstehen, wird immer an ihm vorbeireden, auch in dem, was er der Gegenwart in weltlichen Dingen zu sagen hat: er verfällt der verweltlichenden Lutherlegende« (27). Das wirkt sich praktisch dahingehend aus, daß Wunsch eine Zweiteilung vornimmt: I. Der Mensch im Erleiden Gottes. II. Der Mensch im Tun an der Welt.

Nicht zu verkennen ist gewiß, daß bei den Ausführungen des zweiten Teiles Wünschs Herz sehr stark schlägt. Aber daß Wunsch zunächst einmal versucht, die Gegenwartsbedeutung des Rechtfertigungsglaubens Luthers herauszuarbeiten, hat viel zu bedeuten. Erst muß von dem Grundverhältnis des Menschen zu Gott gesprochen werden, von Gnade und Glaube, von Christus und von der Verborgenheit und der Offenbarung Gottes in Christus; dann läßt sich über Themen wie Luther und die Geschichte, Luther und die Wirtschaft, Luther und die politische Welt handeln. Am Schluß schneidet Wunsch noch die beiden Themen an »Luther und die heutige Gesellschaft« und »Luthers überkonfessionelle Bedeutung«.

Man kann bei Wunsch nicht von vornherein dessen sicher sein, daß er Zugang zu allen Themen der Theologie Luthers findet. Um so dankbarer nimmt man zur Kenntnis, wie Wunsch

jedenfalls versucht, auch mit schweren Brocken aus der Theologie Luthers fertig zu werden. Ob das Anliegen Luthers in seiner Schrift vom unfreien Willen richtig erfaßt ist (64), ist dem Rezensenten nicht sicher; aber daß Wünsch sich müht, auch diese harten und anscheinend bereits Luthers Zeitgenossen befremdlichen Gedanken Luthers über die dunkelsten Tiefen Gottes zu würdigen, mag ausdrücklich gesagt werden. Es steckt eine Fülle von ausgezeichneten Beobachtungen in Wünschs Buch, ob er nun über den Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Gebet (45) spricht, ob er die Wendung aus dem Großen Katechismus aufnimmt von Christus als dem *speculum paterni animi* (77), ob er den Beruf im Sinne Luthers als die Brücke zwischen Gott und Welt (136) zu verstehen sucht oder Verständnis für Luthers Rede von der *potestas ordinata* (139) zeigt. Daß der, der Christus anschaut, den Sinn der Geschichte in ihrem Widersinn erkennt (181), ist sicher ganz im Sinne Luthers gesagt. Über Luthers Stellung zur Obrigkeit sind Sätze formuliert, die der Wünsch der zwanziger Jahre so schwerlich hätte sagen können (der Satz über Luther als beinahe Anarchist geht freilich zu weit; 146), obwohl auch der Wünsch von heute in den beiden Reichen nur eine Verlegenheitslösung sehen kann. Zwei sehr schöne Sätze möchte der Rezensent gern noch bekanntmachen: »Die Folgerung aus Luthers Haltung für die Gegenwart ist ein politisches Ethos, das die Weltlichkeit nicht geistlich erklärt, sondern aus geistlicher Sicht die *wahre* Weltlichkeit zur Geltung bringt« (259) und : »Luther hat für die Religion die spirituellste, der Wissenschaft unzugänglichste und gerade darum wissenschaftlichste Darstellung gefunden« (273).

Dem Rezensenten liegt sehr viel daran, so viel er nur irgend kann, Positives über Wünschs Werk zu sagen, und zwar deshalb, weil er nicht zu verschweigen vermag, daß er auch schwere und ernste Fragen an Wünsch hat. Ja, es geht

ihm um noch mehr: es ist ihm fraglich, ob es auf dem Wege, den Wünsch geht, überhaupt möglich ist, Luther für unsere Zeit wirklich aufzuschließen. An einer Stelle fragt Wünsch: »Hat Luther uns auch hier für die Frage der Not der Gegenwart etwas zu sagen?« (93). Diese Frage ist legitim gestellt. So wird man immer wieder fragen dürfen. Wenn, was möglich ist, Luther einmal mit einer Rede für die Not der Gegenwart keine Hilfe bietet, weil er die Not nicht kennt oder weil die Gegenwart für Luthers Nöte und Bedrängnis blind ist, muß dann ehrlich gesagt werden, daß wir an solcher Stelle mit Luther nichts anzufangen wissen (wobei offenzulassen ist, daß eine zukünftige Generation an derselben Stelle wieder einmal mit Luther Kontakt gewinnen könnte). Aber bei der gesamten Lektüre des Wünschens Buches läßt sich kaum verkennen, daß Wünsch in einer zu einfachen Weise die Gegenwart und ihre Gedanken zum Maßstab für die Beurteilung Luthers macht. Tut man Wünsch wirklich unrecht, wenn man seine Haltung so wiedergibt: Die Fragen und die Überzeugungen der Gegenwart haben auf alle Fälle zu gelten, hingegen das, was Luther sagt, nur insofern, als die Gegenwart dafür noch aufnahmefähig und verständnisbereit ist? Es gibt Stellen, an denen kenntlich wird, daß Wünsch das hier liegende Problem doch nicht ganz entgangen ist. Er spricht (274) von der immer unsicheren Größe der Gegenwart. Im allgemeinen aber ist die Gegenwart der Maßstab, an der Luther gemessen wird. Es muß noch sehr viel ernster gefragt werden: Könnte der Gegenwart, der Theologie der Gegenwart, aber auch dem geistigen Bewußtsein der Gegenwart Wesentliches von dem entgangen sein, was für Luther noch lebendiger Besitz war? Anders ausgedrückt: Handelt man über Luther und die Gegenwart, so muß man auch versuchen, die Gegenwart an Luther zu messen und ihn zum Richter über die Gegenwart zu machen. Es geht nicht immer in der

einen Richtung, sondern das Verhältnis zwischen Luther und der Gegenwart muß als reziprokes Verhältnis verstanden werden. Nun kann die Rede, Luther müsse auch einmal zum Richter der Gegenwart gemacht werden, oder es müsse wenigstens der Versuch angestellt werden, ihn dazu zu machen, sehr vermessen klingen, und man könnte gar fragen: Hat sich Luther als Richter aller Zeiten gefühlt? Das hat er gewiß nicht getan. Aber die ewige, die biblische Wahrheit, die Luther verkündet hat, ist größer als alle Gegenwartsüberzeugungen (ob von gestern oder heute, ob von morgen oder übermorgen). Es könnte sein, daß die Gegenwart gegenüber wesentlichen Bestandteilen der Verkündigung Luthers mit Blindheit geschlagen ist und daß der Dienst, den der Lutherforscher der Gegenwart leisten kann, in erster Linie darin besteht, elementare biblische Wahrheiten, die Luther verkündet hat, ihr wieder entgegenzuhalten und sie an ihnen zu korrigieren.

Daß zu dem grundlegenden Einwand, den der Rezensent gegenüber Wünschs Methode hat, Luther zu vergegenwärtigen, noch eine Menge Einzelfragen hinzukommt, dürfte kaum verwunderlich erscheinen. Zum Teil konkretisiert sich in ihnen nur einfach der Grundeinwand. Ist es wirklich so sicher, daß der genuine Luther von den englischen Spiritualisten des 17. Jahrhunderts erfaßt ist? (17). Luthers Kampf gegen die Schwärmer ist so hart, aber auch so überlegt von ihm geführt worden, daß es schwer sein dürfte, die spiritualistische Lutherdeutung als die echte Lutherdeutung zu erweisen. Das Urteil: »Die Überbetonung der Lehre betrifft mehr das orthodoxe Lutherbild als den wirklichen Luther« (17) ist gewiß nicht völlig irrig; aber er läßt zu sehr die Ansätze zu einer Lehrgesetzlichkeit, die schon bei Luther da war, verkennen. Eine historische Frage: Läßt sich tatsächlich das Thema der Kämpfe Luthers und das Werden der reformatorischen Erkenntnis

Schritt für Schritt verfolgen? (28) Es besteht Grund zu der Befürchtung, daß die Wissenschaft noch weit davon entfernt ist, ja daß sie unter Umständen noch dazu gezwungen sein wird, ihr Unvermögen einzugestehen, den inneren Werdegang Luthers exakt nachzuzeichnen. Daß Luther der Vater der historischen Bibelforschung sei (48), geht bestimmt zu weit. Ist folgender Satz sachgerechte Interpretation oder illegitime Verallgemeinerung bzw. Modernisierung Luthers: »Wo heute der Mensch wirklich um die Bedingtheit seiner Existenz weiß, befindet er sich in derselben »Anfechtung« wie der junge Luther« (51)? Der Satz (118): »Nach Luther schafft Gott den neuen Menschen und dieser bringt durch Vermittelung des Glaubens die »Ideologie« oder »Idee« Gott hervor« ist offensichtlich verunglückt. Die »Ideologie« Gott geht doch wohl auf Konto des alten und nicht des neuen Menschen! Kann man Luther so auf unsere heutigen Probleme beziehen (125), daß man feststellt, wo der Gottgläubige, der Muhamedaner usw. einfach, aufrichtig und treu gemäß der Erkenntnis denkt und handelt, zu der er durch Geburt, Charakteranlage und Umgebung bestimmt wurde, ist er Gotteskind? Gegen diese Modernisierung Luthers hätte mindestens Luther selbst allerhand einzuwenden gehabt. Und schließlich ist es viel zu grob und schlechterdings unmöglich, den überzeitlichen und den gebundenen Luther auf die Zeit vor oder nach 1525 zu verteilen (286)!

Natürlich läßt sich noch eine Menge Fragen stellen, über die mit Wunsch zu rechten wäre. Die Ausführungen über Luther und ... (Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche) sind durchgehend interessant und zeigen, wie stark sich Wunsch nach Luther in der deutschen Geistesgeschichte umgetan hat. Was Positives über Luther und Karl Marx gesagt wurde (Karl Marx hatte kein Verständnis für Luther, griff aber seine wirtschaftsethischen Forderungen auf; 201), muß zusammengesehen werden mit der merk-

würdigen Tatsache, daß Wünsch gerade von Luthers schon in seiner Zeit hinter der Wirklichkeit zurückgebliebenen wirtschaftsethischen Sätzen nicht loskommt. Vielleicht gibt es - bei Luther und legitimerweise für das christliche Denken überhaupt - doch eine Eigengesetzlichkeit der Sachgebiete dieses irdischen Lebens (daneben zweifellos eine falsch verstandene Eigengesetzlichkeit des Staates, der Wirtschaft usw., die in Luther hineingelesen worden ist), die bestimmter und positiver gewürdigt werden müßte, als es Wünsch jetzt tut. Was Luthers Wirtschaftsethik betrifft, so wäre zu fragen, ob er bei dieser mit der Frage nach der echten Eigengesetzlichkeit nicht so zurechtge-

kommen ist, wie es bei ihm der staatlichen Wirklichkeit gegenüber der Fall war.

Mag es dabei bewenden. Davon, auf einzelne Irrtümer hinzuweisen - bis zu typographischen Häßlichkeiten -, mag Abstand genommen werden. Der aufmerksame Leser merkt relativ rasch, wo etwa in einem Zitat ein Wiedergabefehler steckt. Noch einmal: Das Buch Wünschs zu lesen lohnt sich. Aber daß das Buch viele kritische Leser finde, wagt der Rezensent nicht nur zu vermuten, sondern auch zu wünschen. Nicht alles kann Wünsch abgenommen werden. Die Auseinandersetzung mit ihm wird aber fruchtbar sein.

Markkleeberg/Leipzig

Franz Lau

Luther und die Welt der Reformation

Die *Weimarer Lutherausgabe* ist 1883 zur Vierhundertjahrfeier von Luthers Geburt begonnen worden und ist heute, 80 Jahre später, noch nicht abgeschlossen, wenn auch der Abschluß offenbar nahe bevorsteht. Inzwischen sind viele Bände - man darf es im Blick mindestens auf einzelne Bände getrost so deutlich sagen - bereits veraltet. Obendrein sind die Bände 1-54 mit ganz wenig Ausnahmen seit längerem vergriffen, während die übrigen Bände beim Verlag noch vorrätig sind. So ist nun ein Neudruck oder eine Neuauflage eines Teils der als Ganzes noch nicht abgeschlossenen Weimaranadringend fällig. Soll man die Bände, jeden nach neuestem Stand der Wissenschaft, neu gestalten? Würde das nicht so teuer werden, daß der Absatz gefährdet wäre? Und wie lange würde es dauern? Darf man ein Unternehmen wie die WA, das mit der Erstauflage noch im Gange ist, schon durch eine zweite Auflage entwerten? Bei dem I. Kongreß für

Lutherforschung 1956 in Aarhus ist im Anschluß an ein Referat des Präsidenten der Kommission für die Herausgabe der Werke Martin Luthers, Prof. D. Dr. Hanns Rückert, über die Probleme verhandelt worden. Das Ergebnis, zu dem man nun gekommen ist, ist dies, daß die vergriffenen Bände fotomechanisch neu gedruckt werden, mit allen Fehlern und Mängeln, sogar mit etwaigen Nachträgen am Ende des Bandes, die an sich dazu herausfordern, sie später einmal in den Text einzufügen. Jeweils zu einem neu zu druckenden Band wird ein Revisionsnachtrag herausgebracht. Der wird sowohl den alten Subskribenten als auch den Käufern der neuen Bände geliefert. Das gleichzeitige Erscheinen von Neudruck eines Bandes und Revisionsnachtrag wird angestrebt, aber - technischer Schwierigkeiten wegen - kaum zu erreichen sein. Es soll aber darauf gesehen werden, daß der Abstand zwischen dem Erscheinen eines neu gedruckten Bandes und

dem des Nachtrages nicht größer als ein Jahr sein wird. Erschienen sind bereits neu gedruckt die Bände 33 und 40 I und II. Für Band 33 liegt auch der Revisionsnachtrag vor. An ihm wird kenntlich, in welchem Ausmaß berichtigt bzw. ergänzt werden muß. Über den Fortschritt der Forschung, etwa hinsichtlich der Exegese vor Luther, gibt der Revisionsnachtrag 33 einen ausgezeichneten Anschauungsunterricht. Natürlich bringt der Nachtrag neue Anmerkungen nicht schlechterdings zu jeder Seite; aber es kommt nicht selten vor, daß zwei oder mehr Stellen auf einer Seite ausführlich neu kommentiert werden müssen. Die bekannte und für die WA charakteristische Sorgfalt in germanistischer Hinsicht wird auch bei diesem Nachtrag sofort wieder kenntlich. Für die Bearbeitungen sind zwei Arbeitsstellen eingerichtet, eine in Berlin (Deutsche Akademie der Wissenschaften, Institut für deutsche Sprache und Literatur; Leitung Prof. Dr. Johannes Erben), die andere in Göttingen (getragen durch Sachbeihilfen der Deutschen Forschungsgemeinschaft; Leitung D. Dr. Hans Volz). Die Bände 30 II bis 40 III werden in Berlin, die Bd. 41-54 in Göttingen bearbeitet. Verantwortlich für die vorliegende Lieferung (zu Band 33, also ein Ergebnis der Arbeit in Berlin) sind Dr. Hans-Ulrich Delius und Dr. Hubert Kirchner. Alle nur irgendwie an der Lutherforschung und an der Weimarer Lutherausgabe Interessierten werden natürlich von dem dringenden Wunsch erfüllt sein, daß die Arbeit störungslos weitergeführt werden kann und das ganze Werk zügig vorankommt. Verlag für die WA ist nach wie vor Hermann Böhlau Nachf. in Weimar und Böhlau-Verlag KG in Köln.

Die *Münchener Luther-Ausgabe*, wie man die im Verlag Chr. Kaiser in München erscheinenden »Ausgewählten Werke« von Martin Luther nennt, bringt in ihren normalen Bän-

den, genau so wie anderen Auswahl Ausgaben von Luthers Werken, die wichtigsten »Broschüren« Luthers - Luther hat ja zum allergrößten Teil Schriften veröffentlicht, die wir heute als Broschüren bezeichnen würden. In Ergänzungsbänden schließt sie aber größere Lutherschriften an, die den Rahmen der normalen Bände sprengen würden. Von den Ergänzungsbänden liegt jetzt vor, mit einer schönen theologischen Einleitung von Adolf Sperl und sorgsam Einzelklärungen (an der Ausgabe ist auch Eva Bauer beteiligt) die wichtige Schrift »Von den Konziliis und Kirchen« (München: Chr. Kaiser 1963. 162 S. Geh. 9.00; Lw. 11.50 DM. = MARTIN LUTHER: *Ausgewählte Werke*. Herausgegeben von H. H. Borchardt und Gg. Merz. Dritte Auflage. Ergänzungsreihe. Siebenter Band). Eine Luther-Ausgabe ohne diese, Luthers Verständnis der Kirche und der Kirchengeschichte uns erst voll erschließende Schrift würde, auch wenn sie als Auswahl Ausgabe erscheint, eine empfindliche Lücke aufweisen.

Der erste Band der Münchener Luther-Ausgabe, 3. Auflage, ist nun in einem durchgesehenen Nachdruck (innerhalb der 3. Auflage) erschienen (MARTIN LUTHER: *Ausgewählte Werke*. Herausgegeben von H. H. Borchardt und Georg Merz. Dritte Auflage. Erster Band: *Aus der Frühzeit der Reformation*. 1951 [Nachdruck 1963]. 552 S. Geh. 20.00 DM; Lw. 23.00 DM). Schon die 2. Auflage ist der 1. nicht völlig gleich. In der 3. Auflage sind nunmehr auch Stücke aus anderen Bänden in den 1. Band übernommen. Die Anmerkungen sind sorgsam neu durchgesehen. Ihre Bearbeiter sind jetzt laut Rückseite des Titelblattes Ernst Kinder, Adolf Sperl und Eva Bauer, laut Nachwort Oswald Henke und Eva Bauer.

»Luther-Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart« heißt die Auswahl Ausgabe von Luthers Wer-

ken, die jetzt gemeinsam von den Verlagen Ehrenfried Klotz in Stuttgart und Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen verlegt und von KURT ALAND in Münster herausgegeben wird. Die Texte sind durchgehend übersetzt, sowohl die lateinischen als auch die frühneuhochdeutschen. Wenn eine alte Übersetzung vorliegt (z. B. von Justus Jonas für *De servo arbitrio*), ist doch eine neue hergestellt. Im allgemeinen sind die einzelnen Schriften in sich etwas gekürzt. Die Auslassungen sind leider nicht genau gekennzeichnet; durch die Randverweise auf die Weimarer Ausgabe der Werke Luthers oder auch auf die Kirchenbundesausgabe der lutherischen Bekenntnisschriften werden sie aber ungefähr kenntlich. Der jetzt vorliegende Band 2 (*Martin Luther. Der Reformator*. 1962. 400 S. Lw. 20.00 DM, Subskr. 17.00 DM) ist neu und enthält i. w. Schriften aus den Entscheidungsjahren der Reformation 1517-1525, aber z. B. auch einen Auszug aus Luthers letzter Kampfschrift: »Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet« von 1545. Am Anfang stehen drei Texte autobiographischer Natur, außer dem berühmten Selbstzeugnis von 1545 noch ein Abschnitt aus »Wider Hans Worst« von 1541 und ein Brief an Staupitz vom 30. Mai 1518.

Band 3 (*MARTIN LUTHER: Der neue Glaube*. Dritte erweiterte und neu bearbeitete Auflage. 1961. 357 S. Lw. 18.00 DM, Subskr. 15.30 DM) hat gewonnen dadurch, daß der Große Katechismus nunmehr vollständig gebracht und der Textauszug aus »*De servo arbitrio*« erheblich erweitert ist. Es wird sich nicht jeder ganz leicht daran gewöhnen, Luther nicht nur in Auswahl, sondern auch noch (abgesehen von Ausnahmen) gekürzt zu lesen. Aber das Verfahren hat doch auch seine Vorzüge und macht es möglich, in einer von vornherein umgrenzten Zahl von Bänden mehr Lutherschriften zu bringen, als es ohne die Kürzungen möglich wäre.

An dem 5. Band der Ausgabe (*MARTIN LUTHER: Die Schriftauslegung*. 2. erweiterte und verbesserte Auflage. 1963. 400 S. Lw. 20.00 DM, Subskr. 17.00 DM) spürt man stark die bessernde Hand des Herausgebers. Die Summarien über die Psalmen aus dem Jahre 1533 sind jetzt bei Psalm 31 abgebrochen; Stücke aus der Auslegung des Magnificat von 1521 sind neu hinzugekommen. In den Anmerkungen ist mancherlei überprüft. Ob es richtig ist, die Schrift an die Ratsherren zu trennen und den homiletischen Teil und den über das Schulwesen auf die Bände 5 und 7 zu verteilen, kann freilich fraglich erscheinen. Die Schrift ist doch ein Ganzes und sollte als Ganzes auf den Leser wirken.

»Theologie des Kreuzes« nennt Luther in der Heidelberger Disputation von 1518 bekanntlich alle echte Theologie, die es wahrhaft mit Gott und nicht nur mit Spekulationen über einen Gottesbegriff oder Gottesgedanken zu tun hat. Als Theologie des Kreuzes bei Luther bezeichnet man heute weithin eine Frühform von Luthers Theologie, in der man zeitweise Luthers eigentliche große Entdeckung glauben zu dürfen. Walther von Loewenichs Untersuchung über Luthers Theologie des Kreuzes ist, seitdem sie zum ersten Mal erschienen ist (1929; jetzt 4. Auflage 1954) stark beachtet worden. Seit dem Erscheinen von Ernst Bizer: »Fides ex auditu« (LuJ 26 [1959], 154 ff) ist der Frage nicht auszuweichen, ob wir es bei ihr nicht doch mit einer Vorform der eigentlichen Theologie Luthers zu tun haben, mit dem noch vorreformatorischen Luther. Zu dem Problem ist jetzt zu beachten Leif Grane: »Contra Gabrielem« (vgl. die Besprechung in diesem Band S. 129-135). Das letzte Wort ist gewiß noch nicht gesprochen, und die neue Diskussion um den jungen Luther ist noch nicht abgeschlossen. Das Buch, das 1961 unter dem Titel *Martin Luther. Theologie des Kreuzes*, herausgegeben von GEORG HELBIG, erschienen ist (Stuttgart: J. F.

Steinkopf 1961. 433 S. Lw. 19.80 DM) ist eine Ausgabe der Schriften Luthers, denen wir insbesondere Luthers Theologie des Kreuzes entnehmen können. Ein ausführliches Vorwort ist den in modernes Hochdeutsch übertragenen Lutherschriften vorangestellt. Das Buch gibt uns also keine Lösung der Fragen um Luthers Theologie des Kreuzes, sondern legt uns die Schriften vor, aus denen wir uns deren richtiges Verständnis erarbeiten müssen.

