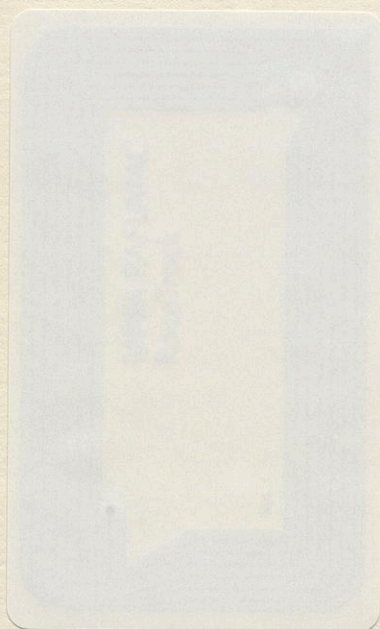
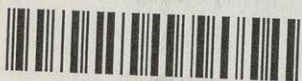




N12<522853388 021



UBTÜBINGEN



27

Luther-Jahrbuch / Jahrgang XXXII 1965

Verband der Luther-Gesellschaften

Herausgegeben von

Prof. Dr. Hans Lietzmann

Verlag der Luther-Gesellschaften

Luther-Jahrbuch 1965

Jahrbuch der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Professor D. Franz Lau in Leipzig

Friedrich Wittig Verlag Hamburg



Luther-Jahrbuch 1965

Jahrbuch der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Professor Dr. Franz Jan in Leipzig



© Friedrich Wittig Verlag Hamburg 1965

Pergamos-Druck Heidrich & Bender Hamburg

glr 5225 6

Vorwort des Herausgebers

Der Herausgeber des Luther-Jahrbuches kann es schwerlich als seine Aufgabe ansehen, in seinem Vorwort für einen neuen Band jeweils alle einzelnen Beiträge kurz zu charakterisieren oder gar zu bewerten. Die Aufsätze, die der Band enthält, müssen für sich selber sprechen und von ihrem Wert überzeugen. Nur dann, wenn es etwa ein besonderes Risiko war, einen Aufsatz zu bringen oder in der vorliegenden Form zu bringen, bedarf das einer besonderen Begründung.

Daß es als etwas ungewöhnlich erscheinen kann, einen Aufsatz über Luther in den Darstellungen der Künste, also auch der bildenden Kunst, zu bringen und keine Bilder beizugeben, ist mir sehr wohl bewußt. Aber vielleicht hat es gerade seinen besonderen Reiz, sich durch den Vorabdruck eines großen Lexikonartikels - darum handelt es sich bei dem Beitrag von Professor Thulin - davon überzeugen zu lassen, daß es durchaus möglich ist, auch ohne Bildbeigaben über das Thema völlig verständlich zu schreiben. Wenn man Bilder hätte beifügen wollen, wäre die Auswahl schwierig gewesen. Ähnliches gilt auch für den Aufsatz von Dr. Johannes Herrmann über die Armenbibel als Schmähgemälde im Schmalkaldischen Krieg. Die Stellung der Lutheraner, die sich für die treuesten Jünger des Reformators hielten, in der Widerstandsfrage wird völlig deutlich durch die Bildbeschreibung.

Einen besonderen Hinweis verdient eine Arbeit, die als eine kleine Kostbarkeit gewertet werden muß, so unscheinbar sie ist. Ich meine die Bibliographie der polnischen Luther-Literatur für die Jahre 1530 bis 1962, also praktisch für die gesamte Zeit von der Reformation bis zur Gegenwart. Es ist anzunehmen, daß eine solche Zusammenstellung bisher noch von niemandem vorgenommen und nirgends erschienen ist. Was gerade das Erscheinen von Lutherschriften in Polen oder in polnischer Sprache bedeutet, kann jeder ermessen, der die auf lange Strecken hin leidvolle Geschichte des polnischen Protestantismus einigermaßen kennt.

Daß es die besondere Aufgabe des Luther-Jahrbuches ist, die überall in der Welt erschienenen Schriften über Luther möglichst lückenlos zu Buche zu bringen, ist deutlich. Im Mitarbeiterstab der Luther-Bibliographie sind einige Veränderungen eingetreten. Das Referat für die schwedische Lutherforschung hat Herr Dr. Hägglund übernommen, da Herr Dr. Hornig Professor in Münster geworden ist. Ich danke dem ausgeschiedenen Berichterstatter ebenso herzlich, wie ich seinen Nachfolger begrüße. Über die slowakische Luther-Literatur wird künftig Herr Professor Dr. Jan Petrík, den ich ebenfalls herzlich begrüße, berichten, über von

Leipzig aus schwer erfaßbare Luther-Artikel in westdeutschen Zeitungen und einer Gruppe westdeutscher oder westeuropäischer Zeitschriften Herr Pfarrer Dr. Werner Schilling aus Hof, dessen Mitarbeit erst im nächsten Luther-Jahrbuch wirksam werden wird. Ich bin auch diesem neuen Mitarbeiter für seine Bereitschaft herzlich dankbar. Allen denen, die durch Mitteilungen, Hinweise, Zusendung von Sonderdrucken usw. die Arbeit an der Luther-Bibliographie gefördert haben, danke ich sehr. Daß ich auch in Zukunft für solche Hilfen sehr dankbar sein werde, ist selbstverständlich. Vollständigkeit der Berichterstattung ist sicher immer nur approximativ zu erreichen, und Fehler werden sich niemals ganz vermeiden lassen, möchten aber dann berichtigt werden. Wir sind bemüht, so viel zu tun, wie überhaupt nur möglich ist, und sind jedem, der mithilft, und sei es nur durch einen Hinweis auf einen Fehler, dankbar verbunden.

Den Dank, den ich bereits im Vorjahr der Deutschen Bücherei und der Universitäts-Bibliothek in Leipzig abgestattet habe, kann ich für das zurückliegende Jahr nur einschränkungslos wiederholen.

Markkleeberg/Leipzig, im Advent 1964

Franz Lau

5	Vorwort des Herausgebers
9	Oskar Thulin Luther in den Darstellungen der Künste
28	Ingetraut Ludolphy Die Ursachen der Gegnerschaft zwischen Luther und Herzog Georg von Sachsen
44	Alfred Adam Die Redewendung Luthers »Velut ille ad Rombum« und ihre Deutung durch Erasmus
48	Oskar Bartel Johannes a Lasco und Erasmus von Rotterdam
67	Johannes Herrmann Armenbibel als »Schmähgemälde« im Schmalkaldischen Krieg
74	Robert Dollinger Sören Kierkegaard und der Protestantismus
131	Buchbesprechungen
155	Luther-Bibliographie 1965
182	Janusz Narzyński Bibliographie der polnischen Luther-Literatur 1530-1962

Anschriften der Mitarbeiter

Professor D. Alfred Adam, Bethel bei Bielefeld, Bethelweg 42; Professor Dr. Oskar Bartel, Warszawa, Filtrowa 83 m. 57; Professor Dr. Horst Beintker, Jena, Fraunhoferstraße 7; Pfarrer Dr. Robert Dollinger, Neustadt an der Aisch, v.-Bodelschwingh-Straße 10; Pfarrer Dr. Johannes Herrmann, Seifertshain (Kr. Leipzig); wissenschaftlicher Mitarbeiter Dr. Helmar Junghans, Leipzig O 27, Ludolf-Colditz-Straße 22; Professor D. Franz Lau, Markkleeberg (Kr. Leipzig), Mittelstraße 8; Dozentin Dr. Ingetraut Ludolphy, Leipzig N 22, Weinligstraße 11; Kosziol Janusz Narzyński, Warszawa, Al. 3, Maja 5 m. 41.

Luther in den Darstellungen der Künste

Von Oskar Thulin

Luthers Person und reformatorisches Werk im Widerschein der Künste aufzusuchen und darzustellen, heißt der Sache nach, von der Aktivität und Gestaltungskraft anderer zu sprechen, besonders natürlich seit der Zeit, in der die letzten gestorben waren, die ihn noch persönlich kannten. Aber auch in den folgenden Jahrzehnten und Jahrhunderten ist wohl kein Lutherbild, kein Lutherschauspiel, kein Lutherroman entstanden ohne den Versuch einer solchen Begegnung, nun auf der geistigen Ebene der Vertiefung in sein Schrifttum, zum Verständnis seiner Entwicklung, seiner Entscheidungen, seiner neuen Sicht von Kirche und biblischem Menschenbild. Vielleicht hat oft entscheidend das jeweils erlebte »Luthertum« in der jeweiligen Kirche mitgewirkt, oft vielleicht auch ein Wandern zu den Stätten seines Lebens und ein Erforschen dessen, was heute noch dort an den »Lutherstätten« von ihm erzählt oder in Originaldokumenten unmittelbar seine Sprache spricht.

Aber in noch viel unmittelbarer Weise ist der Widerschein Luthers in den Künsten mit ihm verbunden, weil er selbst aktiv künstlerisch gestaltend war, besonders in der Sprache, in der Dichtung, in der Musik. Die Bildhaftigkeit seiner Sprache und seiner theologischen Denk- und Glaubenswelt ebenso wie sein ausgesprochenes Formgefühl, das ihn z. B. eine Manuskriptseite seiner Bibelübersetzung sogleich im Satzbild des Druckes um ausgesparte Initialen u. a. schreiben läßt, machten ihn zu einem der großen Anreger für die verschiedenen Künste und Künstler. Wir müssen also auch von solcher direkten oder indirekten Auswirkung Luthers, ja oft von unmittelbarer Zusammenarbeit sprechen. Der Gegenstand des Widerscheinens in den Künsten ist also nicht nur passiv, sondern weithin aktiv ausstrahlend, ja oft mitgestaltend dabei beteiligt. Da aber in diesem Artikel »Luther in the arts«* dargestellt werden soll, wie uns Bild und Werk des Reformators bei verschiedenen Künstlern, in verschiedensten Kunstgattungen von der Reformationszeit bis zur Gegenwart begegnet, sei auf diese künstlerisch schaffende, reproduzierende oder andere Künstler anregende Seite seiner Persönlich-

* Der Aufsatz ist ein Vorabdruck des Artikels »Luther in the arts« aus der großen Lutherischen Welt-Enzyklopädie, die, im Auftrag des Lutherischen Weltbundes von Julius Bodensieck herausgegeben, Ende des Jahres 1965 erscheinen soll.

keit hier nur grundsätzlich hingewiesen. Nur da und dort wird sie noch erwähnt werden müssen.

A Luther in den bildenden Künsten

Martin Luther gehört sicher zu den meist dargestellten Personen der deutschen und der Weltgeschichte; wahrscheinlich ist er selbst der am meisten Dargestellte. Die Lutherhalle, das reformationsgeschichtliche Museum im Wittenberger Lutherhaus, besitzt etwa 2400 verschiedene Lutherbilder des 16. bis 20. Jahrhunderts. Qualität und Aussagekraft sind sehr unterschiedlich. Die Lutherbilder der nachreformatorischen Zeit bis zur Gegenwart sind häufig mehr Dokumente des Geistes der Zeit und ihres Lutherverständnisses als Bildnisse im eigentlichen Sinne. Aber schon in den ersten Jahren der Reformation ist eine ebenso interessante wie bedeutsame Entwicklung festzustellen: Das reine Bildnis wird in einer immer größer werdenden Nebenströmung der Kunst ergänzt, erweitert, gewandelt zum »Bildnis als geistiger Waffe« und greift nun seinerseits, von Freunden wie von Feinden gestaltet, in den Geisteskampf der folgenden Jahrhunderte ein.

I Das zeitgenössische echte Lutherbildnis

1 *Literarische Aussagen*

Von verschiedenen Männern, die Luther als Freunde oder Feinde begegnet sind, sind Äußerungen über sein Aussehen, den Eindruck seiner Person überliefert. Wir wollen aus diesen, oft sehr affektgeladenen Bemerkungen zuerst einmal in uns selbst ein Bild Luthers erstehen lassen. Kardinal Cajetan 1518 in Augsburg voll Zorn, als Luther nicht widerrief: »Ich will mit dieser Bestie nichts mehr zu tun haben. Denn er hat tiefe Augen und wunderliche Gedanken in seinem Kopfe.« Mosellanus, Rektor der Leipziger Universität, der Luther während der Disputation 1519 gut beobachten konnte: »Martinus ist mittlerer Leibeslänge, von hagerem, durch Sorgen und Studieren erschöpftem Körper, so daß man fast die Knochen durch die Haut zählen könnte, von männlichem, frischem Alter und hoher, klarer Stimme. Er ist aber voller Gelehrsamkeit und vortrefflicher Kenntnis der Schrift, so daß er gleichsam an den Fingern alles herzählen kann . . . Im Leben und in seinem Betragen ist er sehr höflich und freundlich und hat nichts stoisch Strenge und Sauertöpfisches an sich, er kann sich in alle Zeiten schicken. In Gesellschaft ist er lustig, scherzhaft, lebhaft und immer freudig, immer munteren und fröhlichen Gesichts, ob ihm auch die Widersacher noch so sehr drohen, und man

sieht es ihm an, daß Gottes Kraft bei seinem schweren Werke mit ihm ist. Nur den einen Fehler tadeln alle an ihm, daß er im Schelten etwas zu heftig und beißend sei, mehr als es für einen, der in der Theologie neue Pfade finden will, gut und für einen Gottesgelehrten schicklich ist; ein Fehler, den allerdings wohl alle, die in späteren Jahren gelernt haben, an sich haben.« Ein Lübecker Student, 1518-1523 in Wittenberg: »Er war ein Mann mittleren Wuchses, seine Stimme konnte ebenso scharf wie weich sein: Weich im Klang, scharf in der Aussprache der Silben, Worte, Abschnitte. Er sprach weder mit allzu hastigen noch allzu lässigem Atem, sondern sprach in mittlerer Geschwindigkeit, sprach schlagfertig und ausdrucksvoll, in so geziemender Ordnung, als ob ein Gedanke aus dem anderen flösse.« Nuntius Aleander 1521 in Worms: »Dieser Luther, als er vom Wagen stieg, blickte mit seinen dämonischen Augen im Kreise umher...« Freunde dagegen sprechen von seinem »feinen, klaren und tapferen Gesicht und Falken-
 augen« (Erasmus Alber); sehr anschaulich beschreibt der Schweizer Student Keßler ihn, der ihn als Junker Jörg in Jena traf, ohne ihn als Luther schon zu erkennen: »Er war eines aufrechten Gangs, also daß er sich mehr nach hinten als nach vorn neigte, mit aufgehobenem Angesicht gegen den Himmel, mit tiefen, schwarzen Augen und Brauen blinzeln und zwitzernd, wie ein Stern, daß die nicht mögen angesehen werden - er ist von Natur ein freundlicher und holdseliger Mensch, sein Ernst ist dermaßen mit Freuden und Freundlichkeit vermischt, daß es einen gelüstet, bei ihm zu wohnen.« Ernst bis zur Melancholie und Frohsinn, Heiterkeit, Gehaltenheit, Sicherheit sind untrennbar in Luther vereinigt.

2 Die Bilder

Zahlreiche Künstler haben sich um das Bildnis Luthers bemüht: Lucas Cranach d. Ä. mit seinen Söhnen Hans und Lucas d. J., die Gesellen der Cranachwerkstatt (wenige nur wie Sebastian Adam, Peter Roddelstedt-Gottland sind bekannt), Albrecht Altdorfer, Hans Baldung Grien, Daniel Hopfer, Hans und Christoph Weiditz, Heinrich Aldegrever, Hans Sebald Beham, Jakob Bink, Peter Vischer, Hans Holbein, Reifenstein, Furtenagel, Jobst Kammerer, Künstler der Medaille, Bildhauer in Stein und Bronze und die vielen Ungenannten oder Monogrammisten. Ebenso zahlreich sind die Kunstarten, in denen uns zeitgenössische Lutherbilder erhalten sind: Kupferstich, Holzschnitt (Einzelblätter und Buchdruck), Malerei (Gemälde, Buchmalerei), Medaille, Plastik (in Stein, Steinpappe, Holz, Bronze), gepunzte Metallplatten, Buchstempeldruck auf Pergament und Leder, Tonkachel, Glasmalerei, Teppichwirkerei. Das zeitgenössische »echte« Lutherbild

beginnt nicht mit dem ältesten als Luther bezeichneten Holzschnitt auf einem Leipziger Buchtitel von 1519; denn diese kaum als Mönch erkennbare kleine Gestalt bekommt nur durch den Inhalt der Flugschrift (die während der Disputation in Leipzig gehaltene Predigt Luthers) und die Umschrift Beziehung zu Luther. Auch diese Umschrift ist von dem geschäftstüchtigen Drucker »über Nacht« direkt in Holz geschnitten, so daß sie im Druck in Spiegelschrift erscheint. Erst aus dem Jahre 1520 stammt das erste authentische Bild des Reformators, ein Kupferstich von Lucas Cranach d. Ä. Vielleicht hat auch Dürers in einem Brief geäußelter Wunsch, »den Doktor Luther zum ewigen Gedächtnis der deutschen Nation konterfeien zu dürfen«, mit den Anstoß gegeben zu diesem kleinen, aber innerlich monumentalen ersten Lutherbild, das nun das Tor zur Fülle der nachfolgenden Bildnisse weit öffnet und einen tiefen Einblick in den Reformator des so entscheidenden Jahres 1520 gewährt: In mehr als 30 Schriften, darunter den großen klassisch gewordenen, ringt sich Luther bis zur Verbrennung der kanonischen Rechtsbücher und der Bannandrohungsbulle durch. Das Brustbild ist ganz konzentriert auf das Antlitz des Mönches, dessen ernstgenommene Askese das Knochengerüst des Kopfes stark hervortreten läßt. Eine hohe Stirn, eine fast gerade Nase, ein relativ zarter, schön geschwungener Mund (ohne irgendwelche willensmäßige Verkrampfung) und unter einer mächtigen Augenbrauenpartie die aus der Tiefe aufleuchtenden Augen, wie auf ein fernes Ziel, durch den andern hindurch schauend; noch fast erschrocken von den Konsequenzen seiner neuen biblischen Erkenntnisse und ihrer Folgen für Kirche und Welt. Auf den ersten Abzügen der Kupferplatte sehen wir noch links oben ein Profilbild, ein Selbstbildnis des Malers Cranach, der sich dann weggekratzt hat. Die erste unmittelbare Zeichnung wurde also nicht überarbeitet zu einem repräsentativeren vollen Brustbild, wie es sonst meist geschah, sondern blieb erhalten, nur durch ein lateinisches Distychon als Abschluß unten ergänzt, zu deutsch etwa:

Seines ewigen Geistes Gestalt prägt Luther selbst,
Des Lucas Griffel nur sein sterblich Angesicht.

Noch im gleichen Jahr 1520 ergänzt die Cranachwerkstatt und die Schar der Künstler in Deutschland dieses nun endlich sichtbar gewordene Bildnis des Reformators durch Zufügung der Arme, eines in Händen gehaltenen Buches (Bibel), des geöffneten Buches, in das die Rechte weist, durch einen architektonischen Rahmen um die Gestalt. Ein Holzschnitt ist oben quer herüber abgeschnitten und durch einen neuen Teil mit Taube ergänzt. In Straßburg bekommt die Reihe dieser Ergänzungen, die das reine erste Bildnis zur weit hörbaren Botschaft von dem

»propheta Germaniae« machen, den künstlerisch vollendeten abschließenden Höhepunkt im Holzschnitt des Hans Baldung Grien, der alle diese Einzelheiten zusammenfaßt und Luthers Antlitz in einen strahlenden Lichtglanz unter die Taube des Heiligen Geistes stellt. Schon in diesem ersten Jahr des Lutherbildes ist also das Bildnis gesteigert zur geistigen Waffe und ist nun in dieser Form nicht mehr wegzudenken aus allen kommenden Jahrzehnten der reformatorischen Kampffahre. Freilich war schon das Bildnis allein im Anfang ein gefährlicher Besitz: Aleander berichtet aus Worms voll Zorn von seiner Propagandawirkung, und Kaiser Karl V. droht auf dem Reichstag nach Verkündigung des Ediktes, den ersten, bei dem man ein Lutherbild oder eine Lutherschrift finden würde, aufhängen zu lassen.

Für Worms hatte Cranach das zweite Lutherbild in Kupfer gestochen, nun mit dem Doktorbarett, den Professor der Universität. Interessant, daß nun die Sicht halb von vorn des ersten Bildes in ein Profil gewandelt ist: Alles ist klarer, entschiedener, zielstrebig geworden, wie es der tapfere Weg nach Worms zeigt und sein Ruf dort nach den Verhandlungen »Ich bin hindurch!«. Auch hier hat Cranach zunächst probiert, mit hellem Hintergrund (es gibt einige Abzüge dieser Art), dann hat er sich für den dunklen Grund entschieden, vor dem das Profil viel stärker in Erscheinung tritt. Die Gestalt ist kräftiger geworden, aber im Bild noch vom Dezember 1521 wird dann en face die gleiche Struktur des ersten Kupferstichs von 1520 klar erkennbar bleiben. Ein lateinischer Vers bildet auch hier den Bildsockel, und Daniel Hopfer hat 1523, ähnlich wie Hans Baldung Grien 1520, den Cranachschen Stich dann volkstümlich auf Holzschnitt übertragen mit dem Strahlenkranz um das Haupt und mit einem nun deutschen Vers darunter:

Des Luthers Gestalt mag wohl verderben,
Sein christlich Gemüt wird nimmer sterben.

Noch im Jahr 1521 entstand das dritte Lutherbild, als Ritter, als Junker Jörg. Luther war Anfang Dezember 1521 von der Wartburg nach Wittenberg geritten und dort drei Tage als Gast Melanchthons im Hause Amsdorfs geblieben. Zu den »Possen«, die er mit den Freunden in seinem ritterlichen Incognito trieb, gehört auch die Botschaft an Cranach, einen Ritter zu malen. Cranach fragt ihn auch zunächst, ob er das Bild in Öl oder Wasserfarben wünsche, erkennt ihn aber schnell an der Stimme, und aus dem Scherz wird Ernst, da Cranach diese seltene Gelegenheit nicht vorübergehen lassen will. Wohl nach einer ersten Zeichnung entsteht dann das Gemälde, danach der Holzschnitt. Mächtiges Haupt- und Bart-

haar umrahmen Luthers Gesicht. Dazu der ritterliche Waffenrock und die Hand auf dem Schwertknauf - welch einmaliges Bild des Doktors der Theologie! Es ist verständlich, daß es sehr volkstümlich geworden ist über alle Jahrhunderte hinweg. Das Originalgemälde befindet sich in Leipzig, je ein späteres in Weimar und Penig; dazu kennen wir Holzschnitte von Cranach und Hans Sebald Behaim (durch die zeigende Rechte ergänzt). War der Kupferstich des Doktors von 1521 schon doppelt so groß wie das Bild des Mönches von 1520, so hat das Gemälde nun etwa natürliche Größe erreicht. Erstmalig sehen wir nun auch die dunkelblonde Farbe des Haares, die bräunliche der Augen, den frischen rötlichen Ton der Haut. Der für Luther eigentümliche zweite Wirbel des Haupthaars vorn an der Stirn schaut auch später unter dem Barett immer wieder hervor.

1524 hat Luther als letzter der Wittenberger Augustinermönche die schwarze Kutte abgelegt. Im Jahr darauf, das für ihn ein Jahr der entscheidenden Abgrenzungen nach links und rechts wie auch zum Humanismus (Erasmus) wird, heiratet er. Wieder entsteht, von Cranachs Hand, ein neues Bildnis, das vierte in der Reihe, ein Gemälde, in Rundform zunächst der Kopf allein, dann rechteckig als Brustbild erweitert, mit dem Pendant der Katharina von Bora (Wittenberg, Berlin, Stockholm u. a.). Die Tonsur ist der halblangen Haartracht gewichen, die Kutte der Tracht des Professors. Ein ernster Zug liegt auf dem Antlitz des Ehemannes Luther, der als ehrlicher Makler sich im Bauernkrieg zwischen die Fronten warf und dem man dann von rechts die Schuld an der Sozialrevolution und von links die Schuld an ihrem Scheitern vorwarf. Auch die Humanisten vermögen nur zum Teil von ihrem idealistischen Menschenbild her Luthers radikal-biblischer Sicht zu folgen.

Mit dem fünften Typus des Lutherbildes von 1528 setzt auch eine größere Kopierarbeit der Cranachschen Werkstatt ein unter Benutzung eines in den zeichnerischen Linien durchstochenen Pergamentblattes zum Durchpausen der Zeichnung auf die grundierte Holzplatte und anschließenden Übertragung der Farbwerte. Es ist das Bildnis mit dem Barett, mit dem schwarzen talarähnlichen Gewand, wie man den Prediger Luther so oft sah in Wittenberg und auf den vielen Reisen. Die Augen schauen den Betrachter an. Alle bei dem ersten Bildnis von 1520 festgestellten Besonderheiten des Gesichts sind auch hier klar zu sehen, von der hohen Stirn über die starken Augenbrauen und die schmale Nasenform zur schön geschwungenen Mundpartie, die auch hier gelöst, gelockert ist - ein Mund, der singen, scherzen kann, aber die Ausgeprägtheit des Redners hat. Ein solches Antlitz zeigt auch in den ernsten Vertrauen erweckenden Augen, daß

der Mann aus dem Evangelium, nicht nur aus dem Gesetz lebt. Wir finden dieses Bild in Kopien signiert von 1528 bis 1530. Auch Luthers oft benutztes Lieblingswort (Jes 30, 15) beginnt hier sein Bild zu ergänzen: »In Silentio et spe erit fortitudo vestra.« Einige Bilder dieses Typus haben auch schon die beiden ineinandergelegten Hände.

Seit 1532 beginnt auf der Reihe der ähnlichen Bilder mit Baret die Wandlung des Blickes, der nicht mehr den Beschauer ansieht, seit 1535 dann endgültig der etwas stärker gewordene Reformator die Bibel in der Hand zu halten; die Entwicklung zum Bild des Kirchenvaters Luther beginnt sich abzuzeichnen, die die größte Volkstümlichkeit erlangt hat, aber oft zum Schaden der besseren, echten Lutherkenntnis. Neben Luther tritt öfter auf dem gleichen Bild sein Mitarbeiter Melanchthon, oder die beiden Einzelbilder sind als Pendantbilder gemalt, um zusammengerahmt oder nebeneinander aufgehängt zu werden. Ende der dreißiger Jahre bis zum Todesjahr 1546 hin dominiert dann das wohl am bekanntesten gewordene Bild ohne Baret, mit dem Buch in der Hand, mit schon grau, ja weiß gewordenen Haaren. Es ist das letzte, oft mit 1546 datierte Bild, als Gemälde wie als Holzschnitt vorkommend. Der Holzschnitt und Kupferstich begleitet überhaupt ständig das Gemälde, wobei die Kupferstiche von Jacob Bink (1530) und Heinrich Aldegrever (1540) eigenen Wert haben. Wie die Bildnisse bei Cranach eine steigende Tendenz im Größenformat zeigten, so führte das Bedürfnis nach einem repräsentativen Bildnis des Reformators am Ende seines Lebens schließlich zum lebensgroßen Ganzbild, das ihn stehend zeigt, das Buch in der Hand, meist auch noch die Wappen (das ursprüngliche Familienwappen und seine »Lutherrose«) oben links und rechts. Für Universitäten, Rathäuser und andere öffentliche Gebäude wurden sie geschaffen, meist im Zusammenhang mit der Cranachwerkstatt. Interessant ist die Übertragung eines solchen monumentalen Bildes auf den Holzschnitt und Druck mit etwa zehn Einzelteilen, die dann zusammengeklebt wurden. Das Brustbild des letzten Typus erlebte im Holzschnitt Versuche zum Farbdruck mit einer zusätzlichen braunen oder blauen Druckplatte.

Dieser Reihe der Lutherbilder ordnen sich die Relieifarbeiten in Stein (Katharinenportal am Wittenberger Lutherhaus, 1540) oder Bronze (Torgau, Schloßkirche 1544; Epitaph Luthers nach Cranachvorzeichnung, Schloßkirche Wittenberg, Original Jena, Marktkirche 1546) ein, haben aber einen eigenen Bildniswert als gute zeitgenössische Hochreliefs, wobei das mit unmittelbarer Zustimmung Luthers gearbeitete am Katharinenportal besonderen Wert hat. Es hat als

Umschrift wieder das Wort Jes 30, 15. Solche Reliefarbeiten sind erwachsen auf dem reichen Boden der Medaillenkunst, die in der Renaissance die Zeit ihrer neuen Entstehung und zugleich unübertroffenen Blüte erreichte. Wir besitzen eine große Anzahl von Luther-Bildnismedaillen, die sein Leben von 1519 bis zu seinem Tode begleiten, nicht nur als Bildnismedaillen, sondern, wie wir noch sehen werden, zugleich als wesentliche geistige Waffe im Kampf um die Reformation. Eine Besonderheit bilden die gepunzten Kupferplatten, also als positives Bild, nicht als Druckplatte gemeint, von Jobst Kammerer, die um 1542 hergestellt wurden, als Wandbild gerahmt oder auf der Innenseite der Einbanddecke kostbarer Pergamentbibeln Verwendung fanden. Für die Frage des »echten Lutherbildes« aber haben mehrere Handzeichnungen von Luthers Famulus Johann Wilhelm Reifenstein ganz besondere Bedeutung, weil sie das Antlitz des Reformators in seltener Lebendigkeit zeigen. Gerade gegenüber vielen Gemälden der Cranachwerkstatt aus Luthers letzten Lebensjahren zeigen diese Zeichnungen (Wien, Berlin, Wittenberg), die gleichsam als Momentaufnahmen den Professor während des Kollegs am Katheder zeigen, daß bis zuletzt das Gesicht vom lebendigen Spiel der Falten, der Augen, des Mundes erfüllt war. Das Exemplar der Lutherhalle ist eingezeichnet in ein Buch, das Melanchthon besaß, und ist zugleich ein erschütterndes Dokument vom ersten Eindruck der Todesnachricht auf Melanchthon: Er zeichnete kleine Kreuze rings um das Brustbild Luthers, schrieb daneben die kurzen Notizen über seinen Tod in Eisleben und Beisetzung in Wittenberg; aber dann in größeren Buchstaben, wie mit eigenem Herzblut geschrieben, die Zuversicht über die Trauer hinaus: *Et mortuus vivit!*

Das Bild des Lebens findet oft seine Vollendung im Totenbildnis. Bei Luther ist uns zweifach ein solch letztes Bildnis erhalten: Noch am Totenbett in Eisleben entstand die Zeichnung des hallischen Malers Lukas Furtenagel, den der Graf von Mansfeld durch einen reitenden Boten hatte holen lassen. Es ist das Gesicht, schräg von vorn gesehen, mit kleiner Gewand- (Hemd) andeutung nur. Die Ruhe des Todes hat nun alle Linien des Lebens zur Vollendung geführt auf diesem Blatt, dessen Zeichnung leicht farbig überhöht ist. Ein ehrwürdiges Dokument am Ende der langen Reihe zeitgenössischer echter Lutherbilder. Bei der Überführung der Leiche von Eisleben nach Wittenberg hat man in Halle, wo der Sarg eine Nacht in der Marktkirche aufgebahrt war, einen Abguß von Gesicht und Händen geschaffen. Leider hat die Barockzeit im 17. Jahrhundert nach damaligem Zeitgeschmack diese Totenmaske »lebendig« gemacht mit Glasaugen, Haaren und Faltenzügen im Gesicht. Die am Tisch bei der Bibelübersetzung nun voll

sichtbare Luthergestalt war für diesen barocken Geschmack eine ernstgemeinte Lutherehrung (so hat z. B. das erste in Germantown gedruckte deutsche Gesangbuch Amerikas als Schmuck den Kupferstich mit dieser hallischen Luthergestalt). Wir müssen es bedauern, daß man nicht wenigstens einen Abguß der Originalmaske dazu benutzte. Aber die Abgüsse der Hände sind unverändert geblieben und in einer Haltung der Totenstarre abgegossen, die entweder einem gebetsmäßigen Zusammenlegen entspricht oder der Art, wie diese nimmermüden Hände am Schreibtisch tätig waren: die Linke ausgebreitet auf dem Papier ruhend, die Rechte in der Haltung, wie man ein Schreibgerät hält. Es gibt außerdem noch die Zeichnung Luthers auf dem Totenbett, den ganzen Oberkörper bis zu den Händen zeigend, von einem Eislebener Maler, und Gemälde, die - wohl danach - die Cranachwerkstatt mehrfach schuf. Aber an Ausdruckskraft ragen sie nicht heran an das Furtenagelsche Totenbildnis.

II Das Lutherbild als geistige Waffe

War schon das Bildnis selbst in seiner enormen Verbreitung ein wesentlicher Faktor in der Ausbreitung der Reformation, wie wir es z. B. 1521 in Worms sahen, so schaffen die zahllosen Umwandlungen, Erweiterungen, symbolhaften, lehrhaften, heroisierenden wie antithetisch zur Karikatur gewandelten Bilder für Freund wie Feind eine ungemein volkstümliche geistige Waffe. Hierbei dominiert fast total die billige Massendarstellung in der Druckerpresse, als Einzelbildblatt wie als Buch- und Flugschriftenillustration. Hutten war wohl einer der ersten, der diese propagandistischen Möglichkeiten des Bildes bewußt ausnützte, und häufig begegnen wir in den Jahren 1520 auf Titelblättern neben dem ritterlichen Streiter Hutten einer entsprechenden Luthergestalt, die nun nicht wie Hutten das Schwert, sondern das Bibelbuch als Waffe in Händen hält. Es ist die erste Ganzgestalt Luthers, die dann in Straßburg 1521 wie ein Denkmalsentwurf in einfacher Monumentalität das gesamte Titelblatt einnimmt. Der Titel heißt »Passion Dr. Martin Luthers oder sein Leidung...«; es waren die Wochen von Worms, in denen die Gerüchte von der Ermordung Luthers auftauchten. In dieser Richtung der Heroisierung gehen viele Holzschnitte dieser Jahre. Luther wird als Hercules Germanicus, seine Feinde mit der Keule erschlagend, dargestellt (Hans Holbein). Eine entsprechende allegorische Zeichnung ist von Peter Vischers Hand erhalten. Er wollte offenbar einmal dieses Motiv des nackten Hercules (oder David?), der den tönernen Koloß der falschen Kirche erschlug und das

befreite »Gewissen des Volkes« zum auferstandenen Christus führte, in seinen Bronzearbeiten verwenden. Ein ähnliches Kampfmotiv bringt die Rückseite einer Luthermedaille von 1524: Ein nackter Goliath mit dreifacher Krone kämpft mit dem ebenfalls nackten David-Luther, dessen Waffe das strahlende Bibelbuch ist, neben der Schleuder. Seit 1520 sind aber auch die Gegner auf dem Plan mit entsprechenden Lutherbildern: Luther Siebenkopf, Luther zweiköpfig oder mit dem Teufel, der ihm seine Gedanken mündlich oder schriftlich wissen läßt. Karikatur, Satire und Tierallegorie finden immer neue Bildmöglichkeiten zum Angriff wie zur Verteidigung, oft in antithetischer Weise die beiden Kirchenauffassungen nebeneinanderstellend, mit dem Ablaßprediger auf der einen und Luther auf der andern Kanzel. Daß solche Kampfbilder nicht auf die Anfangsjahre der Reformation beschränkt blieben und selbst große Gemälde erfüllten, möge das Epitaph Paul Ebers in der Stadtkirche zu Wittenberg zeigen, auf dem Lucas Cranach d. J. das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg benutzt, um die Papstkirche und die Reformatoren als sehr unterschiedliche Arbeiter im Weinberg zu charakterisieren. Neben Melanchthon, Jonas, Cruciger u. a. ist Luther hier mit einer großen Harke dabei, allen schädlichen Unrat wegzuharken. Auch ohne Antithese bringt ein Holzschnitt z. B. Luther, wie er zusammen mit Hus das Abendmahl in beiderlei Gestalt an die sächsische kurfürstliche Familie austeilt. Daß Luthers Heirat den Gegnern Anlaß zu Spottbildern gab, verwundert nicht. Aber es dominieren die Bilder der Verehrung, die ihn z. B. zusammen mit Paulus darstellen, als Apostel, als Evangelisten und Bibelübersetzer wie einst Hieronymus (parallel zu Dürers »Hieronymus im Gehäus«). Die Evangelistenbilder kommen besonders in den Bibeldrucken vor.

III Luthers Bekenntnis auf den monumentalen Cranachaltären der Reformation

Seit 1528 schon hat Lucas Cranach in Zusammenarbeit mit Luther in Zeichnungen, Holzschnitten und Gemälden versucht, das biblische Menschenbild der Reformation anschaulich zu machen. 1539 entstand der monumentale Schneeberger Altar, der als Flügelaltar auf zwölf großen Einzelfafeln dieses Thema ausführte. Die Grundlage bildete der Mensch, der von Sünde, Tod und Gesetz gejagt wird und die Höllenflammen vor sich sieht, während auf der andern Seite des hier grünenden Lebensbaumes Johannes der Täufer denselben nackten Menschen zu Christus weist, der diese Mächte mit Kreuzestod und Auferstehung überwunden

hat. Auf dem ebenso großen Weimarer Altar hat sich Cranach selbst als Typus Mensch von Johannes dem Täufer führen lassen, aber noch ein gegenwärtiger »Anzeiger Christi« steht neben ihm: Luther, der nun mit der Rechten auf die offene Bibel weist, in der wir heute Christus finden können. Noch zu Lebzeiten Cranachs 1553 begonnen, von dessen Sohn Lucas 1555 vollendet, ist dieses Altarbild zugleich ein Glaubensbekenntnis des Malers der Reformation im Angesicht des nahenden Todes und neben dem lebensgroßen Ganzbild Luthers (Schwerin, das Wittenberger Exemplar im letzten Weltkrieg zerstört) zugleich das beste Bildnis des Reformators vom Ende seines Lebens.

Auf dem großen 1545-1547 geschaffenen Wittenberger Altar wird vom Sinn und den Grundlagen der Kirche erzählt: Auf dem Worte Gottes beruht sie, das uns als Verbum visibile in den Sakramenten (Taufe, Abendmahl mit Beichte) und als Verbum audibile in der Predigt von der Erlösung in Christi Kreuzestod verkündet wird. Neben Melanchthon (taufend) und Bugenhagen (Beichthandlung) kommt Luther selbst zweimal vor: unter den Jüngern am Abendmahlstisch, nur dem Wissenden kenntlich als bärtiger Junker Jörg (wie er gerade den Kelch vom Mundschenk nimmt, wohl Beziehung zum Abendmahl in beiderlei Gestalt), und dann offen und zentral auf der Kanzel, mit der Rechten auf den Kruzifixus, mit der Linken in die Bibelweisend. Auf der linken Seite dieser berühmten Altarpredella hört die Gemeinde, auf Christus schauend, seine Predigt. Es ist dies wohl das Lutherbild, das am zentralsten zugleich von seiner reformatorischen und prophetischen Sendung spricht. Luther ließ es zu, daß man ihm diese Johannesgeste gab: Nicht mehr und nicht weniger wollte er sein als ein Hinweiser auf Christus. Vier Gemälde ergänzen auf der Rückseite das Bild von der Kirche Christi vorn mit dem Hinweis auf Christi Erlösungswerk (Offenbarung des dreieinigen Gottes im auferstandenen und thronenden Herrn, der auch der Richter ist - auf der Predella Auferstehung zur Seligkeit oder Verdammnis -; auf den Flügeln sprechen Abrahams Opfer und die erhöhte Schlange vom alttestamentlichen Heilsweg zu Christus hin).

Das Abendmahl als sich immer erneuernde Urzelle der Kirche bildet das Thema des Dessauer Altars (1565), wieder unmittelbar in die damalige Gegenwart gestellt: Mit Christus sitzen am Abendmahlstisch Luther, Melanchthon, Georg von Anhalt, Bugenhagen, Jonas, Cruciger, Forster u. a. Reformatoren. Gegenüber der Kirche als einer in Raum und Zeit in staatlicher Regierungsform existierenden und über die Glaubensinhalte »verfügenden« Größe steht in diesen Altären das reformatorische Kirchenverständnis: der auch außerhalb der römischen Tra-

dition immer wieder im Glauben der Gemeinde sich verwirklichende Leib Christi. Auf dem Epitaph des Bürgermeisters Meienburg (1558) in Nordhausen (Original im letzten Krieg zerstört) steht Luther mit seinen reformatorischen Mitarbeitern als Glaubenszeuge, die Reihe der Jünger Jesu fortsetzend, auf dem Friedhof, auf dem Christus den Lazarus erweckt, während im Vordergrund Meienburg mit Familie kniet. Es ist die geschlossenste Gruppe der Wittenberger Reformatoren um Luther, Gott sei Dank noch vor der Zerstörung durch Detailfotos, wie auch andere Teile des Epitaphs, wenigstens für Forschung und Publikation gesichert.

Es gibt noch mehrere andere Epitaphien oder großformatige Bilder, auf denen Gruppen der reformatorischen Fürsten von Sachsen, Anhalt, Brandenburg, Pommern mit Luther und andern Reformatoren zusammen dargestellt sind, auch große Holzschnitte von Städten mit Gestalten Luthers und seiner Mitarbeiter davor. Alle diese sind Bekenntnisaussagen der »Evangelischen Stände«. Menschlich ergreifend ist besonders der Holzschnitt mit Wittenberg im Hintergrund und vorn der Familie des in der Schlacht bei Mühlberg in kaiserliche Gefangenschaft geratenen Kurfürsten Johann Friedrich. Luther legt seinem knieenden Kurfürsten tröstend die Hand auf die Schulter und weist ihn und die Seinen auf den dreieinigen Gott und seine in den Wolken über der verlorenen Stadt jubelnde Engelschar. Das monumentalste (6,90 mal 4,46 m) Bild dieser Gruppe ist der sogenannte Croyteppich, in Stettin 1554 gewirkt als gemeinsames Bekenntnis der sächsischen und pommerschen Fürsten unter der Kanzel Luthers, der wieder auf Christus weist.

Ein Exkurs über Luthers Wappen sei hier angefügt. Die Familie Luther hat ihr überkommenes Familienwappen, die halbe Armbrust und zwei Rosen, auch unabhängig von Luthers Siegel noch weitergeführt. Luther übernahm aus diesem überkommenen Wappen eine Rose und gestaltete sie zu einem »Sinnbild seiner Theologie« um, wie er es im Brief an Lazarus Spengler 1530 beschreibt. Viele Humanisten handelten ähnlich so. Die »Lutherrose« hat nun im goldenen Reif auf blauem Himmelsgrund die Rose in klarer weißer Farbe und ein glühend rotes Herz in der Mitte - ein Bild der Schöpfung aus Gottes Hand. Aber der Mensch braucht mehr als Naturgesetze allein, daher zeichnet er das schwarze Kreuz in das Herz hinein und setzt auf dem in Stein gehauenen schönsten Bild dieses ursprünglich nur als Briefsiegel gedachten »Lutherwappens« als Umschrift VIVIT (am Katharinenportal des Wittenberger Lutherhauses), als Hinweis auf den auferstandenen lebenden Herrn zur Deutung seines »Zeichens«. Am erstaun-

lichsten aber ist, daß Luther schon 1516 dieses künstlerische Symbol seiner Theologie fertig gestaltet hat und seitdem, mit wechselndem Petschaft, immer damit siegelt. Auch als Ergänzung zum Bildnis erscheint es nun oft. Einmal hat es Luther sogar als Druck-Schutzzeichen zusammen mit dem Osterlamm in Holz schneiden lassen mit dem Text: »Dis zeichen sey zeuge/das solche bücher durch meine Hand gangen sind/denn des falschen druckens und bücherverderbens vleyssigen sich jetzt viel. Gedruckt zu Wittemberg.«

IV Gedächtnisbild, Lutherverehrung im 17.-19. Jahrhundert

Im Vergleich zum 16. Jahrhundert fallen die späteren Lutherbilder sehr ab. Die Originale der Jahre 1520-1525 werden immer weniger verwendet in den Nachbildungen, dagegen herrscht der Bildtypus des letzten Lebensjahrzehnts mehr und mehr vor. Die Allegorie nimmt immer größeren Raum ein, besonders bei den Gedächtnisblättern der Jahrhundertfeiern, bis hin zu großen Triumphbögen voller allegorischer Beziehungen. Ein Attribut allerdings beruht auf alter Tradition: Der Schwan neben Luther. Die Weissagung des Johann Hus (zu deutsch: Gans) auf einen nach ihm kommenden Schwan, den man nicht mehr töten könne, wurde auf Luther bezogen. So sind die Bilder dieser Jahrhunderte interessanter als Dokumente der jeweiligen Zeit und ihres Lutherverständnisses in Orthodoxie, Aufklärung, Pietismus u. a.; sie sind ein Zeugnis der Liebe und Verehrung, die der Reformator nicht nur in seiner Heimat, sondern in allen Ländern genoß und genießt, in denen lutherische Kirchen existieren. Auch an den Kanzeln und Altären begegnen wir bis in kleinste Dorfkirchen des In- und Auslandes gemalten und geschnitzten Bildern des Reformators. Das historisch denkende und nach Lebenskräften rückwärts schauende 19. Jahrhundert wurde auch im Blick auf Luther das Jahrhundert der Denkmäler. Wieder gaben die Jahrhundertfeiern oft den Anstoß dazu. Wie in der Historienmalerei damals Effekt, Pathos und große Geste dominierte, so zeigen auch oft die Lutherdenkmäler allzuviel solcher einem damaligen Schauspieler gut erscheinenden dramatischen Pose. Das Wittenberger Denkmal von Gottfried Schadow ist wohl eins der besten in dieser großen Reihe. Es ergeben sich erstaunliche Zahlen nur im Blick auf Deutschland selbst: Man hat 105 Denkmäler gezählt, 77 Lutherbüsten, 66 Gedenktafeln, ebensoviel Gedenksteine und allein 547 Lutherbäume. Im erweiterten Sinn müßte man hier auch die Gebäude (Kirchen, Gemeindehäuser, Krankenhäuser, Schulen u. a.) nennen, die seinen Namen tragen, ebenso mancherlei kirchliche Werke (wie Martin-Luther-

Bund, Luther-Gesellschaft, Lutherhalle, Lutherakademie), die sich nach ihm nennen oder sein Wappen als Zeichen tragen (Sigtunastiftung in Schweden, Diakonieverein Berlin-Zehlendorf u. a.).

V Das Lutherbild der Gegenwart

Das Lutherbild der Gegenwart hat ebenso wie die evangelische Theologie des 20. Jahrhunderts eine »Lutherrenaissance« erlebt, aber nicht mehr im historisierenden Sinne des 19. Jahrhunderts, sondern in schonungsloser Konfrontation mit Luther selbst, zunächst mit dem »vorreformatorischen« Luther der Vorlesungen vor 1517 und dann mit dem Luther der Auseinandersetzungen nicht nur mit Rom und Mittelalter, sondern ebenso mit Humanismus und der »Eigengesetzlichkeit« in allen Gebieten der neu entdeckten »Welt«. Kein Wunder, daß die Künstler sich um das Bild des jungen Luther in Anlehnung an die ersten Cranachbildnisse bemühten in Zeichnung, Holzschnitt, Malerei, Relief der Medaille wie Stein- und Bronzeplatte, in Vollplastik, bis hin zum Denkmal, wenngleich gerade diese Aufgabe nur selten heute vorkommt. Viele der Künstler haben ohne Auftrag gearbeitet, in eigener innerer Auseinandersetzung mit Luther. In einer Übersicht habe ich einmal allein 67 Arbeiten als charakteristische oder gute Beispiele im Bilde zeigen können, von Lovis Corinth's großer Luthermappe (Lithographien) und seiner überlebensgroßen Luthergestalt (Gemälde) bis zum ungarischen Lutherdenkmal in Budapest. Es sind zum Teil ganz ausgezeichnete Lutherbilder entstanden, denen man anmerkt, daß es hier nicht mehr um konventionelle Lutherverehrung geht, sondern um echte Begegnung mit seinem biblischen Anliegen. Ich nenne nur einige Namen, aus Deutschland zumeist: Rudolf Koch, Fritz Kredel, Hans Schwegerle, Karl Bauer, Gerhard Marcks, Lisa Simcik, Karl Trumpf, Wilhelm Gross, Hans Kleinschmidt, Hans Haffenrichter, Ernst Barlach, Eberhard Tacke, Heinrich Dittmar, Otto von Kursell, Gustav Weidantz, Paul Schulz, Edmund Meusel, Jakob Brüllmann. An neueren Denkmälern wären zu nennen die in Reichenberg, Stuttgart, Berlin-Zehlendorf und vor allem die für ein Lutherdenkmalausschreiben für Budapest von etwa 80 ungarischen Künstlern 1938 eingereichten Entwürfe, von denen viele sehr abwegig oder nur traditionell, eine Reihe aber von hohem künstlerischen Wert waren (z. B. Lux, Horvai, Borberecki, Keviczki-Farkas). Leider wurden die Arbeiten durch den Tod des ausführenden Bildhauers, Elek Lux, dann durch den Krieg unterbrochen; aber ein größerer Teil der Reliefs und der obere Teil der

Luthergestalt war ausgeführt, hat die Kriegsschicksale überdauert und harrt nun noch einer endgültigen Vollendung in irgendeiner Weise.

VI Luther im Film

Luthers Person und Lebenswerk hat Curt Oertel in seinem abendfüllenden Dokumentarfilm »Der gehorsame Rebell« gestaltet, 1952 auf der Tagung des Lutherischen Weltbundes in Hannover uraufgeführt. Ein sehr eindrücklicher Ablauf des Geschehens rollt vor dem Beschauer ab, unter Benutzung der erreichbaren Originaldokumente in Druck, Handschrift, Bild und mit Aufnahmen an den Lutherstätten. Einen ähnlichen Dokumentarfilm zur Lutherbibel habe ich 1934 in der Lutherhalle mit Hans Cürliis aufgenommen. Leider hat davon nur eine Kopie in Schweden den letzten Weltkrieg überstanden. Als Spielfilm wurde um 1925 von Kyser ein erster Lutherfilm gedreht, noch behaftet mit den schauspielerischen und technischen Schwächen der Anfangsjahre des Films. Der etwa 1953 von Amerikanern gedrehte neue Lutherfilm ist zurückhaltender im Ausdruck, aber dafür echter und überzeugender. Leider hat man davon nicht Originalaufnahmen an den Lutherstätten selbst gemacht, wie es das Fernsehen jetzt oft tut (z. B. »Lutherstätten heute«, 1964).

B Luther in Literatur und Dichtung

Am stärksten schöpferisch und künstlerisch gestaltend war Luther wohl auf dem Gebiet der Sprache. Er ist der Schöpfer der gesamtdeutschen neuen Schriftsprache, und die deutsche Sprache lebt in Prosa und Dichtung bis heute aus dem nicht versiegten Kraftquell des »Lutherdeutsch«. Eine Sprache hat ja nach dem Verständnis der Wirklichkeit eine verschiedene Tiefendimension. Die bis in alle Seelentiefen hinunterlotende und die ganze Schönheit und Gewalt der Schöpfung in Natur wie Menschenleben sprachlich gestaltende Luthersprache hat eine sich immer wieder bewährende Kraft der Erneuerung, wenn die Sprache zu verarmen und oberflächlich zu werden droht, wie es z. B. in der Zeit des Rationalismus geschehen war. Zu finden war sie grundlegend in seiner Bibelübersetzung, die von nüchterner Prosa bis zur Dichtung der Psalmen reicht, aber ebenso in der Prosa der Katechismen und seines anderen großen Schrifttums. Nicht minder künstlerisch produktiv war Luther auf dem Gebiet der Dichtung. Die Nachricht von den ersten Märtyrern der Reformation in den Niederlanden läßt in Luther

die Quellen der gebundenen Sprache in seinen Liedern aufbrechen: »Ein neues Lied wir heben an . . .«. In singbaren Versen erzählt er diese Geschichte, und nun folgen wie ein Sturzbach die Lieder seit dem ersten Wittenberger Liederbuch von 1524, verdeutschte Psalmen, Lieder zum Glaubensbekenntnis, zum Katechismus und zur Vielgestalt christlichen Lebens, Lobens und Dankens, Bittens und Betens, der Not und der Glaubenszuversicht bis zum Kampflied der Reformation »Ein feste Burg . . .«. Man hat nicht mit Unrecht gesagt, daß sich die Reformation in ihren Liedern in die Herzen des Volkes hineingesungen habe. Luthers Lieder bildeten den Grundstock und waren die großen Anreger für zahlreiche andere Liederdichter. Da Luther auch stark an der Gestaltung der Liedmelodien mitbeteiligt war, ist es weithin seiner schöpferischen Musikalität zu verdanken, daß diese Lieder zu wahren Sturmtruppen der Reformation wurden.

Ähnlich groß wie in der bildenden Kunst ist auch der Widerhall von Person und Werk des Reformators in der Dichtung aller Jahrhunderte, in der Prosaform von Romanen und Novellen, im Schauspiel und im Gedicht.

Schauspiel und dramatische Literatur

In den Flugschriften der Reformationszeit sind die zahllos vorhandenen »Dialoge«, »Streitgespräche« als volkstümliche Form zur Darstellung der strittigen Fragen schon die Wegbereiter zur bewußt dramatisch gemeinten Form. Auch Hans Sachs' »Wittenbergisch Nachtigall« (1523) ist bereits auf dieser Linie der »Spiele« zu verstehen, die so reich aus seiner Feder flossen, der ein »Schuhmacher und Poet dazu« war und zum begeisterten Anhänger Luthers wurde. In der großen Zahl der geistlichen Spiele wurde im 16. Jahrhundert z. B. die Gestalt Johannes des Täufers in seinen »beiden Predigten«, der des Gesetzes und der des auf Christusweisenden Evangeliums, zu einem Prediger lutherischer Theologie und zu einem rechten »Typus« des Menschen, so besonders in den Spielen von Krünger und Grimoaldus. Auch von dem Maler der Lutherzeit Nicolaus Manuel Deutsch besitzen wir ein dramatisches Spiel als Bekenntnis zu Luthers Reformation. Natürlich mühten sich auch die Gegner um solche Methoden des literarischen Kampfes, von den Anfängen bei Joh. Cochlaeus, Simon Lemnius, Joh. Hohenberg an. Ende des 16. Jahrhunderts erscheinen dann von protestantischer Seite die ersten eigentlichen »Lutherspiele«, die sein Leben darstellen und die reformatorische Botschaft auf solche Weise eindrücklich, besonders auch für die Jugend, gestalten wollen. Von ihnen seien genannt: Nikodemus Frischlin: Phasma, 1580 lateinisch aufgeführt, 1592 gedruckt; Zacharias Rivander: Lutherus redi-

vivus, deutsch 1593; Friedrich Dedekind: Papista conversus, deutsch 1596; Andreas Hartmann: Luthers Leben bis zur Wartburg, 1600; Martin Rinckart: Der Eislebische christliche Ritter, 1613; Heinrich Kielmann, 1617; Hirtzweg: Lutherus, 1617.

Das 19. Jahrhundert zeigt sich auch auf dem Gebiet des Lutherschauspiels als besonders fruchtbar, aber auch das Jubiläum von 1917 weist einige neue Werke auf, die teilweise viel Aufführungen erlebten. Die eigentliche Gegenwart, von den Jahren nach dem ersten Weltkrieg an gerechnet, zeigt, wie in der bildenden Kunst, auch auf dem dramatischen Gebiet, neue Wege zu Luther oder Betonungen einzelner Problemgebiete (Kirchenauffassung, Luther - Eck, Luther - Faust, Aufruhrrecht) von besonderen Fragestellungen der Gegenwart her gehen. Einzelne seien genannt aus der großen Zahl der Schauspiele: Zacharias Werner: Weihe der Kraft, 1807; Ignazio Mastropasqua, italienisch und deutsch 1877; Otto Devrient, 1883; Hans Herrig, 1883; Wilhelm Henzen, 1883; Adolf Bartels, 1900; Andreas Natorp, 1904; Friedrich Lienhard: Luther auf der Wartburg, 1906; August Strindberg: Die Wittenbergisch Nachtigall, 1915; Ernst Heinrich Bethge; David Koch; Arnim Stein, alle 1917; Ivan Oljelund (schwedisch), 1923; Nithack-Stahn, 1921; Gerhart Hauptmann: Faust in Wittenberg (nur am Rande: Luther); Ernst Lissauer: Luther und Thomas Münzer, 1929; Hanns Johst: Propheten, 1927; Köllly: Luther, 1933; Herbst: Luther und Faust, 1950; Manfred Hausmann: Aufruhr in der Marktkirche (Reformationskämpfe in Hannover), 1957.

Romane und Novellen

Romane und Novellen über Luther sind erst Kinder des 19. Jahrhunderts. Sie schwanken zwischen mehr oder minder guter Nacherzählung und Werken, die auf großer eigener Arbeit und Fachkenntnis beruhen, daher auch gute Einführungen sein können. Ich nenne einige Namen (R = Roman; N = Novelle): Adolph von Schaden, N 1830; Fr. Lubojatzky, R 1844; Heinrich Eisenlohr, R 1852; Th. Buddeus, N 1856; Th. König, R 1859; Levin Schücking: Luther in Rom, R 1870, 1928; Conrad von Bolanden, R 1871; Arnim Stein, R 1877; Friedrich Kunze, N 1917; Will Vesper, N 1918; Wilhelm Kotzde-Kottenrodt: Wittenbergisch Nachtigall, R 5. Aufl. 1924; Walter v. Molo: Mensch Luther, R 1929; Brother Luther, New York 1930; Hermann Mosapp: Morgenstern von Wittenberg, R 1928; Hans Lorbeer: Fegefeuer, R 1956; Der Widerruf, R 1959; Rudolf Thiels Lutherbiographie kann auch als Roman gelesen werden, 1933 und 1935; Jochen Klepper: Romanvorarbeiten zu einem Roman über Katharina von Bora, der zugleich ein

großer Lutherroman geworden wäre, blieben durch seinen tragischen Tod in den Anfängen stecken. Der Anfangsteil »Die Flucht der Katharina von Bora« erschien aus seinem Nachlaß 1951. Romane und Novellen zu andern Männern und Ländern der Reformation behandeln natürlich auch den Widerschein Luthers wie z. B. Bo Giertz: Das Herz aller Dinge, 1949 (Schwedens Reformationskämpfe); Alfred Otto Schwede: Meister Olof im Korbe (Olavus Petri-Roman), 1957; Emanuel Stickelbergers Novellen zur Reformation, u. a.

Gedichte

Gedichte über Luther haben kaum je die ursprüngliche Ergriffenheit und Zeugniskraft erreicht wie »Die Wittenbergisch Nachtigall« von Hans Sachs. Meist haben sie pädagogische Abzweckung, oder sie sind sehr persönlich-privat gehalten, natürlich dadurch oft sehr positiv als dichterische Form eines echten Bekenntnisses zur Sendung des Reformators. Einzelne Namen seien genannt als Beispiele: Johannes Andreas Cramer (1773); Detlef Friedrich Bielfeld (1824); Ernst Herold (1840); Robert Montgomery, englisch (1842); v. d. Hagen (1846); Leuschner (1893); Tobias Klein (1901); Caesar Flaischlen (1919).

C Luther in der Musik

In der Musik ist er selbst nicht nur ausübend (Gesang, Lautenspiel, Veranstaltung von Hauskonzerten und mehrstimmigem Gesang), sondern selbst schöpferisch tätig, bei der Intonierung der Meßgesänge in Anlehnung an die gregorianische Tradition, bei der Komposition der Kirchenlieder auch oft in Anlehnung an alte geistliche oder weltliche Lieder (vergl. B. I), aber ebenso und entscheidend in neuer Findung textentsprechender Melodien. So lebt er darin unmittelbar oder als Anreger ähnlicher Choräle in seiner Kirche weiter. Seine hohe Schätzung der Musik für Erziehung der Jugend und Lebensgestaltung überhaupt ist durch zahllose eigene Äußerungen belegt und bekannt. In Torgau schuf er mit Johann Walther zusammen die sogenannte Torgauer Kantorei, den ersten Laien-Kirchenchorverein, und sorgt für Anstellung von Kantoren in der Kirche. Luthers ständiges Weiterwirken in den Chorälen seiner Kirche wurde schon bei den Liedern erwähnt; sie vollzog sich aber auch in Motetten und Oratorien, z. T. unter direkter Benutzung seiner Melodien bis hin zur Gegenwart. Ein näheres Eingehen darauf sprengt jedoch die Zielsetzung dieses Artikels.

Literatur

Zu A. Die Sammlungen der Lutherhalle, des reformationsgeschichtlichen Museums in der Lutherstadt Wittenberg. - A. Hagelstange: Die Wandlungen eines Lutherbildes in der Buchillustration des 16. Jahrhunderts. *Zeitschrift für Bücherfreunde* 2 (1907/08), 97-107. Karl Schottenloher: Denkwürdige Reformationsdrucke mit dem Bilde Luthers. *Zeitschrift für Bücherfreunde* 4 (1913), 221-231. Hans Preuss: Luther. Lutherbildnisse. (1913) 1918². Paul Schreckenbach/Franz Neubert: Martin Luther. (1916) 1921³. Julius Jordan: Luthers Bild. *Lu* 1 (1919), 64-69; 4 (1922), 25-27. Johannes Ficker: Älteste Bildnisse Luthers. *ZKGPrSa* 17 (1920), 1-50. Georg Stuhlfauth: Die Bildnisse Martin Luthers im Tode. 1927. Oskar Thulin: Lutherbilder. *RGG*³, Bd. 4 (1960), 523-527. Ders.: Vorarbeiten zum ungarischen Lutherdenkmal. *Kunst und Kirche* 17 (1940), 11-16. Ders.: Das Lutherbild der Gegenwart. *LuJ* 23 (1941), 123-148. Ders.: Cranachaltäre der Reformation. 1955. Ders.: Martin Luther, sein Leben in Bildern und Zeitdokumenten. 1958. Ders.: Die Reformatoren im Weinberg des Herrn. *LuJ* 25 (1958), 141-145. Ders.: Original-Lutherbild oder Werkstattarbeit? *Lu* 29 (1958), 40-42. Weitere Literatur bei Karl Schottenloher: Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-1585. Bd. I (1933), Nr. 14 394 bis 14 472 und Lucas Cranach der Ältere. Hrsg. von Heinz Lüdecke. 1953, 190 f.