Die noch im Erscheinen begriffene, aber bereits weit geförderte amerikanische Lutherausgabe bringt Luthers Schriften in englischer Übersetzung. Zahlreiche amerikanische Lutherforscher sind an der Ausgabe beteiligt, die von zwei Verlagen, Muhlenberg-Press in Philadelphia und Concordia Publishing House in Saint-Louis, als Gemeinschaftsunternehmen herausgebracht wird. Als Begleitband (Companion Volume) ist 1959 aus der Feder eines der bekanntesten nordamerikanischen Lutherforscher eine Einführung in Luthers exegetische Schriften, seine Reihenpredigten etwa und seine Vorlesungen, erschienen (JAROSLAV PELIKAN: *Luther the Expositor. Introduction to the Reformer's Exegetical Writings*. Saint Louis: Concordia Publishing House 1959. 286 S.). In einem ersten Teil behandelt Pelikan wichtige Sachthemen (The Bible and the Word of God. Scripture and Tradition u. a.). In einem zweiten Teil untersucht er unter bestimmten Stichworten einzelne Bibelstellen in Luthers Auslegung, und zwar fast durchweg Texte, die sich auf das Abendmahl beziehen (Mt 26, 26; This is my Body; John 6, 51: If Anyone Eats of This Bread He Will Live Forever usw.). Bemerkenswert ist, in wie großem Ausmaß sich Pelikan in die europäische Lutherforschung eingearbeitet hat und in wie intensiven Gesprächen er namentlich mit deutschen Theologen steht. Schade ist, daß das Werk dem normalen deutschen Leser nicht zugänglich ist.

Der Rostocker Professor der praktischen

Theologie GOTTFRIED HOLTZ hat jetzt bei der Evangelischen Verlagsanstalt in Berlin seine neue Ausgabe von Luthers Großem Katechismus herausgebracht (D. Martin Luthers *Großer Katechismus*, vollständige Ausgabe. Sprachlich durchgesehen und den Menschen der Gegenwart nahegebracht. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1962, 328 S. 9.20 DM), deren frühere Auflagen im Furche-Verlag erschienen sind. Ziemlich genau die Hälfte des Buches bringt den Text des Großen Katechismus nur ganz wenig geglättet und mit Erklärung einzelner Wendungen in Fußnoten. Die andere enthält einen Kommentar bzw. eine Art theologischer Einführung. Für Theologen ist die Erklärung verständlich und hilfreich. Soll das Buch auch Nichttheologen erreichen? Wenn der Große Katechismus den Menschen der Gegenwart nahegebracht werden soll, hätte schon versucht werden können, den Text in die Sprache der Gegenwart zu übertragen, auch in syntaktischer Hinsicht. Schwer ist es sicher, Frühneuhochdeutsch in modernes Hochdeutsch zu übersetzen. Man steht immer wieder vor der Frage, wie weit man gehen darf, wenn man den Text verständlich und eingängig machen und doch den ursprünglichen Klang nicht völlig zerstören will. Aber wenn der Große Katechismus wieder ein Gebrauchsbuch werden soll, dann wird es doch nicht anders gehen, als daß man mutig übersetzt und die gewählten neuen Worte aus den Fußnoten in den Text nimmt.

Bekanntlich hat Luther 1516 und erneut 1518 eine mystische Schrift aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts herausgegeben, die unter dem Titel »Eyn deutsch Theologia« oder »Theologia deutsch« noch sehr oft wiedergedruckt worden ist, und zwar bis in die Gegenwart hinein, im ursprünglichen Text, in lateinischer Übersetzung oder auch in andere Sprachen übersetzt. Eine Bibliographie der nachlutherischen Ausgaben der »Deutschen Theologie« wird schon seit längerem als Desiderium

empfunden, zumal in der Literatur hier und da Drucke als Ausgaben der Deutschen Theologie aufgeführt werden, die in der Tat andere, nur ähnlich überschriebene, Schriften enthalten. Die Bibliographie hat jetzt GEORG BARING geschaffen (*Bibliographie der Ausgaben der »Theologia deutsch«* [1516-1521]. Ein Beitrag zur Luther-Bibliographie. Mit Faksimile-Abdruck der 1. Ausgabe und 32 Abbildungen. Baden-Baden: Heitz GmbH 1963. 163 S. Geh. 40.00 DM). Die meisten Ausgaben sind eingesehen und genau beschrieben. Einige sind dem Schöpfer der Bibliographie nur in Fotokopien zugänglich gewesen. Eine Reihe angeblicher Ausgaben ist freilich nur nach Erwähnungen in der Literatur angeführt; und es ist nicht in jedem einzelnen Falle ganz sicher, ob es die Ausgabe wirklich gegeben hat oder nur ungenaue Angaben über sie zu einer Fehlvermutung geführt haben. Die sorgsame und unsagbar mühselige Arbeit Barings hat sich gelohnt und ist höchst dankenswert. Die Bibliographie der d. Th. wird für die Zukunft zum unentbehrlichen Handwerkszeug des Reformationshistorikers gehören.

»Auf den Lebenswegen Martin Luthers« heißt eine Veröffentlichung, die die Evangelische Verlagsanstalt in Berlin im Jahre 1962 herausgebracht hat (224 S. Lw. 12.50 DM. Herausgegeben von M. A. KLEEGERG und GERHARD LEMME in Zusammenarbeit mit dem Verlag. Illustrationen von Alexander Alfs). Sie enthält eine sehr knapp gehaltene Lebensgeschichte Luthers, unterbrochen durch eine große Zahl von recht guten Federzeichnungen, eine Zeittafel, Register und einen sehr umfangreichen Bildteil. Die Bildwiedergaben in diesem sind im allgemeinen trefflich. Die Bildunterschriften führen manches weiter, was in dem Lebensbericht nur angedeutet war. Einige Rätsel geben die Federzeichnungen auf. Daß die Veste Coburg erscheint, ist verständlich; aber was soll denn die Kirche von Krombach

im Kreise Siegen oder die Burg Prunn im Altmühltal u. v. a.? Zu den Bildern im eigentlichen Bildteil hätte man gern noch genauere Herkunftangaben, als sie (viel zu dürr) auf S. 224 gegeben sind. Gute Dienste wird diese wirklich nicht teure Veröffentlichung als Hausbuch oder Unterrichtsbuch bestimmt tun.

Über das Verhältnis der Reformatoren zur Mutter Maria und ihrer Verehrung soll uns eine neue Veröffentlichung informieren (*Das Marienlob der Reformatoren*. Martin Luther. Johannes Calvin. Huldrych Zwingli. Heinrich Bullinger. Herausgegeben von WALTER TAPPOLET unter Mitarbeit von Albert Ebner. Tübingen: Katzmann-Verlag 1962. 360 S., 8 Bilder. Lw. 26.80 DM). Durch kurzen verbindenden Text zusammengereiht werden Äußerungen der Reformatoren über Maria vorgeführt. Dabei ist die Quellenbasis für die einzelnen Reformatoren verschieden breit. Von Luther ist sehr viel Schrifttum durchgearbeitet, von Calvin sind es nur die Kommentare, während von Zwingli und Bullinger vor allem je eine Marienpredigt abgedruckt wird. Natürlich ist es höchst dankenswert und für alle an der reformatorischen Theologie und Frömmigkeit Interessierten sehr bequem, daß das Material in dieser Weise gesammelt und vorgeführt wird. Der erste Eindruck auf den Leser - und er ist sicher gewollt - ist der: Wie ganz anders ist doch der Glaube der Reformatoren gewesen, als es der der landläufigen Protestanten von heute ist! Eine Untersuchung, die aber nicht nur eine Materialsammlung wäre, wie das vorliegende Buch, würde wahrscheinlich viel deutlicher werden lassen, welche Absage und welchen Bruch die reformatorische Marienverehrung gegenüber der mittelalterlichen bedeutet. Eine Lutherstelle, wie die S. 112 aus dem Jahre 1545 über die heidnische Art der überkommenen Marienverehrung würde dann nicht eben nur mitgebracht werden können, sondern einen das Ganze sehr bestimmenden

Platz erhalten müssen. Aber noch einmal: Dankbar wollen wir auf alle Fälle für diese brauchbare und schöne Arbeitshilfe sein.

Nach demselben Prinzip, das bei der Aland-schen Lutherausgabe angewendet ist, ist eine neue Auswahl der Schriften Zwinglis hergestellt. (HULDRYCH ZWINGLI: *Auswahl seiner Schriften*. Herausgegeben von D. Edwin Künzli, Pfr. Zürich/Stuttgart: Zwingli-Verlag 1962, 332 S. 15.50 DM; Lw. 19.50 DM). Während den Herausgebern der Auswahlsgabe von 1918 noch 828 Seiten zur Verfügung standen, begnügt sich der Herausgeber der neuen Ausgabe mit wesentlich weniger als der Hälfte. Das Mittel, mit dem er das erreicht, ist nicht Verringerung der Zahl der Schriften, mit denen Zwingli zu Worte kommt, sondern sind erhebliche Kürzungen des Kontextes der einzelnen Schrift. So erscheinen sehr häufig die bekannten Punkte (...), und man liest fast regelmäßig nur einen knappen Auszug aus der einzelnen Schrift. Ob das Bedürfnis groß ist, Zwingli so zu lesen, wird sich zeigen. Dem Rezensenten will es scheinen, als ob der andere Weg, sich mit Zwingli vertraut zu machen, nämlich einige wenige Zwinglischriften zu bieten, aber die nach Möglichkeit vollständig oder wesentlich weniger stark gekürzt, hilfreicher wäre. So knapp und gedrängt, wie es hier den Anschein hat, hat eben Zwingli tatsächlich nicht geschrieben.

Es klingt geradezu seltsam, wenn heute noch jemand das Wort Hans v. Schuberts von den Täufern als den »Stiefkindern der Forschung« zitiert. Das sind sie zweifellos nicht mehr, im Gegenteil. In letzter Zeit hat sich eine Täuferforschung entfaltet, deren Ausmaß erstaunlich ist. Namentlich die amerikanischen Mennoniten entwickeln eine einzigartige Aktivität. Das Schrifttum zur Täuferbewegung oder gar zum sog. linken oder radikalen Flügel der Reformation ist nicht mehr übersehbar, im doppelten Sinne des Wortes. Man empfindet es als

eine Entlastung, daß jetzt von HANNS HILLER-BRAND eine *Bibliographie des Täuferturns 1520-1630* veröffentlicht worden ist (Gütersloh: Gerd Mohn 1962. XV, 283 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte. Band XXX: Quellen zur Geschichte der Täufer X. 32.00 DM). In Amerika ist sie unter dem Titel »A Bibliography of Anabaptism 1520-1630« durch das Institute of Mennonite Studies in Elkhart/Ind. publiziert. Die Bibliographie ist zunächst für Amerika geschrieben und notiert für amerikanische Veröffentlichungen (aber nur für sie) Bibliotheksfundorte. Das Werk erstrebt Vollständigkeit, aber nur für das eigentliche Täuferturn, nicht für den gesamten radikalen Flügel der Reformation, für den eine ausführliche Literaturübersicht in Church History 27 (1958), 46-69 aus der Feder von George H. Williams erschienen ist. Das Problem jeder solchen Bibliographie ist die Anordnung des Stoffes. Selten ist es ganz eindeutig, an welcher Stelle ein Titel unterzubringen ist. So erfüllen die Indices (Title Index, 225 ff, und Author Index, 262 ff) eine besonders wichtige Funktion. Erstaunlich ist im Author Index die geringe Zahl der Hinweise auf die sich auch auf Luther beziehenden Schriften. Nachzutragen sind in der Tat schon die Nummern 544-547; und viele notierte Veröffentlichungen beziehen sich auch auf Luther, ohne daß das aus ihrem Titel ersichtlich ist.

Untersuchungen über Balthasar Hubmaier gibt es eine ganze Reihe. Ein besonders wichtiges Hubmaierbuch aus der Feder von Torsten Bergsten ist im LuJ 1963 (148 f) angezeigt. Das Mißliche und Verdrießliche war bisher immer, daß es sehr schwer fiel, sich Schriften Hubmaiers zu beschaffen. Die wenigen Exemplare, die es überhaupt noch gibt - viele Schriften sind nach 1525 nicht wieder gedruckt worden -, sind über zahlreiche Bibliotheken hin verstreut und werden als Raritäten gehütet. So wird es lebhaft begrüßt werden, daß im Rah-

men der Quellen zur Geschichte der Täufer (IX. Band) kürzlich eine Gesamtausgabe der Schriften Hubmaiers erschienen ist, der offensichtlich zu den bedeutendsten, aber auch zu den eigengeprägten und eigenwilligen Gestalten im Täuferum gehört (BALTHASAR HUBMAIER: *Schriften*. Herausgegeben von Gunnar Westin und Torsten Bergsten. Gütersloh: Gerd Mohn 1962. 507 S. 48.00 DM). Die Ausgabe enthält 25 theologische Schriften von sehr ungleichem Umfang. Die wichtigste ist offensichtlich die »Von der christlichen Taufe der Gläubigen« vom Juli 1525 (Nr. 8, 116 ff). Briefe Hubmaiers und an Hubmaier sind, weil - wenn auch verstreut - bereits publiziert, nicht mit in die Ausgabe aufgenommen. Die verschiedenen Einleitungen für die Ausgabe und für die einzelnen Schriften bieten gute Verständnishilfe. Der Band gehört zu den allerwichtigsten Quellenpublikationen für das Reformationsjahroundert, die in jüngster Zeit erschienen sind.

Die Arbeit von THOMAS KLEIN mit dem Titel *Der Kampf um die zweite Reformation in Kursachsen 1586-1591* (Köln/Graz: Böhlau 1962. X, 220 S. = Mitteldeutsche Forschungen 25. Lw. 28.00 DM) füllt eine schmerzliche Forschungslücke aus. Über den Vorgängen in der Zeit Christians I. (1586-1591) von Sachsen und insbesondere über der Gestalt des Kanzlers Nikolaus Krell lag bisher ein seltsames Dunkel. Die Persönlichkeit Krells vollständig aufzuhellen gelingt freilich auch dem Verfasser der vorliegenden Arbeit nicht. Das wird wahrscheinlich überhaupt nicht möglich sein, u. a. deshalb nicht, weil Krell rechtzeitig Papiere, die ihn und andere Persönlichkeiten belasten konnten, hat verbrennen können. Aber namentlich durch eine Untersuchung der sog. Krell-Bibel gelingt es dem Autor, deutlich zu machen, daß es unter Christian nicht um ein einfaches Neuaufleben des Krypto-Calvinismus = Philippismus der Zeit von 1574 ging, sondern daß der Calvinismus in aller Form, und

noch dazu in orthodox-strenger Gestalt, eingeführt werden sollte. Man wird freilich den Verfasser doch fragen müssen, ob das Staatskirchentum, das offensichtlich errichtet werden sollte, wirklich nur Genfer Wurzeln oder noch andere (Zürich?) hat. Gelegentlich glaubt man geradezu Vorarbeit für die Durchsetzung eines kurfürstlichen Absolutismus zu erkennen. Die Arbeit ist außerordentlich gediegen und sachlich aufschlußreich. Es bleibt nur zu wünschen, daß auch noch einmal Licht in das Dunkel gebracht wird, das weithin noch über den Vorgängen von bzw. vor 1574 liegt. Es könnte dann wieder fraglich werden, ob man so leicht zwischen dem Philippismus des Anfanges der 70er Jahre und dem klaren Calvinismus der Zeit nach dem Tode des Kurfürsten August unterscheiden kann. Zu den Vorgängen von 1574 ist übrigens zu vergleichen JÜRGEN MOLT-MANNNS Arbeit *Christoph Pezel (1539-1604) und der Calvinismus in Bremen* (Bremen: Verlag Einkehr 1958. 192 S. = *Hospitium ecclesiae*. Forschungen zur bremischen Kirchengeschichte. Band 2).

In den gleichen Themenkreis der versuchten Calvinisierung Deutschlands führt uns eine aufschlußreiche Dissertation aus der Schule von Ludwig Petry (MANFRED KUHN: *Pfalzgraf Johann Casimir von Pfalz-Lautern 1576-1583*. Otterbach: Franz Arbogast 1960. XXIV, 216 S. = *Schriften zur Geschichte von Stadt- und Landkreis Kaiserslautern*, Bd. 3. 17.50 DM). Johann Casimirs, des »Jägers aus Kurpfalz«, kleines Gebiet Pfalz-Lautern, das er während der Zeit der kurfürstlichen Herrschaft seines lutherisch gesonnenen Bruders Friedrich VI. innehatte (und nur über diese Jahre handelt die vorliegende Arbeit, nicht über die Zeit, da Johann Casimir selbst Verweser des Kurfürstentums war) war das erste und zeitweise einzige calvinistische Territorium in Deutschland. Von ihm aus versuchte Johann Casimir den Calvinismus in andere deutsche Länder

(auch nach Sachsen) zu verpflanzen und ihm durch eine groß angelegte Bündnispolitik mit den calvinistischen Mächten Westeuropas einen starken Rückhalt zu geben (England, hugenotisches Frankreich, Niederlande). Wie viel Mißerfolge Johann Casimir erlitt und wie abenteuerlich und aussichtslos seine Unternehmungen waren, wird aus dieser Arbeit deutlich, die an sich eine Art Schutzschrift für einen Mann sein will, dessen eigentliches Absehen es war, Glaubensgenossen beizustehen und im Kampf gegen die Konkordienformel den wahrhaft an Gottes Wort gebundenen Protestantismus zusammenzuschließen. Den Vorwurf einer maßlosen Überschätzung und phantastischen Ausdeutung seiner Pläne kann Verfasser dem Manne, dessen wichtigste Schaffensperiode er darstellt, jedoch nicht ersparen.

Eine interessante und neue Darstellung der siebenbürgischen Reformationsgeschichte hat der 1956 verstorbene Göttinger Kirchenhistoriker ERICH ROTH in seiner bereits 1943 abgefaßten philosophischen Dissertation gegeben, die jetzt erst (durch Karl Reinert) zum Druck gebracht worden ist (*Die Reformation in Siebenbürgen*. Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz. I. Teil. Köln/Graz: Böhlau 1962. XVI, 214 S. = Siebenbürgisches Archiv. Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde. 3. Folge, Bd. 2. Brosch. 19.80 DM). Als Reformator Siebenbürgens ist bisher der Kronstädter Johannes Honter angesehen worden, seit 1544 dort Stadtpfarrer. Er habe, gegen radikale Richtungen, die Reformation in Siebenbürgen in gesunde lutherische Bahnen gelenkt (K. K. Klein, noch 1935). Roth weist nach, wie stark Honter von der Schweizer Reformation abhängig war, daß er nur als der Reformator Kronstadts angesehen werden darf und daß die Reformationsschrift von 1547 nicht wie die von 1543 Honter's Werk ist, sondern das Ergebnis eines Kompromisses zwischen dem lutherischen Klerus, an dessen Spitze der Hermannstädter

Stadtpfarrer Matthias Ramser stand, und der staatskirchlichen Haltung der städtischen Magistrat, die an sich schon im späten Mittelalter vorhanden ist, aber von der Schweiz aus und durch Honter neue Impulse bekommen hat. Wenn die siebenbürgische Reformation in ihrem Endeffekt lutherisch gewesen ist, so deshalb, weil Ramsers Geist weitergewirkt hat. Bischof Matthias Hebler hat schließlich die Hauptarbeit geleistet.

Die ganz ausgezeichnete Biographie der englischen Königin Katharina von Aragon, berühmt geworden durch ihre Ehe mit und ihre Scheidung von König Heinrich VIII, aus der Feder von Garrett Mattingly ist im englischen Original bereits 1941 erschienen, in deutscher Übersetzung aber erst 1962 (GARRETT MATTINGLY: *Katharina von Aragon*. Deutsch von Peter de Mendelssohn. Stuttgart: Kohlhammer 1962. 480 S. Lw. 24.50 DM). Sie liest sich wie ein Roman, und die Spannung hält bis zum Ende der Lektüre an; aber sie ist sorgfältig aus den Quellen, vor allem auch aus archivalischen Quellen (Botschafterbriefe und -depeschen) gearbeitet. Sie macht eindrucksvoll, eine wie klar und kühl denkende Politikerin im Sinne einer englisch-spanischen Verbindung Katharina gewesen ist. Für den Ehescheidungsprozeß wird vor allem, ja ausschließlich, Wolseys ganz und gar auf Frankreich hin ausgerichtete Außenpolitik verantwortlich gemacht.

Als 1806 im Zuge der durch den Reichsdeputationshauptschluß veranlaßten Neugliederung des deutschen Reichsgebietes das Großherzogtum Baden gegründet wurde, entstand ein konfessionell gemischter Staat. Daß die Zahl der Katholiken auffallend groß war (616 000 gegenüber 261 000 Lutheranern und 62 000 Reformierten), ist stark dadurch bedingt, daß die ehemalige Markgrafschaft Baden-Baden katholisch war. Aber das ist nicht von eh und je so gewesen. Eine Arbeit von HORST BARTMANN über *Die Kirchenpolitik der*

Markgrafen von Baden-Baden (Freiburg/Br.: Herder 1961. 352 S. = Freiburger Diözesan-Archiv, 81. Band [Dritte Folge. Dreizehnter Band] 1961. 11.00 DM) gibt uns Einblick in die wechselvollen Geschehnisse der Markgrafschaft. Im Jahre 1536 hingen die meisten baden-badischen Geistlichen der neuen Lehre an (325). In mehreren Wellen wurde die Rekatholisierung betrieben und ebenso die Re-
protestantisierung, letztere im Zuge der Versuche der Markgrafen von Baden-Durlach, auch die Markgrafschaft Baden-Baden für sich zu gewinnen. Die katholischen Einflüsse kamen von Bayern her. Die Darstellung reicht bis zu Markgraf Wilhelm (1622-1677), unter dessen Regierung der katholische Konfessionsstand von Baden-Baden endgültig geworden ist. Der ganze Band ist ein interessanter Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation in Südwestdeutschland.