Zu B. Zu Luthers eigenem Künstlertum, besonders seiner Sprachschöpfung: Gustav Bebermeyer: Stand und Aufgaben der sprachgeschichtlichen Lutherforschung. *LuJ* 13 (1931), 69-82. Gerhard Bruchmann: Luther als Bibelverdeutscher in seinen Wartburgpostillen. *LuJ* 17 (1935), 111-131. Robert Petsch: Martin Luther als Meister der deutschen Sprache. *LuJ* 17 (1935), 87-110. Rudolf Alexander Schröder: (Gespräche zur Dichtertagung der Luther-Gesellschaft). *Lu* 17 (1935). Börries von Münchhausen: Luthers Sprache. *Lu* 17 (1935), 30-34. Hans Preuss: Martin Luther als Künstler. 1931. Hugo Holstein: Die Reformation im Spiegel der dramatischen Literatur. 1886. Fiz: Lutherdramen. 1908. Amalie Zabel: Lutherdramen des beginnenden 17. Jahrhunderts. Diss. 1911. Martin Jesch: Die Person Luthers in der dramatischen Literatur des 16. Jahrhunderts. Diss. 1918. Guenter Herzfeld: Martin Luther im Drama von vier Jahrhunderten. Diss. 1922. Otto Clemen: Gedichte auf Luthers Tod. *LuJ* 1 (1919), 59-70. Anna Brunnemann: Luther in der erzählenden Dichtung. 1917.

Zu C. Hans Joachim Moser: Luther und die Kirchenmusik. *Lu* 5 (1923), 53 und öfter. Julius Smend: Luther der Liturg und Musikant. *Lu* 6 (1924), 21-37. Willibald Gurlitt: Johann Walter und die Musik der Reformationszeit. *LuJ* 15 (1933), 1-112.

Die Ursachen der Gegnerschaft zwischen Luther und Herzog Georg von Sachsen

Von Ingetraut Ludolphy

Gottfried Noth zum 60. Geburtstag

»Nu wil ich Hertzog Georgen als meinem und meines Euangelij feinde, die ehre und den dienst nicht thun . . .«, ¹ das ist eine der vielen Äußerungen, die das Verhältnis von Luther und Herzog Georg kennzeichnen. Andere sind bei weitem drastischer. Bei Tische sprach Luther von Georg als dem tollen Hund, ² dem bösen ³ oder auch dem gottlosen Menschen. ⁴ Er nannte ihn vom Teufel besessen, ⁵ Anabaptisten, ⁶ sagte 1532, Georg wüte nun neun Jahre lang. ⁷ Luther warf ihm vor, er verführe die Bischöfe, ⁸ spreche gegen Gott und sein Gewissen, ⁹ oder er meinte, was bedeute ein todeswürdiger Verbrecher oder »ein armes Hürlein« gegen Herzog Georg. ¹⁰ Der Vergleich, der Satan gehöre in die Hölle wie Herzog Georg nach Dresden, ¹¹ zeigt, in welcher Tiefe der Seele die Feindschaft bei Luther ruhte.

Auch schriftlich hielt Luther sich nicht zurück. Daß eine Abschrift seines Briefes vom 14. Juni 1528 an Wenzeslaus Link in Nürnberg ¹² in Georgs Hände geriet, führte zu einem scharfen Schriftwechsel mit Georg, in den sich auch Georgs Hofkaplan Cochläus mengte, ¹³ und zu Anklagen bei Luthers Landesherrn, einem Vetter Georgs, der schließlich Schriftstücke, die Georg oder andere Fürsten und Personen beträfen, mit der Zensur belegte. ¹⁴ 1533 mußte Luther sich schon wieder, diesmal nicht nur wegen Beleidigungen Georgs rechtfertigen, ¹⁵ zu denen er sich in seinem Briefe an die verfolgten Leipziger vom 11. April ¹⁶ hatte hinreißen lassen. In diesem Zusammenhang belastete ihn auch sein Brief an den Leipziger Bürgermeister Wolf Wiedemann vom 27. April. ¹⁷ Daß es Georg zu Recht erregte, wenn er Schmähungen nicht nur in abgefangenen oder sonstwie erhaltenen Privatbriefen, sondern in gedruckten Schriften Luthers lesen mußte, ist nur zu ver-

1 WA 38, 97, f.

2 WA Ti I, 275.

3 WA Ti IV, 4563.

4 WA Ti IV, 4460.

5 WA Ti V, 5808.

6 WA Ti I, 18. Zur Erklärung dieser Beschimpfung vgl. WA 38, 152, 4 ff.

7 WA Ti II, 1624 und III, 3211.

8 WA Ti II, 1487.

9 WA Ti III, 2968 a.

10 WA Ti III, 3022.

11 WA Ti III, 3290 b.

12 WA Br 4, 1285.

13 Vgl. WA 30 II, 1 ff.

14 WA Br 5, 1373.

15 Vgl. WA 38, 96 ff.

16 WA Br 6, 2009.

17 WA Br 6, 2012.

ständig. Um so beachtlicher ist es, mit welcher Mäßigung Georg gewöhnlich auf Luthers persönliche Angriffe antwortete. Der Fürst legte sich hier eine Zurückhaltung auf, die in Gegensatz steht zu dem üblichen Jargon der Zeit, den andere Gegner Luthers und dieser selbst nur zu gut zu brauchen wußten. Bei Luther häufen sich regelrechte Beschimpfungen wie »μωρότατουμωρόν«¹⁸, »schendlicher Meuchler«,¹⁹ »wasser blasse«, die »dem hymell mit yhrem hohenn bauch« »trotzt«. ²⁰

Zunächst muß es wundernehmen, wie Luther, von dem wir soviel zarte Seelsorge kennen, seine Feindschaft nicht einmal zurückstellte, als persönliches Unglück über Georg hereinbrach. Er wagte sogar, das Sterben von Georgs Leibeserben und dessen eigenen Tod für ein Gottesgericht zu erklären.²¹ Er verfolgte Georg bis über den Tod hinaus; denn mit den stärksten Ausdrücken beteuerte er, daß dieser selbstverständlich in der Hölle schmachte.²² Größeren Haß kann wohl niemand beweisen, als wenn er, wie Luther 1542 sagt, er »hab den hertzog Georgen zcu tode gepett«. ²³ Die Intensität der Feindschaft zeigt auch sein Bericht, nach dem er Gebetsmüdigkeit zu vertreiben pflegte, indem er sich an einem heftigen Zorn und brennendem Haß auf die »Undankbarkeit und das gottlos Wesen der Widersacher, des Papsts mit seinem Geschwürm und Gewürm«, König Ferdinands, Herzog Georgs, Zwinglis »erwärmte«. ²⁴

Wenn Luther haßte, haßte er mit allen Kräften der Seele, genauso wie er zu zartester, dankbarster, tiefster, auch langmütigster Liebe fähig war. Daß dabei der Ursprung von Liebe und Haß bei einem derart seiner Sache verhafteten Mann wie Luther nicht wesentlich im Persönlichen gesucht werden darf, mag dieses auch manche Schärfe in seiner Ablehnung hervorgerufen haben, ist selbstverständlich. Zunächst scheint es auch erstaunlich, daß diese Gegnerschaft überhaupt existierte; denn zwischen Wittenberg und Dresden gab es mehr als eine Parallele.

Luther war Theologe. Georg war zwar weltlicher Herrscher; aber da er zuerst für die geistliche Laufbahn bestimmt gewesen war, hatte er eine weit über seinen Stand hinausgehende Bildung erhalten. Er war nicht nur des Lateinischen mächtig, sondern auch so weit in theologische Fragen eingedrungen, daß er mit unge-

¹⁸ WA Br 4, 1285. Luther übersetzte es selbst mit »den aller nerrichten narren« (WA 30 II, 40, 15 f).

¹⁹ WA 30 III, 459, 33.

²⁰ WA 10 II, 55, 22 f.

²¹ WA Ti III, 3531. 3581; IV, 4379. 4537. 4563; V, 5986.

²² WA Ti IV, 4552. 4599. 4887.

²³ WA Ti V, 5428, 135, 3 f.

²⁴ WA Ti II, 2387 a und b.

wöhnlicher Anteilnahme der Leipziger Disputation hatte folgen können. Wenn er auch, wie sich zeigen wird, so wenig wie Luther die letzten theologischen Differenzen zwischen ihnen systematisch klar erkannte, so konnte Georg doch als gebildeter und schreibgewandter Gegner nicht nur theologische Angriffe parieren, sonder auch selbst unternehmen.²⁵ Gewiß blieben seine Lieder an Qualität weit hinter denen Luthers zurück. Er lieferte damit höchstens volkstümliches Propagandamaterial. Aber er wagte sich hier doch auf ein Gebiet, auf das ihm nicht so leicht ein Standesgenosse folgen konnte.

Dieser ungewöhnlich vorgebildete Fürst förderte nicht nur an seinem Hofe die Beziehungen zu dem führenden Humanisten der Zeit, zu Erasmus von Rotterdam, sondern er trat auch selbst mit ihm in Verbindung. Wir haben in Dresden wie in Wittenberg einen Mittelpunkt, in dem der Humanismus die besten Geister bewegte, ganz zu schweigen von der Landesuniversität des Herzogtums in Leipzig, wo Georg die Wissenschaften und den Humanismus zu stärken und voranzubringen suchte.²⁶ Seine Schuld war es nicht, wenn die theologische Fakultät dort den Staub nicht abschüttelte, sondern - anders als das moderne Wittenberg - am Thomismus festhielt.²⁷

In besonderer Weise schien Georg und Wittenberg die Sorge um die Reform der Kirche zu verbinden. 1521 hatte Georg in Worms Aufsehen erregt und die päpstlichen Abgesandten erschreckt, als er auf dem Reichstag den Beschwerden der Stände zwölf sehr scharfe eigene hinzugefügt hatte, die dann auch fast alle in die Gravamina der Deutschen Nation aufgenommen wurden. Im eigenen Lande mahnte Georg die Bischöfe, zu deren Sprengeln seine Gebiete gehörten, rastlos an ihre Pflichten. Er teilte ihnen Klagen mit wegen üblen Lebenswandels der Geistlichen, Unordnung in den Klöstern oder Übergriffen der geistlichen Jurisdiktion. Er ersuchte entweder unmittelbar um Abstellung der Schäden²⁸ oder

25 Vgl. Hans Becker: *Herzog Georg von Sachsen als kirchlicher und theologischer Schriftsteller*. ARG 24 (1927), 161 ff.

26 Vgl. Heinrich Freiherr von Welck: *Georg der Bärtige Herzog von Sachsen*. Sein Leben und Wirken. Ein Beitrag zur Deutschen Reformationsgeschichte. Braunschweig 1900, 65 ff.

27 Vgl. Heinrich Bornkamm: *Kampf um das Evangelium. Die Reformation in Leipzig*. In: Heinrich Bornkamm: *Das Jahrhundert der Reformation*. Göttingen 1961, 142.

28 Felician Gess: *Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen I und II*. Leipzig 1905 und 1917, LVI, Anm. 2 (23. 2. 02). LVII, Anm. 1 (15. 4. 01; 24. 6. 01); Anm. 2 (23. 2. 03; 24. 1. 16). LVIII, Anm. 1 (15. 2. 95; 25. 8. 02; 30. 8. 02; 1. 10. 02) und Nr. 7 (19. 3. 17). 36 (30. 11. 17). 227 (12. 8. 21). 439 (25. 9. 21). 452 (11. 11. 21). 477 (12. 3. 23). 529, 3 (Ende Juni 23). 566 (11. 11. 23).

bat um gemeinsame Besprechung der Fälle zwischen geistlichen Deputierten und herzoglichen Räten.²⁹ Darüber hinaus nahm er selbst das Recht in Anspruch, Mißstände in der Kirche abzustellen, Reformen durchzuführen und sich in Klosterangelegenheiten zu mengen.³⁰ Schon 1503 hatte Georg vergeblich das Ansinnen an den Papst gestellt, die Strafgewalt über die Geistlichen in die Hände eines Konservators zu legen, der vom Herzog zu berufen sei und der sich nach dessen Wünschen zu richten habe.³¹ Am 4. Januar 1523 bat er den Bischof Johann VII. von Meißen, eine Petition an die Kurie zu richten und unter anderem Georg das Recht zu verschaffen, alle unwürdigen Pfarrer ihres Amtes zu entsetzen, die freigewordenen Stellen aber mit tauglichen Leuten zu versehen. Lediglich die Rechte der Kollatoren wollte er wahren.³² Schon zu Beginn seiner Regierung hatte er die Kurie gebeten, ihm die Vollmacht zur Visitation sämtlicher Klöster seines Landes zu übertragen. Diese wurde damals nur an die zuständigen Bischöfe verliehen.³³ Deshalb hatte Georg zunächst diesen die Anregung bzw. den Befehl zur Visitation oder auch zur Reform der einzelnen Klöster gegeben.³⁴ Seit 1535 ging er schließlich dazu über, die Klöster seines Landes *selbst* visitieren zu lassen und ihre gesamte Verwaltung seiner Leitung zu unterwerfen ohne Rücksicht auf die geistlichen Behörden. Noch 1525 erinnerte sich Georg gern an Luthers Thesenanschlag. Er schrieb ihm damals: »Do wollen wir dir nicht bergen, das wir deyner schrift erstlich, do sie ausgangen, zum teyl gut gefallen gehapt, . . . den wir haben gehofft, wes besserung der mistbrauch under den Cristen.«³⁵ Wie Luther war er

29 Gess: *AaO*, z. B. LV ff (14. 7. 1500) und Nr. 160 (17. 5. 20). 222 (14. 7. 21) und Felician Gess: *Die Klostervisitationen des Herzogs Georg von Sachsen 1517-1539*. Leipzig 1888, 8 und 9.

30 Georg verordnete z. B. die Bestrafung von Geistlichen (Gess: *AaO*, Nr. 706 [3. 8. 24]), traf energische Maßnahmen gegen den Konkubinat (Nr. 21 [27. 6. 17]; 617 [1. 6. 24]), verbot einem Abte die Abhaltung einer Kapitelsitzung (Nr. 682 [19. 6. 24]), ließ den Propst eines Nonnenklosters ersuchen, für dessen Insassen bessere Predigten zu halten (Nr. 33 [23. 9. 17]), wünschte über das Ergebnis von Abtwahlen unterrichtet zu werden (Nr. 741 [30. 9. 24]), erzwang die Absetzung eines ohne sein Wissen gewählten ungeeigneten Abtes (XXXVIII f) und verfügte hier die Schließung (Nr. 713 [13. 8. 24]), dort die Wiedereröffnung eines Klosters (Nr. 655 [7. 5. 25]).

31 Gess: *AaO*, LXIII ff.

32 Gess: *AaO*, Nr. 424, 3.

33 Gess: *AaO*, XXXVII.

34 Siehe Anm. 28 auf S. 30.

35 Gess: *AaO*, Nr. 1195.

ein Gegner des Ablasshandels,³⁶ wenn auch bei dem Fürsten vor allem soziale³⁷ und finanzpolitische³⁸ Motive wesentlich waren. Sowohl in Dresden als auch in Wittenberg wußte man sich verantwortlich für das christliche Leben und das Seelenheil der anvertrauten Menschen.³⁹

Die tiefste Übereinstimmung zwischen den beiden Gegnern bestand aber darin, daß jedem die eigene Seligkeit unendlich wichtig war. Luther war deshalb ins Kloster gegangen und wurde darüber zum Reformator. Georg opferte ihr nicht nur viel Zeit und Mittel, sondern war selbst bereit, um der katholischen Kirche willen, die ihm heilsnotwendig schien, landesherrliche Macht an seine Stände⁴⁰ und selbst an das Reich⁴¹ abzugeben. Daß diese Opfer einer frommen christlichen Gesinnung entsprungen sind, beweist nicht nur seine gesamte schriftliche Hinterlassenschaft, sondern vielleicht sogar sein Sterben. Nach dem Bericht Veit Ludwig von Seckendorfs soll er sein Leben mit dem Gebet beschlossen haben: »Tu igitur me adjuva, Salvator Jesu Christe, et miserere mei per acerbam passionem mortemque tuam.«⁴² Trotz dieses vielen Gemeinsamen bestand zwanzig Jahre lang bis zu Georgs Tode, bittere Feindschaft zwischen Wittenberg und Dresden. Dafür lassen sich dreierlei Ursachen finden, die allerdings eng miteinander verknüpft sind. Die erste hängt mit Georgs Herkommen und seiner persönlichen Entwick-

36 Gess: *AaO*, Nr. 1897.

37 Gess: *AaO*, Nr. 189, 6 ff.

38 Das beweist die Förderung der Ablässe, die seinen neuen Städten Annaberg und Altenberg zugute kommen sollten (Gess: *AaO*, Nr. 24 ff; 71; 424, 5).

39 Bei diesen Reformbestrebungen Georgs darf man die Tatsache nicht überbewerten, daß sie in auffallender Parallele stehen zu den damals allgemein üblichen Versuchen, das landesherrliche Kirchenregiment durchzusetzen. Gewiß war Georgs landesherrliche Kirchenpolitik eine Fortsetzung dessen, was seine Vorgänger bereits begonnen hatten. Und seine Behauptung, »Er wehre in seinem Lande selbst den Pabst, Kayser und Teutscher Meister« (Justus Hashagen: *Staat und Kirche vor der Reformation*. Essen 1931, 556) entspricht durchaus dem Motto: *Dux Cliviae est papa in territorio suo*. Aber Georgs landesherrliche Kirchenpolitik entsprang neben dem Unabhängigkeitsstreben und dem Ringen um Macht auch seinem Verantwortungsbewußtsein, das er gegenüber der Kirche wie überall bewährte. Dadurch ist Georgs Kirchenpolitik in ganz anderem Maße legitimiert als die oft weitgehend egoistischen Zwecken dienende seiner fürstlichen Standesgenossen, mochten sie nun katholischen oder evangelischen Glaubens sein.

40 Vgl. Erich Brandenburg: *Herzog Heinrich der Fromme von Sachsen und die Religionsparteien im Reiche (1537-1541)*. Neues Archiv für Sächsische Geschichte 17 (1896), 135 f.

41 Vgl. Brandenburg: *AaO*, 176.

42 Veit Ludwig von Seckendorf: *Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismus seu de reformatione*. Leipzig 1692. Lib. III, 212. Von Welck: *AaO*, 194, Anm. 1 gibt fälschlicherweise als Quelle an: Fabricius: *annales III* p 191.

lung zusammen, die zweite mit seiner politischen Stellung und Einstellung, die dritte besteht in dem unterschiedlichen theologischen Ansatz der beiden Männer.

I

Der Gegensatz zwischen Luther und Georg zeigte sich zum ersten Male und gleich in massiver Form während der Leipziger Disputation. Georg hatte die zunächst durch Eck veranlaßte Disputation gegen manchen Widerstand von seiten der theologischen Fakultät und der Kirche⁴³ betrieben. Er wollte den Ruhm seiner Universität fördern,⁴⁴ und es war ihm nicht unlieb, daß - wie er meinte - über den Ablass verhandelt werden sollte.

Wieweit Georg zunächst außer dem Reformanliegen Luthers von den theologischen Belangen der Disputation berührt war, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls konnte er auf Grund seiner Vorbildung der Diskussion gut folgen und hat, trotz der ermüdenden Methode, mit anderem Interesse teilgenommen als mancher der Leipziger Theologen, wenn auch die Behauptung, »dieselbigen alle, welche allezeit neben D. Eckio saßen, ... schlieffen gantz sanfft, so fleißig höreten sie zu ...«,⁴⁵ von dem Augenzeugen um der Pointe willen verallgemeinert sein dürfte. Seine innerste Beteiligung beweist Georgs temperamentvoller Ausbruch, von dem Sebastian Fröschel später berichtete: »Eins aber muß ich sagen, das ich auch selber gehöret habe, das sich in der Disputation begeben hat in Beyseyen des Hertzog Georgen, der oftmahls in die Disputation kam und fleißig zuhöret, das auf einmahl D. Martin Luther seliger diese Worte saget zum D. Ecken, der ihn hart beschweret mit Johann Hussen: Lieber Hr. Doctor, Non omnes Articuli Hussitici sunt Haeretici. Darauff sprach Hertzog Georg mit lauter Stimme, laut, daß mans über das gantze Auditorium höret: Das walt die Sucht und schüttelt den Kopff und setzet beide Armen in die beiden Seiten. Das habe ich selber gehöret und gesehen.«⁴⁶ Dieser Ausbruch galt nicht irgendeiner beliebigen theologischen Streitfrage. Daß Georg hier tiefer beteiligt war, läßt sich auch daraus erken-

43 Gess: *AaO*, Nr. 63 ff; 74 ff.

44 Gess: *AaO*, Nr. 65.

45 Sebastian Fröschel: *Von der Disputation zu Leipzig*. Unschuldige Nachrichten von Alten und Neuen Theologischen Sachen. Leipzig 1717, 19.

46 Fröschel: *AaO*, 18. Fröschel kann nach Otto Clemen (Ein gleichzeitiger Bericht über die Leipziger Disputation. *Neues Archiv für Sächsische Geschichte* 51, [1930], 44), obgleich sein Bericht wahrscheinlich erst 1566 niedergeschrieben wurde, doch als Quelle ersten Ranges gelten.

nen, daß er in einer Unterredung Luther gegenüber auf diesen Punkt zurückkam, indem er ihn ermahnte, wenn er so wider die Hussitten sei, wie er beteure, so möchte er doch einmal wider sie schreiben, damit er aus allem Argwohn käme.⁴⁷ Und noch in seiner ersten nachweisbaren Beschwerde über Luthers Ketzerei in seinem Briefe an den Kurfürsten Friedrich vom 22. Dezember 1519 schrieb er, daß diese »fast Pregisch« sei,⁴⁸ und er berichtete, daß »der pfarer zcu Leutmaricz sampt zcwen borgern von Leutmaricz bey doctor Martinus gewest sein, och vil mols botschafft bey im haben, dy doch erczketczer seint. So werd ich och gar glaublich bricht, das über vim menchen in Bemen und(er) beyder gstalt mir (mehr) sein worden, den vor der zzeit seyner predigt . . . , und wan a. l. meint, a. l. het awern doctor zcu Witenberg, so wer her bischoff ader heresyarcha zcu Prage.«

Durch die Äußerung Luthers war Georg an einer sehr empfindlichen Stelle getroffen worden. Hier mußte die Not seiner Mutter Sidonie vor ihm auftauchen. Diese Mutter hatte zeitlebens um das Seelenheil des Großvaters gebangt. Sie war die Tochter des Böhmenkönigs Georg Podiebrad gewesen, der aus dem hussitischen Adel des Landes gewählt worden war. Er hatte zwar aus politischen Rücksichten »beider Wesen bis an seinen Tod gnädiglich beschützt und beschirmt«,⁴⁹ war aber als Utraquist 1465 vom Papst mit dem Kirchenbann belegt, abgesetzt und samt seiner Familie verflucht worden. Damals war Sidonie sechzehn Jahre alt gewesen. Sie wandte sich später wieder der katholischen Kirche zu. Mögen die Bemühungen ihres Bruders Heinrich, der zu beweisen gesucht hatte, daß die Lösung seines Vaters vom Banne noch rechtzeitig vor dessen Tode erfolgt sei, vielleicht von Erfolg gekrönt gewesen sein,⁵⁰ für Sidonie blieben die erschütternden

47 Gess: *AaO*, Nr. 1195 auf S. 475.

48 Gess: *AaO*, Nr. 146.

49 F. A. von Langenn: *Züge aus dem Familienleben der Herzogin Sidonie*. Dresden 1852, 8.

50 Otto Eduard Schmidt: *Des Böhmenkönigs Georg von Podiebrad Lösung vom Kirchenbann und sein Tod*. Neues Archiv für Sächsische Geschichte 59 [1938], 39 ff stellt auf Grund einer neugefundenen Urkunde über die Aussagen des sächsischen Gesandten vom 20. Oktober 1495 den Sachverhalt jedenfalls so dar. Danach sei Podiebrad am Tage seines Todes in Rom vom Bann gelöst worden und als gläubiger Katholik gestorben. Allerdings müßte bei einer Auswertung der neugefundenen Urkunde mehr beachtet werden, daß der Zeuge gerade die wesentlichen Artikel 14-18 nicht bestätigte, die die tatsächliche Freisprechung, die Absendung eines Bischofs von Rom nach Prag und die Tatsache, daß Podiebrad als gläubiger Katholik gestorben sei, belegen sollten (63). Und seine Schilderung der päpstlichen Audienz (62) kann auch als Vorverhandlung und nicht als Lossprechung selbst gedeutet werden. Jedenfalls bestritt Paul II. später eine Lösung vom Bann (43).

Jugendeindrücke unvergeßlich. Bis zu ihrem Tode war es ihr das heiligste Anliegen, die Seele des Vaters aus der ewigen Verdammnis zu lösen und das vermeintliche Unrecht, das er der Kirche angetan hatte, zu sühnen. Zwar findet sich kein unmittelbarer Hinweis auf diesen Anlaß ihrer übersteigerten Frömmigkeit, die sich in »hitziger Andacht«, ⁵¹ ängstlichem Beachten frommer Übungen und Häufung kirchlicher Leistungen zeigte; aber der Name ihres Lieblingssohnes und dessen Bestimmung zum geistlichen Beruf deuten auf diese Zusammenhänge. Georg war knapp fünf Monate nach dem Tode Podiebrads am 13. August 1471 ⁵² geboren worden. ⁵³

Ihre enge, gesetzliche Frömmigkeit, die typische Volksfrömmigkeit der Zeit, übertrug die Mutter auf den Sohn, wie wir aus ihren Briefen sehen. Die Beichte, die Mutter Gottes, Heilige, der Rosenkranz, abergläubische Gebete, Weihegaben, fromme Übungen, Hochschätzung des Klosterlebens sowie der Seelenmessen spielen darin eine große Rolle ⁵⁴. Die ängstliche Sorge für das ewige Heil entsprang einer abergläubischen Furcht vor Gottes Zorn und seinem Strafgericht. Die Strafe Gottes meinte sie in jedem Unglücksfall, besonders im plötzlichen Tod ihres Vaters und im Sterben ihrer Kinder zu sehen. Ihren Sohn mahnte sie einmal primitiv und massiv: »Gedenk an das Geneschel, das dir unser lieber Herr zugeschiedt hat und dir damit gedräuet und vielleicht, so du dich in dem nicht besserst, dir etwas noch viel Erschrecklicheres zuschicken möchte.« ⁵⁵ Es gelang ihr, in Georg den gleichen frommen Eifer für die katholische Kirche zu entfachen. Und Georg wich, gewissenhaft, ernst und aufrichtig, wie er war, nicht von dem, was in seiner Jugend als Grund gelegt worden war, auch als er durch äußere Verhältnisse gezwungen wurde, die geistliche Laufbahn aufzugeben und mit siebzehn

51 von Langenn: *AaO*, 8. 44.

52 Der 13. ist auf Grund der Berechnung Theodor Distels (*Der Geburtstag des Herzogs Georg zu Sachsen*. Neues Archiv für Sächsische Geschichte 12 [1891], 170 f) nach einer der gefundenen gedruckten Grabinschriften angenommen worden.

53 Otto Vossler (*Herzog Georg der Bärtige und seine Ablehnung Luthers*. Historische Zeitschrift, 184 [1957], 272 ff) spricht bei O. A. Hecker (*Religion und Politik in den letzten Lebensjahren Herzog Georgs des Bärtigen von Sachsen*. Leipzig 1912), der ebenfalls aus diesen Zusammenhängen die religiöse Haltung des Herzogs zu erklären versucht, von einer »geistreichen Hypothese« und »ungewissen psychologischen Deutung« (285 f). Wir meinen, daß die angeführten Tatsachen eine größere Wahrscheinlichkeit bedingen.

54 Vgl. Gess: *AaO*, XXV und Elisabeth Werl: *Herzogin Sidonie von Sachsen und ihr ältester Sohn Herzog Georg*. Herbergen der Christenheit 1959, 8-19, bes. 12 f.

55 von Langenn: *AaO*, 16 f.

Jahren die Regierungsgeschäfte an Stelle seines Vaters zu leiten, der in Kämpfen für das Reich in den Niederlanden stand. Die dauernde Überforderung in der damaligen Zeit⁵⁶ mag in ihm nicht nur das Verlangen nach Autorität, wie sie die katholische Kirche darstellt, gestärkt, sondern auch die Sorge vor oppositioneller Gesinnung sowie die ängstliche, starre Wahrung des Rechts und der Tradition, die seinem Wesen ohnedies lagen, gefördert haben.

So war der Neunundzwanzigjährige, der nach des Vaters Tode im Jahre 1500 die Regierung übernahm, der fromme, aber auch durch die Eigentümlichkeiten der mütterlichen Frömmigkeit geprägte katholische Fürst, der sich seinen Glauben viel kosten ließ. Er unterstützte z. B. die Gründung eines Barfüßerklosters in Annaberg 1501 und gedachte seiner in seinem »letzten Willen« von 1510. Er legte 1516 den Grund für das Coelestinerkloster auf dem Königstein. 1513 hatte er »auf ewige Zeiten« ein Kapital von 2000 Gulden hinterlegt, damit im Dom zu Meißen die drei letzten Tage der Karwoche feierlich begangen würden. Für Leipzig stiftete er ebenfalls 2000 Gulden, damit jeweils am Gründonnerstag, Karfreitag und Ostern auf öffentlichem Platze ein geistliches Schauspiel vom Leiden, Sterben und der Auferstehung Christi aufgeführt werden könnte. Zur besseren Ausbildung der Geistlichen für die Städte stellte Georg jährlich eine Summe von 15 000 Fl. für die Leipziger Theologiestudenten zur Verfügung. Er erhöhte das Gehalt jeder geistlichen Stelle um 1000 Fl. Wie sein Vetter Friedrich der Weise in der Wittenberger Schloßkirche wollte er durch eine Reliquiensammlung in der Marienkirche in Annaberg seinem Lande ein besonderes Heiligtum schaffen. 1501 hatte er der 1496 gegründeten »Neuen Stadt am Schreckenberge« den Namen seiner Lieblingsheiligen, der Spenderin edler Metalle und des Reichtums, gegeben. Den Kult der heiligen Anna förderte er auf jede Weise. Durch die Kanonisation Bennos, die er sich sechsundzwanzig Jahre lang viel Geld und Mühe kosten ließ, wünschte er, einen Landesheiligen zu bekommen.

Als dieser Fürst die vermeintliche Sympathieerklärung Luthers für die Böhmen hörte, standen ihm die seelische Not seiner Mutter und die Gefahr, daß durch den Ketzer viele verführt werden und ihres Heils verlustig gehen könnten, vor Augen.

⁵⁶ Die Bemerkung von Gess (*aaO*, LXXI), daß der Achtzehnjährige kaum selbst die Regierung in seiner Hand gehabt habe, wird durch Georgs Brief an seinen Vater vom 27. 12. 1490 unwahrscheinlich gemacht. Von den Geschäften heißt es da: »denen ich als ein junger Herr und doch regierender Fürst nicht so gut als der Herzog selbst vorstehen kann, obwohl ich es gern tue und nach all meinem Vermögen begierig bin«. Georg nennt sich selbst einen »jungen, ungeübten Regierer« (Werl: *AaO*, aber nur in der Fassung Festschrift Rudolf Kötzschke 1947, 10 [Masch.]).

Das überwog alles andere, was ihn vielleicht mit Luther hätte verbinden können, bei weitem. Nun blieb nur erbitterte Gegnerschaft gegen den Abtrünnigen möglich.

»...das vnableslich vorfolgen des euangelij vnd seyner prediger«⁵⁷ durch Georg erbitterte Luther aufs heftigste. Kein Wunder, daß er auf Georgs Feindschaft mit stärkstem Haß antwortete. Dieser steigerte sich, als Georg einzelne Menschen oder auch ganze Menschengruppen wie die achtzig Familien in Leipzig, die sich zum Evangelium bekannten, verfolgte. Weil diese Märtyrer für den Glauben litten, den Luther neu ans Licht gebracht hatte, fand er hier die härtesten Worte für den Bedrucker.

2

Georg war nicht nur der gehorsame, fromme Sohn der streng katholischen Mutter. Er war auch der Fürst, der in seinem Lande auf Ruhe und Ordnung zu sehen hatte. Sein Pathos für Recht und Zucht kam ihm hier zustatten. Wie kaum einem anderen Regenten der Reformationszeit ist es dem fleißigen, nüchternen, gewissenhaften, ja pedantischen Herzog Georg gelungen, sein Land zu Blüte und Wohlstand zu bringen. Nun ist es erschütternd zu beobachten, wie dieser vorbildliche Fürst und der ernste, innerliche, fromme Theologe gerade aus ihrem hohen Verantwortungsbewußtsein heraus in Gegensatz gerieten.

Als Regent mußte Georg allem gegenüber mißtrauisch sein, was irgendwie nach Aufsässigkeit schmeckte. Und er war in jeder Weise stark genug, dagegen anzugehen. Ganz abgesehen davon, daß Luther ihm durch seine Kampfmethoden, die mitunter auch alles andere als geistlich waren,⁵⁸ persönlich genug Anlaß gegeben hatte, ihn aufsässig⁵⁹ zu nennen, die Umwälzungen, die durch die Reforma-

⁵⁷ WA Br 3, 643, 71.

⁵⁸ Siehe oben 28 f. Was Luther gegen Georg schriftlich und mündlich äußerte, das ging, entgegen seinem eigenen Zeugnis (WA Br 3, 954, 18-22), weit über das hinaus, daß er als Theologe einen »Fürsten odder Könige« »durch Gottes Wort und ampt« hätte »umbs unrecht odder Gottlos wesen« »straffen und urteilen« dürfen (WA 38, 106, 34 ff und 30 II, 40, 35 f). Er hatte Georg leider doch Veranlassung gegeben, von ihm zu sagen: »Wie heylig er aber ist und wase Geist in ym wonet, so mans sunst nicht spürte, so könde mans doch aus seinen schriefften wol abnehmen, dorinn man nicht viel anzeigung der liebe, fridsamkeit, sanfftmutigkeit, geduld, welche der geist Gottes pflegt zugeben, Sonder eyttel fluchen, schelten, schenden, lestern, schnöde fabeln und unzüchtige Sprichwort findet« (WA 30 III, 419, 35 ff).

⁵⁹ Gess: *AaO*, Nr. 819, S. 54, 20-29. Vgl. auch WA 38, 97, 26-34 und 99, 23-100, 25 sowie 102, 19 ff.

tion Luthers geschahen, bedeuteten Georg eine Revolution. 1525 machte er Luther den Vorwurf: »wen seynt mehr emporung wider die obrikeyt gescheen, den aus deynem ewangelio.«⁶⁰ Die aber konnte er nicht dulden.

Dabei sah sich Georg nicht nur als zuständig an für sein Land. Von seinem Vater Albrecht hatte er die Treue gegenüber dem Hause Habsburg übernommen und lebenslang bewährt. Als deutscher Fürst und als katholischer Regent hielt er sich für verpflichtet, Reich und Kirche zu schützen. Er ließ es nicht bei dem bewenden, was er 1525 dem Landgrafen Philipp von Hessen geschrieben hatte: »Es sal a.l. gwiß sein, was martinus wider mich gthan, das ist langest vorgeben; was her aber wider mein hern den keysser gthan, ader zcufoderst dy kristlich kirchen, das vorgeb im got«,⁶¹ er wollte solche Auflehnung und solchen Widerstand niederschlagen, nötigenfalls mit Gewalt.

Luther hatte Karl V. und dem Reich in Worms den gehorsamen Widerruf seiner Schriften verweigert. Damit war er mit seinen Anhängern der Reichsacht verfallen. Schon das wäre für Georg Grund genug gewesen, gegen die Evangelischen vorzugehen. Noch größer mußte ihm das Verbrechen erscheinen, daß der abtrünnige Mönch, der in Georgs Augen der Kirche und Gott seine Gelübde gebrochen hatte, 1531 in der Schrift »Warnunge D. Martini Luther, An seine lieben Deud-schen«⁶² anscheinend zum Widerstand gegen den Kaiser aufrief. Tatsächlich hatte Luther hier die Frage, ob man dem Kaiser für den Fall, daß er die Evangelischen mit Krieg überziehen würde, mit Waffengewalt Widerstand leisten dürfte, wie bisher verneint. Während er aber bis jetzt nur von den Fürsten, die zur Sache der Evangelischen standen, erwartet hatte, daß sie nicht gegen ihre Untergebenen auf die Seite des katholischen Kaisers träten, ermahnte er nun auch die evangelischen Untertanen, dem Rufe des Kaisers zum Glaubenskrieg keine Folge zu leisten. Der Reformator rief also nicht etwa allgemein zum Widerstand gegen den Kaiser auf, sondern hielt nur die Heeresfolge für einen Evangelischen im Krieg gegen seine Glaubensbrüder für ausgeschlossen. Wie alle anderen grundsätzlichen Entscheidungen war das für Luther eine reine Glaubensfrage. Er meinte, »das jnn solchem fall kein mensch sich dazu gebrauchen lasse, noch dem Keiser gehorsam sey, sondern sey gewis, das jm von Gott hart verboten ist, jnn solchem fall dem Keiser zu gehorchen, Und wer jm gehorchet, das der wisse, wie er Gott ungehorsam

60 Gess: *AaO*, Nr. 1195, S. 476, 6 f.

61 Gess: *AaO*, Nr. 819, S. 56, 16 ff.

62 *WA* 30 III, 276 ff.

und sein leib und seel ewiglich vercriegen wird.«⁶³ So sehr Georg theoretisch Verständnis für eine Trennung des geistlichen Gebiets vom weltlichen hatte,⁶⁴ so wenig konnte er, als die Schrift, die im Oktober 1530 abgefaßt worden war, im April 1531 erschien,⁶⁵ noch glauben, daß Luther hier ein geistliches Urteil abgegeben haben wollte. Georg warf den Evangelischen vor, daß sie »yr Euangelium widder den Kaiser mit dem Schwerdt gedenken zuerhalten. Welchs doch nicht mit dem Schwerdt, Sonder durch die macht Gottes mus erhaldden werden, wie Luther selbs, wann es vor yn ist gewest, offtmals hat angezeigt«.⁶⁶ Der Schmalkaldische Bund, der im Februar 1531 geschlossen worden war, zeigte, daß die Evangelischen inzwischen willens waren, ihren Glauben mit der Waffe zu verteidigen. In der Schrift »Widder den Meuchler zu Dresden«, die auf der Leipziger Ostermesse erschien, gestand denn auch Luther: »Ich als ein prediger sol es leiden, das weis ich wol . . . Aber ich wil die bluthunde nicht versichern das alle andere leiden werden, . . . Das wil ich nicht thun, Ich wil sie der sorge und furcht nicht vberheben, das man sich nicht weren werde gegen yhr morden und kriegen.«⁶⁷ Der Widerstand der Evangelischen war zum Politikum geworden. Daran konnte auch die Sophisterei nichts ändern, daß Luther die Lage so interpretiert hatte, man stehe ja letzten Endes »widder die mörderische und blutgyrige Papisten« und nicht gegen den Kaiser, der von jenen nur unter Druck gesetzt worden sei.⁶⁸ Ob Luther als Prediger für seine Person eine singuläre Haltung einnahm, spielte dabei keine Rolle. Für Georg war es seine Bewegung, die hier mit Aufruhr drohte.

Selbst wenn Luther oder die Seinen den geistlichen Bereich nicht überschritten hätten, wäre noch aus einem anderen Grunde der Kampf mit Georg nicht zu vermeiden gewesen. Das hängt zusammen mit der Auffassung des Herzogs von seinem Amt. Georg überschritt nämlich seinerseits weit seine Kompetenzen als poli-

63 WA 30 III, 291, 23 ff.

64 Vgl. seinen Rat, den er 1521 Karl V. erteilte, wegen der Beendigung des Krieges mit Frankreich. Hier riet er dem Kaiser einmal als Politiker, das andere Mal als Christ (Gess: *AaO*, Nr. 242, S. 195, 10 ff). Vossler (*AaO*, 279) spricht fälschlicherweise von der Türkenfrage.

65 WA 30 III, 254 f.

66 WA 30 III, 419, 29 ff.

67 WA 30 III, 461, 5-11. In der »Warnung« läßt sich beobachten, wie Luther noch mit dieser Vorstellung rang. Dort ging er soweit, die nicht »aufrührisch« schelten lassen zu wollen, die sich im Falle eines Krieges zur Wehr setzen würden, sondern das eine »not were« zu heißen. Daß er mit dieser Beurteilung den geistlichen Bereich verlassen hatte, gab er selbst zu; denn er wollte diese Frage an die Juristen verweisen (WA 30 III, 282, 22 ff).

68 WA 30 III, 282, 23 und 299, 12 ff.

tischer Regent. Wir hörten schon, daß er sich als christlicher Landesvater nicht nur für zuständig, sondern auch für verpflichtet hielt, der Kirche zu helfen.⁶⁹ Darüber hinaus hatte er versucht, die katholische Kirche zu reformieren.⁷⁰ Weil er sich selbst auf geistliches Gebiet begab, mußte der Gegensatz zwischen ihm und dem Reformator aufbrechen, der in einer Weise eingriff, die der Sache adäquater war als Georgs äußerliche Maßnahmen. Luther verwahrte sich gegenüber Georg zu Recht: »Ich wil von mir schweigen, der ich doch von Gotts gnaden ein zimlicher Doctor bin der heiligen Schrifft, da zu im öffentlichen Christlichen predigamt und seelsorgen, das er und die seinen jr lestern, meinem stand und ampt zu ehren, ja so billich solten lassen, als sie es von mir wollen, jrem stand zu ehren, gelassen haben. Denn ich hoffe zu Gott, das ich mein Docterlich und predig ampt so redlich ausgericht habe, als er sein Fürstlich ampt jmer mag aus richten.«⁷¹ Und er klagte: »Also wil Hertzog Georg auch frey sein und recht haben, uns mit unser lere zu lestern, und uns doch widderumb verbinden, das wir jm nichts wider sagen sollen, gerade als were er richter über diese sachen . . .«⁷² Luther hatte guten Grund, dem Fürsten vorzuwerfen, daß dieser wie ein Tyrann die Seelen und Gewissen der Menschen vergewaltigen wollte.⁷³ Er hatte ein feines Gespür dafür, wenn Georg die beiden Regimente nicht auseinanderhielt, wenn er aus seiner »ordenlichen gewalt und herrschafft tretten und frembder, verbotner macht sich unterwinden«⁷⁴ wollte. Er verglich es den Leipziger Evangelischen gegenüber richtig mit der entgegengesetzten Kompetenzüberschreitung: »Wenn solchs die bauru odder jr thettet, so hies es auffrur und lesae Maiestatis, Aber nu es Fürsten selbs thun, mus es Christlich und recht gethan heissen.«⁷⁵

Sicher war Luther nicht ohne Schuld, daß der Fürst gegen ihn aufgebracht wurde. So gut er - wie Georg - theoretisch verstand, die beiden Regimente zu scheiden,⁷⁶ so wenig hat er es selbst stets praktiziert. Aber auch Georg überschritt seine Zuständigkeit, und zwar bei weitem stärker als Luther. Jeder von beiden mußte darüber klagen, daß der andere das eigene Amt nicht genügend achtete.

69 Siehe oben 36.

70 Siehe oben 30-32. Vgl. auch WA 38, 120, 28 ff.

71 WA 38, 115, 2-8.

72 WA 38, 115, 20-23.

73 WA 38, 110, 19-111, 16.

74 WA 38, 111, 16 f.

75 WA 38, 111, 17 ff.

76 WA 38, 144, 18 ff. Vgl. auch WA 38, 99, 6 ff und 23 ff.

Hinzu kam, daß es natürlich beiden unmöglich war, jeweils die Motive des anderen für dessen Handlungen zu verstehen. So wuchs dadurch die Feindschaft zwischen beiden und die Bitterkeit gegeneinander.

3

Luther war zum Reformator geworden über der Wiederentdeckung des Evangeliums. Auch Georg berief sich immer wieder darauf. Luther wußte, wie »Hertzog George« tobet, »wenn man jn... Christus und seins worts feind heisst«. ⁷⁷ Kämpften sie beide für das gleiche Evangelium?

Georg schrieb 1526 an Philipp: »Ich hab das ewangelium Cristi, sind ich zue vernunft kommen, angenommen und gehort (wolt got, ich tete auch die werk), denk auch darbei zu bleiben, wie es die Cristliche kirch angenommen... und wes ich darvon nicht vorstehe, das wil ich bei der deutung der Cristlichen kirchen lassen und dobei beharren: das wolle mir got, der mich am creuze erlost, helfen!... bitt, E. L. habe acht uf die fruchte derjenigen, so E. L. in zweivel fuhren, ab ich ein Cristen sei; denn got spricht: man sall sie aus den fruchten erkennen.« ⁷⁸

Luther verwahrte sich einmal gegenüber Georg: »Wolan, ich wil hie anzeigen und mit dem rechten grunde beweisen, welche die rechten meineidigen odder Apostaten sind. Erstlich, sage mir, ist das nicht war, das wir alle sampt sind erlöset von sunden und tod und gerecht und selig gemacht allein durch die Gnade Gottes on alle unser werck und verdienst? Kan das auch der Teuffel odder Bapstum leugnen, das Christus für uns geborn und gestorben und sein blut vergossen, solche gnade uns zu erwerben und durch die Tauffe und Wort unter uns aus zuteilen? Diesen grund und fels werden stehen lassen auch die Hellischen pforten, Das ist eins.

Zum Andern, Solchem leiden und blut Christi, für unser sunde geopffert, kan ja keines Heiligen werck odder leben zu vergleichen sein, wens gleich der Jungfraw Maria, aller Propheten, Aposteln und Merterer werck und leben weren, Denn sie eben so wol als wir durch Christus leiden und blut von sunden und tod (und nicht durch jr eigen werck) erlöset sind. . . . Das ist das ander.

Zum Dritten, Wenn nu der Jungfrawen und mutter Gottes Maria, der Apostel,

⁷⁷ WA 38, 114, 31 f.

⁷⁸ Gess: *AaO*, Nr. 1215, 499, 17-35.

Propheten und Merterer werck und leben (die gewislich und on zweivel heilig sind) nicht sind Christus leiden und blut zu vergleichen, Viel weniger sind jm zu vergleichen der Klöster und Münche werck und leben, welche sie selbs ungewis und im zweivel halten, ob sie heilig sind . . .

Wolan, diese drey stück sind jnn der Schrifft gewislich gegründet an vielen orten, Sonderlich zun Römern am dritten Capitel: »Sie sind alle zu mal sunder und werden on verdienst gerecht gemacht durch das blut Christi« etc. Und Romanos am eilfften: »Gott hat alles unter den unglauben beschlossen, auff das er sich aller erbarme.« Und Actuum am vierden Capitel spricht Sanct Petrus: »Es ist uns kein ander name unter dem himel gegeben, da durch wir sollen selig werden.« Da stehet nu unser grund, Das dem leiden und blut Christi keiner Heiligen werck, die gewis heilig sind, viel mehr keiner Münche werck gleich sein können.⁷⁹

Aus diesen beiden »Glaubensbekenntnissen« gehen die Unterschiede zwischen dem, was Georg und Luther unter dem »Evangelium« verstanden, deutlich hervor. Beide wollten Christen sein. Für Georg bedeutete das, daß er sich in allen Stücken den Lehren der katholischen Kirche seiner Zeit unterwarf, die das Heil verbürgte. Zu dieser »Lehre« gehörte ihm aber alles das, was er an primitiver Frömmigkeit von seiner Mutter übernommen hatte. Theologisch stand hinter seiner Auffassung der Synergismus, der den Glauben durch Werke ergänzt. Deshalb fragte er immer wieder nach den »Früchten«. Dieser Synergismus lag dem ethisch hochstehenden Mann, dem Freund der Humanisten auch von seinem menschlichen Ansatz her.

In beidem mußte Luther opponieren. Dieser hatte sich im Laufe der Zeit immer weiter von der damaligen katholischen Kirche entfernt, so daß er nicht mehr in der Lage gewesen wäre, »bei der deutung der Cristlichen kirchen« zu »beharren«. Er hatte einen Maßstab, an dem er auch die Kirche maß: Gottes Wort. Darin fand er das Evangelium Christi. Dieses Evangelium war ihm zusammengefaßt in der Tatsache, »daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben«.⁸⁰ Deshalb konnte Luther dem Leiden und Sterben Jesu Christi weder Werke der Heiligen noch eigene Verdienste hinzufügen lassen.⁸¹ Georgs katholische Auffassung bedeutete für Luther Menschenlehre.⁸²

79 WA 38, 145, 23-146, 14.

80 Rö 3, 28.

81 Vgl. auch WA 38, 160, 1 ff.

82 WA 38, 115, 15.

Bedauerlich ist neben dem Ton die Blindheit Luthers gegenüber dem Anliegen dieses ehrlichen Mannes, der an Qualität des christlichen Lebens manchen evangelischen Fürsten weit überragte: »Mügen auch solchs leugnen die Geuche Hertzog Georgens und seine hochgelertigkeit selbs . . . Da stehen Stifft und Klöster, Da ligen bücher und schrift, Da sind siegel und brieve, da durch man sie überzeugen kan, wie sie als die weltlichen hendler recht und redlich verkaufft haben jrer Münchs tauffe werck, Messen, Vigilien, Fasten, beten, wachen, casteiung. Da widder hilfft kein rotzen noch husten, kein köcken noch speyen, kein stinken noch stanken, Es thu Hertzog George und alle seine Geuche und wers nicht lassen wil. Wir wissen, das jnn allem solchem jarmarcken Christus nie genennet, Sondern für unser grossen heiligkeit und uber mas unser werck, die wir verkaufften, haben wir seines heiliges bluts und leidens nicht gedenken können. O das Hertzog George, der hochgelerte man, solcher heiligen Patron und mutter worden ist, wie recht ist jm geschehen! zu solchen kindern gehöret eine solche mutter.«⁸³ Wir erklären uns heute diese Ausfälle Luthers mit seinem Temperament, seinem harten Kampfe und vor allem mit seiner brennenden Sorge um das Wesentlichste, das es für ihn gab, das Evangelium von der Gnade Gottes. Allein aus dieser Sorge heraus sind auch die vermeintlichen Herzlosigkeiten Luthers sowie sein Fluchgebet zu verstehen.⁸⁴

Trotzdem müssen wir immer wieder die größere Sachlichkeit Georgs konstatieren. Er schrieb z. B. über Luther: »Noch viel unrechter thut er yhm (sc. dem Kaiser) und den Papisten darzu, das er sie zeyhet, wie sie den Artickel, das der glaube, der da wirckt durch die liebe, allein gerecht und frey vonn sunden mache, nicht dulden und leyden können. Dann sie können yn nicht allein wol leiden, Sonder sie leeren und predigen yhn auch selbest, aber doch zu mherer besserung des volgks, dann der Luther thut, der yn blos und one die liebe so hoch auffnutzet, Welchen doch S. Paulus und auch Jacobus vor eynen todten glauben gehalten haben. Darumb kan ich mich nicht genugsam verwundern, wie es der Luther meynt, das er die liebe so gar auslesst und mus schier gedencken, das er dadurch den rechten glauben, welcher on die wergk der liebe nicht sein kan, in der menschen hertzen selbst gerne verleschen und vertilgen wolde, wie er das dem Kaiser und den Papisten felschlich zumisst.«⁸⁵ Kann es dem Mann der Praxis ver-

83 WA 38, 152, 16 ff.

84 Siehe oben 29.

85 WA 30 III, 419, 5-15.

argt werden, daß er kein Verständnis für die theologischen Hintergründe von Luthers Glauben hatte, zumal dieser ihm als Ketzer und Aufrührer verdächtig war?

Wir haben es nicht mehr nötig, eine »Ehrenrettung« Herzog Georgs zu schreiben. Das tat aus seiner Sicht vor hundertdreißig Jahren ein Nachmittagsprediger an der Universitätskirche St. Pauli in Leipzig.⁸⁶ Wir können heute der Tragik nachgehen, daß hier zwei Männer, die beide in ihren verschiedenen Berufen nichts als Gott dienen wollten, in bitterer Feindschaft gegeneinanderstanden, sich das Leben schwer machten und durch die Härte des Kampfes die Atmosphäre vergifteten.⁸⁷

Pfingsten 1539, fünf Wochen nach Georgs Tod am 17. April, wurde das historische Urteil über seinen Kampf gegen die Evangelischen gefällt, als diese ihren Einzug in Leipzig hielten, der Stadt des Herzogtums, in der die Schlacht am heißesten getobt hatte. Einst wird sich zeigen, was Gott aus diesem Streit als im Feuer bewährt gelten läßt.

86 Adolf Moritz Schulze: *Georg und Luther oder Ehrenrettung des Herzogs Georg von Sachsen*. Leipzig 1834.

87 Vgl., was in den Tischreden über die Leipziger nach Herzog Georgs Tode berichtet wird, »ut nullus alteri libere verbum loqui posset« (WA Ti IV, 4524).

Die Redewendung Luthers »Velut ille ad Rombum« und ihre Deutung durch Erasmus

Von Alfred Adam

In der Schrift *De servo arbitrio* hat Luther den Vergleich gebraucht »velut ille ad Rombum«,¹ dessen Sinn von den neueren Herausgebern und Übersetzern nicht gedeutet werden konnte. Clemen merkte an: »Unklare Anspielung«,² und Scheel äußerte sich in gleicher Richtung: »Luther schreibt: velut ille ad Rombum. Worauf Luther hier anspielt, ist mir unbekannt. Die Art des Druckes scheint appellativische Bedeutung abzuweisen.«³ Die ganze Stelle hat folgenden Wortlaut: »Aber von diesen Dingen redest du hier nicht, davon bin ich überzeugt, - es

sei denn, daß du nach der Weise eines lächerlichen Redners dir ein bestimmtes Thema vornimmst, um dann doch ein ganz anderes zu behandeln, gleichwie jener (Redner) ad Rombum, oder daß du im Wahnwitz eines gottlosen Schriftstellers behaupten wolltest, der Artikel vom freien Willen sei ungewiß und nicht notwendig.«

Der entscheidende Ansatz zur Erklärung der dunklen Stelle ist Carl Stange zu verdanken;⁴ er fand heraus, daß Luther sich auf die vierte Satire Juvenals bezogen hat. Dort ist geschildert, wie ein ungewöhnlich großer Plattfisch dem Kaiser Domitian zum Geschenk gemacht wird und was die verschiedenen Personen, die zugegen sind, dazu sagen. Stange schloß mit dem Ergebnis: »In dieser Erzählung Juvenals ist der durch Luther angedeutete Tatbestand gegeben. Die Zubereitung des Fisches wird wie eine Staatsangelegenheit behandelt. Das ist eben das, was Luther an Erasmus tadelt: Erasmus tut so, als ob es sich um wichtige Dinge handle, und doch sieht er selbst die Freiheitsfrage als eine unwichtige und untergeordnete Sache an.«

Bei dieser Erklärung bleibt freilich gerade der Satzteil, worin Luther die Wendung von dem Rhombus gebraucht, ohne nähere Erläuterung. Daher war die Wiederaufnahme des Problems durch Erdmann Schott durchaus begründet, und ihm ist die Auflösung des Rätsels gelungen.⁵ Schott konnte den Ansatz Stanges übernehmen, nämlich die Bezugnahme auf Juvenal, Sat. IV, 65-150, und stellte durch eine genaue Exegese fest, daß Luther mit dem »lächerlichen Redner« den hier genannten L. Valerius Catullus gemeint hatte: »Niemand bestaunte den Plattfisch mehr (als der blinde Redner Catullus); denn er sprach das meiste — zur Linken gewendet, doch rechts von ihm lag das Untier.« In doppelter Weise habe also Catullus sein Thema verfehlt: er sieht den Gegenstand gar nicht, von dem er redet, und er spricht außerdem in die falsche Richtung.

Schott hat sein Ergebnis durch Beibringung einer Parallelstelle gegen jeden Zweifel gesichert; Luther erklärte in seiner Schrift gegen Emser (1519): »Das heißt doch eine Rede zum Plattfisch halten, wo das Tier dir zur Rechten liege, du

1 WA 18, 603, 19-21: Nec tu de iis hoc loco dicis, credo, nisi vel ridiculi oratoris more, aliud praesumere et aliud tractare velles, velut ille ad Rombum, vel impii scriptoris insania, articulum de libero arbitrio dubium aut non necessarium esse contendas.

2 Luthers Werke. Hrsg. von Otto Clemen. Bd. 3, 98, 3.

3 Braunschweiger Ausgabe. Ergänzungsband II. Hrsg. von Otto Scheel. 1905, 525, Anm. 9.

4 Carl Stange: *Velut ille ad Rombum* (Studien zur Theologie Luthers I, 1928, 435-444).

5 Erdmann Schott: *Zur Exegese von »Velut ille ad Rombum« in Luthers De servo arbitrio.* ThLZ 73 (1948), 690-692.

aber zur Linken vortrefflich den Plattfisch lobest. Ich beschwöre dich, wenn du demnächst einen Einäugigen loben willst, so lobe nicht einen Tauben.«⁶

Ist also der Sinn der Redewendung Luthers voll erklärt, so kann das von der Antwort des Erasmus, in der die Anspielung aufgenommen wird, nicht gesagt werden.⁷ Erasmus beschäftigte sich in seiner Antwort nicht mit dem Tun des lächerlichen Redners, sondern ging auf den Rhombus ein, verfehlte also den Sinn des Satzes und blieb an einem Einzelwort hängen. Das Wort hat zwei Bedeutungen: 1) Meerbutte (als Untergattung der Plattfische), und 2) der rautenförmige Zauberkreisel, der bei den dionysischen Mysterien gebraucht wurde. Stange versuchte, bei der Erklärung der Antwort des Erasmus mit der ersten Bedeutung auszukommen, in der Annahme, Erasmus habe die Argumentation Luthers erfaßt. Aber dann gelingt es nicht, die Verwendung des Ausdruckes ἀπροσδιόνυσσα bei Erasmus klar zu machen, und erst recht bleibt der Satz, der auf die damit gemeinten Dinge hinweist, unverständlich: haec scilicet faciebant ad rhombum. Die Lösung wird in der Richtung der zweiten Bedeutung zu suchen sein.

Dabei scheidet allerdings der Protreptikus des Clemens von Alexandrien aus. Clemens hatte den Mythos der Dionysosmysterien erzählt und erwähnt, daß der Gott durch die Titanen mit Kinderspielzeug verlockt worden war; dazu gehörten »Kreisel verschiedener Art (κῶνος καὶ ῥόμβος) und gliederbewegende Puppen, Äpfel auch, goldene, schöne der singenden Hesperostöchter«.⁸ Die Erstaussage

6 WA 2, 664, 1-3: (Ad aegocerotem Emserianum M. Lutheri additio): Nam hoc ad Rombum orare est, ubi ad dextram tibi belua iaceat, tu versus in sinistram egregie Rombum laudes? obsecro, si deinceps luscum velis laudare, non laudes surdum.

7 Desiderius Erasmus: Hyperaspistae Diatribes I (Opera omnia, ed. J. Clericus, Bd. X. Leiden 1706, Neudruck 1962, col. 1264 d/e): Sed quid hoc ad difficultates quaestionum quae ex his articulis oriuntur? Nam nos de his loquebamur non disputandis apud promiscuam plebem. Proinde vides, opinor, quam illa sint ἀπροσδιόνυσσα quae citas: »Praedicate Evangelium omni creaturae: et., In omnem terram exivit sonus eorum; et., Quaecunque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt: et., Omnis scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum, etc.« Ista quis unquam negavit? Haec scilicet faciebant ad rhombum, ut tuis abutar facetiis. - Porro quod rejicis meum Corycium specum, qui declarat aliquo usque scrutandas Litteras sacras, caeterum altius quam sat est ingredi nefas esse, sed scrutator majestatis opprimatur a gloria, sed doces abstrusissima quaeque mysteria omnibus in promptu atque propatulo esse, satis tu quidem fortiter asseris: sed ipso mundo reque ipsa reclamante, postremo tuis ipsius scriptis, ac tuorum dissidio refellente quod asseris.

8 Clemens von Alexandrien: *Protrepticus* II, 17, 2 (GCS 2. Aufl. Bd. 12: Clemens von Alexandrien Bd. 1. 1936, 14, 12 f.). - Übersetzt von Otto Stählin in: Bibliothek der Kirchenväter. Neue Reihe. Bd. 7 (1934), 87.

des Clemens wurde 1550 durch Petrus Victorius herausgebracht, so daß Erasmus den Text nicht kennen konnte. Auch die *Praeparatio evangelica* Eusebs, wo die Clemensstelle zitiert ist,⁹ scheidet aus; das Werk erfuhr erst 1544 durch Robert Stephanus seine griechische Erstausgabe. Erasmus hat die Stelle auch nicht in der lateinischen Übersetzung, die Georgius Trapezuntius 1501 von Eusebs Werk herausgebracht hatte,¹⁰ lesen können, da hier der orphische Vers ausgelassen ist. Trapezuntius war ein Grieche, der die lateinische Sprache nur mangelhaft beherrschte und wohl aus diesem Grunde die schwierigeren Stellen überging.