Im Rahmen einer Sammlung »Lesewerk zur Geschichte« hat der Verlag Langewiesche-Brandt in Ebenhausen bei München 1962 eine Quellensammlung zur Reformationsgeschichte herausgebracht (*Renaissance und Reformation 1350-1648*. Herausgegeben von KARL-HEINZ NEUBIG. 288 S. 10.80 DM). Sie beginnt mit Persönlichkeiten der italienischen Renaissance und schließt mit Dokumenten zum Dreißigjährigen Krieg. Die Schlagzeilen über den Abschnitten verraten nicht immer, worum es sich handelt (Haupt und Glieder; Handgreiflichkeiten; anders: Ablasshandel; Hexenwahn). Jeder Abschnitt bringt zunächst eine kurze Ausführung über die in Rede stehende Persönlichkeit oder das zu behandelnde Ereignis, dann einen Text aus der Feder des Betreffenden oder aus einer (meist erzählenden) Quelle. Die Herkunft der Texte (weithin sind die Quellensammlungen bereits übersetzten Texten entnommen) ist in einem Anhang nachgewiesen. Die Zusammenstellung der Quellenstücke ist geschickt und kundig vorgenommen. Luther

kommt gebührend zu Worte. Das Buch, i. w. für den Geschichtsunterricht an der Oberschule bestimmt, gibt einen instruktiven Überblick über die Geschichte der Reformation, des Humanismus und der Gegenreformation und vermittelt brauchbares Anschauungsmaterial.

Zu den Quellen der Geschichte Luthers und der Geschichte der Reformation gehört auch die Wartburg, Luthers berühmte gewordenen »Patmos«, wo er in raschem Zuge das Neue Testament übersetzte. Leicht zu lesen als Quelle für die Geschichte Luthers ist dieses Baudenkmal nicht, denn an der Wartburg, wie sie heute aussieht, haben viele Hände gebaut und ganze Generationen mit gearbeitet. Vieles ist noch im 19. Jahrhundert geschaffen worden; die Romantik hat die Wartburg des 20. Jahrhunderts mitgestaltet. In den 50er Jahren unseres Jahrhunderts hat eine grundlegende Renovierung der Wartburg stattgefunden, der viel spätere Zutat zum Opfer gefallen ist. Der ausgezeichnet ausgestattete Band von SIEGFRIED ASCHE: *Die Wartburg*. Geschichte und Gestalt (Berlin: Rembrandt-Verlag 1962. 236 S. mit 142 Abbildungen und Grundrissen. 18.80 DM) bietet in einem ersten Teil eine Darstellung der »Geschichte« der Wartburg von ihrem Bau 1083 an. Ein zweiter Teil »Gestalt« führt uns von Gebäude zu Gebäude, von Raum zu Raum, von Kunstwerk zu Kunstwerk. Unausgesprochene Nebenabsicht bei der Erstellung des Bandes war offensichtlich Rechtfertigung der Renovation von 1952 bis 1960. Die Art der Renovation ist, namentlich in Eisenach selbst, stark angefochten gewesen. Möge sich allgemein, nun auch mit Hilfe dieses Buches, die Überzeugung durchsetzen, daß das große Denkmal der staufischen Klassik, des Minnesangs, der Reformation und der Goethezeit durch die Neugestaltung aufs Ganze gesehen erheblich gewonnen hat. Übrigens ist das Buch nicht nur durch sein Bildmaterial ausgezeichnet aufgemacht; auch der Text ist ganz trefflich.

Ein neues Dokument katholischer Lutherforschung ist die Dissertation aus der Schule von Joseph Lortz mit dem Titel *Das Gemeinkatholische mittelalterliche Erbe beim jungen Luther*, verfaßt von GOTTFRIED EDEL (Beiträge zu einer methodischen Grundlegung. Marburg a. d. Lahn: Verlag Dr. M. F. Edel 1962. 127 S. = Ökumenische Texte und Studien Nr. 21. 7.80 DM). Da der Text nur bis S. 51 reicht, die andere Hälfte des Buches aber mit Anmerkungen gefüllt ist, m. a. W.: da eine sehr gedrängte Darstellung vorgelegt wird, ist die Arbeit nicht leicht zu lesen; und es ist auch nicht einfach, über sie zu berichten. Eine Auseinandersetzung mit ihr ist an dieser Stelle vollends nicht möglich. Voraussetzung ist für den Verfasser die Überzeugung vom inneren Verwandtsein des Katholischen und des Reformatorischen. Die Frage, die den Verfasser beschäftigt, ist nur eben die, welche mittelalterlich-katholischen Autoren Luther wirklich gekannt und ob er die »Mitte« des Katholischen getroffen hat. Die Tradition, gegen die sich Luther wandte, hat er nach Meinung des Verfassers gar nicht genügend gekannt, und seine Auseinandersetzung war nicht ausreichend fundiert. Die Lehren, die Luther der Tradition entgegensetzte, wa-

ren in Wahrheit viel katholischer, als er selbst es meinte. Deshalb rät Verfasser den Protestanten, sich doch sehr ernst auseinander zu setzen mit der Lortz'schen These von der »häretischen Wiederentdeckung resp. Fortbildung katholischer Lehren« durch Luther (vgl. 52 f). Was mag dem Verfasser vorschweben als Maßstab für das, was echt katholisch ist? Ob nicht alles doch wieder hinausläuft auf die alte These, daß Luther einen (occamistisch) verdorbenen Katholizismus kennen gelernt habe und besser getan hätte, sich am hl. Thomas zu orientieren? Daß Lortz und alle seine Schüler eine ganz andere Sprache sprechen, als sie Denifle gesprochen hatte, und brüderlich mit den evangelischen Lutherforschern reden, wird gerade an dieser Arbeit Edels erneut kenntlich, die ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch sein möchte. Wichtiger aber wäre es, in der Sache über die alten katholischen Urteile über Luther hinauszukommen. Recht deutlich wird noch nicht, wie der Weg weitergehen soll. Man wird abwarten müssen, wie die »Gespräche zwischen Thomas und Luther«, die jetzt in Gang gekommen zu sein scheinen, auslaufen werden.

Markkleeberg/Leipzig

Franz Lau

Luther-Bibliographie 1964

Mit Professor Dr. Oskar Bartel, Warszawa; Professor Dr. Gottfried Hornig, z. Zt. Münster/Westf.; Professor Dr. Willem Jan Kooiman, Amsterdam; Professor Dr. Béla Leskó, José C. Paz (Argentinien); Professor Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki; Professor Dr. Rudolf Říčan, Praha; Professor Dr. Jan Střba, 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 Jenő 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	2. Zeitschriften, Jahrbücher, Lexika	KZ	Kirche in der Zeit (Düsseldorf)
B Berlin	AKultG Archiv für Kulturgeschichte (Münster-Köln)	LF	Listy filologické (Praha)
BL Basel	ALW Archiv für Liturgiewissenschaft (Regensburg)	LM	lutherische monatshefte (Berlin-Hamburg)
CSAV Československá akademie věd	ARG Archiv für Reformationsgeschichte (Gütersloh)	Lp	Lekipasztor (Budapest)
EPV Evangelischer Presseverb.	BIDL Blätter für deutsche Landesgeschichte (Koblenz)	LQ	The Lutheran Quarterly (Gettysburg, Pa.)
EVA Evangelische Verlagsanstalt	BIWKG Blätter für württembergische Kirchengeschichte (Stuttgart)	LR	Lutherische Rundschau (Stuttgart)
EVW Evangelisches Verlagswerk	ChH Church History (Berne, Ind.)	LRb	Lutherischer Rundblick (Frankfurt am Main)
F Frankfurt am Main	Cth Catholica (Münster)	Lu	Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft (Hamburg)
FR Freiburg im Breisgau	CThM Concordia Theological Monthly (Saint Louis, Mo.)	LuB	Luther-Bibliographie
GÖ Göttingen	DLZ Deutsche Literaturzeitung (Berlin)	LuJ	Luther-Jahrbuch (Hamburg)
GU Gütersloh	DPfBl Deutsches Pfarrerblatt (Essen)	MD	Materialdienst des Konfessionskundlichen Institutes (Bensheim)
HD Heidelberg	EvD Evangelische Diaspora (Kassel)	MEKGR	Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes (Düsseldorf)
HH Hamburg	EvTh Evangelische Theologie (München)	MPTh	Monatszeitschrift für Pastoraltheologie (Göttingen)
L Leipzig	FF Forschungen und Fortschritte (Berlin) [(München)]	NLA	Nachrichten der Luther-Akademie (Sondershausen)
LO London	HZ Historische Zeitschrift	NZStH	Neue Zeitschrift für systematische Theologie (Berlin)
LVH Lutherisches Verlagshaus	JLH Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie (Kassel)	PBl	Pastoralblätter (Stuttgart)
M München	JNKG Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte (Blomberg)	PL	Positions luthériennes (Paris)
MS Münster	KD Kerygma und Dogma (Göttingen)	Pro	Protestantesimo (Rom)
MZ Mainz	KR Křestanská Revue (Praha)	RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage (Tübingen)
NK Neukirchen-Vluyn			
NV Neukirchener Verlag			
NY New York			
P Paris			
PB Paderborn			
Phil Philadelphia			
PR Praha			
PUT Presses Universitaires de France			
Q&M Quelle & Meyer			
S Stuttgart			
StL Saint Louis			
TU Tübingen			
V&R Vandenhoeck & Ruprecht			
W Wien			
ZH Zürich			

RHE	Revue d'histoire ecclésiastique (Louvain)	ZevKR	Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (Tübingen)	3. Umfang der Ausführungen über Luther
StZ	Stimmen der Zeit (Freiburg im Breisgau)	ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Stuttgart)	L' Luther wird einmal kurz behandelt.
TA	Teologinen Aikakauskirja (Helsinki)	ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie (Wien)	L" Luther wird wiederholt gestreift.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Berlin)	ZRGG	Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte (Köln)	L 20-30 Luther wird auf diesen Seiten ausführlich behandelt.
ThR	Theologische Rundschau (Tübingen)	ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen)	L 20-30+ " Luther wird auf diesen Seiten ausführlich behandelt und sonst in der Arbeit wiederholt gestreift.
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel)	ZW	Zeitwende (Hamburg)	
US	Una Sancta (München)	Zw	Zwingliana (Zürich)	
WZ...	Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität in ... Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe		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.	
ZBK	Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte (Nürnberg)			
ZdZ	Zeichen der Zeit (Berlin)			

SAMMELSCHRIFTEN

- 01 **Jednota bratrská 1457-1957.** Sborník k pětistému výročí založení (Die Brüderunität 1457 bis 1957. Festschrift zum 500. Jahreswende ihrer Gründung). PR: Kalich 1956. 304 S. 8°. 010 Wolf, Ernst: **Peregrinatio.** Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem. 2., durchges. und mit Register ausgestattete Aufl. M: Kaiser 1962. 367 S. 8°. Brosch. 20.00; Lw. 24.00.
- 02 Brunner, Peter: **Pro ecclesia.** Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie. B: LVH 1962. 399 S. 8°. Lw. 24.00. 011 **Reformation Studies.** Essays in Honor of Roland H. Bainton. Hrsg. von Franklin H. Littell. Richmond, Va.: Knox 1962. 285 S. 5.50 \$.
- 03 Althaus, Paul: **Um die Wahrheit des Evangeliums.** Aufsätze und Vorträge. S: Calwer Verlag 1962. 312 S. 8°. Lw. 24.00. 012 **The Dawn of Modern Civilization:** Studies in Renaissance, Reformation and Other Topics Presented to Honor Albert Hyma. Hrsg. von Kenneth A. Strand. Ann Arbor, Mich.: Ann Arbor 1962. 422 S. Lw. 7.50 \$.
- 04 Philipp Melancthon. Humanist, Reformator, Praeceptor Germaniae. Hrsg. vom Melancthon-Komitee der Deutschen Demokratischen Republik. B: Akademie 1963. 315 S., 24 Taf. 8°. Lw. 45.00. 013 Gollwitzer, Helmut: **Forderungen der Freiheit.** Aufsätze und Reden zur politischen Ethik. M: Kaiser 1962. XXXIX, 390 S. 8°. Kart. 16.00; Lw. 19.80.
- 05 **Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland.** Referat und Diskussion zum Thema: Probleme der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland 1476 bis 1535. Redaktionsleitung Gerhard Brendler. B: Akademie 1961. 308 S. 8°. = Tagung der Sektion Mediävistik der deutschen Historiker-Gesellschaft vom 21.-23. 1. 1960 in Wernigerode 2. Lw. 24.50. 014 **Luther-Jahrbuch 1963.** Jahrbuch der Luther-Gesellschaft 30. Hrsg. von Franz Lau. HH: Wittig 1963. 176 S. 8°. Lw. 16.00 - Bespr.: Buch, Harald: Svensk Kyrkotidning (1963), Nr. 32.
- 06 **Des Herren Namen steht uns bei.** Luthers Freunde und Schüler in Thüringen. Bearb. von Karl Brinkel und Herbert von Hintzenstern. Hrsg. vom Landeskirchenrat der Evang.-luth. Kirche in Thüringen. B: EVA 1961. 169 S. 8°. Lw. 6.60.
- 07 **Ach, Herr Gott, wie reich tröstest du.** Luthers Freunde und Schüler in Thüringen. Bearb. von Karl Brinkel und Herbert von Hintzenstern. Hrsg. vom Landeskirchenrat der Evang.-luth. Kirche in Thüringen. B: EVA 1962. 172 S. 8°. Lw. 6.80.
- 08 Metzke, Erwin: **Coincidentia Oppositorum.** Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte. Witten: Luther 1961. 327 S. 8°. = Forschungen und Berichte der Evang. Studiengemeinschaft 19. Lw. 36.00. - Bespr.: Schmidt, Erik: ThLZ 88 (1963), 379-382.
- 09 Beyreuther, Erich: **Studien zur Theologie Zinzendorfs.** Gesammelte Aufsätze. NK: NV 1962. 280 S. 8°. Lw. 22.00. - Bespr.: Deppermann, Klaus: ZKG 74 (1963), 198-200.

A QUELLEN

1 Quellenkunde

- 1 Adler, Johannes: **The revision of the reference system in the new Luther Bible.** Bible Translator 11 (London 1960), 178-181.
- 2 Bainton, Roland H.: **Luther and Spalatin letters recovered in Boston.** ARG 53 (1962), 197.
- 3 Benzing, Josef: **Neues zum Speyerer Buchdruck des 16. Jahrhunderts (Jakob Schmidt und Johann Eckhart).** Gutenberg-Jahrbuch 1962, 219-224.
- 4 Bohatcová, Mirjam: **Počátky publikační činnosti Jednoty bratrské (Die Anfänge der Publikations-tätigkeit der Brüderunität).** Acta Comeniana 21 (Praha 1962), 44-60. I 46. 57f.
- 5 Hoffmann, Felix: **Die Zeitzer Thesen.** Glaube und Gewissen 8 (1962), 198.
- 6 Montgomery, John Warwick: **Luther and Libraries.** Library Quarterly 32 (Chicago 1962), 133-147.
- 7 **Rapports des commissions. 3. L'édition d'un catéchisme commun à toutes les Eglises luthériennes de France.** PL 10 (1962), 254.
- 8 Schmidt, Philipp: **Die Illustration der Lutherbibel 1522-1700.** Ein Stück abendländische Kultur- und Kirchengeschichte. Mit Verzeichnis der Bibeln, Bilder und Künstler. BL: Reinhardt 1962. 496 S., 400 Bild. 4°. Lw. 58.00. - Bespr.: LR 13 (1963), 259.
- 9 Steiner, R.: **Die Lutherbibel und ihre Revision.** Babel 7 (1961) Nr. 2, 69-79. 82-84.
- 10 Volz, Hans: **Aus der Druckpraxis der Nachdrucke der Lutherbibel (1522/46).** Gutenberg-Jahrbuch 1962, 234-250.
- 11 Witthaus, Carlos: **La tradición del texto latino de la Confesión de Augsburgo (Die Überlieferung des lateinischen Textes der Augsburgerischen Konfession).** Ekklesia 6 (José C. Paz 1962), Heft 10, 17-19.
- 12 Witthaus, Carlos: **La traducción de las obras fundamentales de la Reforma (Die Übersetzung der Hauptwerke der Reformation).** Ekklesia 5 (1961), Heft 8, 12-21.

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

- 13 Lutero, Martin: **Páginas Escogidas (Ausgewählte Schriften).** Ausgew. von Carlos Witthaus. Eingel. von Rodolfo Obermüller. Buenos Aires: Aurora 1961. 210 S. - Bespr.: Leskó, Béla: Ekklesia 6 (1962), Heft 10, 39f.
- 14 **Luthers Briefe an seine Käthe.** Erläutert von O(tto) Clemen. 5. Aufl. B: EVA 1962. 51 S., mit Abb. 8°. Lw. 2,50.
- 15 **Zwei unbekannte Briefe des Sächsischen Kurfürsten an Luther vom Augsburger Reichstag 1530.** Mitgeteilt von Heinz Scheible. ARG 53 (1962), 193-197.
- 16 **Luther, deutsch.** Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Hrsg. von Kurt Aland. Bd. 2: **Martin Luther: Der Reformator.** S: Klotz; GÖ: V & R 1962. 400 S. 8°. Lw. 20.00; Subskr.-Preis 17.00.
- 17 Luther, Martin: **Großer Katechismus.** Vollständige Ausgabe. Sprachlich durchgesehen und den Menschen der Gegenwart nahegebracht von Gottfried Holtz. 4. völlig neu bearb. Aufl. B: EVA 1962. 327 S. 8°. Lw. 9.20.
- 18 Luther, Martin: **Œuvres.** Publ. sous le auspices de l'Alliance nationale des Eglises luthériennes de France et de la revue »Positions luthériennes«. Bd. 7. Übers. von P. Jundt und J. Bosc. Genève: Labor et Fides 1962. 324 S. 8°.
- 19 Luther, Martin: **Psalmen-Auslegung.** Hrsg. von Erwin Mülhaupt. Bd. 2: Psalm 26-90. GÖ: V & R 1962. 552 S. 8°. Lw. 40.00; Subskr.-Preis 36.00. Bespr.: Beintker, Horst: Zdz 17 (1963), 119.
- 20 Luther, Martin: **Sermon von dem hochwürdigen Sacrament des heiligen Leichnams Christi.** Decembr. 1519. In: Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen. Hrsg. von Thomas Sartory. Recklinghausen: Paulus 1961, 407-420.
- 21 Luther, Martin: **95 Thesen nebst dem Sermon von Ablass und Gnade 1517.** Hrsg. von Kurt Aland. B: de Gruyter 1962. 26 S. 8°. = Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 142. Brosch. 3.00.
- 22 Luther, Martin: **Werke.** Kritische Gesamtausgabe. Bd. 40, Abt. 1. Unv. photomechanischer Nachdruck der Ausgabe von 1911. Weimar: Böhlau 1962. IV, 691 S. 4°. Brosch. 81.40.
- 23 Luther, Martin: **Werke.** Kritische Gesamtausgabe. Bd. 40, Abt. 2. Unv. photomechanischer Nachdruck der Ausgabe von 1914. Weimar: Böhlau 1962. 615 S. 4°. Brosch. 72.20.
- 24 Luther, Martin: **Werke.** Kritische Gesamtausgabe. Bd. 55, Abt. 1, Lieferung 1: **Luthers 1. Psalmenvorlesung. Vorläufige Einleitung und Text der Glos-sen zu Psalm 1-15 mit Apparat.** Weimar: Böhlau 1963. 39, 119 S. 4°. Brosch. 19.60.

- 25 Luther, Martin: **Werke**. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 55, Abt. 2, Lieferung 1: **Luthers 1. Psalmenvorlesung. Text der Scholien zu Psalm 1-15 mit Apparat**. Weimar: Böhlau 1963. 124 S. 4°. Brosch. 19.60.
- 26 Luther, Martin: **Ausgewählte Werke**. Hrsg. von H(ans) H(einrich) Borchardt und Georg Merz. 3. Aufl. Erg. Reihe, Bd. 7: **Von den Konziliis und Kirchen**. Bearb. von Adolf Sperl und Eva Bauer. Eingel. von Adolf Sperl. M: Kaiser 1963. 162 S. 8°. Brosch. 9.00; Lw. 11.50; Subskr.-Preis Brosch. 8.00; Lw. 10.30.
- 27 **Luthers Werke in Auswahl**. Unter Mitwirkung von Albert Leitzmann hrsg. von Otto Clemen. Bd. 5: **Der junge Luther**. Hrsg. von Erich Vogel-sang. 3. Aufl. B: de Gruyter 1963. XI, 434 S. 8°. Lw. 12.00.
- 28 **Luthers Werke in Auswahl**. Unter Mitwirkung von Albert Leitzmann hrsg. von Otto Clemen. Bd. 7: **Predigten**. Hrsg. von Emanuel Hirsch. 3. Aufl. B: de Gruyter 1962. XII, 420 S. 8°. Lw. 12.00.
- 29 **Luthers Werke in Auswahl**. Unter Mitwirkung von Albert Leitzmann hrsg. von Otto Clemen. Bd. 8: **Tischreden**. Hrsg. von Otto Clemen. 3. Aufl. B: de Gruyter 1962. X, 387 S. 8°. Lw. 12.00.
- 30 Luther, Martin: **Works**. Bd. 45: **The Christian Society II**. Hrsg. von Helmut T. Lehmann. Übers. von Walther I. Brandt. Phil: Muhlenberg 1962. XVI, 424 S. Lw. 6.00 \$.
- 31 Luther, Martin: **Early Theological Works**. Hrsg. von James Atkinson. Phil: Westminster 1962. 330 S. = Library of Christian Classics 16. 6.50 \$.

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

a) Auswahl aus dem Gesamtwerk

- 32 **Lutherisches Bekenntnis**. Eine Auswahl aus den Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche. Hrsg., eingel. und erläutert von Ernst Kinder und Klaus Haendler. B: LVH 1962. 167 S. 8°. Pp. 12.80.
- 33 **Gemeinschaftsliederbuch**. Hrsg. vom Evang.-kirchlichen Gnadauer Gemeinschaftswerk. Ausgabe A: Texte ohne Weisen. 8. Aufl. B: EVA 1962. 343 S. 8°. L". Plastikband 4.80.
- 34 **Die evangelische Lehre von der Kirche**. Ausgew. und eingel. von Manfred Jacobs. 1.-3.5. Tausend. Lüneburg: Heliand 1962. 126 S. 8°. L 15-41+ ". = Quellen zur Konfessionskunde B 4. Brosch. 7.00.
- 35 Luther, Martin: **Alone with God**. Devotions. Übers. und hrsg. von Theodore J. Kleinhaus. StL: Concordia 1962. 104 S. 2.50 \$.
- 36 Luther, Martin: **Theologie des Kreuzes**. Hrsg. von Georg Helbig. S: Steinkopf 1962. 422 S., 1 Titelbl. 8°. Lw. 19.80.
- 37 **Martin Luther über das Weihnachtsevangelium**. Glaube und Gewissen 8 (1962), 223.
- 38 Manschreck, Clyde: **Prayers of the Reformers**. Phil: Muhlenberg 1958. 183 S.* 2.50 \$.
- 39 **Luthers Meditations on the Gospels**. Übers. und hrsg. von Roland H. Bainton. Phil: Westminster 1962. 155 S. Lw. 3.75 \$. - Bespr.: Carlson, Edgar M.: ChH 31 (1962), 462f. Spitz, Lewis W.: CThM 34 (1963), 49f.
- 40 **Renaissance und Reformation 1350-1648**. Hrsg. von Karl-Heinz Neubig. Ebenhausen/M: Langenwiesche-Brandt 1962. 287 S. 8°. L 60-65+ ". = Lesewerk zur Geschichte. Pp. 10.80.
- 41 **Valiant for the Truth**. A Treasury of Evangelical Writings. Zusammengest. und hrsg. von David

Otis Fuller. Mit biographischen Abrissen von Henry W. Coray. NY: McGraw-Hill 1961. 455 S.* 7.95 \$.

b) Einzelschriften und Auszüge aus ihnen

- 42 Gundlach, Anton: **Sie gaben Zeugnis für ihn**. Christusbekenntnisse aus 2 Jahrtausenden. 2. Aufl. M: Pfeiffer 1959. 178 S. 8°. L 33f.
- 43 Luther, Martin: **So Gyrimundab** (Der kleine Katechismus [korean.]). Übers. von Ji Weonyong. Seoul: Keonkodiassa 1960. 311 S. 800 HW.
- 44 Luther, Martin: **Der Herr ist mein Hirte**. Der 23. Psalm. Ausgelegt. Im Einvernehmen mit der Evang.-luth. Freikirche hrsg. von Martin Willkomm. Für den Neudruck durchgesehen von Gott-hilf Herrmann. 7. Aufl. B: EVA 1962. 39 S. 8°. Brosch. 0.50.
- 45 Luther, Martin: **Der kleine Katechismus**. Hrsg. im Auftrag der Evang. Landeskirche von Kurhessen-Waldeck. (Neugestaltete Ausgabe). Kassel: Bären-reiter 1963. 32 S. 8°. Brosch. 0.70.
- 46 **Dr. Martin Luthers lille katekisme** (Dr. Martin Luthers kleiner Katechismus [norw.]). 14. Aufl. Oslo: Samlaget 1960. 44 S. 2.75 nkr.
- 47 Luther, Martin: **Okatekisa okanunu** (Der kleine Katechismus). Oniipa: Finse sendingdrukkerij 1961. 21 S. 8°.
- 48 **Luthers Schrift: Eine einfältige Weise zu beten (Wie man beten soll? Für Meister Peter, Barbier)** 1535. Hrsg. von Martin Willkomm. Für den Neu-druck durchges. von Gotthilf Herrmann. 9. Aufl. B: EVA 1962. 31 S. 8°. Brosch. 0.40.
- 49 Luther, Martin: **As 95 Theses** (Die 95 Thesen [port.]). Übers. von R. Haase. Pôrto Alegre: Con-cordia 1957. 24 S.

- 50 **Das Neue Testament unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus.** Nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers. Hrsg. von der Bibelanstalt Altenburg. Rev. Text 1956. 2. Aufl. B, Altenburg:

Evang. Haupt-Bibelgesellschaft 1962. 332, 77, 10 S. 8°. Auf Dünndruckpapier, Lw. 2.80.

- 51 **Unterweisung im Glauben.** 9. Aufl. B: EVA 1962. 126 S. 8°. L 12-42 (Der kleine Katechismus) + ". Brosch. 0.50.

4 Denkmäler, Bilder

- 52 Harksen, Sybille: **Bildnisse Philipp Melancthons.** In: 04, 270-300.
53 Schwanneke, Rudolf: **Wittenberg und seine Lutherstätten.** Glaube und Gewissen 8 (1962), 185-187.
54 Thulin, Oskar: **Melancthons Bildnis und Werk in zeitgenössischer Kunst.** In: Philipp Melancthon - Forschungsbeiträge zur vierhundertsten Wiederkehr seines Todestages. Hrsg. von Walter Elliger. GÖ: V & R; B: EVA 1961, 180-193 und Taf. 1-16. L".

- 55 Thulin, Oskar: **Menschenantlitz vor Gott in der Sprache der Kunst.** GÖ: V & R 1962. 132 S. mit zahlr. Abb. 8°. L 102. 108. Lw. 19.80.
56 Thulin, Oskar: **Die Lutherstadt Wittenberg und ihre reformatorischen Gedenkstätten.** 3. Aufl. B: EVA 1962. 42 S. mit Abb. und 1 Titelbild, 27 Bl. Abb. 8°. Brosch. 5.80; Lw. 7.20.
57 Tunewald, Erik: **Aus den Studien zum »Gemeindebuch der Deutschen Evang. Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien« (I).** Erbe und Auftrag der Reformation in den böhmischen Ländern 1 (1960/61), 38-42. L' 55.

B DARSTELLUNGEN

1 Biographische Darstellungen

a) Das gesamte Leben Luthers

- 58 Bainton, Roland H.: **The Reformation of the sixteenth century.** Leiden: Brill 1962. 278 S. mit Abb. 13.60 f.
59 Bouyer, Louis: **Reformatorisches Christentum und die eine Kirche** (Du protestantisme à l'église [dt.]). Würzburg: Werkbund 1959. 241 S. 8°. Vgl. LuB 1954, Nr. 131a.
60 Erikson, Erik Homburger: **Young man Luther.** A study in psychoanalysis and history. NY: Norton; Toronto: McLeod 1962. 288 S. 1.75; 2.25 \$.
61 Lau, Franz: **Luther** [engl.]. Übers. von Robert H. Fisher. Phil: Westminster 1962. 178 S. 8°. Lw. 3.75 \$.
62 **Auf den Lebenswegen Martin Luthers.** Hrsg. von M. A. Kleeberg (das ist Helmut Steffens) und Gerhard Lemme in Zusammenarbeit mit Alexander Alfs. B: EVA 1962. 223 S. mit Abb. 8°. Lw. 12.50.
63 Nohl, Frederick: **Martin Luther, hero of faith.** StL: Concordia 1962. 150 S. 2.75 \$.
64 Rössler, Hellmuth: **Deutsche Geschichte.** Schicksale des Volkes in Europas Mitte. Zeichnungen von August Lüdecke. GU: Bertelsmann 1961. 703 S. mit Abb. 8°. L 278-293 + ". = Bertelsmann Lese-ring. Für Mitglieder Lw. 13.20.

b) Einzelne Lebensphasen und Lebensdaten

- 65 Bluhm, Heinz: **The Significance of Luther's Earliest Extant Sermon.** Harvard Theological Review 37 (Cambridge, Mass. 1944), 175-184.
66 Eder, Karl: **Die erste Kunde vom Auftreten Luthers auf dem Reichstag zu Worms (1521) in Innerösterreich.** Carinthia 151 (Klagenfurt 1961), 687-704.
67 Hummel, Ruth: **Little Martin Luther.** Illustriert von Grace Schassberger. StL: Concordia 1962. 30 S. Kart. 1.00 \$.
68 Köthe, Karl: **Die Wartburg.** Illustriert von Irene Köthe. 1.-15. Tausend der Neufassung. L: Bibliographisches Institut 1962. 60 S., 2 Bl. Abb. 8°. L 17-22 + ". = Unser kleines Wanderheft 35. Brosch. 1.00.
69 Lau, Franz: **Zweifel um den 31. Oktober 1517?** LM 1 (1962), 459-463.
70 Meisner, Joachim: **Das Auditorium Coelicum am Dom zu Erfurt.** Ein Beitrag zur Universitäts-geschichte Erfurts. L: Benno (1963). 103 S. 8°. L 49f. = Erfurter theol. Schriften 6. Brosch. 6.00.
71 Meneghini, Gino: **Martin Lutero ospite agli Eremitani** (Martin Luther als Gast der [Augustiner-] Eremiten). Padova 8 (1960), 23f.

- 72 Schüler, Heinz: **Reformation und Gegenreformation am Mittelrhein**. Düsseldorf: Presseverband der Evang. Kirche im Rheinland 1959. 32 S. 8°. L 10+ ". = Veröffentlichung des Vereins für rheinische Kirchengeschichte 8.
- 73 Strohl, Henri: **Luther jusqu'en 1520**. 2. verb. Aufl. P: PUF 1962. IV, 386 S. 8°. = Etudes d'histoire et de philosophie religieuses 55. 18.00 NF.
- 74 Luthers »Thesenanschlag« fand doch statt! Nachrichten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern 17 (1962), 249f.
- 75 Völker, Walter: **Luther auf dem Reichstag zu Worms**. Archiv für mittelhessische Kirchengeschichte 14 (1962), 115-127.
- 76 Volz, Hans: **Erzbischof Albrecht von Mainz und Martin Luthers 95 Thesen**. Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung 13 (1962), 187-228. (Als Sonderdruck zu beziehen von Carl Bindernagel in Friedberg. 44 S. 8°.)
- 77 Ziegenhals, Johannes: **Doktor Martin Luther in Nordhausen**. Luther-Sage aus Thüringen. In: Die Welt - eine Brücke. Ein Lesebuch für die christliche Familie. Bearb. von Helfried Matthes. B: EVA 1962, 117.
- c) Familie**
- 78 Clasen, Martin: **Lutherverwandtschaft des nordischen Geschlechts Monrad?** Norddeutsche Familienkunde 10 (1961), 193-200.
- 79 Klepper, Jochen: **Die Flucht der Katharina von Bora**. Aus dem Nachlaß herausgegeben und eingeleitet von Karl Pagel. 17.-18. Tausend. S: Deutsche Verlagsanstalt 1962. 221 S. 8°. Lw. 14.80.
- 80 Kroker, Ernst: **Katharina von Bora**. Martin Luthers Frau. Ein Lebens- und Charakterbild. 7. Aufl. B: EVA 1962. 281 S., 9 Abb. 8°. Lw. 5.50.
- 81 Ludolphy, Ingetraut: **Katharina von Bora, die »Gehilfin« Martin Luthers**. NLA 1961, 31f.
- 82 **Katharina Lutherin geb. von Bora**. Vom Teppich meines Lebens. Eine Luther-Chronik von ***. Jugenheim/Bergstr.: Koehler 1960. 309 S., 1 Titelbild 8°. Lw. 7.80.
- d) Volkstümliche Darstellungen seines Lebens und Werkes, Schulbücher, Lexikonartikel**
- 83 **Das Bertelsmann-Bildungsbuch**. Hrsg. von der Bertelsmann-Lexikon-Redaktion unter Mitarbeit von zahlreichen Wissenschaftlern. 12. Aufl. GU: Bertelsmann 1962. 1916 Sp. 8°. L". = Die große Bertelsmann-Lexikon-Bibliothek 5. Hldr. 49.00.
- 84 Börger, Paul: **Am Quell des Lebens**. Lehrbuch für evangelische Unterweisung an höheren Schulen. Bd. 2: Mittelstufe. 10. umgearb. Aufl. HD: Q & M 1962. 305 S. 8°. L 200-220+ ".
- 85 Burbach, Karl-Heinz; Mann, Helmut; Stielow, Rudolf: **Renaissance, Reformation, Glaubenskämpfe**. 2. Aufl. F: Diesterweg 1962. IV, 96 S. mit Abb., 2 Bl. Abb. 8°. L 25-34. 37-42+ ". = Bilder aus der Weltgeschichte 6/7. Brosch. 3.80.
- 86 Deitenbeck, Karl: **Das Feld muß er behalten**. Der Weg des Evangeliums durch 2 Jahrtausende. Gladbeck: Schriftenmission 1962. 192 S., mehr. Bl. Abb. 8°. L 54-75. Lw. 12.80.
- 87 Freund, Michael: **Deutsche Geschichte**. GU: Bertelsmann 1962. 1598 Sp. mit 590 Abb. im Text und auf Taf. 8°. L 295-302+ ". = Die große Bertelsmann-Lexikon-Bibliothek 7. Hldr. 49.00.
- 88 Hassinger, Erich: **Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300-1600**. Braunschweig: Westermann 1959. XVIII, 494 S. 8°. L 123-134. 139-143. 148-154+ ". Lw. 26.80.
- 89 Herrmann, Gotthilf: **Bilder aus Luthers Leben**. Hrsg. auf Veranlassung der Evang.-luth. Freikirche. B: EVA 1962. 62 S., 12 Abb. 8°. Hlw. 2.50.
- 90 Heussi, Karl: **Sommario di storia del cristianesimo** (Abriß der Kirchengeschichte [ital.]). Übers. von G. Gangale. 2. Aufl. Florenz: Coppini 1960. 310 S.*
- 91 Kleinhaus, Theodore J.: **Printer's Devil from Wittenberg**. Minneapolis: Augsburg 1962. 200 S. 3.95 \$.
- 92 **Lehrbuch für Geschichte der Oberschule**. 7. Kl. Verf. von Roland Zeise u. a. Durchges. Neuaufl. B: Volk und Wissen 1963. 240 S. mit Abb., 2 Kt. Bl. 8°. L 20-25+ ". Hlw. 2.55.
- 93 Lindenlaub, Georg: **Der Reformator**. 14. Aufl. Weinheim/Bergstr.: Beltz 1961. 40 S. 8°. = Geschichte in Erzählungen 32. Brosch. 0.70.
- 94 Loewenich, Walther von: **Der Weg des Evangeliums durch die Welt**. Kirchengeschichte für die Oberstufe höherer Schulen. 6. durchges. Aufl. GU: V & R 1962. 163 S. 8°. L 66-82+ ". Kart. 4.80.
- 95 Lorbeer, Hans: **Das Fegefeuer**. Ein Roman um Luthers Thesenanschlag. 6. Aufl. Halle/Saale: Mitteldeutscher Verlag 1962. 627 S. 8°. Lw. 9.00.
- 96 Lorbeer, Hans: **Der Widerruf**. Ein Roman um Luthers Wandlung. 4. Aufl. Halle/Saale: Mitteldeutscher Verlag 1962. 766 S. 8°. Lw. 10.50.
- 97 **Luther, Martin**. In: Der große Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 5. neubearb. Aufl. von Herders Konversationslexikon, Bd. 12: Die Welt in unserer Zeit. Teil 2: Geist und Kultur. FR: Herder 1962, 742.
- 98 Meyer, Hermann: **Weltgeschichte**. Schicksale der Menschheit von der Frühgeschichte bis ins Atomzeitalter. GU: Bertelsmann 1963. 636 S. mit Abb. und Kt.-Skizzen 8°. L 236-242+ ". Lw. 18.00.

- 99 Moyer, Elgin S.: **Who Was Who in Church History**. Chicago: Moody 1962. VI, 452 S.* Lw. 5.95 \$.
- 100 Osborne, John: **Luther** [dt.]. In: John Osborne, Anthony Creighton. 2 Dramen. Übers. von Hermann Stiehl und Hans Sahl. F: Fischer 1963. 171 S. 8°. = Fischer-Bücherei 527. Brosch. 2.40.
- 101 Pongs, Hermann: **Das kleine Lexikon der Weltliteratur**. 4. erw. Aufl. S: Union 1961. 1780 Sp. 8°. L 1040f. Lw. 19.80.
- 102 **Evangelisches Religionsbuch**. Bd. 1: **Aus Bibel und Kirche**. Bearb. in Verbindung mit H(ermann) Schuster und J. M. Krause von F(riedrich) Blume und F(riedrich) Brecht. 15. umgearb. Aufl. F: Diesterweg 1962. XIII, 291 S. mit Abb., mehr. Bl. Abb. 2 farb. Taf. 8°. L 195-218+“. Hlw. 6.80.
- 103 **Evangelisches Religionsbuch**. Bd. 2: **Evangelium und Geschichte**. Teil 1: **Geschichte der christlichen Kirche**. Bearb. von Hermann Schuster und Hans Bartels in Verbindung mit Artur Reine-mann. 12. Aufl. F: Diesterweg 1962. VII, 160 S., 4 Bl. Abb. 8°. L 45-70+“. Hlw. 5.80.
- 104 **Evangelisches Religionsbuch für Mittel- und Realschulen**. Bd. 2: **Evangelium und Geschichte**. Einheitsband. 7. Aufl. F: Diesterweg 1962. XI, 200 S., 4 Bl. Abb. 8°. L 45-70+“. Hlw. 6.40.
- 105 Ridder, Bernhard: **Historia de la Iglesia católica** (Geschichte der katholischen Kirche für Schule und Haus in Überblicken [span.]). Übers. von C. Ruiz Garrido. Madrid: Fax 1960. 812 S. 8°.*
- 106 Short, Ruth Gordon: **Martin Luther: The Man**. Westchester, Ill.: Goods New o. J. 64 S. Brosch. 0.50 \$.
- 107 **Geschichtliches Unterrichtswerk für höhere Lehranstalten**. Hrsg. von Hans Gschrei. Oberstufe 3. Ausgabe A: Die Auflösung der abendländischen Einheit. Neuzeit bis 1848. Bearb. von K. Rhein und Fr. Niedermayer. 3. Aufl. M: Blutenburg 1962. 169 S. mit Abb. 8°. L 16-27+“. Hlw. 7.40.
- 108 **Herders kleine Weltgeschichte**. Der Weg der Menschheit. Hrsg. von Thomas Urban. FR, BL, W: Herder 1962. 258 S. 8°. L 199+“. = Herder-Bücherei 5. Brosch. 2.40.

2 Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Gesamtdarstellungen seiner Theologie

- 109 Pol, W(illem) H(endrick) van de: **Der Weltprotestantismus**. Glaubens- und Lebenswelt unsrer Brüder (Het Wereldprotestantisme [dt.]). Übers. von M. de Weijer. Essen: Ludgerus 1960. 286 S. 8°. L 16-90+“. Lw. 18.50. — Bespr.: Holtz, Gottfried: ThLZ 87 (1962), 537f.

b) Gott und Schöpfung

- 110 Adam, Alfred: **Der Begriff »Deus absconditus« bei Luther nach Herkunft und Bedeutung**. LuJ 30 (1963), 97-106.
- 111 Althaus, Paul: **Die Illustration der Bibel als theologisches Problem**. In: 03, 117-130.
- 112 Althaus, Paul: **Paulus und Luther über den Menschen**. Ein Vergleich. 4. Aufl. GU: Gerd Mohn 1963. 138 S. 8°. Brosch. 12.80.
- 113 Althaus, Paul: **Natürliche Theologie und Christusglaube**. In: 03, 34-41.
- 114 Bluhm, Heinz: **Luther's View of Man in his First Published Work**. Harvard Theological Review 41 (Cambridge, Mass. 1948), 103-122.
- 115 Brunner, Peter: **Gotteserkenntnis**. In: 02, 96-107.
- 116 Buddeberg, Siegfried: **Grundformen christlichen Lebensgefühls**. S: Klett 1962. 264 S. 8° L 112-137. 177-226+“. Lw. 19.50.
- 117 Buddeberg, Siegfried: **Luthers Menschenbild**. Quatember 26 (1961/62), 16-20.

- 118 Dillenberger, John: **Protestant Thought and Natural Science**. A Historical Interpretation. LO: Collins 1961. 320 S. 8°. L 29-39+“. Lw. 30/- sh.
- 119 Meschkowski, Herbert: **Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaften**. M, BL: Reinhardt 1961. 209 S. 8°. L 86. 163-165. Lw. 11.00.

c) Christologie

- 120 Lienhard, Marc: **Christologie et humilité dans la »theologia crucis« du Commentaire de l'Épître aux Romains de Luther**. Revue d'histoire et de philosophie religieuses 42 (Strasbourg 1962), 304-315.
- 121 Rost, Gerhard: **Der Gedanke der Gleichförmigkeit mit dem leidenden Christus in der Frömmigkeit des jungen Luther**. LRb 11 (1963), 2-12.
- 122 Wolf, Ernst: **Die Christusverkündigung bei Luther**. In: 010, 30-80.

d) Kirche

- 123 Casalis, Georges: **Luther et l'Eglise confessante**. P: Seuil 1962. 189 S. = Maîtres spirituels 28. - Bespr.: L(ovy), R(ené) J(aques): PL 10 (1962), 203-205. Molnár, Amedeo: **Communio viatorum 6** (Praha 1963), 90f. und KR 30 (1963), 70f. Vgl. auch Nr. 142.
- 124 Echternach, Helmut: **Der Beitrag der Reformation zur Lehre der Kirche**. In: Die Kirche Volk Gottes. S: Schwaben 1961, 131-152.