Fallen also die griechischen Schriftsteller aus, so bleiben nur noch die lateinischen Autoren, bei denen die Bedeutung »Zauberkreisel« verwendet ist. In der *Tat* reden Ovid, Martial und Properz¹¹ von dem Gebrauch des Kreisels beim Liebeszauber. Wird dieser Zusammenhang zu Grunde gelegt, so ergibt sich für die Entgegnung des Erasmus ein guter Sinn; er meint: Die tiefen Geheimnisse der Dionysosmysterien werden für profane Dinge mißbraucht, wenn sie beim Schwingen des Rhombus hergeplappert werden (*haec scilicet faciebant ad rhombum*); das aber sollte gerade nicht geschehen, und Luther tue es, wenn er die schwierigen Fragen, die sich bei der Auslegung des Apostolikums ergeben, vor der großen Menge erörtere.

Carl Stange hatte versucht, die Lutherstelle von diesem Ansatz her zu erklären, war aber nicht zum Ziele gekommen.¹² Auch in der Anmerkung zu WA 18, 603 war ohne nähere Erklärung die Bedeutung »Zauberkreisel« genannt worden. Das Problem löst sich jetzt dahin, daß zwar Erasmus an diese Bedeutung gedacht hat, Luther aber sich an die Juvenalstelle angeschlossen hat. Auch an diesem unbedeutenden Punkte erweist es sich, wie weit Erasmus von einem Verständnis der Aussagen Luthers entfernt war.

⁹ Euseb: *Praeparatio evangelica* II, 3, 23 (GCS Bd. 43, I, 82, 15 f).
¹⁰ Eusebius de evangelica praeparatione a Georgio Trapezuntio e graeco in latinum traductus. Venedig 1501, fol. b III r.
¹¹ Ovid: *Amores* I, 8, 7; Martial 9, 30; 17, 57; Properz II, 28, 35, III, 6, 26. Vgl. außerdem Diels-Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker* I, 20; O. Kern: *Mysterien*. In: Pauly-Wissowa: *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. Bd. XVI, 2 (1935), 1210. 1238. 1252.

¹² Carl Stange: *AaO*, 437.

Johannes a Lasco und Erasmus von Rotterdam

Von Oskar Bartel

Johannes a Lasco, der zukünftige polnische Reformator, war schon einmal im Ausland, nämlich in Italien, wo er in den Jahren 1513 bis 1519 studierte.¹ Im Jahre 1524 bot sich ihm die Gelegenheit zur zweiten Auslandsreise. Johannes' älterer Bruder Jaroslaus (Hieronimus), Woiwode von Sieradz, fuhr 1524 als königlicher Gesandter in einem diplomatischen Auftrage nach dem Westen; er nahm Johannes (polnisch: Jan) mit. Diesmal weilte Johannes a Lasco vom Frühling 1524 bis Frühling 1526 im Auslande. Die Brüder Lasco hielten sich auf dem Wege nach Frankreich in Basel auf.² Johannes war damals 25 Jahre alt, stammte aus reichem polnischen Adel, der eine große Rolle in der Kirche und im Staate spielte. Sein Oheim Johannes VII., Erzbischof von Gniezno (Gnesen) und Primas, war die mächtige Stütze der Familie. Er bestritt die Kosten der Erziehung des Johannes. Jan studierte in Italien, während seines Aufenthalts in Rom (in der Sapienza und im Griechischen Kollegium), in Bologna (1515-1518) und zuletzt in Padua (1518/19). Großen Nutzen brachten ihm diese Studien nicht. Er beherrschte die italienische, vielleicht auch die deutsche Sprache (er sollte sich einige Zeit in Wien aufhalten); er vertiefte die Kenntnis der lateinischen Sprache, der römischen Literatur, lernte im bescheidenen Ausmaße Plato und Aristoteles kennen. In Bologna studierte er eifrig das kirchliche Recht. Das sollte ihm das Tor zur geistlichen Laufbahn öffnen. Sein Oheim-Primas hoffte, er werde sein Nachfolger sein.³

Das theologische Studium in Italien gab ihm nichts oder beinahe nichts. Einen wissenschaftlichen Titel hat er nicht erworben. Das eine hat er aus Italien mitgebracht: Liebe zur geistigen Arbeit und zur Wissenschaft. Während seines Aufenthalts in Basel lernte er Erasmus von Rotterdam kennen. Selbstverständlich hatte Laski schon von ihm gehört. Einige Erasmus-Werke waren in Kraków (Krakau) vor 1524 gedruckt worden, beispielsweise *De ratione studii liber aureus*, 1519 und 1527, und *Opus de conscribendis epistolis*, 1523.

Der große Gelehrte machte auf Johannes einen mächtigen Eindruck, und dieser schloß sich dem berühmten Humanisten aufrichtig an. Erasmus erfreute sich eines

1 Oskar Bartel: *Jan Laski*. Warszawa 1955, Kap. III.

2 Bartel: *AaO*, 80

3 Bartel: *AaO*, 77.

großen Rufes und großer Hochachtung, nicht nur im Westen, sondern auch in Polen. Viele der angesehensten Polen standen mit ihm im Briefwechsel und teilten seine Ansichten, daß eine Kirchenreform notwendig sei. Jaroslaus führte seinen Bruder in dem Haus des Humanisten ein, den er schon 1520 während seines Aufenthaltes in Brüssel und später 1521 in Köln, wohin er als Gesandter des polnischen Königs zur Krönung des Kaisers Karl V. gekommen war, kennengelernt hatte. Erasmus und Jaroslaus führten ein Gespräch über derzeitige Angelegenheiten, so auch über Martin Luther. Jaroslaus, ein Gegner Luthers (welchen er später, am 14. März 1532, wieder in Torgau traf und gegen die Habsburger gewinnen wollte), wünschte sehnlichst zu erfahren, was der große und fromme Erasmus von dem wittenbergischen Reformator denke. Das Gutachten des berühmten Humanisten war damals wie auch später für die Welt maßgebend. Seine Meinung wollte Jaroslaus seinem Könige Sigismundus I., der ein Gegner der neuen Ketzer war, übermitteln, damit dieser aus maßgebendem Munde erfahre, was man von Martin Luther und seinen Anhängern denken solle.⁴

Wir wissen, daß die Beziehungen zwischen Luther und Erasmus sich verschieden gestalteten. Als die beiden Lasco Erasmus besuchten, 1524, waren die Beziehungen schlecht, und die Diskussion um die Willensfreiheit führte zum Abbruch der Beziehungen. Es konnte nicht anders sein. Luther und Erasmus waren zwei ganz verschiedene Persönlichkeiten. Den Unterschied hat Luther selbst, so meine ich, richtig ausgedrückt, als er im Jahre 1517 an J. Lang schrieb: *Humana praevalent in eo [Erasmus] plus quam divina*.⁵ Zu seiner Verwunderung erfuhr Jaroslaus, daß es nach des Erasmus Meinung in Martin Luthers Lehre viele richtige Anschauungen gebe und daß dieser sehr eifrig viele häßliche Mißbräuche in der Kirche bekämpfe. Anfänglich beurteilte Erasmus Luthers Wirksamkeit wohlwollend und führte mit ihm einen Briefwechsel. 1519 schrieb Luther an ihn einen Brief voller Hochachtung und nannte sich »einen liebevollen und wohlwollenden jüngeren Bruder des Erasmus«. Es war die Zeit, in der Erasmus Luther rücksichtsvoll unterstützte. Da aber Luther aus dessen Schriften Waffen zu seinem Kampfe gegen die Kirche schmiedete, wandte sich Erasmus von Luther ab. Er nahm den Kampf gegen Luther auf, als dieser anfang, die römisch-katholische Kirchenlehre zu untergraben und ein neues Dogma einzuführen. Auf Jaroslaus' Frage, welche Schriften Luthers er am meisten schätzte, erwähnte der Humanist unter anderem die »*Commentarii in viginti psalmos*«.⁶

4 Bartel: *AaO*, 80-81.

5 *WA Br* 1, 55.

6 Bartel: *AaO*, 81.

Während eines anderen Besuchs versuchte Jaroslaus, sich einen Brief Martin Luthers an Erasmus anzueignen, angeblich deshalb, weil »viele versuchten«, wie Jaroslaus sich ausdrückte, »unseren König zu überzeugen, daß zwischen dir [Erasmus] und Luther die engsten Beziehungen bestehen: gegen Beschuldigungen solcher Art wird der Brief das beste Zeugnis sein«. Der große Humanist aber gestattete Jaroslaus nicht, den Brief zu entwenden. Der höfliche Wirt bot dagegen Jaroslaus an, eine Abschrift des Briefes zu machen, und schenkte ihm dabei zwei andere Briefe, die die polnische Meinung überzeugen würden, daß zwischen Erasmus und Luther kein enges Verhältnis bestehe und daß dieses jetzt eigentlich sehr gespannt sei. Erasmus und Jaroslaus verabschiedeten sich sehr herzlich. Zum Abschied schenkte Jaroslaus, der Sieradzer Woiwode, dem Rotterdamer einen silbernen Becher von schöner künstlerischer Arbeit mit der Bitte, der Humanist möge ihn wohlwollend im Gedächtnis behalten. Dabei widmete ihm »der Weise aus Basel« seinerseits seine Schrift »Modus orandi Deum«. Wenn diese Schrift ihm gefallen sollte und seine Billigung erhalte, so wolle Erasmus sie den Geistlichen Jan und Stanislaus, den er nota bene auch für seinen Schüler hielt, ebenfalls übersenden.⁷ Erasmus interessierte sich auch weiterhin für das Geschick Lascos. Im Jahre 1526 schickte er Jaroslaus das ihm gewidmete »Matrimonium christianum« und schrieb scherzhaft, daß er dieses Werk nicht dem Jan, dem Geistlichen, schicke, da dieser doch im Zölibat lebe, sondern ihm, damit das menschliche Geschlecht nicht verschwinde. Er warte auf seine Meinung, ehe er die zweite Ausgabe dieses Werkes vorbereite.

Die erste Begegnung mit Erasmus von Rotterdam war zwar von kurzer Dauer, machte aber einen großen Eindruck auf den jungen Jan. Aus Basel fuhren die Brüder a Lasco Anfang Mai 1524 nach Frankreich, und zwar nach Blois, wo damals der französische Hof weilte, und von dort aus nach erledigter diplomatischer Mission nach Paris. Jan sollte in Frankreich bis zum Frühling 1525 bleiben.

Hier kam er mit Leuten zusammen, die mit der französischen Reformationsbewegung sympathisierten. Er weilte in Kreisen, die von der Schwester des Königs Franz I., Margarete Valois, einer Humanistin, der Verfasserin des »Miroir de l'âme pécheresse«, geführt wurden, und kam mit Briçonnet, Bischof von Meaux, und Lefèvre d'Etaples (Faber Stapulensis) zusammen. Dieser berühmte Humanist stand damals an der Spitze jener »qui graecisabant, lutheranisabant«, wie sich später Ignatius Loyola ausdrückte.

⁷ Bartel: *AaO*, 80-82.

Während seines Aufenthaltes in Paris ließ sich Johannes Lasco in der Sorbonne als Hörer eintragen; aber wir kennen keine Einzelheiten über diese Studien. In den ersten Frühlingstagen 1525 kehrte er in Begleitung eines jungen Franzosen aus Orléans, Anianus Burgonius, den er mitgenommen hatte, um ihn zu erziehen, nach Basel zurück.⁸ In Basel pulsierte das geistige Leben; denn hier befand sich der Mittelpunkt des Humanismus, den der Fürst der Humanisten, Erasmus von Rotterdam, vertrat. Um ihn herum sammelten sich gebildete Humanisten und Theologen. Johannes fand Unterkunft bei Erasmus. Dieser hatte im Hause des Druckers Froben eine große Wohnung gemietet, wo er viele, reiche Pensionäre unterhielt. Johannes mietete bei ihm ein Zimmer gegen hohe Miete. Protestantische Erasmianer haben später in den zwei Fenstern dieses Zimmers, das 1525 der berühmte Pole einige Monate bewohnt hatte, Vitragen zu seinen Ehren anbringen lassen. Die Vitragen stellten das Wappen der Korabiter (Lascos) dar und enthielten die Aufschrift, das sei das Zimmer des »Illustris Comitiss Johannis, canonici Gnesnensis, qui olim, nempe anno 1525, in his fuit aedibus«.⁹ Heute ist keine Spur mehr davon vorhanden.

Während Laski bei Erasmus wohnte, fühlte er sich wohl. Er las sehr viel, verkehrte mit seinem Meister, wodurch er ihn wie auch dessen Freunde kennenlernen konnte. Während seines Aufenthalts bei Erasmus bestritt er dessen Unterhalt. Er führte dessen Wirtschaft sehr reichlich.

Unterdessen kämpfte der Primas Johannes Lasco mit den Ketzern und brauchte Jans Hilfe. Als dieser auf Grund der Aufforderung des Primas Basel verlassen mußte, war der Abschied sehr schmerzlich. Erasmus wehklagte, denn er war Johannes zugetan; dazu war es ihm jetzt besonders schwer, zur früheren bescheidenen Lebensweise zurückzukehren.

Johannes, der bei Erasmus sein humanistisches und theologisches Wissen vertieft hatte, war ihm aufrichtig verbunden. Der Greis und der junge Pole hatten zueinander eine tiefe Neigung gefaßt. Jan bewunderte das große Wissen des Weisen, seine vortreffliche Feder, die Anmut seiner lateinischen Sprache und seinen bezaubernden Umgang. Der Rotterdamer dagegen fand in ihm einen ernsten, bescheidenen und fähigen Jüngling, auf den man große Hoffnungen setzte, einen rechtschaffenen Charakter, von lieblichen Umgänge und - fügen wir hinzu - einen sehr freigebigen Schüler. Der Fürst der Humanisten stellte dem jungen Johannes a Lasco das beste Zeugnis aus: »Ich, ein Greis, lernte vom Jünglinge, was ein Jüng-

⁸ Bartel: *AaO*, 82-83.

⁹ Bartel: *AaO*, 83.

ling vielmehr von mir lernen sollte: die Nüchternheit, Bescheidenheit, Enthalt-samkeit in der Sprache, Redlichkeit.«

Diese Meinung des Erasmus über Jan, die wir in dem dem Primas Johannes ge-widmeten Werke des Ambrosius und vieler anderer lesen, ist zutreffend und deckt sich mit dem Gutachten des Hofmeisters Branicki, der mit dem Studenten Jan in Bologna weilte.¹⁰ Jan war zweifellos die lauterste Persönlichkeit von größ-tem moralischen Werte aus der ganzen Familie a Lasco. Sogar sein späterer ver-bissener Gegner Stanislaus Hosius, Anfänger und Stütze der Gegenreformation in Polen, den Jan seinerzeit dem Erasmus empfohlen hatte, drückte sich damals ebenfalls über ihn sehr wohlwollend aus. Während seines Aufenthalts bei Eras-mus hatte Jan die reiche Büchersammlung des großen Humanisten zur Verfügung. Nachdem er in der Bücherei Umschau gehalten hatte, war er von der Zahl und Qualität der Bücher bezaubert; andererseits wußte er, daß die materielle Lage des Erasmus damals nicht sehr vortrefflich war. Die Existenz der damaligen Schrift-steller war nicht stabilisiert, sie war eigentlich von den Druckern abhängig. Jan hegte darum das Verlangen, die Büchersammlung des Humanisten zu kaufen. Am 20. Juni 1525 kam der Vertrag zum Abschluß. Der junge Johannes a Lasco kaufte von Erasmus die Bibliothek, deren Benutzung er dem Meister Erasmus bis zum Tode überlassen hatte. Dem Vertrag gemäß zahlte er dem Meister gleich die Hälfte des Betrages aus, den Rest dagegen sollte er später begleichen. Unter-dessen kaufte Erasmus neue Bücher ein; der Wert der Bibliothek stieg, und in einem gewissen Augenblick kam Erasmus zum Schlusse, daß das Geschäft mit Johannes a Lasco nicht glänzend sei; er wollte ihn also los werden, um so mehr, als er einen Käufer für seine Bibliothek hatte, nämlich den Bischof aus Wien (Faber?), der gewiß mehr für sie bezahlen würde. Am Ende blieb jedoch der Ver-trag zwischen Erasmus und Johannes a Lasco in Kraft, aber Jan beglich den Betrag erst nach dem Tode des großen Humanisten im Jahre 1537. Er bezahlte den Rest des Betrages dem Juristen Bonifazius Amerbach, dem Testamentsvollstrecker des verstorbenen Erasmus.

Im April 1537 erhielt Johannes a Lasco die gekaufte Büchersammlung, die An-dreas Fricius Modrzewski (Modrevius), der spätere große politische und kirch-liche Schriftsteller, ihm nach Krakau gebracht hatte. Sie war sehr wertvoll, wurde aber mit dem von Johannes a Lasco ausgefertigten Inventar während seines viel-jährigen Herumirrens im Ausland zerstreut.

¹⁰ Bartel: *AaO*, 83-84.

Da Laski oft in schwieriger finanzieller Lage war, mußte er einige Bücher verkaufen; ab und zu schenkte er auch seinen Freunden ein Buch. Von den 413 Positionen des nach dem Tode des Erasmus aufgenommenen Inventars ließen sich kaum einige Bücher auffinden; das Queens College in Cambridge zum Beispiel besitzt das Neue Testament des Erasmus von Rotterdam (Ausgabe 1524) aus der Bibliothek von Johannes a Lasco mit Bemerkungen am Rande (aber von wessen Hand?).¹¹

Die Brüder a Lasco waren die ersten Polen, die eine dauernde Verbindung mit Erasmus angeknüpft hatten, dank ihnen begann er in Polen zu strahlen. Seiner Freundschaft rühmten sich manche Polen; so ließ z. B. der Bischof von Krakau, A. Zebrzydowski, auf seinem Grabmal eingravieren: *Discipulus Erasmi Roterdami*. Diese Freundschaft nährten sie auf allerlei Weise; sie vergaßen den Weisen in Basel nicht und schickten ihm reichlich Geschenke zu. Am engsten schloß sich ihm Johannes a Lasco an. Sein ganzes Leben rühmte er sich des Titel »*Erasmi discipulus*«,¹² obwohl er im Grunde genommen seinem Meister später untreu wurde; er brach mit der alten Kirche und ging in das Lager der Reformation über.

Da Johannes den Baseler Gelehrten fester mit dem polnischen religiös-kulturellen Leben zu verbinden wünschte, erbot er sich, einige seiner Schriften ins Polnische zu übersetzen. Er veranlaßte den Meister, mit den Polen in nähere Verbindung zu treten. Manche von den Polen waren seine Schüler, andere vergötterten ihn. Man ging so weit, daß man vorschlug, ihn nach Polen zu holen. Auf Jan Laskis Veranlassung widmete Erasmus sein Schriftlein »*Lingua*« Christoph Szydlowiecki, dem polnischen Kanzler. Dafür erhielt der große Humanist eine goldene Uhr, einen goldenen Löffel und Gabeln zum Geschenke. Dem Krakauer Bischof Peter Tomicki widmete der Rotterdamer die Werke Senecas. J. Dantyszek, dem Bischof, polnischen Diplomaten und Schriftsteller, widmete er ein Werk des heiligen Basilius, dem königlichen Sekretär und Verwalter des Münzwesens, Justus L. Decius (Dietz), die Erläuterung des Vaterunsers. An Sigismund den Alten, König von Sarmatien, schrieb Erasmus einen Brief, worin er den König für dessen friedliebende Politik ehrte.¹³

Der König erwies sich dankbar, überwies ihm 100 Dukaten, und sein Vizekanzler P. Tomicki legte weitere 60 Dukaten hinzu. Im Jahre 1527 prägte Severin Boner, der Verwalter der königlichen Burg in Kraków (Krakau) und Leiter der

¹¹ Bartel: *AaO*, 84-85.

¹² Bartel: *AaO*, 86-87.

¹³ Dieser Brief wurde von St. Hosius 1527 in Kraków gedruckt.

Salzbergwerke von Wieliczka, eine goldene Medaille mit der Büste des Königs Sigismund des Alten zu Ehren des Erasmus; seine zweite Gabe dagegen war eine Medaille mit seiner eigenen Büste. Alle Andenken der Polen sind verlorengegangen.¹⁴

Während des Aufenthaltes in der Schweiz schloß Laski mit vielen Humanisten Freundschaft, unter anderem war er Mäzen des Beatus Rhenanus († 1547). Das war der intime und bewährte Freund von Erasmus und Anhänger des Reformkatholizismus. Dieser bekannte Humanist und Herausgeber, Schüler des Faber Stapulensis, widmete Johannes a Lasco seine Bemerkungen zu der Naturgeschichte des Plinius. Laski war auch Mäzen des Heinrich Glarean († 1563), mit dem er zugleich freundschaftliche Beziehungen unterhielt. Dieser widmete ihm seine Geographie, gedruckt in Krakau 1530, wofür Johannes a Lasco sich dankbar erwies, indem er ihm durch Justus Decius im Jahre 1528 60 Zlotys sandte.

In Basel hat Johannes a Lasco auch eine herzliche und »nützliche« Freundschaft mit Bonifazius Amerbach, Professor der Rechte, geschlossen. Dieser bekannte Rechtsgelehrte aus Basel hat schon seit 1519 mit vielen Polen freundschaftliche Verbindungen unterhalten. Johannes a Lasco war ihm besonders dankbar. Er wurde vielfach von ihm aus kummervoller finanzieller Lage gezogen, wenn das Geld durch Vermittlung der »hochwohlgeborenen Herren« Fugger nicht rechtzeitig aus der Heimat ankam. Er knüpfte auch Freundschaft mit den Humanisten und Druckern Froben und Oporinus an.¹⁵ Während seines Aufenthaltes in der Schweiz war Johannes a Lasco oftmals Zeuge eines heißen Wortstreites, den damals die Humanisten und Theologen in den Glaubensfragen, nämlich über die Bräuche, das Konzil und die Verbesserung der Kirchenverhältnisse führten. Johannes a Lasco, beeinflusst von Erasmus, der mit den Professoren der damaligen Basler Universität auf dem Standpunkte der alten Kirche stand, verfolgte eifrig den Wortwechsel, aber, so weit wir die Quellen kennen, ergriff er nie das Wort, war sehr zurückhaltend und äußerte sich nie über die aktuellen theologischen und kirchlichen Streitfragen der Zeit. Er war dazu nicht vorbereitet, hörte darum nur aufmerksam zu. Es ist aber gewiß, daß Johannes a Lasco aus diesen Gesprächen und im Umgange mit Erasmus und seinen Freunden viel Nützliches davontragen mußte. Erasmus weckte in ihm die Vorliebe zur Theologie und führte ihn in die theologischen Grundprobleme ein. Es scheint aber, daß keine entscheidende Antwort auf die in ihm wuchernden Fragen, was sich in den Kirchen Deutschlands und der Schweiz abspiele und was man darüber denken solle, erhalten habe. Ge-

14 Bartel: *AaO*, 86-87.

15 Bartel: *AaO*, 87-88.

wiß fand ein dauernder Meinungs austausch zwischen dem Meister und dem Schüler über die aufgeworfenen Themen statt. Das eine fühlte und wußte Jan, daß das Gutachten des Meisters über die Reformation Martin Luthers schon damals ungünstig war. Erasmus warnte seinen Mieter und Schüler vor der Teilnahme an dieser Bewegung; denn er selbst nahm schon eine entschieden negative Stellung zu der ganzen Reformationsbewegung ein. Damals führte der hervorragende Humanist mit Martin Luther einen Streit über das Grundproblem vom freien Willen. Er verteidigte ihn und behauptete auch, daß die Verkündigung des Evangeliums sowohl in Deutschland als auch in der Schweiz auf falscher Grundlage beruhe. Erasmus, irenisch und versöhnlich veranlagt, aber bedenklich, wie viele der gelehrten Männer damals und jetzt, war durch das gewaltsame Auftreten Luthers erschreckt, besonders im Zusammenhange mit dem Aufstand der Bauern und des hie und da hervortretenden Stadtproletariats, das die Bauern unterstützte. Erasmus befürchtete, daß die kirchliche Revolution auch eine gesellschaftliche Verschwörung hervorbringen könnte. Er war deshalb der Meinung, daß man in kirchlich-religiösen Fragen zur Zeit die »Ungebildeten« und gemeinen Leute im Zaume halten und vor ihnen die Wahrheit geheimhalten müsse. Solche Anschauungen hatte nach vielen Jahren auch der Reformator Johannes a Lasco: »... An utile sit«, schreibt er 1545 an M. Bucer, »in vulgus spargi quae inter amicos sunt singularia«. ¹⁶ Was aber Zwinglis Lehre anbetrifft, so verwarf Erasmus aufs entschiedenste dessen Lehre vom Abendmahl.

Heute erscheint uns das Verhalten des Erasmus zur Reformation unverständlich; denn gerade Erasmus hatte im großen Maße zur Vorbereitung der Reformation beigetragen, nämlich durch Schriften wie »Lob der Dummheit«, »Enchiridion militis christiani« (auch ins Polnische übersetzt) und die Herausgabe des Neuen Testaments in griechischer Sprache mit einer neuen lateinischen Übersetzung; ebenso durch eine Reihe anderer Schriften, die zum besseren Verstehen der Bibel und dadurch zur Lösung der grundsätzlichen religiös-christlichen Probleme führten.

Während des Aufenthaltes in der Schweiz lernte Johannes a Lasco auch den Reformator der deutschen Schweiz, Ulrich Zwingli, kennen, als dieser seinen Kampf mit den sogenannten Wiedertäufern führte. Auf schweizerischem Boden, im Hause des Erasmus von Rotterdam, wurde Jan mit dem ersten französischen Reformationsführer, Guillaume Farel, bekannt. Jan a Lasco knüpfte ferner

¹⁶ Abraham Kuyper: *J. a Lasco Opera* ... Bd. 2. Amsterdam-Haag, 1866, 592.

Verbindungen mit Oecolampad, dem Professor der Universität, Führer der evangelischen Bewegung, Kirchenmann und zukünftigen Reformator in Basel an. Hier wurde er ebenfalls mit Joachim Camerarius, dem zukünftigen Professor in Tübingen und Leipzig, Pädagogen, Philologen, Kirchenpolitiker und Schriftensammler der Reformationszeit, bekannt. Er hätte auch, wenn er es gewollt hätte, den Reformator in Wittenberg aufsuchen können, aber unter dem Einflusse des Erasmus, vielleicht auch aus Furcht vor seinem Oheim, dem Primas, tat er es nicht. Er mied auch weiterhin Luther; aber später - wie wir es noch lesen werden - schätzte er das große Verdienst des ersten Kirchenreformators und verteidigte ihn. So sah der Kreis der Humanisten und Theologen um Erasmus herum aus, mit denen Laski zu tun hatte. Der Verkehr mit Erasmus und den bekannten Humanisten und Theologen auf schweizerischem Boden trug dem jungen a Lasco viel ein. Vor allem gelangte er zur Einsicht, daß sein Wissen bescheiden sei, daß er seine Kenntnisse in der Heiligen Schrift, worauf man hier besonderen Wert legte, vertiefen müsse.

Gewiß hatte Laski jetzt die Möglichkeit, die Werke des Erasmus zu lesen. Er konnte viel aus diesem oder jenem Werke herauslesen, z. B. aus den »Einleitungen zur Ausgabe des Neuen Testaments« von 1516. »Für das wissenschaftliche Handwerkszeug«, schreibt Erasmus,¹⁷ »das uns bequemer zur Heiligen Schrift führt, gilt zunächst: man muß drei Sprachen lernen, Lateinisch, Griechisch, Hebräisch; denn das Geheimnis der ganzen Heiligen Schrift ist bekanntlich diesen Sprachen anvertraut . . .« Und nun begann Johannes a Lasco auf schweizerischem Boden den Unterricht in der griechischen und hebräischen Sprache bei Konrad Pellikan, Professor der griechischen und hebräischen Sprache in Zürich. Warum nicht bei Erasmus? Erasmus war sehr beschäftigt und hatte keine Zeit dazu. Außerdem war Erasmus, wie wir von seinem Aufenthalt in England wissen, kein ausgezeichneter Lehrer. Pellikan ermöglichte Lasco das Verständnis des Alten Testaments. Unter dem Einflusse dessen, was Lasco in der Schweiz und in Frankreich gesehen hatte, war es möglich, daß er auf Nebenwege abirrte, in Zustände der Ungewißheit und seelischer Uneinigkeit verfiel. Aber Meister Erasmus kühlte sein Bestreben und bestärkte ihn, daß man warten müsse, alles sei in der Reformation flüssig, es gebe noch nichts Bestimmtes. In solchem Geisteszustande kehrte Lasco über Italien heim.

Zusammenfassend kann man sagen: der Aufenthalt in der Schweiz, das Zusammentreffen mit Erasmus und anderen Humanisten und Theologen hatte einen

17 Walther Köhler: *Die Klassiker der Religion. Erasmus*. Berlin 1917, 158-159.

großen und günstigen Einfluß auf Johannes a Lasco ausgeübt, denn diese stärkten und festigten in ihm das Interesse für die humanistisch-theologischen Probleme. Unter dem Einflusse des Erasmus von Rotterdam legte er immer größeren Wert auf die Ethik des Christentums, auf die Reform der Sitten und die Hebung der kirchlichen Disziplin. Dort fand er den Weg zur Lösung verschiedener Probleme, die damals besprochen und laut disputiert wurden.

Nach der Rückkehr aus Italien nach Polen, Frühling 1526, übersandte er aus Poznan an Bonifazius Amerbach 100 Zlotys in Gold. Er wollte auch die zweite Rate für die von Erasmus gekaufte Bibliothek abtragen, aber vorläufig war er dazu nicht im Stande. Um sich Erasmus, »communi nostro parenti«, dem er so viel zu verdanken hatte, und Amerbach, der ihn viele Male in der Schweiz aus kummervoller finanzieller Lage rettete, erkenntlich zu zeigen, schickte er Pelze, Hermelin und Zobel, mit dem Vorbehalt zum Geschenk, Erasmus habe den Vorzug der Wahl. Unter dem Einfluß des Erasmus und des schweizerischen Humanistenkreises verwendete Johannes a Lasco seine freie Zeit auf Nachforschungen in den Bibliotheken; er suchte Werke der alten lateinischen Schriftsteller, besonders Ciceros. Er interessierte sich auch für die Schriften der griechischen Kirchenväter.

Durch Bekannte knüpfte er nach Moskau Beziehungen an in der Überzeugung, er werde etwas von dort erhalten. Mit Aufmerksamkeit spähte er nach der neuen religiös-polemischen und wissenschaftlichen Literatur. Gleich nach seiner Rückkehr bekam Johannes a Lasco das wichtige Werk des Erasmus »Hyperaspistes« (Diatribae adversus servum arbitrium Mart. Lutheri, Basileae 1526) in die Hände. Nach der Durchforschung der Diatribe stand er Erasmus gegen Luther und seine Lehre in »De servo arbitrio« zur Seite. Er verdammt die Furie der Evangelischen, die »uns der rechten Redefreiheit berauben«.

Im Anfang des Jahres 1528 bekam er von Amerbach »Laocont« und »Curtius« von Sadolet, dem freidenkenden Kardinal. Mit Ungeduld erwartete er das Erscheinen der Erasmus-Werke »De arte concionandi« und über Augustin.¹⁸

Im Augenblick, als die Reformationsbewegung anfang, Erasmus in Basel zu beunruhigen, dachte Johannes a Lasco an eine Einladung des Erasmus nach Polen, aber dieser wollte lieber vorläufig in Basel bleiben als nach Polen fahren.

Zur Reformation und dem Neuglauben verhielt sich Johannes a Lasco damals und noch später feindlich. Er verdammt die lutherische Tyrannei, die nicht erlaubte, sich aufrichtig und offen über die damaligen aktuellen, religiösen und

¹⁸ Bartel: *AaO*, 96-97.

kirchlichen Fragen auszusprechen. Gewiß im Zusammenhang damit wurden in Krakau 1530 des Erasmus »Epistola contra quosdam, qui se jactant Evangelici« gedruckt. In jener Zeit fürchtete sich Laski vor dem Luthertum. Schon im Jahre 1527 schrieb er an seinen Oheim-Primas: »... So viel ich weiß, hat die lutherische Pest Polen noch nicht angesteckt, es sei denn, daß sie sich in den menschlichen Herzen geheimhält, aber wenn einmal sie, Gott bewahre, unsere Grenzen überschreitet, befürchte ich, daß sie uns mehr Unheil anrichten wird als selbst den Deutschen.«¹⁹ Er interessierte sich weiter für das religiös-kirchliche Leben in Westeuropa, besonders in Frankreich, wo der Fall »Béda Noël - Berguin Louis« großes Aufsehen erregte, in der Schweiz, in Deutschland, in England und Schlesien, wo die Reformation sich sehr schnell verbreitete. Laski wußte, daß im Westen viel disputiert wurde, und er billigte das. Er wünschte aber, daß die Wortkämpfe maßvoll, nüchtern und besonnen seien; denn er befürchtete, je mehr disputiert werde, desto schwächer werde der Glaube bei den Christen. Hier stand der Schüler zu seinem Meister Erasmus. In ganzem aber war er gegen die Dispute, denn er erhoffte nicht viel Gutes davon.

Obgleich die polnische römisch-katholische Geistlichkeit ein wachsames Auge auf Luther und das Luthertum hatte, beunruhigte ihn, daß hier und da im Lande lutherische Mittelpunkte entstanden. Darin sah er die große Gefahr, sie könnten Aufstände erregen. Interessant sind zwei Briefe Lascos aus dieser Zeit, der erste aus dem Jahre 1528²⁰ und der zweite aus dem Jahre 1533.²¹

In dem ersten, geschrieben aus Piotrkow (Petrikau), wo in dieser Zeit der Sejm beriet, dankte er Erasmus von Rotterdam dafür, daß er von ihm so viel Lebensweisheit erworben habe. Im Verkehr mit den Leuten folge er seinem Rate: ... Diese Leute, die er nicht überreden kann oder denen er nicht befehlen kann, meide er; er beobachte sie, aber ärgere sich nicht. Weiter unterstreicht er im Brief, es gebe in Polen beinah keinen, der ihn [Erasmus] nicht verehere. Besonders für den Brief an König Sigismundus I. seien die Polen dankbar. Was die inneren Verhältnisse in Polen betreffe, so herrsche im Lande Frieden. Sie nähmen sich fleißig in acht vor Luther und seiner Partei.

Im zweiten Brief erwähnt Johannes a Lasco eine unangenehme und schmerzliche Angelegenheit, nämlich die Sache seines nicht zustande gekommenen Bis-

19 Vgl. Bartel: *AaO*, 98.

20 *Lasciana nebst den ältesten evang. Synodalprotokollen Polens 1555-1561*. Hrsg. von Hermann Dalton. Berlin 1898, Brief 16.

21 *Lasciana* ..., Nr. 28.

tums. Wie wir wissen, sollte Jan ein Bistum erhalten, das ihm der König versprochen hatte; aber er hatte es nicht erhalten. Das schmerzte ihn nicht, schreibt er weiter, das Vaterland habe wahrscheinlich verdienstvollere Männer, als er einer sei, und darum »*Fortunam accusare non possum nec volo*«. Weiter berührt Johannes a Lasco die Sache der gekauften Bibliothek. In einem Briefe an Johannes a Lasco bemerkte Erasmus, daß die Bibliothek heute mehr wert sei, nämlich 100 Dukaten. Johannes a Lasco übersandte ihm als Entschädigung 200 Zlotys. Aber Erasmus nahm dieses Geld als Geschenk für die Widmung des Ambrosius an den Oheim an.

Um die gegenseitigen Beziehungen nicht zu reizen, schickte Jan diese 200 Zlotys und stellte es großmütig seinem Belieben anheim mit den Worten: »... *nihil esse omnino apud me quod tibi mecum commune esse non vehementer volim, meque nihil aliud abs te cupere quam ut me solito amore prosequi perseveres*...«; aber er bittet ihn, den abgeschlossenen Vertrag nicht zu ändern. Am Ende des Briefes kommt er auf das Luthertum in Polen zu sprechen und betont: wir fürchten die Evangelischen nicht, aber es entstehen aufständische Brennpunkte, und wenn diese sich entwickeln, dann besteht die Gefahr, daß Tumulte ausbrechen. Als Schüler des Erasmus wünschte er eine Reform der Kirche, aber er wollte keine Revolte. Er wußte, daß die kirchlichen Verhältnisse in Polen nicht in gutem Stande waren; es schmerzte ihn, aber damals konnte er nichts tun, um die Lage der Kirche zu bessern.

Noch zur Lebenszeit des Erasmus knüpfte Johannes a Lasco Beziehungen zu Philipp Melanchthon an. Das kann uns nicht wundern. Melanchthon stand mit seiner wissenschaftlichen Haltung, seinem pädagogischen Anliegen, seiner Lehre von der Willensfreiheit Erasmus nah. Nach Melanchthons Ansicht sollte Erasmus als Beispiel der lernenden Jugend vor Augen gestellt werden, als Vorbild in seiner einzigartigen Lebensführung. Und darum vertraute Johannes a Lasco die Erziehung seines Zöglings, des jungen Franzosen Nicolaus Anianus Burgonius, Melanchthon an. Sein Zögling sollte zum künftigen Kirchenmann in Polen erzogen werden. Für die zukünftige Fürsorge schickte Johannes a Lasco dem Professor Melanchthon einen Fingerring. Schon seit langer Zeit interessierte sich Laski für Melanchthon, obgleich sein Mentor, »*Nomothetes*« Erasmus, der Meinung war, daß Melanchthon »*ipso Luthero lutheranior*«²² esse«. Aber damals sah Johannes in Melanchthon mehr einen großen Humanisten als einen Reformator.²² Und nun, im Jahre 1537, reiste er nach Deutschland. Unerwartet hielt er sich in Leipzig auf.

²² Bartel: *AaO*, 111.

In dem damals noch katholischen Leipzig verbrachte er einige Tage. Er hatte ein Zusammentreffen mit Philipp Melanchthon in der Wohnung des Julius Pflug, des späteren Hauptverfassers des Augsburger Interims. Der Inhalt des Gesprächs zwischen Melanchthon und Johannes a Lasco ist uns nicht bekannt. Wir haben nur eine kurze Erwähnung davon; man sprach »de dogmatibus«. Nach diesem Gespräch in Leipzig kehrte er heim;²³ er meinte, daß die Stunde seiner Tätigkeit im Geiste der Reform noch nicht geschlagen habe, er müsse noch den richtigen Moment abwarten. Einsam, niedergeschlagen durch die Mißerfolge in seiner Bewerbung um das Bistum, sehnte er sich nach den Mittelpunkt des geistigen Lebens in West-Europa. In Polen aber wußte er nicht, was er weiter tun sollte. In solcher Stimmung entfloh er 1539 ins Ausland.²⁴ Damals war er noch Erasmusianer, kein Protestant, obgleich er sich dem Reformationslager näherte. Einige Zeit verweilte er in Frankfurt am Main. Als Bücherfreund beabsichtigte er, sich mit Büchern zu versorgen.

Hier befreundete sich Lasco mit dem Mönche Albert Rizaeus Hardenberg, dem zukünftigen Kirchenmann und evangelischen Theologen. Dieser war Johannes lebenslang ein herzlicher Freund und Kamerad. Mit ihm studierte Laski eine kurze Zeit in Mainz. Von hier siedelte Johannes nach dem erzkatholischen Löwen über, wo Hardenberg über Briefe des Apostels Paulus Vorlesungen gehalten hatte. In Löwen schloß sich Laski den »Brüdern vom Gemeinsamen Leben« an. Diese »Hieronymiani« - so nannte man die Mitglieder dieser Gemeinschaft auch - vertieften sich ins Lesen der Heiligen Schrift und widmeten sich ernstesten humanistischen Studien. Unter den Teilnehmerinnen dieser Bewegung fand er seine Lebensgefährtin. Im Jahre 1540 heiratete er. Er war der erste polnische katholische Geistliche, der sich verheiratete. Er schämte sich der Heirat nicht, wie man es aus einem Briefe (1541) an den Bischof Górka sieht.²⁵ Aber er hielt sich nicht lange in Löwen auf; denn hier fing man an, die Neugläubigen zu verfolgen. Johannes siedelte nach Emden über, wo er sich 1542/43 dem Reformationslager anschloß.

Von dieser Zeit an bis zum Tode (8. Januar 1560) arbeitete er als Reformator und Kirchenmann in Ostfriesland, in London, in Frankfurt am Main und zuletzt seit Dezember 1556 in Polen.

23 Bartel: *AaO*, 116.

24 Bartel: *AaO*, 118 und weiter.

25 W. Zakrzewski: *Rodzina Laskich w XVI wieku (Die Familie a Lasco im 16. Jahrhundert)*. Ateneum (Warszawa 1884), 265-266.

Er arbeitete im Geiste Calvins. So wurde er seinem Meister Erasmus untreu. Aus einem Brief an Pellikan, 1544, kann man schon merken, daß er sich Rechenschaft gab, er habe die Treue gebrochen, aber er meinte, wäre Erasmus jetzt am Leben, so würde er ihm recht geben. »... hauddubie si nunc viveret, aequior multo nobis futurus esset.« Aber Lasco bewahrte seinem Meister Erasmus ein gutes Gedächtnis, er schätzte weiterhin sein Urteil über Menschen und Sachen hoch. Oft hat er sich auf Erasmus berufen, wenn er wünschte, mit jemandem Bekanntschaft anzuknüpfen. So schreibt er im Jahre 1544 an Heinrich Bullinger:²⁶ »Wenn Du willst wissen, wer ich bin, so kannst Du dich erkundigen aus den Briefen des Erasmus an mich. Diese haben sich erhalten.« In diesem Brief hebt er hervor, was er Erasmus zu verdanken habe, nämlich: Erasmus war der, »qui etiam mihi autor fuit, ut animum ad sacra adicerem, imo vero ille primus me in vera religione instituere coepit«, und gibt zu: »essem pridem insignis Pharisaeus...«

In demselben Jahre 1544, im Briefe an Pellikan,²⁷ seinen alten Freund und Lehrer der hebräischen Sprache, unterstrich er nochmals, daß er und Pellikan Erasmus viel zu verdanken hätten, besonders, daß Erasmus lehre: »... Religionem non caeremoniarum una atque eadem facie, sed studio pietatis constare...«, und darum zweifle er nicht an den edlen Gefühlen, die Pellikan für Erasmus hege.

Aber erst nach vielen Jahren, als Johannes a Lasco schon als Reformator tätig war, gab er sich Rechenschaft darüber, was er und seine Freunde aus dem Baseler Kreise dem Erasmus verdankten. Beinahe alle Reformatoren, Kirchenmänner und Oekumeniker des 16. und 17. Jahrhunderts, Protestanten und Katholiken, zogen Nutzen aus Erasmus' Gedanken und Ideen; das taten auch seine Feinde.

(1) Das Losungswort des Erasmus für alle Humanisten und Theologen war »ad fontes«, und damit bahnte er den Weg zu den Quellenforschungen. (2) Die Herausgabe des Neuen Testaments in neuer Übersetzung mit Kommentaren war seine größte Tat. (3) Er gab den Humanisten und Forschern ein neues philologisches Rüstzeug (»Adagia«, »Copia«). Er legte der Sprache eine große Wichtigkeit bei. Die Sprache war für ihn etwas »Heiliges«, und das eigneten sich die evangelischen Kirchenmänner der Reformationszeit an. (4) Reformatoren und Kirchenmänner nutzten seine tiefe Kritik der kirchlichen Verhältnisse aus.

Aus den Ergebnissen der anstrengenden Arbeit des Erasmus zog auch Johannes a Lasco Nutzen. Aber es ist nicht leicht, überzeugend festzustellen, inwiefern er

²⁶ Kuyper: *AaO*, Brief 16.

²⁷ Kuyper: *AaO*, Brief 22.

sich Gedanken und Anschauungen des Erasmus zunutze machte, wie groß die Einflüsse des Erasmus auf Laski waren. Das eine scheint uns richtig: diese Einflüsse waren zu Lebenszeiten des Erasmus stark, später wurden sie schwächer; aber er konnte nicht alle Gedanken an Erasmus aus seinem Herzen verbannen, obgleich er schon einen anderen Weg eingeschlagen hatte, den Erasmus nicht gutheißen konnte. Und dennoch kann man hier und da etwas vom Geiste des Erasmus in den Schriften Lascos (nach 1543) und auch in seiner Tätigkeit wahrnehmen. Worin? Ich mache auf einige, vielleicht nicht wichtige Merkmale aufmerksam; aber diese geben zu denken: Erasmus verbrachte einige Zeit im Kloster. Als es ihm gelungen war, das Kloster zu verlassen, goß er in seinem Zorn über die klösterlichen Institutionen bittersten Spott über die Mönchsbarbarei («Lob der Narrheit», »Colloquia familiaria«).

Johannes a Lasco saß nicht im Kloster, aber einen bitteren Haß hegte er gegen die Klöster, wie wir bei ihm oft lesen, Institutionen »der päpstlichen Gottlosigkeit«, noch mehr: er munterte Mönche zum Verlassen des Klosters auf, und das ist ihm in einigen Fällen gelungen. Sein intimer Freund, Albert Hardenberg, ein Mönch, und eine uns nicht näher bekannte Nonne, Drusilla Sissinghe, ließen sich von a Lasco überreden und verließen ihre Klöster.²⁸ Als er seine reformatorische Tätigkeit in Ostfriesland anfang, bekämpfte er die Mönche scharf.

Erasmus, Meister und Lehrer Laskis, war ein Gelehrter, Humanist, Denker, Theologe und Schriftsteller von Weltruf. Er hat einen großen Platz in der Geschichte der Wissenschaft, Kultur, Literatur, Kirche des 16. Jahrhunderts. Seine Einflüsse spüren wir in der Kultur des 17. Jahrhunderts und noch später. Seine Werke, besonders sein Briefwechsel (P. St. Allen: *Opus epistolarum*. Oxford 1906-1947, K. Miaskowski: *Erasmiana*. Paderborn 1900-1901), haben auch einen unschätzbaren Wert für die kulturelle Geschichte Europas und Polens. Im Vergleich zu Erasmus ist die Position Laskis bescheiden. Erasmus war in jeder Hinsicht Meister, Laski in gewissem Maße ein bescheidener und gehorsamer Schüler, aber nur bis zu einem bestimmten Zeitpunkt. Als Theologe und Kirchenmann spielte Laski eine gewisse Rolle. Kuyper, der holländische Staatsmann, Kirchenmann und Historiker, stellt ihn in eine Reihe mit Bullinger, Bucer, Pomeranus, höher als Myconius und Oecolampad. K. R. Hagenbach wiederum stellt Laski in eine Reihe mit Vadianus und Farel. Kurz gesagt, Laski gehört zu den Reformatoren zweiten Ranges. Er war ein hochgebildeter Mann, er interessierte sich auch sehr für politische Probleme, für Geschichte, besonders für die religiös-

28 Kuyper: *AaO*, Brief 20 u. 32.

kirchlichen Verhältnisse in Europa. Er interessierte sich auch für die kirchlichen Verhältnisse im Moskowitischen Reiche. Als Theologe, Kirchenmann und Organisator hat er seine Position in der Geschichte der Reformation in Ostfriesland und Polen, wo er eigentlich ein Reformator war. Lehre, Verfassung, Kultus der evangelisch-reformierten Kirche stützen sich auf Calvins Schriften, aber auch im gewissen Grade auf a Lasco, besonders im Kirchenrecht, in der Symbolik und in der Liturgie. Es ist schwierig zu sagen, daß Laski als Theologe nur Erasmus-Schüler war. Das war nicht der Fall. Als Theologe entwickelte sich Laski unter verschiedenen Einflüssen, griff nach der Bibel und den Schriften der Kirchenväter Augustinus, Irenaeus, Ambrosius, Cyprian, Chrysostomus und besonders Hieronymus. Das sind die Väter, die Erasmus hoch schätzte, besonders den Hieronymus, und deren Werke er veröffentlicht hatte. Laski vertiefte sich in die Schriften Zwinglis, Melanchthons, aber speziell, seit 1543, in die Calvins. Er stand auf der Grundlage von Calvins Theologie; doch war er in einigen Fragen, z. B. in der Prädestinationslehre, anderer Meinung. Sie paßte nicht zu seinem Charakter. So meint der polnische Historiker W. Zakrzewski.²⁹ Es wäre interessant zu klären, wie Laski, ein glühender Erasmus-Schüler, nun ein überzeugter Schüler Calvins werden konnte. Calvin schätzte Erasmus als Humanist, aber verabscheute ihn als Theologen. Es wäre eine dringende Aufgabe, sich mit Laskis Theologie ernsthaft zu befassen.

Johannes a Lasco meidet Luther. Anfänglich verdammt er als Anhänger des Erasmus Luther und seine Schüler, wertete die Lutherbewegung als eine »tragedia« in der katholischen Kirche. Bis zu einer gewissen Zeit war er Erasmus' Meinung, Luther habe keine Heilung gebracht, sondern die Krankheit und den Tumult in der Kirche nur noch vergrößert.³⁰ Aber später, nach 1543, vielleicht unter Melanchthons Einfluß oder nach Überdenken der Reformation, ihrer Genesis und Entwicklung, änderte er sein Verhältnis zu Luther und dessen Bewegung. Das bemerken wir schon im Schreiben Laskis an H. Bullinger, 1545.³¹ Laski hat die ihm von Bullinger übersandte Konfession gelesen, er akzeptiert sie, aber »deprehendi quaedam acerbius paulo dicta in Lutherum...« und weiter lesen wir: »... hoc illi propter praeclara alioqui illius [Lutheri] in Christi Ecclesiam merita condonandum erat...« und krittelnd an Luthers Lehre: »... doctrinam...

²⁹ W. Zakrzewski: *AaO*.

³⁰ Friedrich Wilhelm Kantzenbach: *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation*. Stuttgart 1957, 69.

³¹ Kuyper: *AaO*, Brief 30.

et ministerium... Evangelii in nostris Ecclesiis, apud adversarios inflamamus...³² Als die Nachricht von Luthers Tode nach Emden kam, schrieb Laski an H. Bulinger und Pellikan:³³ »... toto corde suo nemo negare potest... causam iustificationis nostrae per Christum ille [Lutherus] primus nostro seculo mira felicitate illustravit, arcana iniquitatis Antichristi detexit, ... Ecclesias infinitas ... restituit, adversariis Evangelii Christi tanto Spiritu tantaque constantia ad mortem restitit, non immerito hanc laudem omnibus aliis praeripuisse videri possit; sed in iis nihilominus omnibus homo erat... vellem ut laudatiuncula aliqua tanti viri... cum causae huius Sacramentariae modesta quapiam expectione, contestaremini...« Er bittet, »ut aliquam... Lutheri laudatiunculam... ederetis... Horum vos paucis admonere velim...« Laski schätzte Luther hoch, aber er fügte hinzu: »... in iis nihilominus homo erat...« Laski verehrte Zwingli, Luther, Melancthon; er gab sich auch Rechenschaft darüber, was der Protestantismus der Akademie zu Wittenberg verdanke;³⁴ aber es soll ihm erlaubt sein, in vielen Problemen seine eigene Anschauung und Meinung zu bewahren.³⁵

Von einer originalen Theologie Laskis zu sprechen, ist schwer; dennoch finden wir hier und da in seinen Schriften und seiner Tätigkeit originelle praktische Gedanken zur Lösung vieler Probleme der praktischen religiös-kirchlichen Angelegenheiten, z. B. die Stiftung und Organisation der Diakonie in Emden und Polen.³⁶ Heute ist diese Institution wieder aktuell geworden, nämlich in der römisch-katholischen Kirche. Laskis Schriften, mit dem Briefwechsel insgesamt, und seine Tätigkeit haben einen gewissen Wert für die allgemeine Reformationsbewegung, aber einen großen für die Reformation in Polen. Er ist der eigentliche Gründer der evangelisch-reformierten Kirche in Polen. (1) Er hat dieser Kirche eine synodal-presbyteriale Verfassung gegeben. (2) Auf den Synoden kämpfte er um die Herausgabe einer polnischen Bibel. Er ließ sich auf eine Polemik ein mit Stanislaus Hosius um die Bibel, ihren Wert und ihre Bedeutung für jeden Christen. Ihm lag die Ausgabe einer Bibel am Herzen, und darum nahm er an der Übersetzung der Brester Bibel (Radziwill-Bibel, 1563), des prächtigen Werkes der polnischen protestantischen Kultur, Anteil. (3) Laski verteidigte die polnische Reformation vor Stankarismus, Antitrinitarismus und Katholizismus.

³² Kuyper: *AaO*, Brief 30, 595.

³³ Kuyper: *AaO*, Brief 35.

³⁴ Kuyper: *AaO*, Bd. 1, 101. 110. 111 und 113.

³⁵ Kuyper: *AaO*, Bd. 1, 338.

³⁶ W. Bernoulli: *Das Diakonenamt bei J. a Lasco*. Greifensee 1951.

(4) Vom heutigen Standpunkt aus verdankt ihm auch die gegenwärtige Oekumenische Bewegung etwas. Schon im Westen war er Ireniker und Oekumeniker. In Polen kämpfte er für eine große Idee: Er beabsichtigte, eine Evangelische Kirche auf der Grundlage einer Polnischen Konfession zu gründen, die er selbst verfaßte. Es sollte eine Societas et Fraternitas Evangelica in Polen entstehen. In dieser Kirche sollten sich Lutheraner, Reformierte und Böhmisches Brüder zusammenfinden. Das ist ihm zwar nicht gelungen, aber zehn Jahre nach seinem Tode kam der Consensus Sandomiriensis (1570) zustande. Er war von Laski vorbereitet. Dieser Vergleich diente als Muster für die tschechischen Protestanten (Confessio Bohemica, 1575), spornte die deutschen Protestanten und den Schotten J. Dury zu Einigungsbestrebungen an.

Unter wessen Einfluß wurde Laski Ireniker und Oekumeniker? Unter Einfluß des Erasmus oder Melanchthons?

Erasmus forderte die entzweiten Parteien zu Eintracht und Versöhnung auf; denn »Kirche« bedeute Einheit. In seiner Schrift »De sancienda Ecclesiae christianae concordia«, 1533, schreibt er, in der Kirche müsse man concorditer vivere. Um die Einheit der Kirche aufrechtzuerhalten, schlug er als Grundlage der Versöhnung die sogenannten fundamentalen Artikel des Glaubens vor, die unbedingt zur Erlösung nötig wären. Diesen Gedanken nahmen einige katholische (Witzel und Gropper) und protestantische (Melanchthon und Bucer) Kirchenmänner auf. Zu diesem christlichen oekumenischen Einigungshumanismus des Erasmus bekannten sich im 17. Jahrhundert Hugo Grotius und Georg Calixt.

Philipp Melanchthon war wieder der größte und aufrichtigste protestantische Ireniker und Oekumeniker des 16. Jahrhunderts. Er kämpfte sein Leben lang, um die Societas Christiana zu erhalten. In wessen Fußstapfen ist Laski als Ireniker und Oekumeniker getreten? In die des Erasmus oder Melanchthons? Vielleicht des einen und des anderen. Beweise seiner irenischen und oekumenischen Einstellung gab Laski in London, in der Ecclesia Peregrinorum, in Emden, in Frankfurt am Main, besonders in Polen. Die Idee, die Christen auf der Grundlage der fundamentalen Artikel zu vereinigen, den Begriff von der »heilsnotwendigen Lehre« des Erasmus und des Acontius entwickelte Johannes a Lasco aus Calvins Ansätzen weiter.³⁷ Dieses Urteil scheint richtig zu sein; es muß dennoch näher bewiesen werden.

Es wurden hier viele Fragen kurz gestreift, aber noch auf eins möchte ich aufmerksam machen.

37 Rous-Neill: *Geschichte der Oekumenischen Bewegung*, 1517-1948, Bd. 1. Göttingen 1963, 103.

Erasmus war überzeugter Pazifist. Gott war für ihn Friedensstifter und ein Gott des Friedens. In seiner »Querela pacis« (1516) stellt Erasmus dar, wie der Krieg die Einheit der Kirche zerstöre und wieviel Unglück er der Menschheit bringe. Hart verurteilt Luther des Erasmus heiße Liebe zum Frieden um jeden Preis. »... non ad crucem«, schreibt Luther, »sed ad pacem sceptet in omnibus scriptis.«³⁸ Von Laski können wir nicht sagen, er wäre ein Pazifist. Er war ein homo militans. Er stammte aus einer Familie, die sich für das politische Leben und für Kriegsereignisse sehr interessierte. Johannes a Lasco war Politiker und Diplomat. Als solchen sehen wir ihn in der ungarischen Kampagne. In den Jahren 1548/49 war er sehr beschäftigt, um ein Bündnis gegen Papst und Kaiser zu schließen. Überhaupt war das Leben des bärtigen Polen sorgenvoll, tätig, arbeitsam, dramatisch und abenteuerlich; das Leben des Erasmus, des kleinen und winzigen Männchens, war still, einsam, besonnen und gewaltig arbeitsam. Erasmus war im gewissen Sinn ein Kosmopolit; aber Walther Köhlers Meinung,³⁹ daß Erasmus nach dem Prinzip »Ubi bene ibi patria« lebte, ist vielleicht zu schroff. Sein sozialpolitisches Ideal war die Gelehrtenrepublik. In seiner Einstellung war »der große Einsame« Europäer und Universalist; in den heutigen weltlichen Verhältnissen und Stimmungen möchte er der rechte Mann am rechten Platze sein. Laski war heißer Patriot,⁴⁰ er begehrte immer, seinem Vaterlande zu dienen. Beide, Erasmus und Laski, waren für damalige Verhältnisse, Bedingungen und Begriffe, z. B. Calvins und Loyolas Einstellung zur Toleranz, sehr tolerant. Erasmus verspottete und kritisierte die Kirche und das Papsttum, aber nur mäßig; er hat grundsätzlich die kirchlichen Einrichtungen nicht abgelehnt, er wollte Moderator sein. Seine subjektiven religiösen Anschauungen nutzten Antitrinitarier, Sebastian Franck und andere radikale Denker in Polen aus, so Grzegorz Pawel (Gregorius Paulus), Piotr z Goniadza (Peter von Gonesius) und andere.

Laski war ein entschiedener Gegner der katholischen Kirche und des Papsttums (Papam Romanum . . . procul dubio Antichristum esse, Antichristiana Papismi tyrannis . . .). Er tolerierte Anabaptisten (Menno), aber verabscheute die Antitrinitarier. Zusammenfassend kann man sagen: Bis 1537 stand Laski unter dem Einfluß des Erasmus und seines Kreises, später näherte er sich Melanchthon; seit 1543 arbeitete er nach Calvins Muster, wobei er versuchte, in der Lösung einiger Fragen selbständig zu sein.

38 Kantzenbach: *AaO*, 83.

39 Köhler: *AaO*, 9.

40 Kuyper: *AaO*, Bd. 1, 354.

Armenbibel als »Schmähgemälde« im Schmalkaldischen Krieg

Von Johannes Herrmann

Im Landeshauptarchiv Dresden findet sich im Locat 9158¹ ein Band, der wohl nach der Reichsexekution 1566 angelegt worden ist, die Kurfürst August gegen Johann Friedrich den Mittleren und seinen Söldnerführer Grumbach vollstreckte. Im letzten Drittel dieses Bandes sind eine ganze Reihe »Schmähschriften« gegen Kurfürst Moritz von Sachsen eingeklebt. Obwohl sie mit den »Praktiken« Johann Friedrichs des Mittleren gegen den Kaiser von 1553 an direkt nichts zu tun haben, sind sie hier angefügt worden, weil man das gleiche Denken, das in den Praktiken wirkte, auch hier vor sich zu haben glaubte. Es waren ja auch die Theologen, die in der Zeit des Interims von Magdeburg aus einen heftigen Federkrieg gegen Moritz und seine Politik geführt hatten, in die ernestinischen Lande gegangen, nachdem sich Magdeburg 1551 Moritz ergeben hatte. Auch nach dem Abschluß des Passauer Vertrages, der das Interim und alle seine Folgen völlig beseitigte, haben Männer wie Amsdorf an ihrer absoluten Ablehnung des Kurfürsten Moritz festgehalten, den sie nur als Verräter, aber nicht als Christen sehen konnten.

Während nun die Druckschriften der magdeburgischen flacianischen Theologen gegen Moritz in großer Zahl erhalten sind, kann man sogenannte »Schmähgemälde« nur ganz selten finden, obwohl sie in allen Erlassen gegen das Dichten, Drucken und Feilhalten von Schmähschriften mit erwähnt sind.² Da sich bisher nur einige Federzeichnungen gefunden haben, die das vielköpfige Ungeheuer des Augsburger Interims darstellen, auf dem der Papst reitet, sind die Blätter 384 und 385 in dem oben erwähnten Bande besonderer Beachtung wert.

Auf diesen Blättern ist ein aus 21 kolorierten Federzeichnungen bestehendes »Schmähgemälde« überliefert. Die Zeichnungen sind mit erklärenden gereimten Texten versehen und stammen nach Komposition und Kolorierung von einer Hand. Die Bilder sind in drei Reihen von je sieben Bildern übereinandergestellt. Von einem achten Bild ist am Anfang jeder Reihe ein kleiner Teil noch erhalten.