- 125 Geiger, Max: **Wesen und Aufgabe kirchlicher Ordnung**. Zollikon-ZH: Evang. Verlag 1954. 54 S. 8°. L". = Theol. Studien 42. Brosch. 3.80.
- 126 Haendler, Klaus: **Ecclesia consociata verbo Dei**. Zur Struktur der Kirche bei Melancthon. KD 8 (1962), 173-201. L".
- 127 Johansen, J. H.: **Martin Luther on Scripture and Authority and the Church, Ministry and Sacraments**. Scottish Journal of Theology 15 (Edinburgh 1962), 350-368.
- 128 Kaufmann, Ekkehard: **Glaube - Irrtum - Recht**. Zum Lehrzuchtverfahren in der evangelischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung des Falles Richard Baumann. S: EVW 1961. 336 S. 8°. L 13-22. Lw. 22.00.
- 129 Kaufmann, Erich: **Kirchenrechtliche Bemerkungen über die Entstehung des Begriffes Landeskirche**. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1: **Autorität und Freiheit**. GÜ: Schwartz 1960, 50-69. L 56-61.
- 130 Kirsten, Hans: **Ecclesia Romana reformanda?** Das Konzil zu Rom, Berichte und Fragen. LRB 11 (1963), 13-26. L 13f.
- 131 Kuhn, Jochen: **Kirchenzucht und Kirchenbegriff**. Kritischer Bericht insbesondere über die Ordnung der Evang. Kirche der Union. ZevKR 9 (1963), 264-293. L 267f.
- 132 Liermann, Hans: **Der Eigenweg evangelischen Kirchenrechts**. LM 2 (1963), 213-220.
- 133 Mayer, Frederick E.: **The Voice of Augustana VII on the Church**. Übers. von Herbert T. Mayer. CThM 34 (1963), 135-146.
- 134 Meinhold, Peter: **Konzile der Kirche in evangelischer Sicht**. S: Kreuz 1962. 229 S. 8°. L 119-128+".
- 135 Mühlhaupt, Erwin: **Was kann und soll man nach Luther von einem Konzil erwarten?** Lu 33 (1962), 94-115.
- 136 Palmquist, Arne: **Kyrkans enhet och papalisme** (Die Einheit der Kirche und der Papalismus). Mit deutscher Zusammenfassung. Stockholm: Almqvist & Wiksell 1961. 185 S. 8°. L 115-118+". = Acta universitatis upsaliensis. Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensis 1.
- 137 Prenter, Reginald: **Die Grundfunktion der Kirche nach lutherischer Tradition**. Lu 33 (1962), 52-64.
- 138 Repgen, Konrad: **Die römische Kurie und der Westfälische Friede**. Idee und Wirklichkeit des Papsttums im 16. und 17. Jahrhundert. Bd. 1: **Papst, Kaiser und Reich 1521-1644**. Teil 1. **Darstellung**. TU: Niemeyer 1962. XLV, 555 S. 4°. L 31-36+". = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 24. Zugleich Bonner Habilitationsschrift 1958. Brosch. 68.00.
- 139 Rogge, (Joachim): **Der »ökumenische« Luther**. Anmerkungen zu Luthers Kirchenbegriff. NLA 1961, 37f.
- 140 Schmidt-Clausing, Fritz: **Zwinglis Stellung zum Konzil**. Zw 9 (1962), 479-498.
- 141 Schütze: **Die Einheit der Kirche und die Reformation**. Der Lutheraner 16 (1962), 149f.
- 142 Süss, Theobald: **A propos de la spiritualité de Luther**. Eglise et Théologie 78 (Paris 1962), 35-42. Zugleich Bespr. von LuB 1964, Nr. 123.
- 143 Voigt, Alfred: **Kirchenrecht**. Neuwied/Rhein: Luchterhand 1961. 270 S., 1 gef. Bl. 8°. L 187-195+". Lw. 19.50.
- 144 Wolf, Ernst: **Die Einheit der Kirche nach reformatorischer Lehre**. KZ 17 (1962), 482-484.
- 145 Wolf, Ernst: **Die Einheit der Kirche im Zeugnis der Reformation**. Ih: 010, 146-182.
- 146 Wolf, Ernst: **Leviathan**. Eine patristische Notiz zu Luthers Kritik des Papsttums. In: 010, 135-145.

e) Sakramente

- 147 **Beschreibung des Abendmahlstreites von Johann Stumpf**. Hrsg. von Fritz Büsser. ZH: Berichthausen 1960. 236 S. 8°. = Veröffentlichung der Rosaritter-Zweifel-Stiftung. Lw. 18.00. - Bespr.: Pfister, Rudolf: Zw 11 (1963), 618-620.
- 148 Brunner, Peter: **Vom heiligen Abendmahl**. Zum Verständnis des 10. Artikels der Augsburgerischen Konfession. In: 02, 183-202. L".
- 149 Brunner, Peter: **Die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe**. In: 02, 138-164.
- 150 Brunner, Peter: **Taufe und Glaube - Kindertaufe und Kinderglaube**. In: 02, 165-182.
- 151 Coirner, Harry G.: **The Inclusive Nature of Holy Baptism in Luther's Writings**. CThM 33 (1962), 645-657.
- 152 Echternach, Helmut: **Die Wiederentdeckung des Taufsakramentes durch Luther**. In: *Mensch und Menschensohn*. Festschrift für Bischof Professor D. Karl Witte.. HH: Wittig 1963, 58-80.
- 153 Emmers, Edward: **Did Luther Advocate Feeding Faith on Christ's Testament?** LQ 13 (1961), 173.
- 154 Henning, Helmut Joh.: **Die Lehre vom Opus Operatum in den lutherischen Bekenntnisschriften**. In: *Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen*. Hrsg. von Thomas Sartory. Recklinghausen: Paulus 1961, 221-241.
- 155 Hermann, Rudolf: **Die Kindertaufe bei Luther**. LM 1 (1962), 67-73.
- 156 Hollerbach, Alexander: **Zur Problematik der bedingten Taufe**. In: *Existenz und Ordnung*. Festschrift für Erik Wolf zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Thomas Würtenberger, Werner Maihofer und Alexander Hollerbach. F: Klostermann 1962, 122-154. L 131-134+".

- 157 Kinder, Ernst: Was geschah mit uns in der Taufe? ZW 34 (1963), 163-175.
 - 158 Lazareth, William H.: A Reply on the Relation of Word and Sacrament in Luther. LQ 13 (1961), 173-177.
 - 159 Lohrmann, Walter: Glaube und Taufe in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ein Beitrag zur theologischen Besinnung über die Tauffrage heute. S: Calwer Verlag 1962. 79 S. 8°. = Arbeiten zur Theologie 8. Brosch. 7.80.
 - 160 Metzke, Erwin: Sakrament und Metaphysik. Eine Lutherstudie über das Verhältnis des christlichen Denkens zum Leiblich-Materiellen. In: 08, 158-204.
 - 161 Peters, Albrecht: Die Grenzen zwischen einer sachgemäßen und einer zu verwerfenden Lehre von den Sakramenten nach Luther. Lutherische Nachrichten 10 (1961), No. 57/58, 1-20.
 - 162 Pfeiffer, Peter: Die Thesen der Konfessionen zur Anbetung des Altarsakramentes. US 17 (1962), 225-266. L 245-254+.
 - 163 Pralle, Frederick H.: Extracongregational Communion Services. CTHM 34 (1963), 156-161.
 - 164 Votum zur Kindertaufe. Erarb. von der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. ThLZ 87 (1962), 867-876.
 - 165 Wolf, Ernst: Zur Verwaltung der Sakramente nach Luther und lutherischer Lehre. In: 010, 243-256.
- f) Amt und Allgemeines Priestertum
- 166 Brunner, Peter: Vom Amt des Bischofs. In: 02, 235-292.
 - 167 Brunner, Peter: Das Hirtenamt und die Frau. In: 02, 310-338. L 313-315+.
 - 168 Brunotte, Heinz: Das Amt der Verkündigung und das Priestertum aller Gläubigen. B: LVH 1962. 39 S. 8°. = Luthertum 26. Kart. 3.80.
 - 169 Eastwood, Cyril: The Priesthood of All Believers: An Examination of the Doctrine from Reformation to the Present Day. Minneapolis, Minn.: Augsburg 1960. XII, 268 S. 8°. Lw. 4.50 \$.
 - 170 Grundmann, Siegfried: Kirche, allgemeines Priestertum und kirchliches Amt. Einige kirchenrechtliche Anmerkungen zu zwei theologischen Neuerscheinungen. ZevKR 9 (1962/63), 1-31. Zugleich Bespr. von LuB 1961, Nr. 326 und LuB 1962, Nr. 319.
 - 171 Ivarsson, Henrik: The Principles of Pastoral Care according to Luther. Pastoral Psychology 12 (Manhasset, N.Y. 1962), 19-26.
 - 172 Lestringant, Pierre: Le ministère de la parole de Dieu dans les Eglises réformées. Etudes théologiques et religieuses 38 (Montpellier 1963), 5-17. L 5-8.
 - 173 Lieberg, Hellmut: Amt und Ordination bei Luther und Melancthon. GU: V & R 1962. 394 S. 8°. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 11. Brosch. 28.00. - Erlangen, Theol. Diss. 1962. Lizenzausgabe: B: EVA 1962. 396 S. 8°. Brosch. 21.00. - Bespr.: Ruhbach, G.: DPfBl 63 (1963), 273. Schilling, Werner: LuJ 31 (1964), 139 f.
 - 174 Müller, Hans Martin: Allgemeines Priestertum - Amt - Ämter. MPTh 52 (1963), 85-90. Zugleich Bespr. von LuB 1962, Nr. 319 und LuB 1963, Nr. 283.
- g) Gnade, Glaube, Rechtfertigung und Werke
- 175 Aalen, Leiv: Rechtfertigung und Gnadenwahl im lutherischen Bekenntnis. NLA 1961, 13f.
 - 176 Althaus, Paul: Die Bekehrung in reformatorischer und pietistischer Sicht. In: 03, 224-247.
 - 177 Althaus, Paul: Das Kreuz und der Böse. Bemerkungen zu Karl Heims Lehre vom Werke Christi (1938). In: 03, 181-206.
 - 178 Beijer, Erik: Kristologi och etik i Jesu Bergspredikan (Christologie und Ethik in der Bergpredigt Jesu). Stockholm: Diakonistyreliens 1960. 360 S.* 22.00 skr.
 - 179 Bendtz, N. Arne: Faith and Knowledge in Luthers Theology. In: 011, 21-29.
 - 180 Bornkamm, Heinrich: Zur Frage der Iustitia Dei beim jungen Luther. Teil II. ARG 53 (1962), 1-60.
 - 181 Brandenburg, Albert: Solae aures sunt organa Christiani hominis. Zu Luthers Exegese von Hebr. 10, 5f. In: Einsicht und Glaube. Gottlieb Söhngen zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Joseph Ratzinger und Heinrich Fries. FR, BL, W: Herder 1962, 401-404.
 - 182 Brandenburg, Albert: Thesen zur theologischen Begründung der Rechtfertigungslehre Luthers. In: Unio christianorum. Festschrift für Lorenz Jaeger zum 70. Geburtstag. PB: Bonifacius 1962, 262-266.
 - 183 Carlson, Edgar: The Classic Christian Faith. Rock Island: Augustana 1959. 171 S.* 2.75 \$.
 - 184 Giese, Ernst: Römer 7, neu gesehen im Zusammenhang des gesamten Briefes. Marburg 1960. III, 96 S. 8°. L 64-67. - Marburg, Theol. Diss. 1960.
 - 185 Heyl, Cornelius Frhr. von: Vom »dritten« Gebrauch des Gesetzes. Das Gesetz in der Mitwirkung des Christen bei der Heiligung. US 18 (1963), 102-111.
 - 186 Kral, H.: De functie het sola fide in de Lutherse belijdenisschriften (Die Funktion des sola fide in

- den lutherischen Bekenntnisschriften). Ruremonde: Romen 1961. VII, 137 S. 9.00 fl.
- 187 Matthias, Walter: **Der anthropologische Sinn der Formel Gesetz und Evangelium.** EvTh 22 (1962), 410-425.
- 188 McDonough, Thomas M.: **The Law and the Gospel in Luther.** A Study of Martin Luther's Confessional Writings. Oxford: University 1963. VIII, 180 S. 8°.
- 189 Ottlyk, Ernő: **Isteneretet, emberszeretet** (Liebe zu Gott und zu den Menschen). Budapest: Evang. Egyet 1962. 140 S. 8°. 17.50 Ft.
- 190 Peters, Albrecht: **Glaube und Werk.** Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der heiligen Schrift. B: LVH 1962. 276 S. 8°. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 8. Brosch. 27.00. Heidelberg, Theol. Hab. 1962. - Bespr.: Kinder, Ernst: LR 13 (1963), 112-116.
- 191 Robinson, William Childs: **The Reformation: A Rediscovery of Grace.** Grand Rapids, Mich.: Eerdmans 1962. XIV, 189 S.* Lw. 5.00 \$.
- 192 Schloenbach, Manfred: **Glaube als Geschenk Gottes.** Das Glaubensverständnis Luthers nach der Unterscheidung von Gnade und Gabe. B: EVA 1962. 56 S. 8°. Brosch. 2.70; S: Calwer Verlag 1962. 54 S. 8°. = Arbeiten zur Theologie 10. Brosch. 4.80.
- 193 Schloenbach, Manfred: **Heiligung als Fortschreiten und Wachstum des Glaubens in Luthers Theologie.** Helsinki: Savon Sanomain Kirjapaino 1963. 68 S. 8°. = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 13.
- 194 Seils, Martin: **Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie.** B: EVA 1962. 201 S. 8°. Brosch. 12.80. GÜ: Gerd Mohn 1962. 201 S. 8°. = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 1/50. Lw. 24.00.
- 195 Süss, Théobald: **La loi éternelle.** PL 10 (1962), 108-134.
- 196 Telfer, William: **The Forgiveness of Sins.** Phil: Muhlenberg 1960. 154 S.* 2.75 \$.
- 197 Vallotton, Pierre: **Le Christ et la Foi.** Genève: Labor et Fides 1960. 171 S.*
- 198 Watson, Philipp S.: **The Concept of Grace.** Phil: Muhlenberg 1959. 115 S. 2.00 \$. - Bespr.: Carlson, Arnold E.: LQ 12 (1960), 270.
- 199 Watson, Philipp S.: **Wesley and Luther on Christian Perfection.** The Ecumenical Review 15 (1962/63), 291-302.
- 200 Wolf, Ernst: **Sola Gratia?** In: 010, 113-134.
- 201 Wolf, Ernst: **Martin Luther.** Das Evangelium und die Religion. In: 010, 9-29.
- 202 Wolf, Ernst: **Vom Problem des Gewissens in reformatorischer Sicht.** In: 010, 81-112.
- h) Politische Ethik und Geschichte**
- 203 Albrecht, Friedrich: **Verbrechen und Strafen als Ehescheidungsgrund nach evangelischem Kirchenrecht.** Nachdruck der Ausgabe von 1903. Amsterdam: Schippers 1962. VI, 200 S. 8°. L 9-12+". Lw. 20.00 hfl.
- 204 Althaus, Paul: **Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik.** In: 03, 263-292.
- 205 Althaus, Paul: **Luther und das öffentliche Leben.** In: 03, 248-262.
- 206 Baeumer, M. L.: **Die Menschenrechte in Martin Luthers Schrift an den Adel.** Zeitschrift für Sozialreform 7 (1961), 1-8.
- 207 Bluhm, Heinz: **Luthers Arbeitsmoral.** Evang. Pfarrerblatt 1963, 152-154.
- 208 Caprivi, Friedrich Joachim: **Martin Luthers Aufruf zur Landesverteidigung.** Nation Europa 11 (1961), Heft 3, 17-19.
- 209 Crossley, Robert Nelson: **Martin Luther and the Great Peasants' War.** A Study of Luther's Economic and Political Theories in Relation to His Stand During the Peasant Revolt.- University of Michigan, Diss. 1960. - Selbstanzeige: ChH 31 (1962), 357.
- 210 Crossley, Robert N.: **Luther and the Peasants' War.** In: 012, 129-142.
- 211 Flitner, Wilhelm: **Europäische Gesittung.** Ursprung und Aufbau abendländischer Lebensformen. ZH, S: Artemis 1961. 568 S. 8°. L". Lw. 32.80 sfr.
- 212 Gollwitzer, Helmut: **Bürger und Untertan.** In: 013, 70-97. L".
- 213 Gollwitzer, Helmut: **Die christliche Gemeinde in der politischen Welt.** In: 013, 1-60, L 7-31+".
- 214 Gollwitzer, Helmut: **Zur Frage des Wehrdienstes.** In: 013, 282-289.
- 215 Heckel, Johannes: **Kirche und Kirchenrecht nach der Zwei-Reiche-Lehre.** Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Kanonistische Abt. 48) 79 (1962), 222-284.
- 216 Hesse, Hans Gert: **Evangelisches Ehescheidungsrecht in Deutschland.** Bonn: Bouvier 1960. XV, 234 S. 8°. L 12-20. = Schriften zur Rechtslehre und Politik 22. Lw. 22.50. - Köln, Rechtswiss. Diss. 1958.
- 217 Hillerdal, Gunnar: **Römer 13 und Luthers Lehre von den zwei Regimenten.** LR 13 (1963), 17-34.
- 218 Kaufmann, Erich: **Die anthropologische Grundlage der Staatstheorien.** Bemerkungen zu Rousseau, Luther und Kant. In: Gesammelte Schriften Bd. 3: **Rechtsidee und Recht.** GÜ: Schwartz 1960, 365-374.
- 219 Kraft, Heinz: **Luther und der Reichsgedanke.** GÜ: Musterschmidt 1961. 32 S. 8°. = Historisch-

- politische Hefte der Ranke-Gesellschaft 7. Geh. 2.80.
- 220 Küneth, Walter: **Politik zwischen Dämon und Gott**. Eine christliche Ethik des Politischen. B: LVH 1961. 420 S. 8°. L 47-88. 210-212. 252-257. 326+". Kart. 4.90.
- 221 Kuramatsu, Isao: **Lex Christi und lex naturae in der Anschauung vom Widerstandsrecht bei Luther nach seinen Schriften von 1522 bis 1526**. Tohoku Gakuin Daigaku Ronshū 39 (1961), 1-40.
- 222 Meinhold, Peter: **Caesar's or God's? Conflict of Church and State in the Modern Society** (Römer 13 [engl.]). Übers. von Walter G. Tillmanns. Minneapolis, Minn.: Augsburg 1962. X, 170 S. Lw. 4.00 \$. Vgl. LuB 1962, Nr. 370.
- 223 Neubauer, Reinhard: **Geschenke und umkämpfte Gerechtigkeit**. Eine Untersuchung zur Theologie und Sozialethik im Blick auf Martin Luther. HD 1962. 293 gez. Bl. 4°. (Ms.). - Heidelberg, Theol. Diss. 1962.
- 224 Palfy, M(iklos): **Die lutherische Lehre von den zwei Reichen**. Evang. Pfarrerblatt (1962), Sonderheft, 14-18.
- 225 Ritter, Gerhard: **Politische Ethik**. Vom historischen Ursprung der Problematik. In: Ritter, Gerhard: Vom sittlichen Problem der Macht. 5 Essays. 2. Aufl. Bern, M: Francke 1961, 5-26.
- 226 Schelauske, Hans Dieter: **Die Beurteilung des usus matrimonii in der protestantischen Ethik**. Cth 16 (1962), 209-231. L 210.
- 227 Schmidt, Martin: **Luthers Schau der Geschichte**. LuJ 30 (1963), 17-69.
- 228 Stolzenau, Ferdinand: **Die Frage des Widerstandes gegen die Obrigkeit bei Luther, zugleich in ihrer Bedeutung für die Gegenwart**. MS: Kramer 1962. 173 S. 8°. - Münster, Evang. Theol. Diss. 1962.
- 229 Trebs, Herbert: **400 Jahre Heidelberger Katechismus**. Glaube und Gewissen 9 (1963), 10 f.
- 230 Troeltsch, Ernst: **Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani**. Bd. 2: **Il protestantesimo** (Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen [ital.]). Übers. von Giovanni Sanna. Firenze: La nuova Italia 1960. XV, 736 S. 8°. = Il pensiero storico 35. 5000 Lire.
- 231 **Urkunden und Akten der Reformationsprozesse am Reichskammergericht, am kaiserlichen Hofgericht zu Rottweil und an anderen Gerichten**. Hrsg. von Ekkehart Fabian. Teil 1: **Allgemeines 1530-34**. TU: Osiander 1961. 315 S. 8°. L 68-76. = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte 16/17. Brosch. 25.40.
- 232 Vischer, Lukas: **Die Auslegungsgeschichte von 1. Kor. 6, 1-11**. Rechtsverzicht und Schlichtung. TU: Mohr 1955. 139 S. 8°. L 54-58. = Beiträge zur Geschichte der Exegese 1. Brosch. 10.50.
- 233 Weber, Gottfried: **Grundlagen und Normen politischer Ethik bei Melancthon**. M: Kaiser 1962. 41 S. 8°. = Theologische Existenz heute 96. Brosch. 2.50; Subskr.-Preis 2.25.
- 234 Welzel, Hans: **Naturrecht und materielle Gerechtigkeit**. 4. neubearb. Aufl. GÜ: V & R 1962. 257 S. 8°. L 100-104+". = Jurisprudenz in Einzeldarstellungen 4. Brosch. 18.80; Lw 22.80.
- 235 Weymar, Ernst: **Martin Luther: Obrigkeit, Gehorsam und Widerstand**. Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 13 (1962), 133-151.
- 236 Wöhlisch, Helmut: **Das Widerstandsrecht nach evangelisch-lutherischer Auffassung**. Köln 1961. XXVI, 179 gez. Bl. 8°. L 5-15. 58-71+". - Köln, Rechtswiss. Diss. 1961.
- 237 Wolf, Ernst: **Politia Christi**. Das Problem der Sozialethik im Luthertum. In: 010, 214-242.
- 238 Wolf, Ernst: **Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und bei Luther**. In: 010, 183-213.

i) Bibel und Sprache

- 239 Althaus, Paul: **Autorität und Freiheit in Luthers Stellung zur Heiligen Schrift**. Lu 33 (1962), 41-51.
- 240 Arndt, Erwin: **Luthers deutsches Sprachschaffen**. Ein Kapitel aus der deutschen Nationalsprache und ihrer Ausdrucksformen. B: Akademie 1962. 215 S., 1 Bild, 1 Kt. 8°. = Wissenschaftliche Taschenbücherei 3. Brosch. 12.50.
- 241 Beckmann, Joachim: **Die Bedeutung der reformatorischen Entdeckung des Evangeliums für die Auslegung der Heiligen Schrift**. Lu 34 (1963), 20-30.
- 242 Bluhm, Heinz: **Bedeutung und Eigenart der Lutherbibel**. CThM 33 (1962), 587-594.
- 243 Bluhm, Heinz: **The Evolution of Luther's Translation of Psalm 23**. The Germanic Review 26 (New York 1951), 251-258.
- 244 Bluhm, Heinz: **Luther's Translation and Interpretation of the Ave Maria**. Journal of English and German Philology 51 (Bloomington, Ill. 1952), 196-211.
- 245 Bretscher, Paul M.: **El principio de la »Sola Scriptura« en la teología luterana** (Das Prinzip »Sola Scriptura« in der lutherischen Theologie). Ekklesia 5 (José C. Paz 1961), Heft 9, 38-57.
- 246 Ebeling, Gerhard: **Evangelische Evangelienauslegung**. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik. Fotomech. Nachdruck der 1. Aufl. von 1942. Mit einem Vorwort zur Neuauflage und den Berichtigungen und Ergänzungen zur 1. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1962. VIII, 542 S. 8°. Für Mitglieder Lw. 17.30.

- 247 Eissfeldt, Otto: **Luthers »Eine feste Burg« und der 46. Psalm.** In: Kleine Schriften. Hrsg. von Rudolf Sellheim und Fritz Maaß. TU: Mohr 1962, 76-83.
- 248 Fichtner, Johannes: **Seele oder Leben in der Bibel.** ThZ 17 (1961), 205-218.
- 249 Galda, Günter: **Der Wortschatz des Neuen Testaments der sogenannten Bugenhagenbibel im Verhältnis zum Luthertext.** Kiel 1962. 303 gez. Bl. 4°. (MS). - Kiel, Phil.Diss. 1962.
- 250 **Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart.** Bd. 4: **Geschichte der deutschen Literatur von 1480 bis 1600.** Bearb. von Joachim G. Boeckh, Günter Albrecht, Kurt Böttcher, Klaus Gysi, Paul Günter Krohn. B: Volk und Wissen 1960. XI, 541 S., zahlr. Abb und Taf. 8°. L 258-281+ ". Lw. 25.00.
- 251 Gruenagel, Friedrich: **Was ist Wort Gottes? Eine Antwort von Luthers Schriftverständnis her.** S: Calwer Verlag 1962. 37 S. 8°. = Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens und christlichen Lebens 51. Brosch. 2,40.
- 252 Hovland, C. Warren: **Anfechtung in Luther's Biblical Exegesis.** In: 011, 46-60.
- 253 Kähler, Ernst: **Beobachtungen zum Problem Schrift und Tradition in der Leipziger Disputation von 1519.** In: Hören und Handeln. Festschrift für Ernst Wolf zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Helmut Gollwitzer und Hellmut Traub. M: Kaiser 1961, 230-250.
- 254 Krause, Gerhard: **Studien zu Luthers Auslegung der Kleinen Propheten.** TU: Mohr 1962. IX, 417 S. 8°. = Beiträge zur historischen Theologie 33. Brosch. 43.00; Lw. 48.00. - Zürich, Theol. Diss. 1960. Vgl. LuB 1963, Nr. 369. Bespr.: Herrmann, Siegfried: LuJ 31 (1964), - .
- 255 Krumwiede, Hans-Walter: **Usus legis und usus historiarum.** Die Hermeneutik der Theologia crucis nach Luthers Auslegung von Jesaja 13. KD 8° (1962), 238-263.
- 256 Lide, Sven; Nordberg, Stig O(Iss)on: **Dichten und Denken von Luther bis heute.** 3. Aufl. Stockholm: Svenska Bokförlaget Bonnier 1962. IV, 227 S. mit Abb. 8°. L 1-6. Pp. 9.00 skr.
- 257 Lortz, Josef: **Luthers Römerbriefvorlesung - Grundanliegen.** Trierer Theologische Zeitschrift 71 (1962), 129-153, 216-247.
- 258 Mann, Otto: **Luthers Anteil an der Gestaltung der neuhochdeutschen Schriftsprache und Literatur.** Lu 34 (1963), 8-19.
- 259 Maßner, Joachim: **Kirchliche Überlieferung und Autorität im Flaciuskreis.** Studien zu den Magdeburgern Zenturien. GÜ 1961. 220 gez. Bl. 4°. (MS). - Göttingen, Theol. Diss. 1961. - Selbstanzeige: ThLZ 87 (1962), 777.
- 260 Müller, J(ohn) T(theodore): **Luthers Canon within the Canon.** Christianity Today (6) (Washington 1961), 27. Oktober.
- 261 Müller, Norbert: **Die liturgische Vergegenwärtigung der Psalmen.** Untersuchungen zur hermeneutischen Problematik der lutherischen Propriumpsalmodie. M: Kaiser 1961. 168 S. 8°. L". = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 10/21.
- 262 Nadler, Josef: **Geschichte der deutschen Literatur.** 2. erw. Aufl. Regensburg: Habel 1961. XXIII, 929 S. 8°. L 113-120+ ".
- 263 Parker, Thomas D.: **A Comparison of Calvin and Luther on Galatians.** Interpretation (Richmond, Va. 1962), 61-75.
- 264 Prigent, Pierre: **Apocalypse 12.** Histoire de l'exégèse. TU: Mohr 1959. IV, 154 S. 8°. L 55-57. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 2. Brosch. 17.00.
- 265 Rupprecht, Walter: **Die Predigt über alttestamentliche Texte in den lutherischen Kirchen Deutschlands.** S: Calwer Verlag 1962. 420 S. 8°. = Arbeiten zur Theologie 2/1. Lw. 25.00. Vgl. LuB 1963, Nr. 378.
- 266 Urner, Hans: **Gottes Wort und unsere Predigt.** B: EVA; GÜ: V & R 1961. 151 S. 8°. L 49-54+ ".

k) Gottesdienst und Kirchenlied

- 267 Bäumker, Wilhelm: **Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen.** Von der frühesten Zeit bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts. Auf Grund handschriftlicher und gedruckter Quellen bearb. Bd. 1: Unv. reprograf. Nachdruck der Ausgabe von 1886. Hildesheim: Olms 1962. XIV, 768 S. 8°. L 16-32+ ".
- 268 **Begründung der Musik aus Luthers Theologie.** Aus einem Vortrag von Oskar Söhngen. Evangelische Welt 16 (1962), 460 f.
- 269 Drömann, Hans-Christian: **Wort- und Sakramentsteil des reformatorischen Gottesdienstes in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts.** Eine historische und systematische Untersuchung. GÜ 1962. XXXV, 241 gez. Bl. 4°. L 11-31+ ". (Ms). - Göttingen, Theol. Diss. 1962.
- 270 Jenny, Markus: **Geschichte des deutschschweizerischen evangelischen Gesangbuches im 16. Jahrhundert.** BL: Bärenreiter 1962. 378 S. mit Abb., 1 eingekl. Titelbild, 6 Bl. 8°. L". Brosch. 42.00.
- 271 Jordahn, Bruno: **Luther und das gottesdienstliche Beten.** Lu 33 (1962), 116-127.
- 272 Kirchgässner, A(lfons): **Luthers Messreform.** Liturgisches Jahrbuch 12 (1962), 32-44.

- 273 Mezger, Manfred: **Gottes Dienst - oder Kult?** Eine Frage der Reformatoren an die Gemeinde. MPTH 52 (1963), 134-144.
- 274 Moser, Hans Joachim: **Die Gottesdienstmusik der Protestanten.** Wolfenbüttel, ZH: Möslers 1961. 89 S. mit Noten. 8°. L 9-24+“. = Beiträge zur Schulmusik 10. Brosch. 8.50.
- 275 Moser, Hans Joachim; Daube, Otto: **Die Wittenbergische Nachtigall.** Martin Luther und die Musik. Dortmund: Crüwell 1962. 40 S. mit Abb. und Noten. 8°. = Quellenheft zur Musikunde und Musikgeschichte im Schulunterricht 4. Brosch. 2.00.
- 276 Müller, Ernest: **Le globe céleste de Dasypodius. 3. Etude hymnologique.** In: Le globe céleste de Dasypodius. Straßbourg 1960, 129-139. = Bulletin de la Société des amis de la Cathédrale de Straßbourg 2/7.
- 277 Nagel, William: **Geschichte des christlichen Gottesdienstes.** B: de Gruyter 1962. 215 S. 8°. L 106-123+“. = Sammlung Göschen 1202-1202a. Brosch. 5.80.
- 278 Söhngen, Oskar: **Über das Jus liturgicum.** ZevKR 8 (1961/62), 303-326. L 309-314.
- 279 Vajta, Vilmos: **Reformation und Gottesdienst.** Ökumenische Rundschau 12 (1963), 137-150.
- 280 Ziegenhals, Johannes: **Die Lutherzither.** Ein altes Volksinstrument Thüringens. In: Die Welt - eine Brücke. Ein Lesebuch für die christliche Familie. Bearb. von Helfried Matthes. B: EVA 1962, 58-60.
- 1) Katechismus und Schule**
- 281 Erckenbrecht, August: **Geschichte des kirchlichen Unterrichts und seiner Lehrbücher in der Markgrafschaft Baden (1556-1821).** Karlsruhe: EPV Baden 1961. 86 S. 8°. L“. = Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der evang. Landeskirche Badens 21. Brosch. 7.80.
- 282 **Geschichte und Erziehung.** Hrsg. von Karl-Heinz Günther, Franz Hofmann, Gerd Hohendorf u. a. Erw. und verb. Aufl. B: Volk und Wissen 1962. 618 S. 8°. L 100-104+“. Lw. 12.90.
- 283 Girgensohn, Herbert: **Teaching Luther's Catechism** (Katechismus-Auslegung [engl.]). Übers. von John W. Doberstein. Bd. 2: Baptism, Confession and Lord's Supper. Phil: Muhlenberg 1960. 130 S. 3.00 \$. - Bespr.: Paul M. Lindberg: LQ 13 (1961), 281 f.
- 284 Jetter, Hartmut: **Das Problem eines lutherischen Katechismus in theologischer und pädagogischer Sicht.** TU 1962. VI, 251 gez. Bl. 4°. (Ms). - Tübingen, Theol. Diss. 1962. - Selbstanzeige ThLZ 87 (1962), 713 f.
- 285 Padeberg, Rudolf: **Glaube und Erziehung.** Ein konfessionskundlicher Beitrag zur Beziehung zwischen Theologie und Pädagogik. PD: Bonifacius 1959. 94 S. 8°. L 37-40+“. = Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts 3.
- m) Weitere Einzelprobleme**
- 286 Algermissen, Konrad: **Mariologie und Marienverehrung der Reformatoren.** Theologie und Glaube 49 (1959), 1-24.
- 287 Augustiny, Waldemar: **Gehet hin in alle Welt.** 2 Jahrtausende christliche Mission. Illustriert von A. Lüdecke und H. P. Renner. 1-7,5. Tausend. GÜ: Gerd Mohn 1962. 286 S. 8°. L 143 f. Lw. 19.80.
- 288 Bammel, Ernst: **Das Wort vom Apfelbäumchen.** Novum Testamentum 5 (Leiden 1962), 219-228.
- 289 Biot, François: **Evangelische Ordensgemeinschaften** (Communautés protestantes [dt.]). Übers. in Zusammenarb. mit dem Verf. von Hermann Schüssler. MZ: Grünewald 1962. 194 S. 8°. L 17-37+“. Lw. 12.50.
- 290 Brandt, Theodor: **Luthers Seelsorge in seinen Briefen.** Witten: Luther 1962. 81 S. Kart. 5.40. - Bespr.: Althaus, Paul: Lu 34 (1963), 43 f.
- 291 Düfel, Hans: **Luther und die Marienbilder.** Kirche und Kunst (1961), Nr. 3, 21-24; Nr. 4, 29-31; (1962), Nr. 1, 2-5.
- 292 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Aspekte zum Bekenntnisproblem in der Theologie Luthers.** LuJ 30 (1963), 70-96.
- 293 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Bekenntnis und Bekenntnisschriften.** LM 1 (1962), 446-451.
- 294 Lackmann, Max: **L'Eglise luthérienne et la commémoration des saints** (Verehrung der Heiligen [franz.]). Übers. von André Decamps. P: Saint-Paul 1961. 160 S. 8°. 9.90 NF. Vgl. LuB 1964, Nr. 295.
- 295 Lackmann, Max: **Verehrung der Heiligen.** Versuch einer lutherischen Lehre von den Heiligen. S: Schwaben 1958. 162 S. 8°. L 78-118+“. Brosch. 4.20.
- 296 Lohse, Bernhard: **Mönchtum und Reformation.** Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters. GÜ, ZH: V & R 1962. 379 S. 8°. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 12. Brosch. 34.00. - Bespr.: Ruhbach, G.: DPfBl 63 (1963), 273.
- 297 Ludolphy, Ingetraut: **Luther über Astrologie.** Lu 33 (1962), 65-76.
- 298 Ludolphy, Ingetraut: **Luther als Beter.** Lu 33 (1962), 128-141.

- 299 Rogge, Joachim: **Martin Luther als Ökumeniker.** In: Ökumenische Profile. Hrsg. von Günter Gloede. Bd. 1. S: Evang. Missionsverlag 1961, 13.
- 300 Schmidt, Artur: **A missão do diaconato masculino no Brasil** (Der Auftrag des männlichen Dia-
- konats in Brasilien). Estudos Teológicos 3 (São Leopoldo 1963), 21-36. L 27.
- 301 Schmidt, Kurt-Dietrich: **Luther lehrt beten.** Lu 34 (1963), 31-41.
- 302 Spitz, Lewis W.: **Ideas of Liberty in German Humanism.** ChH 31 (1962), 336-349.

3 Beurteilung der Persönlichkeit und ihres Werkes Apologetik und Polemik

- 303 Beckmann, Suitbert: **Katholischer und evangelischer Glaube.** Die wichtigsten Unterscheidungslehren. Osnabrück: Fromm 1962. 58 S. 8°. Brosch. 1.80.
- 304 Benrath, Gustav Adolf: **Reformierte Kirchengeschichtsschreibung an der Universität Heidelberg im 16. und 17. Jahrhundert.** Speyer: Zechner 1963. 150 S. 8°. L". = Veröffentlichungen des Vereins für pfälzische Kirchengeschichte 9.
- 305 Bouyer, Louis: **Parole, église et sacraments dans le protestantisme et le catholicisme.** P: Desclée 1960. 97 S. 8°. 3.60 NF. Vgl. LuB 1963, Nr. 141.
- 306 Denty, V. D.: **Psychology of Martin Luther.** Catholic World 19 (1961), 99-105.
- 307 Ehler, Sidney Z.: **20 Jahrhunderte Kirche und Staat.** Einführung in ein bedeutsames Problem (Twenty Centuries of church and state [dt.]). Übers. von Gregor Kirstein. Essen: Driewer 1962. 192 S. 8°. L 67-70+ ". Brosch. 9.90.
- 308 Ehler, Sidney Z.: **Twenty Centuries of church and state.** A survey of their relations in past and present. Westminster, Md.: Newman 1957, 160 S. 8°. L vgl. LuB 1964, Nr. 307.
- 309 Epstein, A. D.: **Istorija Germanii ot nosdnego srednevekovaja do revoljucii 1848 goda.** (Epstein, A. D.: Geschichte Deutschlands vom späten Mittelalter bis zur Revolution von 1848). Moskwa: IMO 1961. 620 S. 8°. L 83-88+ ". Lw. 11.60.
- 310 Feller, Richard; Bonjour, Edgar: **Geschichtsschreibung der Schweiz vom Spätmittelalter zur Neuzeit.** 2 Bände. BL, S: Schwabe 1962. 903 S. 8°. L". Lw. 72.00.
- 311 Fisher, Robert H.: **A Reasonable Luther.** In: 011, 30-45.
- 312 Franks, Robert S.: **The Work of Christ.** A Historical Study of Christian Doctrine. NY: Thomas Nelson 1962. 708 S.* 6.50 \$. - Bespr.: Tappert, Theodore G.: LQ 14 (1962), 359 f.
- 313 Fuchs, Josef: **Handbuch zur Kirchengeschichte.** Kommentar zum Lehrbuch »Katholische Kirchengeschichte« von Josef Fuchs. M: Kösel 1962. 361 S. 8°. L 189-202+ ". Lw. 19.50.
- 314 Heiler, Friedrich: **Erscheinungsformen und Wesen der Religionen.** S: Kohlhammer 1961. XVI, 605 S. 8°. L". = Die Religionen der Menschheit 1. Lw. 45.00.
- 315 Hertling, Ludwig Maria von: **Historia de la Iglesia** (Geschichte der katholischen Kirche [span.]). Übers. von E. Valenti. Barcelona: Herder 1960. 560 S. 8°. *
- 316 Hoar, George A.: **Protestant Reformation - Tragedy or Triumph for Christian Humanism.** In: 011, 29-53.
- 317 Ittel, Gerh(ard) Wolf(gang): **Marxistisches Lutherbild.** Rheinisch-Westfälisches Gustav-Adolf-Blatt 94 (1962), Nr. 9, 3-6.
- 318 Janssen, Karl: **Ist die Reformation noch aktuell?** PBI 102 (1962), 533-536.
- 319 Lortz, Joseph: **Die Reformation in Deutschland.** 4. Aufl. 2 Bände. FR, BL, W: Herder 1962. XII, 437; IX, 342 S. 8°. Lw. 75.00.
- 320 Lortz, Joseph: **Von den Ursachen der christlichen Spaltung und der rechten Art davon zu sprechen.** Recklinghausen: Paulus 1961. 47 S 8° = Dass alle eins seien. Geh. 1.20.
- 321 Maury, Pierre: **Trois histoires spirituelles.** Saint Augustin, Luther, Pascal. Genève: Labor et Fides 1962. 201 S. L 87-154.
- 322 Mülhaupt, Erwin: **Glaubensspaltung und Reformation.** S: Calwer Verlag 1962. 47 S. 8°. = Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens und christlichen Lebens 54. Brosch. 2.40.
- 323 Müller, J(ohn) T(theodore): **A Reforma Luterana** (Die lutherische Reformation [port.]). Übers. von R. Hasse. Porto Alegre: Concórdia 1959. 40 S.
- 324 Nigg, Walter: **Das Buch der Ketzer.** F, W, ZH: Gutenberg 1962. 467 S. 8°. L 289-309+ ". Für Mitglieder Lw. 10.50.
- 325 Ocołjich, Firmilian: **A Contemporary Serbian orthodox avaluation of Luther.** St. Wladimir's Seminary Quarterly 3 (New York 1959), 35-44.

- 326 Pesch, Otto M.: **Ein katholisches Anliegen an evangelische Darstellungen der Theologie Luthers.** Cth 16 (1962), 304-316.
- 327 Ranke-Heinemann, Uta: **Der Protestantismus - Wesen und Werden.** Mit einem Vorwort von Karl Rahner. Essen: Driewer 1962. 194 S. 8°. Lw. 14.80.
- 328 Ritter, Gerhard: **Luther und die Reformation.** In: Die Europäer und ihre Geschichte. Epochen und Gestalten im Urteil der Nationen. Hrsg. von Leonhard Reinisch. M: Beck 1961, 58-73.
- 329 Rogge, Joachim: **Die Initia Zwinglis und Luthers.** Eine Einführung in die Probleme. LuJ 30 (1963), 107-133.
- 330 Schleiter, Wilhelm: **Ein neues Lutherverständnis?** DPfBl 62 (1962), 269 f. Zugleich Bespr. von LuB 1961, Nr. 133. - Bespr.: Schenke, Fr.: DPfBl 62 (1962), 572.
- 331 Schmidt, Martin: **Reformation und Geschichtsmacht.** GO: V & R 1961. 26 S. 8°. = Bensheimer Hefte 13. Geh. 1.50. Vgl. LuB 1963, Nr. 159.
- 332 Schütz, Paul: **Parusia. Hoffnung und Prophetie.** HD: Schneider 1960. 692 S. 8°. L 330-333. 352-355+". Lw. 22.50.
- 333 Schulz, Bruno: **Glaube und Leben.** Kritisches Gespräch mit Martin Luther. Ut omnes unum 25 (1962), 14-19.
- 334 Seibel, Wolfgang: **Martin Luther.** Wandlungen des Lutherbildes. Kevelaer: Butzon & Bercker 1962. 39 S. 8°. = Entscheidungen 31. Brosch. 0.70.
- 335 Spitz, Lewis W. (Hrsg.): **The Reformation - Material or Spiritual?** Boston: Heath 1962. 104 S. 1.50 \$.
- 336 Sprenger, Paul: **Das Rätsel um die Bekehrung Calvins.** NK: NV 1960. 112 S. L 83-87+ ". = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 11. Lw. 11.50.
- 337 Steinmetz, Max: **Probleme der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts.** In: 05, 17-52.
- 338 Steinmetz, Max: **Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland (1476-1535).** Thesen. In: 05, 7-16.
- 339 Stern, Leo: **Philipp Melancthon - Humanist, Reformator, Praeceptor Germaniae.** In: 04, 1-72.
- 340 Verduin, Leonard: **Luther's Dilemma: Restitution or Reformation?** In: 012, 167-191.
- 341 Vinay, Valdo: **Nuovo orientamento dell'indagine cattolica su Lutero?** (Neue Orientierung der katholischen Lutherforschung?). Pro 17 (1962), 158-178.
- 342 Wendelborn, Gert: **Luther in kirchengeschichtlicher Deutung.** Evang. Pfarrerblatt 1963, 131-133. 149-152.
- 343 Williams, Georg Huntston: **The Radical Reformation.** Phil: Westminster 1962, XXXI, 924 S. 15.00 \$.

4 Luthers Beziehungen zu früheren Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignissen

- 344 Edel, Gottfried: **Das gemeinkatholische mittelalterliche Erbe beim jungen Luther.** Beiträge zu einer methodischen Grundlegung. Marburg a. d. L.: Edel 1962. 127 S. 8°. = Oekumenische Texte und Studien 21. - Mainz, Phil. Diss. 1961.
- 345 Landeen, William M.: **Martin Luther and the Devotio Moderna in Herford.** In: 012, 145-164.
- 346 Metzke, Erwin: **Nicolaus von Cues und Martin Luther.** In: 08, 205-240.
- 347 Moeller, Bernd: **Tauler und Luther.** In: La mystique rhénane. P: PUF 1963, 157-168.
- 348 Müller-Streisand, Rosemarie: **Zur Rezeption Augustins bei Luther.** EvTh 22 (1962), 602-615.
- 349 Rijnsoever, W. van: **Bernard en Luther.** Over onze vrijheid in Christus (Bernhard und Luther. Über unsre Freiheit in Christus). Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum 23 (Westmalle 1961), 16-41.
- 350 Rohr, John von: **Medieval Consolation and the Young Luther's Despair.** In: 011, 61-74.
- 351 Rühl, Artur: **Der Einfluß der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luther.** Marburg 1960. XIV, 144 S. 8°. - Marburg, Theol. Diss. 1960.
- 352 Tauler, Johannes: **Ein deutscher Mystiker.** Gedenkschrift zum 600. Todestag. Hrsg. von E. Filthaut. Essen: Driewer 1961. 482 S. 8°. L 474. Lw. 35.00 - Bespr.: Moeller, Bernd: ThLZ 88 (1963), 364-367.
- 353 Wolf, Ernst: **Die Augustiner-Eremiten in Deutschland bis zur Reformation.** In: Mittelalterliches Erbe - Evangelische Verantwortung. Hrsg. vom Evang. Stift Tübingen. TU: Mohr 1962, 25-44. L'.