¹ Dresden Landeshauptarchiv, Locat 9158: *Allerhand Praktiken, so an Herzog Johann Friedrich des Mittleren . . . 1553 sq.*

² Dresden, Locat 10 186: *Schreiben nach Augsburg 107a-108a.*

Die oberste Reihe stellt Geschehnisse der Vätergeschichte der Genesis dar, die typologisch den Ereignissen der Passionsgeschichte entsprechen, die in der untersten Reihe gezeichnet sind. Zwischen diese beiden Reihen und ebenso typologisch zugeordnet sind Bilder zu den Ereignissen des Schmalkaldischen Krieges gestellt. Vorbild dieser Art der Darstellung ist bestimmt eine spätmittelalterliche Armenbibel gewesen.³ In diesen Armenbibeln wurden zwei Reihen von typischen Geschehnissen des Alten Testamentes einer Reihe von Geschehnissen des Neuen Testamentes zugeordnet und mit kurzen erklärenden Texten versehen. In unserem Schmähgemälde hat man nun die eine Reihe der alttestamentlichen Typoi durch die Ereignisse aus der Zeit ersetzt. Da man sich so einer bekannten Form bediente, konnte man auf eine wesentlich größere Wirkung rechnen. Ebenso wie die Armenbibel wollte man wohl die des Lesens Unkundigen erreichen, denn die Bilder sind gut ohne die dabei stehenden gereimten Erklärungen verständlich. In den meisten Dörfern der Lande des Kurfürsten Moritz war ja eine Schule erst durch die Visitationen zur Einführung der Reformation um 1540 entstanden. Die Generation der Erwachsenen war demnach noch zu einem hohen Prozentsatz des Lesens unkundig.

Ursprünglich hat das Schmähgemälde mehr Bilder gehabt; denn an den letzten Bildern ist zu sehen, daß ein Teil abgerissen worden ist. Auch ist Christi Gebet in Gethsemane als letztes Bild der neutestamentlichen Reihe schwer vorstellbar.

Da vom achten Bild am Beginn jeder Reihe nur ungefähr ein Drittel erhalten ist, ist sein Inhalt schwer zu deuten. In der neutestamentlichen Reihe ist es sicher der Kindermord zu Bethlehem. In der alttestamentlichen Reihe entspricht dem der Brudermord Kain an Abel.⁴ Die zeitgeschichtliche Reihe zeigt einen Mann, der mit einer Fackel vor einer brennenden Stadt steht. Was damit dargestellt wird, vermag ich nicht zu sagen.

Ehe Weiteres gesagt wird, sei der Inhalt der Bilder in der alttestamentlichen, neutestamentlichen und zeitgeschichtlichen Reihe genannt, so wie sie sich jeweils entsprechen. 1. Der Engel führt Lot und seine Familie aus Sodom heraus. Joseph führt das Christkind und Maria auf dem Esel nach Ägypten. Johann Friedrich muß aus seinem Lande in den Krieg ziehen. 2. Abraham reitet demütig auf einem

³ Vgl. Henrik Cornell: *Biblia pauperum*. Stockholm 1925.

⁴ Diese Deutung ist unsicher. Es sind nur zwei nackte Beine einer liegenden Person erhalten. Die *Biblia pauperum* hat als alttestamentliche Typoi immer die Tötung der Kinder des Königs durch Athalja und die Tötung der Priester auf Veranlassung Sauls. Vgl. Cornell: *AaO*, 23. 75. 84.

Esel zum Berge Moria, begleitet von Isaak, der ein Holzbündel trägt. Christus zieht demütig auf dem Esel in Jerusalem ein. Der Papst mit Kardinälen, Bischöfen und Mönchen reitet hochmütig zu Roß. 3. Jakob erschleicht sich den Segen Isaaks, während Esau auf der Jagd ist. Der Teufel fährt in Judas, als Christus ihm den Bissen beim Abendmahl reicht. Moritz wird als Junge an Johann Friedrichs Tafel gespeist. 4. Joseph erzählt hochmütig seine Träume, in denen sich seine Eltern und Brüder vor ihm beugen. Christus wäscht seinen Jüngern nach dem Abendmahl die Füße. Der Papst läßt sich von Fürsten, Königen und dem Kaiser die Füße küssen. 5. Die Brüder beraten, was sie gegen Joseph tun wollen. Der Hohe Rat berät, was er gegen Jesus tun will. Papst, Kaiser Karl V., König Ferdinand, ein Kardinal, ein Fürst und Mönche beraten, was sie gegen Johann Friedrich vornehmen wollen. 6. Die Brüder verkaufen Joseph nach Ägypten. Judas verkauft Jesus für 30 Silberlinge. Moritz verrät Johann Friedrich für die Kurwürde. 7. Die Brüder nehmen Joseph den bunten Rock. Christus betet in Gethsemane und wird von Gott gestärkt. Johann Friedrich hört vor der Schlacht bei Mühlberg die Predigt; im Hintergrund sieht man die Schlacht. Wie der Verfasser die Parallele auf den abgerissenen Bildern weitergezogen hatte, ist nicht zu erschließen.

Die Reihenfolge der Bilder zeigt, daß die Abfolge der neutestamentlichen Bilder der Armenbibel bei der Abfassung maßgeblich war. Der erklärende Text ist erst geschrieben worden, nachdem die Bilder gezeichnet waren. An mehreren Stellen ist in die Bilder hinein geschrieben. Bei der Komposition der zeitgeschichtlichen Bilder hält sich der Verfasser streng an das neutestamentliche Vorbild, während das im Text nicht so sehr der Fall ist. Daraus ist wohl zu schließen, daß ihm die Bilder das Wichtigere waren.

So wie Jesus dem Judas den Bissen reicht, gibt ihn Johann Friedrich auch Moritz, der in der gleichen Haltung wie Judas steht. So wie am Abendmahlstisch sitzen auch am Tisch Johann Friedrichs elf andere Personen (zwei sind allerdings bei der Kolorierung vergessen worden). Judas steht, die linke Hand am Beutel und die rechte zum Ergreifen der Silberlinge ausgestreckt; Moritz steht ebenso, mit der linken am Schwert und die rechte Hand in die des Kaisers gelegt, der ihm die Kur zusagt. Auf diesem Bilde ist auch eine deutliche Porträtähnlichkeit des Kaisers mit Karl V. festzustellen. Durch seinen kurzen Bart und das vorgeschobene Kinn der Habsburger ist er gut zu erkennen. Eine Ähnlichkeit scheint mir auf dem ersten, dritten und siebenten Bild bei Johann Friedrich erstrebt zu sein. Er tritt in der Komposition der Bilder immer an die Stelle, die Christus auf dem entsprechenden neutestamentlichen Bilde hat. Das Vorbild der neutestamentlichen

Reihe wirkt sogar so sehr, daß die Kanzel, unter der Johann Friedrich vor der Schlacht bei Mühlberg die Predigt hört, in einem Garten steht, der wie der Garten Gethsemane geformt ist. Johann Friedrich bittet wie Christus vor unschuldigem Leiden.

So geht es dem Verfasser darum, dem Betrachter zu zeigen, daß Johann Friedrich wie Christus eine Passion zu durchleiden hat, bei der ihm Moritz von Sachsen der Judas ist. Die Reihe der alttestamentlichen Typoi der Armenbibel stimmt mit den alttestamentlichen Bildern unserer Schmähschrift nur zum Teil überein. Nur die Beratung der Brüder über Joseph und dessen Verkauf sind der Armenbibel entnommen, da sie eine Parallele zwischen Joseph und Johann Friedrich ermöglicht. Der holztragende Isaak findet sich ohne Abraham auf dem Esel in der Armenbibel bei der Kreuztragung Jesu. Alle andern alttestamentlichen Bilder sind ohne Vorbild in der Armenbibel. Der Verfasser stellt also nicht ein alttestamentliches und ein zeitgeschichtliches Bild zusammen, um die Geschehnisse des Neuen Testaments zu erklären, sondern er will mit den biblischen Typoi dem Betrachter seine bestimmte Sicht der Zeit aufzwingen. Das muß um so besser gelingen, als er in den Texten außer Anklängen in der Wortwahl nicht aufeinander verweist, sondern nur durch die Gleichheit der Bildkompositionen seine Absicht verfolgt. Wie Lot, der Gerechte, aus der Stadt geführt wird, so zieht Johann Friedrich als Gerechter aus seinem Lande in den Schmalkaldischen Krieg. Wie Jakob hat Moritz die Hilfe, den Segen Johann Friedrichs erschlichen. Wie Joseph seines Mantels, wird Johann Friedrich, der gottgefällige Beter (der andere Typos ist Christus in Gethsemane), von seinem Verwandten durch die Schlacht von Mühlberg beraubt. Für die Stimmung der Reformationszeit ist auch bezeichnend, daß der Papst zweimal im Gegensatz zum neutestamentlichen Typos, zu Christus, gezeigt wird. Christus reitet auf dem Esel, er auf dem Pferd. Christus wäscht die Füße, er läßt sie sich küssen.

Der Text, der über den Bildern der alttestamentlichen und der zeitgeschichtlichen Reihe und unter den neutestamentlichen Bildern steht, sagt wenig, das über den Inhalt der Bilder hinausgeht. Bei beiden biblischen Reihen hat er sein Vorbild in der Lutherbibel, der er in den neutestamentlichen Stücken aber enger folgt als in den alttestamentlichen.

Es wäre möglich, daß der zweite deutsche Druck der Armenbibel von 1464⁵ das Vorbild für unser Schandgemälde in seinen Bildern war. In der Reihenfolge

⁵ Vgl. Cornell: *AaO*, 108 Tabelle.

der Bilder des Neuen Testaments stimmen beide außer einigen Auslassungen des Schandgemäldes überein. Ebenso eng ist die Verwandtschaft mit einer Armenbibel aus Benediktbeuren. Eine Weimarer Armenbibelhandschrift, deren Einfluß nahe läge, stimmt in Reihenfolge und Auswahl nicht überein.⁶ Es wird sich das direkte Vorbild kaum feststellen lassen, da die Überlieferung der Armenbibel, die nach der Reformationszeit nicht mehr abgeschrieben oder gedruckt wurde, im allgemeinen schlecht ist. Sicher aber ist, daß der Verfasser die bekannte Form der Armenbibel benutzte und sie zu seinem Zweck umgestaltete. Dafür spricht auch die Form einiger Armenbibeln, die genauso wie unser Schandgemälde die Bilder in drei Reihen übereinanderstellen.⁷

Wenn für uns heute eine solche Gleichsetzung lebender Personen mit Christus oder Judas unmöglich ist, so darf uns das nicht hindern, zu sehen, daß christlicher Glaube und Politik der Zeit für eine große Zahl von Theologen eine völlig untrennbare Einheit bildete. Nach dem Schmalkaldischen Kriege ist Magdeburg und nach dessen Kapitulation 1551 sind die ernestinischen Lande Zentrum dieser Theologie gewesen. In Magdeburg sammelten sich die Theologen, die die Religionspolitik Moritz' von Sachsen und die Haltung Melanchthons ablehnten, der eine Trennung von notwendigem staatlichen Handeln und persönlichem Handeln zumindest so weit vertrat, als es nicht die Hauptartikel des christlichen Glaubens betraf.⁸

Schon zu Beginn des Schmalkaldischen Krieges war die Entscheidung über diese Haltung gefallen. Während Melanchthon und andere Theologen, die nach dem Kriege mit ihm in Wittenberg blieben, ablehnten, ein Gutachten, ob der Krieg um des Glaubens willen geboten sei, abzugeben, hatte Justus Menius in seiner Schrift von der Notwehr⁹ eine ganz andere Haltung eingenommen. Menius meinte, Widerstand sei von Gott geboten, wenn die Obrigkeit, d. h. der Kaiser, gegen Gott und den wahren Glauben handle. Außerdem habe Gott der Kirche in der Welt, da sie sich nicht selbst schützen könne, Schutzfürsten gegeben. Wenn sich also Johann Friedrich zum Kampf entschlossen hatte, tat er es nicht als aufrührerischer Fürst, der gegen den Landfrieden handelte, sondern als Beauftragter Gottes. Damit war Johann Friedrich in seinen aus diesem Kampf entstehenden Leiden

6 Vgl. Cornell: *AaO*, 89. 91.

7 Vgl. Cornell: *AaO*, Tafel 28-45.

8 Melanchthon an Markgraf Johann von Küstrin, 31. Juli 1548; *Corpus Reformatorum* 7, 85.

9 Justus Menius: *Von der Notwehr unterrichtet nützlich zu lesen*. Wittenberg 1547.

für die Magdeburger Theologen Märtyrer, Erzmärtyrer, wie er in den Liedern der Zeit genannt wurde.¹⁰

Jeder aber, der ihm widerstand oder den Kaiser unterstützte, war damit Verräter an Gottes Sache, wenn er vom wahren Glauben etwas wußte. So ist die Gleichsetzung von Moritz mit Judas nicht nur die weithin verbreitete Kennzeichnung eines Verräters, sondern eine Glaubensaussage. Moritz hatte den Kaiser unterstützt, ja nach der Meinung der Zeit ihm erst den Sieg über die Schutzfürsten Gottes möglich gemacht. Moritz war auf die Seite des Kaisers getreten, den man wegen seines falschen Glaubens für einen Türken und Heiden halten mußte;¹¹ deshalb war Moritz nur als Judas zu bezeichnen. Für Melancthons Meinung, man könne die Fürsten nicht zum Schutze des Glaubens verpflichten, solange nicht die Hauptartikel in Gefahr waren, konnten die Magdeburger Theologen kein Verständnis aufbringen. Diese verschiedene Haltung zum Widerstand um des Glaubens willen hat dann auch die theologischen Kämpfe, die durch die Niederlage des Schmalkaldischen Bundes und das Augsburger Interim um die Adiaphora und anderes entstanden, ohne jede Versöhnung, weitergehen lassen, als die politischen Gründe durch den Pasauer Vertrag und den Augsburger Religionsfrieden längst beseitigt waren. Man kämpfte auf seiten der Magdeburger Theologen nicht um eine politische, sondern um eine Glaubensentscheidung. Bei den Magdeburger Bürgern waren allerdings die Glaubensinteressen bei ihrem Widerstand gegen die Reichsacht 1547 bis 1551 mit den Handelsinteressen eng verbunden.¹²

Nur von der Haltung der Magdeburger Theologen her ist der Gebrauch der Armenbibel zum Zwecke der Propaganda zu erklären. Daß man eine altgläubige Form mit der Armenbibel benutzte, wird die Bedenken auch beseitigt haben. Da unser Schmähgemälde nur eines von vielen war und die Streitschriften der Magdeburger Theologen überall verbreitet waren, muß die Wirkung dieser Propaganda hoch angesetzt werden. Es gibt kaum eine Stadt der Lande Moritz', aus der nicht berichtet wird, daß Schriften gegen Moritz verbreitet und Äußerungen gegen ihn getan worden sind.¹³ Auf diese so allgemein verbreitete Meinung der Magdeburger mußte Moritz Rücksicht nehmen. Es wird kaum einen Pfarrer

¹⁰ R. Freiherr von Liliencron: *Die historischen Volkslieder der Deutschen* 4, 1869, 457-467.

¹¹ Dresden, Locat 10 039: *Vom Amte der Obrigkeit*; Matthias Flacius: *Eine christliche Vermahnung M. Flacii Illyrici* ... 1550, Bl. Fiii f. Justus Menius: *AaO*, Bl. Fi und Fii.

¹² Dresden, Locat 9151: *Magdeburgische Belagerung II*, 1550, Bl. 360a-362a; 363a-364a; 372a-376a.

gegeben haben, der nicht die Magdeburger Drucke las. Vielleicht ist auch der Verfasser unseres Schmähgemäldes ein Pfarrer gewesen. Zumindest sind im Begleittext Kürzungen verwendet, die denen in lateinischen Texten ähnlich sind. Der Einfluß der Magdeburger Schriften mußte um so höher sein, als es ja fast keine allgemein verbreiteten Gegenschriften gab. Moritz hielt in seinen Landen das kaiserliche Druckverbot für alle Schriften in Interimsdingen. Magdeburg aber fühlte sich in der Reichsacht bis November 1551 in keiner Weise daran gebunden. Da alles, was Moritz in den Dingen des Interims tat, hinter verschlossenen Türen geschah und die Theologen von ihm zum Schweigen verpflichtet wurden, waren die Magdeburger Drucke die einzige Informationsquelle. Wieweit Moritz durch diese öffentliche Meinung in seiner Politik von 1548 an bestimmt worden ist, ist schwer zu sagen. Auf jeden Fall ist sie ein Faktor gewesen, der seine Realpolitik bestimmte.

Da der letzte Teil unseres Schandgemäldes verloren ist, ist nicht zu sagen, ob der Verfasser an die Interpretation der Gegenwart eine Prophezie für die Zukunft angeschlossen hat. Doch daß es in einen Band mit den Akten der Grumbachischen Händel gebunden wurde, zeigt zumindest, daß eine Linie von unserm Schmähgemälde zum Jahre 1566 und dem Engelseher Tausendschön geführt haben kann. Augusts Sekretäre, die das Weimarer Archiv ordneten, haben jedenfalls eine solche Linie von der Magdeburger Propaganda zur Niederlage Johann Friedrichs des Mittleren gesehen.

¹³ Vgl. Dresden, Locat 9142: *Schwarzbuch, Fiskalische Prozeß* ... 1547-1550; Dresden Locat 9142: *Schwarzbuch* ... 1547, Dresden, Locat 10 186: *Schreiben nach Augsburg* ... die Briefe Dr. Georg Komerstadts an Moritz von Sachsen.

Sören Kierkegaard und der Protestantismus

Von Robert Dollinger

Das Gedächtnis des 150. Geburtstages* des eigenwilligen Denkers hat in der Christenheit (in europäischen Ländern, in Nordamerika, in Japan) aufs neue die Fragen um ihn aufgerührt. Wieder sind scharfsinnige Untersuchungen vorgenommen worden, ob die Christenheit ihn beanspruchen dürfe oder solle und wenn ja, in welcher Hinsicht. Daß die Einstellung, mit welcher der Fragende an seine Aufgabe herantritt, schon weithin die Lösung vorwegnimmt, wird gerade bei diesem kritischen Beobachter deutlich. Für subjektive Wandelbarkeit des Urteils ist ein so gewichtiger Theologe wie Werner Elert gleichsam ein klassisches Beispiel; er hat in einem frühen Stadium ihn abgelehnt, später jedoch in anerkennenden Worten vom Vorkämpfer der Diastase gesprochen.

Wer sich der Reformation so verbunden weiß wie die Leser des Luther-Jahrbuches, wird kaum der Frage ausweichen wollen, was jener ebenso fruchtbare wie originelle Autor für den Protestantismus bedeutete und vielleicht noch bedeutet, sei es negativ oder positiv. Wir wollen uns dabei von den weniger bekannten, aber stärkere Unmittelbarkeit versprechenden Tagebüchern, den »Journalen« (dänisch als »Papirer« herausgekommen), und den »Erbaulichen Reden« leiten lassen, die beide nur teilweise in deutscher Sprache faßbar sind.

I Kierkegaard contra Protestantismus

Jedem ist bekannt, ein wie scharfer Kritiker des Protestantismus der Kopenhagener Bürger war. Ein sachliches Wissen, worum es dabei ging, ist nicht so sehr verbreitet. Wir wollen seine Meinung in acht einfachen Sätzen hören.

1 *Die Bibel ist nicht mehr die Grundkraft*

Der Dreiundzwanzigjährige fragt nach dem Verhältnis von ursprünglichem Christentum, apostolischer Kirche, Bibel und gegenwärtigem Christentum, das durch christliche Philosophie, christliche Ästhetik, christliche Geschichte zu überzeugen scheint. Ist die christliche Kirche und ihre Lehre von der apostolischen Kirche und ihrer Lehre vorgebildet worden? »Nein, sie ist keine Präfiguration, sie ist das erste Entwicklungsstadium und die Bibel unsre erste Telegraph-Nachricht.« Man

*) Sören Kierkegaard wurde am 5. Mai 1813 in Kopenhagen geboren.

streitet darüber, ob die Bibel die Kirche konstituiert oder umgekehrt, und es gibt Protestanten, welche die Bibel sich über der Kirche schwebend denken wie Mohammeds Sarg zwischen den vier Magneten. Man baut mit ihrer Hilfe eine Mauer um die Kirche, zu deren Erhöhung immer noch mehr Ziegel geknetet werden. Kierkegaard will an solchem Selbstschutz nicht mitarbeiten. »Ich meine, daß die Sache gänzlich aufgegeben werden soll, daß das Christentum gewiß etwas frische Luft vertragen kann und daß gleichwohl wahre Christen in der Welt sein werden, auch wenn eine solche himmelhohe Mauer sie vor den Augen der Welt nicht länger verbirgt.«¹

Von welcher »Mauer« ist da die Rede? Es ist die Inspirationslehre, die eine Waffe gegenüber Ungläubigen und Zweiflern sein soll. »Bisher hat man es so gemacht. Man sagte: Die heilige Schrift ist die göttliche Offenbarung, inspiriert, also muß die vollkommenste Übereinstimmung zwischen allen Nachrichten bis zur kleinsten Unbedeutsamkeit bestehen, es muß das vollkommenste Griechisch sein usf. Laß uns einmal die Sache in anderer Weise nehmen. Gott weiß doch wohl, was »Glaube« heißt, was es sagen will, Glauben fordern, daß es bedeutet, direkte Mitteilung versagen, eine Doppeltheit setzen. Sieh, nun genügt es. Eben weil Gott will, die heilige Schrift solle Gegenstand des Glaubens sein und zum Ärgeris für jede andre Betrachtung, darum ist mit Fleiß für diese Unstimmigkeiten gesorgt (die übrigens in der Ewigkeit sich leicht in Übereinstimmung auflösen lassen), darum das schlechte Griechisch usw. - Clemens Alexandrinus lehrte, die heilige Schrift gebrauche Allegorien, damit die Ketzer sie nicht verstünden, d. h. damit sie nur für den Glauben da sein könne . . . Aber . . . die Spannung der Leidenschaft, die der Glaube ist, erschien den Menschen als eine Übertreibung . . . und so wollte man, es müsse so beschaffen sein, daß man direkt greifen und fühlen könne, daß es Gottes Wort ist . . . Man sparte nicht gelehrte Anstrengungen - nun ja, selbst die gelehrtesten Anstrengungen sind doch allzeit wie Bequemlichkeit im Vergleich mit der Art Anstrengung, die des Glaubens ist.«²

Was bei Calvin als gelegentliche Anmerkung erscheint (absichtlich sind Gottes größte Geheimnisse uns in verächtlicher Einkleidung gegeben), führt Kierkegaard unter dem Gesichtspunkt des Ärgernisses mit Pathos weiter aus. »Lies Demosthenes, Cicero, Plato - sie werden dich fesseln, hinreißen. Die heilige Schrift will dein Herz durchbohren . . . Es ist sozusagen göttliche Vornehmheit, die in einer schlechten Sprache schreibt. Die Majestät schreibt auf einem Fetzen Papier eine

1 *Sören Kierkegaards Papirer I*, 108 (weiterhin mit römischen Zahlen zitiert).

2 *So spricht Sören Kierkegaard*. Furche-Verlag 1928, 45 f.

schlechte Schrift - je untergeordneter man ist, desto mehr muß man auf direkte Vornehmheit und Würde halten, das andre ist umgekehrt.«

Das Ärgernis, das schon bei der äußeren Gestalt der Bibel aufbricht, muß also durchstoßen werden, damit es zur Situation »vor Gott« kommt. »Was nun die Frage ›Was ist Christentum‹ angeht, so ist es Gottes Wille, daß jeder Mensch diese Sache betreffend sich vor Gott zur heiligen Schrift zu verhalten hat, und Gott will gerade nicht das viele Gewäsch zwischen Mensch und Mensch.«³

Auf dem Hintergrund der Theologieggeschichte des 19. Jahrhunderts gesehen, sind diese Sätze erregender, als sie uns heute anmuten. War für die einen das Göttliche in der Schrift durch die Ratio überhaupt verflüchtigt, versuchten andre durch neu gefaßte Beweise Zweifler zu gewinnen und gerieten dabei in eine »Konfusion von Historik und Apologie«. Wer aber der Vernunft zuliebe das Skandalon beseitigen will, lebt nicht mehr aus der Grundkraft der Bibel.

2 *Der Verstand hat die Herrschaft angetreten*

In der Kirche, als gliche sie einem Sprechsaal griechischer Philosophie, hat die Ratio eine gefährliche Herrschaft gewonnen. Das geschah nicht erst im 19. Jahrhundert. Selbst in der Zeit der Kirchenväter war man wie blind der Gefahr gegenüber. »Augustin hat doch unberechenbaren Schaden angestiftet. Der gesamte christliche Lehrbegriff stützte sich Jahrhunderte hindurch eigentlich auf ihn - und er hat den Begriff ›Glaube‹ verwirrt. Augustin hat ganz simpel die platonisch-aristotelische Bestimmung, die ganze griechisch-philosophisch-heidnische Bestimmung des Glaubens wieder aufgebracht - und so hat er dem Christentum geholfen, ungefähr wie Saxo Grammaticus die lateinische Sprache bereicherte, indem er Wörter bildete wie *equus blakkatus*. Griechisch ist Glaube ein Begriff, der in die Sphäre der Intellektualität gehört... So verhält Glaube sich zum Wahrscheinlichen und wir erhalten eine Stufenreihe: Glaube - Wissen.«⁴

Das christliche Dogma angereichert durch Konzeption griechischen Geistes! Der große Adolf von Harnack hätte wahrscheinlich etwas dafür gegeben, wenn ihm diese Stellung Kierkegaards bekannt geworden wäre. Diesem geht es allerdings darum, festzuhalten, daß im christlichen Glauben eine neue Ära des Geistes angebrochen ist; hier kann endliche Teleologie den Menschen nicht mehr tragen. Hier kommt er auch zu Entscheidungen, welche der Reflexion verwunderlich

3 Sören Kierkegaard: *Im Zwang des freien Gewissens*. Furche-Verlag 1938, 162. 82. Ebenso wie beim vorigen Band handelt es sich um eine Auswahlübersetzung von Tagebüchern.

4 XI¹, 237.

bleiben. »So bleibt nur eine . . . Erwägung übrig, daß nämlich ein Mensch zu sich selbst sagt: Warum ich das alles wage, kann ich nicht begründen, allein das Unbedingte bestimmt mich; ich kann nicht anders. Warum? Ja, das weiß Gott . . . Wir brauchen wieder das Unbedingte. Im Unbedingten geht alle Teleologie aus . . . Nur wenn jenes ›Warum‹ im Schweigen des Unbedingten verstummt, kann ein Mensch alles wagen. Dämmert ihm ein ›Warum‹, wird er etwas geschwächt; sieht er 1000 ›Warum‹ - gib acht, er kommt überhaupt nicht dazu, das Mindeste zu wagen, sondern wird Professor in den 1000 ›Warum‹.«

Das klingt paradox. Aber Christentum ohne Paradoxon gibt es nicht. »Bezüglich des Paradoxes sage ich, daß es unmöglich volkstümlich werden kann. Es schmeichelt der menschlichen Eitelkeit vermeintlich, begreifen zu können; man merkt nicht die Heimtücke, daß ›Gründe‹ statt zu gründen oder zu potenzieren - subtrahieren; je mehr Gründe ein Mädchen für seine Liebe hat, desto geringer ist die Liebe.« Damit ist eine Grenze gezogen gegenüber der Auffassung, die das Christentum geschichtlich für eine Religion unter andern hält und gegenüber der verwandten Meinung, die eine Aufwärtsentwicklung der christlichen Religion vor sich sieht. »Jede Auffassung, die das Christentum zu etwas Historischem macht, ist verwirrend, zu schweigen von jeder Auffassung, die es für vervollkommnungsfähig hält. Gerade umgekehrt: Nur einmal ist es unbedingt in Wahrheit dagewesen, da Christus lebte, litt und starb. Seine Geschichte ist leider ein ständiger Rückgang. Mit einem historischen Phänomen ist es nicht so, da geht es vorwärts (aber gerade darum ist das Christentum auch nicht etwas Historisches).«

Der Verstand verführt zum Abfall, weil er das Unbedingte in eine geschichtliche Reihenfolge eingliedern will. Er ist auch deshalb ein arger Versucher, weil er das Dichterische benützt, um Abstand vom Unbedingten zu wahren. »Mit Hilfe der Phantasie verhält er sich zum Edlen, Guten, Uneigennützligen, Erhabenen, und das ist . . . ein köstlicher Genuß. Er setzt sich ein, gibt sich gleichsam hin - aber sieh, eben in dem Augenblick, da das Gute durch die Phantasie so weit führen will, daß er es . . . in Wirklichkeit übersetzt . . ., bricht er ab und ist Egoist. Dichterisch bemächtigt er also sich der ethischen Idealität, aber . . . es ist ihm nicht darum zu tun, das Gute in Charakter darzustellen. Reizend! Das ist doppelter Profit; zuerst der direkte irdische, den man als Egoist erreicht, sodann der Schein von Erhabenheit, den das dichterische Hervorbringen über einen wirft . . . Denke einen Lehrer des Christentums à la Goethe, der mit Hilfe von Betrachtungen . . . den Schein der Heiligkeit erreicht, aber ein kalter Verstandesegoist ist, der bis zum Geringsten auf seinen Profit zu achten versteht.«

Der also durch Verstandessünden erregte Schaden ist viel tiefer als der durch moralische Sünden verursachte. »Es ist . . . streng über all die fürchterliche Unsittlichkeit geurteilt worden, die in Zeiten »der Leidenschaft« das Höchste mit den traurigsten Ausschweifungen verwechselte; ob dies aber so abscheulich ist wie der Verlust des Herzens, . . . wenn man das Höchste und Heiligste zu dichterischem Spiel macht und verständig den Vorteil berechnen kann, den man davon hat? Nimm einen, der vermeintlich religiös begeistert in den höchsten Tönen von christlicher Liebe sprach, dem dann die Leidenschaft den Streich spielte, daß seine Worte die Verführung einiger Mädchen bedeuteten . . . und nimm das Gegenstück, einen, der in Hartherzigkeit des Verstandes sein Verhältnis zum Guten in Dichtung zu verwandeln weiß und durch diese Darstellung alle bezaubert, die fast anbetend in ihm einen Heiligen sehen, der doch klug beständig so abzuswingen versteht, daß er . . . jeden Vorteil . . . einsteckt: Was ist am übelsten?«⁵

Vergegenwärtigen wir uns die geistige Situation, in die Kierkegaard hineinsprach. Dichtung und Ästhetik standen auf einem Höhepunkt. Im Zusammenhang damit war Europa berauscht vom Glauben an den unaufhaltsamen Fortschritt, der auch das Christentum in sein Programm aufnahm. Forschung und Experiment brachten immer mehr Licht in bisherige Rätsel. Unübersehbar zeigte die moderne Philosophie den Aufschwung des menschlichen Geistes. Nichts schien unerkennbar zu bleiben. Selbst Kant, den wir als ihren größten Sprecher ansehen, läßt Einsicht in die Wesenheit eines letzten Geheimnisses vermissen. »Kants Theorie vom radikalen Bösen hat bloß den einen Fehler, daß er nicht recht deutlich macht, daß das Unerklärliche eine Kategorie ist, daß das Paradoxe eine Kategorie ist. Darum dreht sich eigentlich alles. Man hat nun beständig so gesprochen: Sagen, man könne das oder dies nicht verstehen, befriedigt die Wissenschaft nicht, die begreifen will. Hier liegt der Fehler; man muß umgekehrt sagen: Wenn menschliche Wissenschaft nicht erkennen will, daß etwas da ist, was sie nicht verstehen kann, oder noch genauer, etwas, wovon sie mit Klarheit verstehen kann, daß sie es nicht verstehen kann, so ist alles verwirrt. Das ist nämlich eine Aufgabe für das menschliche Erkennen zu verstehen, daß etwas ist und was es ist, das es nicht verstehen kann. Das menschliche Erkennen hat es im allgemeinen eilig zu verstehen . . . , aber wenn es sich zugleich Mühe machen will, sich selbst zu verstehen, muß es geradezu das Paradox etablieren. Das Paradox ist nicht eine Konzession, sondern eine Kategorie, eine ontologische Bestimmung,

⁵ *Im Zwang*, 15. 69. 70. 115.

die das Verhältnis zwischen einem existierenden, erkennenden Geist und der ewigen Wahrheit ausdrückt.«

Wie steht es dann mit der Offenbarung? Liegt da nicht ein Widerspruch vor? »Hier ist die Dialektik, die Johannes Climacus geltend macht: Eine Offenbarung erkennt man am Gegenteil, daß es ein Mysterium ist. Gott offenbart sich - das erkennt man daran, daß er sich verbirgt. Also nichts vom Einfachen.«⁶ Damit nimmt Kierkegaard eine Sentenz des Apostels auf, Kolosser 1, 26 f. und 2, 2 f.