5 Die Beziehungen zwischen Luther und den gleichzeitigen Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignissen

a) Allgemein

- 354 Augustij, Cornelis: **Erasmus en de Reformatie.** Een onderzoek naar de houding die Erasmus ten opzichte van de reformatie heeft aangenomen (Erasmus und die Reformation. Eine Untersuchung der Haltung, die Erasmus zur Reformation eingenommen hat). Amsterdam: Paris 1962. 323 S. 8°. - Amsterdam, Vrije Universiteit, Diss.
- 355 Bartel, Oskar: **Melanchthon und Polen.** In: 04, 227-236.
- 356 Bartoš, F. M.: **Jednota a reformátoři** (Die Brüderunität und die Reformatoren). In: 01, 109-145. L 116-124+.
- 357 Benz, Ernst: **Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht.** Leiden, Köln: Brill 1961. VIII, 147 S. 8°. L". = Oekumenische Studien 3. Lw. 13.00 hfl.
- 358 Bergsten, Torsten: **Balthasar Hubmaier.** Seine Stellung zu Reformation und Täuferum 1521 bis 1528. Kassel: Oncken 1961. 549 S., 2 Kt. 8°. = Acta Universitatis Upsaliensis, Studia historico-ecclesiastica Upsaliensia 3.
- 359 Beumer, Johannes: **Ein italienischer Humanist der Reformationszeit, Antonio Fiordibello, zu dem Problemkreis Schrift - Kirche - Tradition.** Gregorianum 44 (Roma 1963), 319-333.
- 360 Bloch, Ernst: **Thomas Münzer als Theologe der Revolution.** 1.-5. Tausend dieser Ausgabe. F: Suhrkamp 1962. 241 S. 8°. = Bibliothek Suhrkamp 77. Pp. 5.80.
- 361 Bluhm, Heinz: **The »Douche« Sources of Coverdale's Translation of the Twenty-third Psalm.** The Journal of English and Germanic Philology 46 (Bloomington, Ill. 1947), 53-62.
- 362 Boisset, Jean: **Erasmus et Luther.** Libre ou cerf-arbitre? P: PUF 1962. 176 S. 8°. = Bibliothèque de Philosophie contemporaine.
- 363 Brandsma, J. A.: **Menno Simons von Witmarsum** (Menno Simons van Witmarsum [dt.]). Vorkämpfer der Täuferbewegung in den Niederlanden. Übers. von Bruno Loets. 1.-3. Tausend. Kassel: Oncken 1962. 111 S. 8°. L 15-22+". Brosch. 4.00.
- 364 Brecht, Martin: **Matthäus Albers Theologie.** BlWKG 62 (1962), 63-97. L".
- 365 Bucer, Martin: **Deutsche Schriften.** Bd. 2: **Schriften der Jahre 1524-1528.** Hrsg. von Robert Stupperich. GU: Gerd Mohn; P: PUF 1962. 572 S. 8°. L 295-383+". Lw. 68.00.
- 366 **Der ungekündigte Bund.** Neue Begegnungen von Juden und christlicher Gemeinde. Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evang. Kirchentag. Hrsg. von D. Goldschmidt und H. J. Kraus. S: Kreuz 1962. 304 S. 8°. L 83-86. 110-112+". Paperback 7.80.
- 367 Coenen, Dorothea: **Die katholische Kirche am Niederrhein von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts.** Untersuchungen zur Geschichte der Konfessionsbildung im Bereich des Archidiakonates Xanten unter der klevischen und brandenburgischen Herrschaft. 2 Bände. Freiburg 1960. IV, 352; 231 gez. Bl. 4°. L". (Ms). - Freiburg, Phil. Diss. 1960.
- 368 Engelbert, Kurt: **Die Anfänge der lutherischen Bewegung in Breslau und Schlesien. II. Die Disputation des Dr. Johannes Hess.** Archiv für Schlesische Kirchengeschichte 18 (1961), 121-207; 19 (1961), 165-232*.
- 369 Desiderii Erasmi Roterodami **Opera omnia.** Emendatiora et auctiora, ad optimas editiones, praecipue quas ipse Erasmus postremo curavit, summa fide exacta, doctorumque virorum notis illustrata. Recogn. Joannes Clericus. Bd. 1: Unv. reprograph. Nachdruck der Ausgabe von 1703. Hildesheim: Olms 1961. 24 S.: 1226 Sp., 4 Taf. 2°. L". Lw. 146.00.
- 370 Desiderii Erasmi Roterodami **Opera omnia.** Emendatiora et auctiora, ad optimas editiones, praecipue quas ipse Erasmus postremo curavit, summa fide exacta, doctorumque virorum notis illustrata. Recogn. Joannes Clericus. Bd. 3: **Qui complectitur Epistolas, pluribus quam 425, ab Erasmo, aut ad Erasmus scriptis auctores . . .** Unv. reprograph. Nachdruck der Ausgabe von 1703. Hildesheim: Olms 1962. 194 Sp., 92 Bl., mehr. Taf. 2°. L 444 f. 926f+". Lw. 292.00.
- 371 **Erasmus von Rotterdam.** Ausgew. und eingel. von Friedrich Heer. F: Fischer 1962. 161 S. 8°. L 37-43. 123-125+". = Fischer-Bücherei 446. Brosch. 2.40.
- 372 Fabian, Ekkehart: **Die Entstehung des Schmalkaldischen Bundes und seiner Verfassung 1524/29-1531/35.** Brück, Philipp von Hessen und Jakob Sturm. Darstellung und Quellen mit einer Brück-Bibliographie. 2. erw. Aufl. TU: Osiander 1962. 428 S. 8°. Brosch. 42.00; Lw. 44.40.
- 373 Feifel, Erich: **Der Mainzer Weihbischof Michael Holding (1506-1561).** Zwischen Reformation und katholischer Reform. Vortrag. Wiesbaden: Stei-

- ner 1962. 44 S. 8°. L". = Institut für europäische Geschichte, Mainz 33. Brosch. 3.60. - Bespr.: Franzen, A.: ARG 53 (1962), 262-266.
- 374 Fischer, Joachim: **Das Evangelium und die soziale Revolution**. Luthers Verhältnis zur bäuerlich-revolutionären Bewegung. Estudos Teológicos (São Leopoldo 1963), 1-20.
- 375 Halfmann, Wilhelm: **Die evangelisch-lutherische Landeskirche Schleswig-Holstein**. Im Lichte der Reformation 6 (1963), 135-147. L".
- 376 Harms, Klaus: **Jakob Runge**. Ein Beitrag zur pommerschen Reformationgeschichte. Ulm: Unser Weg 1961. 199 S., 1 Titelbild 8°. L". Brosch. 14.50.
- 377 Hémardinquer, J.-H.: **Un correspondant de Calvin**. Bulletin de la société de l'histoire de protestantisme français 107 (Paris 1961), 166-170.
- 378 Hillerbrand, Hans J.: **The Origin of Sixteenth-Century Anabaptism**. Another Look. ARG 53 (1962), 152-180.
- 379 Hinrichs, Carl: **Luther und Müntzer**. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht. 2. unv. Aufl. B: de Gruyter 1962. VIII, 187 S. 8°. = Arbeiten zur Kirchengeschichte 29. Brosch. 19.80.
- 380 Hubmaier, Balthasar: **Schriften**. Hrsg. von Gunnar Westin und Torsten Bergsten. GU: Gerd Mohn 1962. 507 S. 8°. L". = Quellen zur Geschichte der Täufer 9. Schriften und Forschungen zur Reformationgeschichte 29. Lw. 48.00.
- 381 Huizinga, Johan: **Europäischer Humanismus: Erasmus**. Übers. von Werner Kaegi. 26.-30. Tausend. Reinbek/HH: Rowohlt 1962. 195 S. 8°. L 124-134. 142-149+ ". = Rowohlt's deutsche Enzyklopädie 78. Brosch. 2.40.
- 382 Jedin, Hubert: **Geschichte des Konzils von Trient**. Bd. 2: **Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47**. FR: Herder 1957, X, 550 S. 8°. L". Lw. 38.00.
- 383 Jedin, Hubert: **Brève histoire des conciles**. Les vingt conciles oecuméniques dans l'histoire de l'Eglise (Kleine Konzilsgeschichte [franz.]). Übers. von A. Vidick. Tournai-P: Desclée 1960. 214 S. 8°. L".
- 384 Jedin, Hubert: **A History of the council of Trent** (Geschichte des Konzils von Trient [engl.]). Bd. 2: **The first session at Trent 1545-1547**. Übers. von E. Graff. Edinburgh, LO: Nelson 1961. XI, 562 S. 8°. L". 70/- sh.
- 385 Jedin, Hubert: **Kleine Konzilsgeschichte**. Die 20 ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte. 5. Aufl. FR, BL, W: Herder 1962. 143 S. 8°. L". = Herder-Bücherei 51.
- 386 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Johannes Brenz und die Reformation in Franken**. ZBK 31 (1962), 149-168. L 163-166+ ".
- 387 Kišš, Igor: **Lutherovo stanovisko k chápaniu večere Pánovej v starej Jednote bratskej** (Luthers Standpunkt zur Auffassung des Herrnmahls in der alten Brüderunität). Cirkevné listy 75 (Bratislava 1962), 140-142.
- 388 Koch, Jakob Ernst: **Der Antisemitismus, ein christliches Gewächs aus christlicher Wurzel?** DPfBl 62 (1962), 313-316.
- 389 Koch, Karl: **Studium pietatis**. Martin Bucer als Ethiker. NK: NV 1962. 267 S. 8°. L 10-20+ ". = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 14. Lw. 19.50.
- 390 Kohls, Ernst-Wilhelm: **Die Schule bei Martin Bucer in ihrem Verhältnis zu Kirche und Obrigkeit**. HD: Q & M 1963. 244 S. 8°. L". = Pädagogische Forschungen 22. Brosch. 12.00; Lw. 15.00.
- 391 Kovács, Endre: **Melanchthon und Ungarn**. In: 04, 216-269.
- 392 Krodol, Gottfried G.: **Luther, Erasmus and Henry VIII**. ARG 53 (1962), 60-78.
- 393 Kupisch, Karl: **Judenfeindschaft im Zeitalter des Glaubens**. ZdZ 16 (1962), 213-218.
- 394 Kurze, Dietrich: **Johannes Lichtenberger († 1503)**. Eine Studie zur Geschichte der Prophetie und Astrologie. Lübeck, HH: Matthiesen 1960. 100 S. 8°. L 57-62+ ". = Historische Studien 379. Brosch. 9.80.
- 395 Locher, Gottfried W.: **Die Wandlung des Zwingli-Bildes**. Vox theologica 32 (Assen 1962), 169-186.
- 396 Locher, Gottfried W.: **Die Wandlung des Zwingli-Bildes in der neueren Forschung**. Zw 11 (1963), 560-585.
- 397 Longhurst, John E.: **Luther in Spain 1520-1540**. Proceedings of the American philol. Society 103 (Philadelphia 1959), No. 1, 66-93.
- 398 Macek, Josef: **Das revolutionäre Programm des deutschen Bauernkrieges 1526**. Historica 2 (Praha 1960), 111-144. L 117. 119.
- 399 Maurer, Wilhelm: **Confessio Augustana Variata**. ARG 53 (1962), 97-151. L".
- 400 McEwen, James S.: **The Faith of John Knox**. Richmond, Va.: Knox 1962. IX, 116 S. Lw. 2.50 \$. - Bespr.: Meyer, Carl S.: CThM 34 (1963), 186.
- 401 Meier, Peter: **Säkularisation und Reformation Preußens**. Leipzig 1962. IX, 257 gez. Bl. 4°. L 101-107+ ". (Ms.). - Leipzig, Phil. Diss. 1962.
- 402 Meyer, Hannah: **Gewagt auf Gottes Gnad**. Frauen der Reformationszeit. 2. Aufl. B: EVA 1961. 81 S. 8°. L". Pp. 3.50.

- 403 Mousseaux, M.: **Des origines françaises de la Réforme.** Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français 107 (Paris 1961), 146-165.
- 404 Müller, Gerhard: **Karl V. und Philipp der Großmütige.** Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung 12 (1961), 1-34. L".
- 405 Oyer, John S.: **Anabaptism in Central Germany.** Mennonite Quarterly Review 34 (Goshen, Ind. 1960), 219-248; 35 (1961), 5-37.
- 406 Pollet, J. V.: **Martin Bucer.** Etudes sur la correspondance avec de nombreux textes inédites. Bd. 1. P: PUF 1958. 356 S. L 142-159+."
- 407 Pollet, J. V.: **Martin Bucer.** Etudes sur la correspondance. Bd. 2 P: PUF 1962. 616 S. 8°. L 144-155+."
- 408 Posner, Johann: **Der deutsche Papst Adrian VI.** Recklinghausen: Paulus 1962. 120 S., 6 Bl. Abb. 8°. L 74-81+."
- 409 Ričan, Rudolf: **Dějiny jednoty v přehledu** (Abriß der Geschichte der Brüderunität). In: 01, 13-107. L 31-38+."
- 410 Ričan, Rudolf: **Melanchthon und die böhmischen Länder.** In: 04, 237-260. L".
- 411 Rilliet, Jean: **Zwingli, le troisième homme de la Réforme.** P: Fayard 1959. 317 S. 8°. L 215-219. = Les Temps et les Destins.
- 412 Rogge, Joachim: **Zwingli und Erasmus.** Die Friedensgedanken des jungen Zwingli. S: Calwer Verlag 1962. 56 S. 8°. L". = Arbeiten zur Theologie 11; B: EVA 1962. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft 26.
- 413 Roth, Erich: **Die Reformation in Siebenbürgen.** Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz. Bd. 1: **Der Durchbruch.** Köln, Graz: Böhlau 1962. XVI, 224 S. 8°. L 12-20+"". = Siebenbürgisches Archiv 3/2. Brosch. 19.80.
- 414 Rothert, Hermann: **Westfälische Geschichte.** Fotomech. Nachdruck der 2. Aufl. Bd. 2: **Das Zeitalter der Glaubenskämpfe.** GU: Bertelsmann 1962. VIII, 371 S., 12 Bl. Abb., 2 Bl. Kt.-Skizzen 8°. L 11-28+."
- 415 Ruhrmann, Josef: **Das Benediktiner-Kloster Sankt Georgen auf dem Schwarzwald im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation 1500-1655.** FR 1961. XV, 321, IV gez. Bl. 4°. L 74f. (Ms). - Freiburg, Phil. Diss. 1961.
- 416 Schenke, Friedrich: **Luther und der Humanismus.** Lu 33 (1962), 77-85.
- 417 Schwaiger, Georg: **Die Reformation in den nordischen Ländern.** M: Kösel 1962. 187 S. 8° L". Lw. 12.20.
- 418 Seyppel, Joachim H.: **Schwenckfeld, Knight of Faith.** A Study in the History of Religion. Pennsburg, Pa.: Schwenckfelder Library 1961. XVI, 185 S. 8°.
- 419 Staedke, Joachim: **Die Theologie des jungen Bullinger.** ZH: Zwingli 1962. 312 S. 8°. = Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 16. Brosch. 24.00; 24.00 sfr.
- 420 Steinmetz, Max: **Philipp Melanchthon über Thomas Müntzer und Nikolaus Storch.** Beiträge zur Auffassung der Volksreformation in der Geschichtsschreibung des 16. Jahrhunderts. In: 04, 138-173.
- 421 Steitz, Heinrich: **Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau.** Bd. 1: **Reformato-rische Bewegung, Reformation, Nachreformation.** Marburg/L.: Trautvetter & Fischer 1961. XII, 120 S. 8°. L".
- 422 Stephan, Raoul: **Histoire du Protestantisme Français.** P: Fayard 1961. 396 S. 8°. Pp. 15.00 NF.
- 423 Struck, Wolf Heino: **Zur Reformation in Nassau-Hadamar.** Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 11 (1961), 90-135. L".
- 424 Teschenmacher, Werner: **Annales Ecclesiastici.** Düsseldorf: Presseverband der Evang. Kirche im Rheinland 1962. XXXVI, 426 S. 8°. L". = Schriften des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 12. Lw. 18.00.
- 425 Toth, William: **Luther's Frontier in Hungary.** In: 011, 75-91.
- 426 Tyler, Royall: **L'Empereur Charles-Quint** (The Emperor Charles the fifth [franz.]). Übers. von A. Bertin. P: Plon 1960. 375 S. 8°. 17.40 NF. Vgl. LuB 1962, Nr. 512.
- 427 Wechmar, Ernst: **Thomas Müntzers Leben und Wirken.** Kritisch ausgewählte Literaturauszüge chronologisch zusammengestellt. Mühlhausen/Thür. 1956. 4°. Archiv ungedruckter wiss. Schriften bei der Deutschen Bibliothek in Frankfurt. Bd. 1: Thomas Müntzers Jugend, Studienzeit, als Prediger bis zum Abschluß seiner Allstedter Zeit. Luther und Müntzer. Kampf Luthers gegen die Schwärmer. XXIII, 235 Bl.
Bd. 2: Der Aufstand gegen die Rats Herrschaft in Mühlhausen in Thüringen bis zum Auszug nach Frankenhausen. Der Beginn des Bauernkrieges in Westthüringen. 1525. XXIII, 268, 25 Bl.
Bd. 3: Der Bauernkrieg in Westthüringen. Thomas Müntzer im Frankenhäuser Bauernlager. Die Schlacht bei Frankenhausen. Ihre Folgen für die Reichsstadt Mühlhausen. Finale (Neues über Müntzers Wesen u. a.). XX, 261, 19 Bl.
- 428 Weckerling, Rudolf: **Juden und Christen.** Communio viatorum 5 (Praha 1962), 273-278. L 275.

- 429 Wiedeburg, Andrea: **Calvins Verhalten zu Luther, Melanchthon und dem Luthertum**. 2 Bände. TU 1961. VII, 327; 90 gez. Bl. 4°. (Ms). - Tübingen, Phil. Diss. 1961.
 - 430 Zöllner, Walter: **Melanchthons Stellung zum Bauernkrieg**. In: 04, 174-189.
 - 431 Zschäbitz, Gerhard: **Die Auswirkungen der Lehren Philipp Melanchthons auf die fürstenstaatliche Politik in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts**. In: 04, 190-226.
 - 432 Volz, Hans: **Agricola**. In: Handwörterbuch der Sage. Bd. 1. GO: V & R 1961, 169-173.
- b) Mitarbeiter und Freunde**
- 433 Brinkel, Karl: **Nikolaus von Amsdorf**. Als verjagter Bischof im Thüringer Land. In: 06, 78-92.
 - 434 Biundo, Georg: **Kaspar Aquila**. Ein Kämpfer für das Evangelium in Schwaben, der Pfalz, in Sachsen und Thüringen. In: 07, 35-45.
 - 435 Jauernig, Reinhold: **Johannes Aurifaber**. Luthertischer Prediger und Sammler von Lutherschriften. In: 06, 147-154.
 - 436 Johannes Bugenhagen. Ausgew. und übers. von Joachim Rogge. B: EVA 1962. 147 S. 8°. = Quellen 30: Die Mitarbeiter Luthers 2. Brosch. 4.00.
 - 437 Wolf, Ernst: **Johannes Bugenhagen, Gemeinde und Amt**. In: 010, 257-278.
 - 438 Hintzenstern, Herbert von: **Lukas Cranach**. Der Maler unter dem Kreuz Jesu Christi als Prediger des Evangeliums. In: 07, 161-167.
 - 439 Hintzenstern, Herbert von: **Johannes Draconites**. Ein lutherischer Bibeltextforscher als »Bischof von Waltershausen«. In: 06, 25-33.
 - 440 Schwalm, Wolfgang: **D. Johannes Forster**. Ein Gelehrter des Hebräischen reformiert die Kirche des Hennebergischen Landes. In: 07, 123-150.
 - 441 Willkomm, H(einrich): **Ein rechter Friedrich mit der Tat und mit Namen . . .** Evangelisch-Lutherischer Volkskalender 1963, 74 (1962), 44-48.
 - 442 Schanze, Wolfgang: **Johann Friedrich der Große**. Ein evangelischer Landesherr. In: 06, 93-108.
 - 443 Zeuschel, Werner: **Nikolaus Kindt und Justus Jonas**. Die Reformatoren des Eisfelder Landes. In: 07, 92-122.
 - 444 Stößner, Siegfried: **Jakob Koler**. Vom Bettelmönch zum Reformator des Greizer Landes. In: 07, 79-91.
 - 445 Wiemann, Erich: **Johann Lang**. Luthers Klosterbruder und Vorkämpfer der Reformation in Erfurt. In: 07, 9-24.
 - 446 Philipp Melanchthon. Ausgew. und übers. von Joachim Rogge. B: EVA 1962. 144 S. 8°. = Quellen 30: Die Mitarbeiter Luthers 1. Brosch. 4.00.
 - 447 Melanchthons Werke in Auswahl. Hrsg. von Robert Stupperich. Bd. 4: Frühe exegetische Schriften. Hrsg. von Peter F. Barton. GU: Gerd Mohn 1963. 464 S. 8°. L". Lw. 24.00.
 - 448 Gericke, Wolfgang: **Der umstrittene Melanchthon**. Zum Verhältnis von Glauben und Wissenschaft. ZdZ 16 (1962), 454-458.
 - 449 Hintzenstern, Herbert von: **Melanchthon und die Universität Jena**. Die Wankelmütigkeit des Magisters Philippus und ihre Folgen. In: 06, 132-146.
 - 450 Hofmann, Franz: **Philipp Melanchthon und die zentralen Bildungsprobleme des Reformationsjahrhunderts**. Ein Beitrag zur erziehungsge-schichtlichen Wertung des 16. Jahrhunderts. In: 04, 83-109.
 - 451 Kunstmann, W.: **Magister Philippus Melanchthon**. Igreja Luterana 21 (1960), 49-55.
 - 452 Maurer, Wilhelm: **Philipp Melanchthon und die Reformation in Hessen**. Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 11 (1961), 65-89.
 - 453 Neuss, Erich: **Melanchthons Einfluß auf das Gymnasialschulwesen der mitteldeutschen Städte im Reformationszeitalter**. In: 04, 110-137.
 - 454 Zöllner, Walter: **Philipp Melanchthon und der Bauernkrieg**. In: 05, 225-227.
 - 455 Bauer, Martin: **Justus Menius**. Vom Humanisten zum Mitreformator Thüringens. In: 06, 67-77.
 - 456 Prautzsch, Hans: **Joachim Mörlin**. Mit 26 Jahren erster Superintendent von Arnstadt. In: 06, 54-66.
 - 457 Jauernig, Reinhold: **Antonius Musa**. Ein uner-müdlicher Erbauer lutherischen Kirchentums. In: 06, 118-131.
 - 458 Delius, Hans Ulrich: **Friedrich Myconius im Dienst des Evangeliums in Gotha, Thüringen, Leipzig und England**. In: 06, 35-53.
 - 459 Hintzenstern, Herbert von: **Thomas Naogeorgus**. Ein satirischer Dramendichter im Kampf für das Evangelium. In: 07, 61-71.
 - 460 Müller, Gottfried: **Dr. Matthäus Ratzeburger**. Ein Arzt der Reformationszeit. In: 06, 109-117.
 - 461 Jauernig, Reinhold: **Magister Georg Rörer**. Im Dienst der »Werke Luthers«. In: 06, 155-161.
 - 462 Matthes, Helfried: **Lorenz Schmidt und Wolfgang Möstel**. Die ersten Superintenden ten von Weida. In: 06, 162-171.
 - 463 Zippel, Klaus-Dieter: **Erhard Schnepf**. Ein Wittenberger als Obersuperintendent und Professor in Jena. In: 07, 151-160.
 - 464 Reichardt, Erich: **Georg Spalatin**. Prediger, Diplomat und Luthers Freund. In: 07, 25-34.

- 465 Jauernig, Reinhold: **Magister Thomas Spies**. Der durch Verfolgung bewährte erste Superintendent in Schleiz. In: 07, 72-78.
- 466 Rogge, Joachim: **Dr. Jakob Strauß**. Wegbereiter

des Evangeliums in Luthers lieber Stadt. In: 06, 10-24.

- 467 Stößner, Siegfried: **Johannes Weber**. Der erste Superintendent in Neustadt a. d. Orla. In: 07, 46-60.

6 Luthers Wirkung auf spätere Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignisse

- 468 Acta s(acrae) c(ongregationis) de propaganda fide Germaniam spectantia. Die Protokolle der Propagandakongregation zu deutschen Angelegenheiten 1622-1649. Hrsg. von Hermann Tüchle. Mithrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn. PD: Bonifacius 1962. XVI, 728 S. 8°. L 481. 512. 562. Lw. 78.00.
- 469 Beyreuther, Erich: **Bibelkritik und Schriftverständnis**. In: 09, 74-108.
- 470 Beyreuther, Erich: **Bruderschaft und neue Schau der Kirche**. In: 09, 172-200.
- 471 Beyreuther, Erich: **Gesetz und Evangelium**. Der neue - nicht der moralische Mensch. In: 09, 248-279.
- 472 Beyreuther, Erich: **Theologia crucis**. Zinzendorf und Luther. In: 09, 235-247.
- 473 Bluhm, Heinz: **Lessings Stellung zu Luther**. The Germanic Review 19 (New York 1944), 16-35.
- 474 Brännström, Olaus: **Den laestadianska själavårdstraditionen i Sverige under 1800-talet** (Die laestadianische Seelsorgetradition in Schweden während des 19. Jahrhunderts). Lund: Gleerup 1962. 423 S.* = Bibliotheca Theologiae Practicae 13.
- 475 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Das Bekenntnisproblem in der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts**. NZStH 4 (1962), 243-317. L".
- 476 Kemmer, Heinrich: **Christus oder Chaos**. Eine kritische Untersuchung Bezels im Verhältnis zu Luther. Berghausen/Karlsruhe: Evangelisationsverlag 1959. 153 S. 8°. Lw. 8.40.
- 477 **Die evangelisch-lutherische Kirche in der Grafschaft Mark**. Verfassung, Rechtsprechung und Lehre. Kirchenrechtliche Quellen von 1710 bis 1800. Hrsg. und erl. von Walter Göbell. 2 Bände. Bethel: Anstalt Bethel 1961. 798 S. 8°. L".

- 478 Klein, Thomas: **Der Kampf um die zweite Reformation in Kursachsen 1586-1591**. Köln, Graz: Böhlau 1962. X, 220 S. 8°. L". = Mitteldeutsche Forschungen 25. Zugleich Diss. Lw. 28.00.
- 479 Kupisch, Karl: **Bismarck und Luther**. Um das deutsche Geschichtsbild. KZ 17 (1962), 339-343.
- 480 Moltmann, Jürgen: **Christoph Pezel (1539-1604) und der Calvinismus in Bremen**. Bremen: Einkehr 1958. 192 S. 8°. L". = Hospitium Ecclesiae. Forschungen zur bremischen Kirchengeschichte 2.
- 481 Osterhorn, Ernst-Dietrich: **Die Naturrechtslehre Valentin Albertis**. Ein Beitrag zum Rechtsdenken der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts. Freiburg 1962. XIX, 116 S. 8°. L". - Freiburg, Rechts- und staatswiss. Diss. 1962.
- 482 Petri, Wolfgang: **Der Zusammenschluß der lutherischen Gemeinden in den klevischen Erblanden zu einer Kirche, vor allem im Bereich des Herzogtums Kleve**. MEKGR 11 (1962), 141-208. L".
- 483 Sentzke, Geert: **Die Kirche Finnlands**. Helsinki: Savon Sanomain Kirjapaino OY 1963. 290 S. L". = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft B2.
- 484 Søk, Johannes: **Kierkegaard and Luther**. In: A Kierkegaard Critique. An International Selection of Essays interpreting Kierkegaard. NY: Harper 1962, 85-101.
- 485 Steitz, Heinrich: **Die Nassaulische Kirchenorganisation von 1818**. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenverfassung. Teil II. Jahrbuch der Hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung 13 (1962), 67-185. L".
- 486 Stephan, Horst: **Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus**. 2. erw. Aufl. von Martin Schmidt. B: Töpelmann 1960. XV, 393 S. 8°. L". = Sammlung Töpelmann 1/9. Lw. 26.00.

7 Luthers Gestalt und Lehre in der Gegenwart

- 487 Althaus, Paul: **Die ökumenische Bedeutung des lutherischen Bekenntnisses**. In: 03, 76-91.
- 488 Althaus, Paul: **Adolf Schlatters Verhältnis zur Theologie Luthers**. In: 03, 145-157.
- 489 Beard, Charles: **The Reformation of the 16th Century in Its Relation to Modern Thought and**

Knowledge. Ann Arbor, Mich.: University of Michigan 1962. XXX, 478 S. Pp. 2.95 \$; 4.40 \$.

- 490 Beckmann, Joachim: **Können der Lutherische und der Heidelberger Katechismus unverkürzt nebeneinander in Geltung stehen?** KZ 17 (1962), 405-408.

- 491 Behrens, K.: **Lutherisch!** Der Lutheraner 16 (1962), 88f. 104-106.
- 492 Bornkamm, Heinrich: **Das bleibende Recht der Reformation.** Grundregeln und Grundfragen evang. Glaubens. HH: Furche 1963. 120 S. 8°. = Stundenbuch 17. Brosch. 2.50.
- 493 Brune, Friedrich: **Die Begegnungen der evangelischen und katholischen Gemeinden im Alltag.** Witten: Luther 1962. 65 S. 8°. L 41f+". Brosch. 4.80.
- 494 Dantine, Wilhelm: **Die Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen systematischen Arbeit der evangelischen Theologie.** EvTh 23 (1963), 245-265. L".
- 495 Gründler, Johannes: **Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten.** 2 Bände. W, FR, BL: Herder 1961. 1378 Sp., 221 S. 8°. L". Lw. 78.00; 400.00 S.
- 496 Grundmann, Siegfried: **Der Lutherische Weltbund.** Grundlagen, Herkunft, Aufbau. Köln, Graz: Böhlau 1957. XIX, 586 S. 8°. L". Brosch. 28.00. - Bespr.: Bäuml, Richard: VF 1958/59 (1962), 210-214. Wolf, E(rnst): ZevKR 3 (1961/62), 390-397.
- 497 Heyl, Cornelius Frhr. von: **Offener Brief an die Herausgeber von »Concordia Theological Monthly«.** LRb 11 (1963), 36-39.
- 498 Hirsch, Emanuel: **Das Wesen des reformatorischen Christentums.** B: de Gruyter 1963. VII, 270 S. 8°. Lw. 18.00.
- 499 Hromádka, Josef L.: **Odkaz jednoty dnešku** (Das Vermächtnis der Brüderunität für die Gegenwart). In: 01, 265-290. L".
- 500 Kallensee, Kurt: **Rudolf Schäfer zum Gedächtnis.** Evangelisch-Lutherischer Volkskalender auf das Jahr 1963, 74 (1962), 36-40.
- 501 Kantzenbach, F(riedrich) W(ilhelm): **Der Aufbruch zum Bekenntnis der Kirche in der neueren evangelischen Theologie.** US 18 (1963), 88-101.
- 502 Klein, Joseph: **Skandalon.** Um das Wesen des Katholizismus. TU: Mohr 1958. XII, 464 S. 8°. L". Brosch. 25.00; Lw. 29.00.
- 503 Lau, Franz: **»Die Theologie Martin Luthers«.** Ein Dankeswort an Paul Althaus. LuJ 30 (1963), 9-16. Zugl. Bespr. von LuB 1963, Nr. 214.
- 504 Lell, Joachim: **Luther vor dem Konzil.** GU: V & R 1962. 27 S. 8°. = Bensheimer Hefte 17. Brosch. 1.50.
- 505 Lønning, Per: **The dilemma of contemporary theology.** Prefigured in Luther, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche. Oslo: Universitet 1962. 139 S. = Scandinavian university books. Lw. 18.00 nkr.
- 506 Loewenich, Walther von: **Luther und der Neuprottestantismus.** Witten: Luther 1963. 487 S. 8°.
- 507 Maurer, Wilhelm: **Zur theologischen Situation der zwanziger Jahre.** Anlässlich des 75. Geburtstages von Friedrich Baumgärtel und Paul Althaus. LM 2 (1963), 165-168.
- 508 Meinhold, Peter: **Ökumenische Kirchenkunde.** Lebensformen der Christenheit heute. S: Kreuz 1962. 652 S. 8°. L". Lw. 24.00.
- 509 Michalson, Carl: **Japanische Theologie der Gegenwart.** GU: Gerd Mohn 1962. 142 S. 8°. L". Lw. 19.80.
- 510 Michalson, Carl: **Theology of Luther in Japan.** LQ 14 (1962), 68-71.
- 511 Oesch, W. M.: **Bekenntnis und Bekenntniskirchen.** Thesen zur Wechselwirkung zwischen der Geltung der altkirchlichen und lutherischen Bekenntnisschriften und der Rechtgläubigkeit verfaßter Kirchen. LRb 10 (1962), 83-87.
- 512 Pedersen, Gerhard: **Teilnehmer und Beobachter am Konzil.** LR 12 (1962), 406-420.
- 513 Persson, Per Erik: **Kyrkans ämbete som Kristusrepresentation.** En kritisk analys av nyare ämbetsteologi (Das Amt der Kirche als Christusrepräsentation. Eine kritische Analyse der neueren Amtstheologie). Lund: Gleerup 1961. 368 S. 8°. + = Studia Theol. Lundensia 20. 20.00 skr.
- 514 Randenborgh, Gottfried van: **Karl Barths Stellung zwischen den evangelischen Konfessionen.** KZ 17 (1962), 484-489.
- 515 Rosenau, Graeme M.: **Heirs of the Reformation in Pulpit.** CThM 33 (1962), 581-586.
- 516 Schrey, Heinz-Horst: **Zwischen Luther und Marx.** Zum 70. Geburtstag Reinhold Niebuhrs. ZW 33 (1962), 461-467.
- 517 Shirer, William L.: **Aufstieg und Fall des Dritten Reiches** (The rise and fall of the third reich. A history of nazi germany [dt.]). Übers. von Wilhelm und Modeste Pferdekamp. Köln: Kiepenheuer; B: Witsch 1962. 1174 S. 8°. L 89.
- 518 St(apel), H(enning): **Zum Beschluß.** Lu 34 (1963), 47f.
- 519 Stange, Josef: **Der »katholische« Luther und der »evangelische« Thomas von Aquin als unsre Gesprächspartner.** Evang.-Kath. Forum 2 (1962), 175-179.
- 520 St. Martin's Lutheran Church. **Centenary 1862-1962.** Mount Gambia. S.A. 1962. 32 S.*
- 521 Stroh, Gerhard: **Der Kirchenbegriff in der modernen protestantischen Theologie.** Unter besonderer Berücksichtigung des Kirchenrechtsproblems. Würzburg 1962. XVI, 136 gez. Bl. 4°. L 47-61. 90-109+". (Ms). - Würzburg, Rechts- und staatswiss. Diss. 1962.
- 522 Sucker, Wolfgang: **Das Konzil.** Im Lichte der Reformation 6 (1963), 45-49.

- 523 Treblin, Heinrich: **Gemeinsame Umkehr der Konfessionen oder »Dritte Konfession«?** Stimme der Gemeinde 14 (1962), 593-600. 634f. Zugleich Bespr. von LuB 1961, Nr. 133.
- 524 Trillhaas, Wolfgang: **Dogmatik. B: Töpelmann 1962. XIII, 581 S. 8°.** = Sammlung Töpelmann 2/3. Lw. 36.00. - Bespr.: Peters, Albrecht: LM 2 (1963), 186-190.
- 525 Vajta, Vilmos: **Gelebte Rechtfertigung.** Eine biblisch-theologische Meditation. GÜ: V & R 1963. 164 S. 8°. Kart. 9.80.
- 526 Voigt, Gottfried: **Botschafter des Christus.** Beiträge zur Predigtlehre. B: EVA 1963. 146 S. 8°. L 39-47. 101-106+ ". Lw. 10.50.
- 527 Weissgerber, Hans: **Bekenntnisstand und Bekenntnisbildung.** Über den konfessionellen Standort der lutherischen Kirchen. US 17 (1962), 140-160.
- 528 Weltmann, L.: **John Osborne und Martin Luther.** Panorama 5 (1961), 194f.
- 529 Um eine »Wiederaufrüstung« der Gewissen. D. Dibelius über die Zukunft der Reformation. Evang. Welt 17 (1963), 213.
- 530 Willkomm, Heinrich: **Hilfe fürs Amt.** Gebundenheit und Freiheit, Gehorsam und Liebe in unsrer Zusammenarbeit. LRB 11 (1963), 26-34. L".
- 531 **Wir sind nicht katholisch. Was heißt evangelisch?** Bearb. von Wilhelm Fuhrmann und Sabine Nickel. B, Gelnhausen: Burkhardthaus 1961. 143 S., 6 Bl. Abb. 8°. = Materialmappe des Burkhardthauses für die evangelische Jugendarbeit 15/16. Brosch. 7.80.
- 532 Wolf, Ernst: **Die Schmalkaldischen Artikel und die Gegenwart.** Communio viatorum 5 (Praha 1962), 88-102.
- 533 Wolf, Ernst: **Sanctorum communio.** Erwägungen zum Problem der Romantisierung des Kirchenbegriffs. In: 010, 279-301.
- 534 Zilz, Friedrich: **Die Frage der Kirche.** ZdZ 17 (1963), 50-55.

8 Varia, Allotria, Kuriosa

- 535 Nuska Bohumil: **Pražský renesanční tiskař Sixt Stanhauer.** Příspěvky k dejinám české vazby pol. 16. stol. (Der Prager Renaissancebuchbinder Sixt Stanhauer. Beiträge zur Geschichte des tschechi-
- schen Einbandes in der Mitte des 16. Jahrhunderts). Časopis Národního musea 131 (Praha 1962), 196-204. L 198f.

C FORSCHUNGSBERICHTE, SAMMELBESPRECHUNGEN

- 536 **Anzeigen und Nachrichten. Reformation und Gegenreformation (1500-1648).** Mit Zeitschriftenberichten von H. Kellenbenz, Bernd Moeller und K. Oberdorffer. HZ 194 (1962), 755-762; 195 (1962), 215-224. 482-487. 744-752; 196 (1963), 204-211. 504-510. 755-766. L".
- 537 **Bibliographie de la Réforme 1450-1648.** Ouvrages parus de 1940 à 1955. Bd. 1: **Allemagne, Pays Bas.** Bearb. von Günther Franz und J. N. Bakhuizen van den Brink. 2. erw. Aufl. Leiden: Brill 1961. 156 S. 8°. L".
- 538 **Bibliographie de la Réforme 1450-1648.** Ouvrages parus de 1940 à 1955. Bd. 2: **Belgique, Suède, Norvège, Danemark, Irland, Etats-Unis d'Amérique.** Bearb. von L. E. Halkin, A. Palmquist, G. Kedual, E. Molland, H. Bruun, A. Gwynn und R. W. Albright. Leiden: Brill 1960. 157 S. 8°. Vgl. LuB 1962, Nr. 646.
- 539 **Bibliographie de la Réforme 1450-1648.** Ouvrages parus de 1940 à 1955. Bd. 3: **Italie, Espagne, Portugal.** Leiden: Brill 1961. 139 S. 8°. - Bespr.: Vinay, V(aldo): Pro 18 (1963). 54f.
- 540 Bluhm, Heinz: **Recent American Research on Luther's German Bible.** The Germanic Review 18 (New York 1943), 161-171.
- 541 Erbacher, Hermann: **Zeitschriften-Verzeichnis evangelisch-kirchlicher Bibliotheken.** ZVEB. Hannover-Herrenhausen: Verlag des Amtsblattes der Evang. Kirche in Deutschland 1962. VIII, 233 S. 4°. L 222a+ ". = Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der evang. Kirche 1. Lw. 46.00.
- 542 Frör, Kurt: **Unterweisung und Erziehung in den Kirchen der Gegenwart.** ThLZ 87 (1962), 647-670. L".
- 543 Hillerbrand, Hans Joachim: **Bibliographie des Täufertums 1520-1630.** GÜ: Gerd Mohn 1962. XV, 281 S. 8°. L". = Quellen zur Geschichte der Täufer 10 = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 30. Lw. 32.00.
- 544 Hölz, Irmgard: **Zeitschriftenschau.** ARG 53 (1962), 198-239. L 206-208+ ".
- 545 Künneth, Friedrich-Wilhelm: **Marienglaube und Mariologie.** LM 2 (1963), 86-93.

- 546 Lau, Franz: **Luther und die Welt der Reformation.** LuJ 30 (1963), 145-149.
- 547 **Luther-Bibliographie 1963.** Hrsg. von Franz Lau. LuJ 30 (1963), 150-176.
- 548 Masuda, Kenij: **Luther Studies in Japan.** ChH 31 (1962), 227-230.
- 549 Peters, Albrecht: **Dogmatik zwischen Idealismus und Reformation.** LM 1 (1962), Theol. Literaturheft, 1-26.
- 550 Rost, Gerhard: **De libris.** Aus der Arbeit der Lutherforschung. Zweireichelehre und Schöpfung. LRb 10 (1962), 110-116.
- 551 Stupperich, Robert: **Evangelisch-theologische Arbeit in Westfalen seit der Reformation.** MS: Aschendorff 1959, 42 S. 8°. L". = Abhandlungen der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität 4. Brosch. 2.40.
- 552 Subilia, Vittorio: **Il Protestantismo nel giudizio del Cattolicesimo** (Der Protestantismus im Urteil des Katholizismus). Pro 15 (1960), 208-218. Zugl. Bespr. von LuB 1961, Nr. 489.
- 553 Wackernagel, Philipp: **Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes im 16. Jahrhundert.** Photomech. Nachdruck der Aufl. von 1855. Hildesheim: Olms 1961. X, 718 S. 8°. Lw. 78.00.

Nachträgliche Besprechungen

LuB 1957

- 155b Schmidt-Lauber, Hans-Christoph.
Salzmann, Samuel F.: LQ 12 (1960), 362f.
- 212 Boyer, Merle William.
Fisher, Robert H.: LQ 12 (1960), 77f.

Lub 1961

- 17 Luther, Martin.
Lund, Gene: LQ 12 (1960), 352f.
- 26 Plass, Ewald M.
Fisher, Robert H.: LQ 12 (1960), 76f.
- 152 Bloch, Karel.
Aubert, Roger: RHE 56 (1961), 548-551.
- 167 Volz, Hans.
Gerdes, Hayo: Lu 33 (1962), 143.
Pollet, P.: Revue des sciences religieuses 35 (1961), 282-286.
Volz, Hans: Lu 34 (1963) 42f.
- 293 Tillmanns, Walter G.
Nelson, Clifford E.: LQ 12 (1960), 180 f.
- 299 Bizer, Ernst.
Beintker, Horst: ThLZ 88 (1963), 52-55.
- 319 Bornkamm, Heinrich.
Maurer, Wilhelm: ZevKR 8 (1961/62), 388f.
- 424 Pelikan, Jaroslav.
Hamann, H.: LRb 10 (1962), 123-125.
Tappert, Theodore G.: LQ 12 (1960), 276.
- 645 Schuster, Hermann.
Bizer, Ernst: ZKG 73 (1962), 390-392.

LuB 1962

- 12 Luther, Martin.
Subilia, Vittoria: Pro 18 (1963), 103f.
- 13 Luther, Martin.
Marshall, Robert J.: LQ 12 (1960), 353f.

- 219 Brunner, Peter.
Conzemius, V.: RHE 57 (1962), 600-602.
Deliuss, Hans-Ulrich: ThLZ 88 (1963), 370-372.
- 274 Schäfer, Rolf.
Haendler, Klaus: ThLZ 87 (1962), 931-937.
- 285 Elliger, Walter.
Beyreuther, Erich: ThLZ 87 (1963), 847f.
- 291 Bornkamm, Heinrich.
Deliuss, Hans-Ulrich: DLZ 83 (1962), 592f.
- 316 Peters, Albrecht.
Pflugk, Heinz: ThLZ 87 (1962), 946-948.
- 325 Prenter, Regin.
Lohse, Bernhard: LR 12 (1962), 344-346.
- 331 Brandenburg, Albert.
Lohse, Bernhard: ThZ 17 (1962), 298-300.
Meister, Johannes: LM 1 (1962), Theol. Literaturheft, 45.
- 379 Ellwein, Eduard.
Voigt, Gottfried: ThLZ 87 (1962), 609.
- 453 Forell, Georg W.
Lund, Dale L.: LQ 13 (1961), 360f.
- 466 Hornig, Gottfried.
Friedrich, Gerhard: DLZ 84 (1963), 4-7.
Krause, R.: MPTH 52 (1963), 119f.
Loewenich, Walther von: ThLZ 87 (1962), 532-535.
- 473 Kohls, Ernst-Wilhelm.
Dehn, Günther: KZ (1963), 173.
- 476 Lau, Franz.
Gábríš, K(arol): Cirkevne listy 75 (1962), 14.
- 493 Pfürtner, Stephanus.
Köberle, Adolf: ThLZ 87 (1962), 526f.
We., P.: ALW 7 (1962), 577.
- 498 Rogge, Joachim.
Haikola, Lauri: ThLZ 87 (1962), 848f.
Hamman, Gustav: ZKG 73 (1962), 393f.

Abgeschlossen am 31. Mai 1963 (vgl. Vorwort).

264/1714

W

4. 10. 66
23. 5. 67

10. Okt. 1967
25. Aug. 1969

23. MRZ. 1979

22. DEZ. 1980
8. SEP. 1982