Das »Irrationale« hat in Kierkegaard einen meisterlichen Anwalt gewonnen. Schon seiner ersten Schrift, dem Lebensfragment »Enten-Eller«, hat er die herausfordernde Frage vorangestellt: Ist die Vernunft allein getauft, sind die Leidenschaften Heiden? Wenn das die ganze Ausbeute des Lebens Kierkegaards wäre, daß er dies Zitat der Christenheit eingepreßt hätte, er hätte nicht umsonst gelebt.

3 *Der Verstand ist nahe daran, das Christentum zur Poesie,
zur Mythologie zu machen*

Der Verstand hat die Herrschaft angetreten und ist nahe daran, das Christentum zur Poesie, Mythologie, Idee im abstrakten Sinn zu machen.

Wie erhärtet Kierkegaard diese Aussage? Er geht aus vom »Christ sein. Diese Idealität ist völlig verloren; so kommt es, daß man das Verhältnis so auffaßt, als könne jeder leicht Christ sein. Dagegen wird es vornehm weiter zu gehen, Philosoph, Dichter und Gott weiß was zu sein.«⁷ In einem »Epigramm« überschriebenen Eintrag zeigt er, um sich noch mehr verständlich zu machen, eine ähnliche Entwicklung in der Geschichte der Philosophie auf. »Führt dieser Weg nach London? Ja, wenn Sie umkehren, denn Sie entfernen sich von London. - Ich habe viele theologische Schriften gelesen, auch philologische und philosophische... In Ehrfurcht beuge ich mich vor der Gelehrsamkeit und dem Studium, das sie verraten, in geziemender Bescheidenheit räume ich ein, daß ich nur Lehrling bin, aber in einem Punkt kann ich mit ihnen nicht einig sein. Man sagt: In Sokrates war die Philosophie doch erst nur (beachte wohl: erst nur) ein Leben. In Plato dagegen (es geht vorwärts!) wird sie (wir steigen!) Doktrin. Dann wird sie Wissenschaft. Dann geht es in der Philosophie vorwärts bis auf unsre Zeit, da wir auf der Höhe der Wissenschaft stehen und auf Sokrates zurückschauen als auf das

⁶ *So spricht...*, 80. 96. Johannes Climacus ist der Pseudonym, unter dem Kierkegaard die *Philosophischen Brocken* (1844) und die *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift* (1846) veröffentlicht hat.

⁷ *Im Zwang*, 67.

Niedrigere, denn in ihm war die Philosophie doch erst nur Leben. - In Christus, den Aposteln, den ersten Christen war das Christentum erst nur - beachte dies: erst nur - ein Leben. Dann geht es vorwärts, wir steigen - und nun stehen wir auf der Höhe der Wissenschaft und sehen auf die ersten Christen zurück, denn in ihnen war das Christentum doch erst nur ein Leben. Was heißt das doch? Ist das nicht eine unendlich tiefe Arglist und unbegreifliche Voreingenommenheit, wo sonst alle Geistesgaben sind? Führt dieser Weg nach London? Doch nur, wenn man umkehrt. «⁸ Geisteswissenschaft, wie Kierkegaard sie hier meint, ist Spekulation. Auch die Geschichte der Theologie ist unter Hegels Einfluß in ein spekulatives Zeitalter getreten. Da pflichtet Kierkegaard dem Warner Pascal bei: Nur spekulativ Gott kennen heißt ihn überhaupt nicht kennen. So hält er die spekulativen Theologen für die ärgsten Schädlinge. »Man spekuliert sich in das Christentum hinein, d. h. man spekuliert das Christentum aus der Welt hinaus.«⁹ Das ist dann aber nicht mehr ein gleichgültiger Vorgang und nicht mehr Privatsache des Unternehmers, vielmehr macht auf diesem Weg der Mensch sich schuldig, wenn er als interessierter Beobachter sich verhält.

»Verwirklichung. Das Christentum erstrebt überall Wirklichkeit, Verwirklichung, das einzige Medium, zu dem es in Wahrheit wesentlich sich verhält. Es will nicht auf irgend eine andre Weise als in der Verwirklichung besessen sein, nicht mitgeteilt werden außer zur Erbauung und Erweckung und in ihr. Beständig muß man annehmen, es sind einige, die es nicht haben oder doch weiter zurück sind: Für sie muß man arbeiten. Aber das Christentum darf nicht in dem Medium, das Ruhe ist, mitgeteilt werden. Darum ist das Künstlerische, Dichterische, Spekulative, Wissenschaftliche, Dozierende, christlich verstanden, Sünde - wie darf ich so ruhig sitzen und damit geschäftig sein.«

Noch etwas ist ihm bei solcher Art von Mitteilung aufgefallen: Es fehlt der Charakter der Entscheidung. »In der ganzen Dogmatik Martensens habe ich nicht einen einzigen Satz gelesen, der ein redliches Ja oder Nein wäre. Das ist alt-sophistisch: Reden können, aber nicht besprechen; denn das Gespräch setzt sofort Du und Ich und solche Fragen, die ja und nein verlangen. Aber der Redner antwortet: Einerseits-andrerseits, und inzwischen wird der Hörer und Leser so zerstreut, daß er gar nicht merkt, wie er eigentlich nichts zu wissen bekommt.«¹⁰

Das Dozieren beschwört eine doppelte Gefahr herauf, einmal, daß die Sache

⁸ *Ehenda*, 116.

⁹ *So spricht* ..., 154.

¹⁰ *Im Zwang*, 12. 84.

- und die Sache heißt hier Christus - zu einer Idee verflüchtigt wird, sodann, daß man in den Aberglauben fällt, als Glied eines Kollektivs ein rechtes Verhältnis zu ihr gewinnen zu können. »Im Protestantismus ist (durch Abschaffung der Nachfolge und durch die verborgene Innerlichkeit) ungefähr erreicht, daß Christus nicht das Ideal, das Vorbild ist, sondern Idee. Und die Individuen im Geschlecht, die Einzelnen sind Exemplare, nur Exemplare; jeder macht sich auf seine Weise lustig, kein Gedanke daran, mit dem Ideal etwas zu tun zu haben. Da ist überhaupt kein Ideal, da ist eine Idee: Christus - und das Menschengeschlecht, Hurra für mich und dich, sage ich . . . Das protestantische Bewußtsein, das mit Menschen verschwenderisch ist, rechnet mit sehr runden Summen, befreit uns alle vom Streben nach dem Ideal und macht das Geschlecht zu dem, das sich verhält — doch wohl nicht zum Ideal, denn das kann ›Geschlecht‹ nicht (en masse kann man sich zum ›Ideal‹ nicht verhalten), macht also das Ideal zu einer abstrakten Idee - und wie weit ist es dann noch, daß das Christentum Mythologie ist und das Reden vom Christentum dichterische Ergüsse und Stimmungen?«

Unsre Communio bedarf der Kontrolle. »Jeder Einzelne soll sich zum Ideal verhalten, wie weit er auch zurück ist, und zwar deshalb, damit das Christentum diese Millionen überwachen kann.«

Wir möchten nun hören, wie er das Christentum mitteilen würde. Von welcher Methode verspricht er sich eine bessere Wirkung? »Um hier Halt zu gebieten, habe ich die Idealität angebracht. Zum mindesten soll man Respekt vor dem Christsein erhalten, so daß jeder versuchen oder wählen kann, ob er es sein will oder nicht. - Man spottet über das Gebet. Was täte ich, wenn ich hier operieren sollte? Ich wollte das Gebet in seiner ganzen Unendlichkeit idealisieren, so daß es sich zeigte, daß vielleicht nicht ein einziger Mensch zu beten taugte. So muß man es machen. Man muß Resignation genug haben, sich selbst auf die Seite zu setzen, um die Idealität unendlich hoch anzubringen, dann wird die Sache wohl eine andre Wendung erhalten.«¹¹

4 *Konformität mit dem weltlichen Dichten und Trachten*

Da ist eine Eigenart Kierkegaards unverkennbar: Sobald er religiös zu sprechen anfängt, ist die Ethik dabei; das muß man sich vergegenwärtigen, um ihn mit seinem einseitigen Satz nicht vorschnell zu verurteilen: Die Subjektivität ist die Wahrheit.

11 X⁴, A 282. 354.

Die Frage wird beständig zu stellen sein: Welche Ethik soll angelegt werden, um sich Christ nennen zu dürfen? »Im Protestantismus hat man... die bürgerliche Rechtschaffenheit gesetzt. Die bürgerliche Rechtschaffenheit ist ungefähr das Existentielle, das vom Christen gefordert wird - und dann Glaube an die Versöhnung. Ist nun die bürgerliche Rechtschaffenheit ein solches Existentielles? Ja, sieh dich um, was sie ist - Weltlichkeit und wieder Weltlichkeit... dazu oder darauf will man die Versöhnung anbringen - und das ist Christentum. Einmal in der Woche in einer stillen Stunde spricht man vom Streben - natürlich hat man sich gesichert, daß das Leben so in Sinnestäuschung vernagelt ist, daß es rein Einbildung ist, so etwas sollte das Mindeste zu bedeuten haben.« In der Theorie das Christliche, im Alltag bürgerliche Moral - das ist der Boden, auf dem Kierkegaard das »christliche Bewußtsein« Schleiermachers gewachsen sieht. »Und Neander erklärt, indem er das Wort anpreist, daß die Reformation ein Akt dieses christlichen Bewußtseins war. Das ist nun gut, aber die Sache hat ihre große Mißlichkeit. Ideell verhält nämlich das Christentum sich zum Einzelnen. Wenn dagegen am Christsein tüchtig abgeschlagen ist, wenn allerlei Sinnestäuschungen geduldet werden... so setzt sich ein christlich Verflüchtigtes ab... aber danke, daß dies Christentum sein soll. So wird vermutlich die Welt nun wieder ein neues Kulturbewußtsein... absetzen - auch ein christliches Bewußtsein und das wird vermutlich die Naturwissenschaft zu seiner Religion machen.« Die Naturwissenschaft als Geheimreligion! War Kierkegaard ein falscher Prophet? Aber er sah noch düsterer. »Sieh, so viel hat dies christliche Bewußtsein zu bedeuten, daß zuletzt der Abfall vom Christentum - das christliche Bewußtsein wird, und in der ganzen Welt wird es ein christliches Bewußtsein geben, eben gleichzeitig damit, daß das Christentum gar nicht da ist.«¹²

Neben den Naturwissenschaften ist es der Humanismus, dessen ungeheuren Geländegewinn zum Schaden des Christlichen Kierkegaard beobachtet. »Das Humane und das Christliche ist ein und dasselbe, ist nun die Losung geworden. Das ist ganz richtig der Ausdruck dafür, daß das Christentum abgeschafft ist. Voltaire soll gesagt haben, er wolle nicht an die Realität des Erbadels glauben, bevor es geschichtlich bewiesen sei, daß ein Kind mit Sporen geboren sei. So wollte ich sagen: Bis auf weiteres möchte ich doch beim alten bleiben, daß das Christliche und Menschliche Qualitätsgegensätze sind; so lange möchte ich dabei bleiben, bis nachgewiesen ist, daß ein Kind geboren ist, das als Naturbestimmung Selbstverleugnung hatte oder damit geboren war... Einer schreibt ein Buch von dieser Einheit des Humanen und Christlichen, ein anderer zitiert es und modifiziert ein

12 X⁴, A 500. 232.

wenig usf. . . . niemand denkt daran, für seinen Teil den unschuldigen Versuch zu machen, seine Türe zu schließen, allein mit sich selbst zu reden und zu sagen: Ist es nun auch wahr?«¹³

Durchtrieben, wie der Mensch ist, hat er eine schlaue Erfindung gemacht. Er ist hinter dem Genuß in diesem Dasein her und will im andern auch wieder Freude die Fülle haben - und dazu soll ihm das Christentum helfen. »Evangelium« wird den Armen gepredigt . . . allen Leidenden, Unglücklichen, Elenden, Beeinträchtigten, Krüppeln, Lahmen, Aussätzigen, Dämonischen . . . Evangelium ist für sie die frohe Botschaft . . . bald aber trat die Veränderung ein und nahm immer mehr an weltlicher Sicherheit zu: Das Umgekehrte sei das Evangelium . . . Das Evangelium ist nicht mehr eine frohe Botschaft für Leidende, also Freude im Leiden, . . . sondern Lebensgenuß, potenziert durch die Hoffnung der Ewigkeit. Christentum verkündigen heißt nicht mehr leiden für die Lehre, doch froh in ewiger Hoffnung, nein, es wird der raffinierteste Lebensgenuß, potenziert durch ewige Hoffnung.«

Wozu dann überhaupt noch Christentum, wenn es also naturalisiert und degradiert ist? Es gibt Situationen im Dasein, da der Mensch Trost braucht. Den findet er am besten beim Christentum, besser als in der Natur oder Philosophie. »So weit hat man das Christentum herabgesetzt, daß seine Bedeutung einzig und allein die des Trostes sein soll. Im übrigen richtet man sich bestmöglich ein - und nimmt das Christentum als Trost mit. Wenn nun das Christentum in Wahrheit verkündigt werden sollte, sähe es so aus, als wollte man die Menschen an ihrer Berufsarbeit im Leben hindern. Was dächten sie wohl, wenn sie zu hören bekämen, daß man für das Christentum leiden soll?«¹⁴

Der Einebnung des Christlichen in weltliches Dichten und Trachten kann man in den bürgerlichen Anschauungen, in der Philosophie, in der Presse begegnen. »Zu oberst steht das Christentum mit seinem Satz: Die Welt liegt im Argen. Dann kommt das tüchtigere Heidentum mit seinem Satz: Die Welt will betrogen sein. Dann kommt das Gefasel: Die Welt ist gut, die Menge ist die Wahrheit. Am tiefsten im Unsinn ist in Dänemark und anderswo die Tagespresse gesunken, die das Menschengeschlecht in eine ›Wolke von Geschwätz‹ verwandelt hat.«

Bemerkenswert ist dabei, daß keiner das Christentum wegtun will; es hat sich so hohe Achtung verschafft, daß man doch nicht mit ihm brechen kann. Aber der Mensch ist ein Heuchler. »Gerade weil der Mensch eine Synthese ist, liegt die

¹³ X⁴, A 258. X³, A 698.

¹⁴ *Im Zwang*, 64. 79.

Heuchelei so nahe wie möglich. Sie kommt dadurch zum Vorschein, daß das Sinnliche aufnimmt, was das Geistige versteht und ausspricht, und ihm einen ganz andern Sinn unterschiebt, während es so ausschaut, als sei es dasselbe. Das Christentum sagt: Ich bin eine frohe Botschaft. Das Geistige versteht, in welch unendlich erhabenem Sinn das zu nehmen ist - nun kommt das Sinnliche und unterschiebt, was es als Freude versteht, und erhält: Das Christentum ist Freude. Also auf beiden Seiten Freude, aber auf der einen Seite ist etwas ganz Andres als auf der andern darunter zu verstehen.«

Bei der Vorarbeit zur »Einübung im Christentum« hat dieser Sachverhalt den Autor lebhaft bewegt. »Man mißbraucht alles . . . man nimmt das Wort »Erlöser«, läuft mit ihm und versteht darunter etwas ganz Andres als das Christentum. Man sagt, das Christentum sei das höchste und größte Gut; aber man verschweigt, wie dies näher zu verstehen ist, daß im Sinn der Ewigkeit das Christentum das höchste Gut ist, während es gerade im irdischen Sinn einen Menschen unglücklich macht . . . Das ist diese schändlich leichtfertige Benützung des Christlichen, die das Christentum unter dem Schein, es zu wahren, abgeschafft hat, denn, heißt es, »wir sagen ja dasselbe, wir nennen Christus einen Erlöser, sagen, seine Geburt sei eine große Freude« - ach Geschwätz, was kann es helfen.«¹⁵

Das Erlebnis mit Rasmus Nielsen mag seine Unlust noch gesteigert haben. Dieser theologisch gebildete junge Dozent für Philosophie suchte sehr den Umgang mit Kierkegaard. Dieser öffnete sich ihm bei häufigen Privatissima in der Hoffnung, er werde nach seinem Tod die kritisch erwecklichen Gedanken weiter tragen. Was tat Nielsen? Er benützte mündlich und schriftlich die vielfältigen Anregungen - ohne Quellenangabe.¹⁶ »Ich werde dozierend verzehrt.« Diese Befürchtung läßt noch heute den, der ernsthaft über Kierkegaard schreibt, nur mit Sorge die Feder ergreifen.

So ist es ein sehr strenger Maßstab, der an uns angelegt wird? Vielleicht der der heiligen Märtyrer? Müßten wir ihren Weg gehen? Kierkegaard war auch da nicht verlegen, wenn diese Frage in spöttischem Sinn an ihn herangetragen wurde. »Ist es dann nicht besser, daß wir alle, jeder für sich, sagen: Ich kann nicht. Ist es toll, daß alle es sein sollten - ist es doch wohl auch toll, daß gar keiner es sein will.«¹⁷

Wir messen uns am Durchschnitt, an den vielen, statt an dem Einen - das ist unser Rückfall.

¹⁵ *Ebenda*, 37. 205; *So spricht* . . . , 37. 57.

¹⁶ *Im Zwang*, 14.

¹⁷ *So spricht* . . . , 34.

»Die äußerste Konsequenz der bloß menschlichen Auffassung wird sein: Alle Menschen sind Christen geworden - und das Christentum ist gar nicht da.« Vor lauter Abschlagen ist es unmerkbar geworden. »Die nur menschliche Auffassung bewegt sich in diesem Kreis: Laßt uns einander lieben, einander nachgeben, uns in einander fügen, jeder schlage ein wenig ab usf., das will sagen: Gute Nacht, Idee! Mit Hilfe dieser Auffassung breitet das Christentum sich als das Extensive aus.«

Ist dieser Sachverhalt beim endlichen Menschen entschuldbar? Er hat das ganze Jahr, das ganze Leben mit den endlichen Dingen zu tun, und wer wird sie vernachlässigen? Aber unser Herr im Unendlichen kann sich damit nicht abfinden. »Statt das Christentum als das Unbedingte zu bedienen, hat man es als etwas Endliches behandelt, wo es gilt, etwas ist besser als nichts. Unendliche Tiefe von Nonsens, die das ganze Christentum verfälscht! Verwunderlich genug, dieser Gedanke hat mich oft beschäftigt; ich habe mehr als einmal die Feder genommen, das aufzuzeichnen . . . gestern abend, als ich nicht . . . daran dachte, liegt dieser Gedanke plötzlich in seiner ganzen Klarheit in mir, daß »Etwas ist besser als nichts« nur endlich gilt, daß unendlich gerade das Gegenteil gilt: Nichts ist besser als etwas.«¹⁸

Wie lesen wir? Nichts ist besser? So lasen wir, und es ist kein Irrtum. Nichts? Nihil? Lauert hier der Nihilismus? Der Nihilismus ist besser als -! Doch nur keine künstliche Erregung! Kierkegaard hat unermüdlich und klar gezeigt, was und wer vor dem Nihilismus rettet. Die *creatio ex nihilo* geht nicht bloß biologisch weiter; sie ist auch in bezug auf den »verlorenen und verdammten Menschen« zu verstehen, und hier ist Kierkegaard gut reformatorisch, gut lutherisch.

Am Beispiel der Konfirmation will Kierkegaard deutlich machen, was er mit Abschlagen meint. »Nimm ein junges Mädchen. Am Tag der Konfirmation wird es bestärkt, daß es Christin ist - denke sie dir, so hoffnungsvoll, so froh, so reich an Erwartung in kindlicher Liebenswürdigkeit - und es ist das Christentum des Neuen Testaments, in dem es konfirmiert werden soll, du hast also Mut ihr zu sagen, was sie eigentlich vornimmt, daß es durch einen heiligen Eid für sein Leben sich zu dieser Lehre verpflichtet, die gebietet, dieser Welt zu entsagen, sich selbst zu hassen, die eitel Leiden für die Lehre voraussagt: Hast du den Mut dazu? Nein. Was tust du also? Du machst am Christentum herum, destillierst aus ihm Süßigkeit, und das bietest du dem jungen Mädchen, und es entspricht ihm ganz. Und zuletzt wendet man das Verhältnis um, im vorgerückten Alter spricht man

¹⁸ Im *Zwang*, 24. 68.

davon, daß man doch jetzt nicht so wahrer Christ sei wie damals bei der Konfirmation.«

Im Scheinwerfer der neutestamentlichen Forderungen findet Kierkegaard, daß überall abgeschlagen wird. Da kann er auch Luther nicht ausnehmen. »Was bei der Haltung Luthers mich ein wenig erregt, ist, daß er nicht bestimmter und deutlicher aufzeigte, daß durch sie im Verhältnis zum Neuen Testament, besonders an der evangelischen Forderung des Christseins abgeschlagen wurde. Gegen das Abschlagen richte ich meinen Einwand nicht«, fügt er hier bei, »das kann sein, sofern jeder Fortschritt zum Ideal ein Rückschritt ist, aber das muß notiert und die ›Gnade‹ stärker angebracht werden.« In der Confessio Augustana merkte Kierkegaard ein Abschlagen »in den Artikeln über die Mißbräuche Nr. 2: *de coniugio sacerdotum*, 14: *Et cum senescente mundo paulatim natura humana fiat imbecillior*«. Also: Die Welt wird alt, darum kann man sozusagen an die menschliche Natur nicht mehr die gleichen Ansprüche stellen wie zur Zeit der ersten Christen. Kierkegaard hebt den Finger: Hier ist abgeschlagen. Ich kann aber meinen Blick nicht von einer Tagebuchstelle aus der gleichen Zeit (1853) wegwenden, die einen ähnlichen Gedanken bringt.

»Ohne weiteres können die Vorbilder nicht nachgeahmt werden. Überhaupt, je älter die Welt und die Menschheit werden, desto mehr entwickelt sie sich intellektuell; je mehr sie aber sich intellektuell entwickelt, desto idealer werden auch ihre Vorstellungen von Gott und vom Gottmenschen, und je idealer sie werden, desto schwieriger wird die Nachfolge und desto mehr Druck muß in Richtung der Flucht zur Gnade erfolgen.«¹⁹

Das, zusammen gesehen, wird man nicht behaupten können, Kierkegaard sei ein wirklichkeitsferner Fanatiker gewesen, der zudem als lediger Mann es viel leichter gehabt habe. Er streitet aber unermüdlich dafür, daß das Verhältnis zum Neuen Testament durchsichtig sei. »Das ist es, was ich nicht leiden kann, daß man tut, als sei nichts, wenn man etwas sehr Entscheidendes ausläßt. Wir könnten ja doch zum mindesten vor Gott wahr sein und unsre Schwachheit eingestehen, statt an der Forderung abzuschlagen.«

Da jedoch die Welt so ist, wie sie ist, darf kein Rückzug vor ihr erfolgen. War das Christentum am Anfang in der Welt ein Skandal? Es ist nichts bekannt geworden, daß es diese Eigenart widerrufen hätte. »Das Christentum ist von Anfang bis Ende Skandal . . . des Göttlichen. So oft einer in eminentem Grad Skandal anzurichten wagt, ist Freude im Himmel, denn nur des Göttlichen auserwähl-

¹⁹ *Ebenda*, 101 f. X⁵, A 48. 88.

tes Rüstzeug vermag eminent Skandal anzurichten. Was ist Luthers Größe? Seine Schriften möchten vielleicht vergessen werden, selbst sein Auftreten gegen den Papst (obschon hier wahrlich Skandal genug war) wird vielleicht verschwinden: Aber auf der Höhe der mittelalterlichen Begriffe sich zu verheiraten wagen, selbst Mönch und mit einer Nonne! O auserwähltes Rüstzeug Gottes! Dir war es vorbehalten, durch diese Tat in der Christenheit den größten Skandal anzurichten. Zuerst kommt der Eintritt des Christentums in die Welt, da Christus und die Apostel es verkündigten: Das war der Skandal des Göttlichen selbst. Aber demnächst trägt Luther den Preis, den größten Skandal angerichtet zu haben.«

Wenn das Salz in der Christenheit »dumm« geworden und eine konturenlose Gleichschaltung mit der Welt geschehen ist, wie soll ein echtes Verhältnis wieder stattfinden? Wer soll eine neue Gestaltung hervorbringen, wenn die alten Erzieher und ihre Ordnungen versagen? Da erwartet Kierkegaard am meisten von den Märtyrern der Zukunft. Sie sind die Gegenspieler der Tyrannen in der Welt. »Zwischen einem Tyrannen und einem Märtyrer ist gewiß ein unendlicher Unterschied, doch haben sie eins gemeinsam: Das Zwingende. Der Tyrann, selbst herrschsüchtig, zwingt durch Macht; der Märtyrer, selbst Gott unbedingt gehorsam, zwingt durch eignes Leiden. Der Tyrann stirbt und seine Herrschaft ist vorbei. Der Märtyrer stirbt und seine Herrschaft beginnt. Der Tyrann war selbstsüchtig der Einzelne, der unmenschlich über die Menge herrschte, die andern zur Menge machte; der Märtyrer ist der leidende Einzelne, der menschenliebend im Christentum erzieht, indem er die Menge in Einzelne umsetzt - und es ist Freude im Himmel über jeden Einzelnen, den er so aus der Menge heraus erlöst.«²⁰

6 Die Gnade ist billig geworden

Je deutlicher Kierkegaard sein Verständnis des Neuen Testaments umschreibt, desto lauter wird der Einwand seiner damaligen und heutigen Gegner: Übertreibung. Die Reaktion auf diesen Vorwurf mag überraschen.

»Jedesmal, wenn dekretiert wird, diese Darstellung sei eine Übertreibung, wird der Preis etwas höher notiert, aber doch allzeit so glimpflich, wie es ... werden kann, denn ich will auch gern mich selbst schonen. Auch ich liebe das Menschsein, ich bin noch nicht zu reinem Geist ausgebrannt - aber es versteht sich, man kann mich mehr und mehr hinauszwingen ... Ich habe, gestützt auf das Bestehende, meine Darstellung vorgelegt (die im Verhältnis zum Evangelium nur allzu weit

²⁰ So spricht ..., 31. 60. 103.

davon entfernt ist eine Übertreibung zu sein), und sieh, man rief: Welche Übertreibung! Aber sieh, das ist der Beweis dafür, daß ich recht habe. Man kann wie ich sagen: »Das ist uns zu hoch, wir verträsten uns der Gnade.« Allein man hat wahrlich nicht Erlaubnis zu sagen, das sei eine Übertreibung, es sei nicht Christentum, denn dann wird das Christentum selbst eine ganz rätselhafte Übertreibung. Und hier liegt gerade die Grundschild, daß Menschen selbst anmaßend bestimmen wollen, was Christentum sein soll, nach dem es ihnen konveniert.«

Die Gegner setzen die Gnade im Kurs herab. Sie tun so, als könnten sie mit der Gnade ebenso umgehen, wie ein Erbe mit dem ehemaligen Vermögen des Vaters nach Eröffnung des Testaments walten kann.²¹

Pascal äußert einmal, es sei gefährlich, Gott zu kennen und nicht zu kennen das eigene Elend. Die »bestehende Christenheit« merkt da keine Gefahr. Man macht sich ein selbstgenügsames Bild vom Christentum und bringt die Gnade an, wo man nicht mehr weiter kann. »Das Christentum hat dadurch, daß es mißbraucht wurde, die Menschen verweichlicht und demoralisiert.« Ein verweichlichtes Geschlecht will das Teure möglichst billig haben. Die Gnade hat das »heilige, teure Blut« gekostet, und einmal gab sie es nur für die *perterrita conscientia*, für Menschen, die mit Ehrfurcht und Zittern einen ehrlichen Kampf um Gott gekämpft haben. Aber im modernen Protestantismus? »Indem man als Kind im Christentum verwöhnt wurde, . . . ist es im Verhältnis zur geringsten Anstrengung fast, als sei sie eine Anmaßung. Wie hat man doch durch die Lehre von der Gnade die Menschen geschwächt! Luther sagt, diese Lehre sei auf die Kämpfe des geängsteten Gewissens hinzuführen. Hast du einen gesehen, von dem dir einfallen könnte, er habe die christliche Voraussetzung? Ich habe keinen gesehen. Aber in »Gnade« macht man, die Pfarrer spekulieren in der Gnade. Eigentlich betrachten sie die Gnade als einen ungeheuren Fideikommiß, dessen sie sich bemächtigt haben . . . Aber sobald »Nachfolge« weggenommen wird, ist »Gnade« eigentlich Ablaß.«²²

7 Der Predigtvortrag entspricht nicht mehr

Kierkegaard war ein regelmäßiger Predigthörer. Das dürfen wir bei seiner Kritik des Predigtvortrages nicht vergessen.

»Die Pfarrer spekulieren in der Gnade.« Also die Spekulation hat nicht bloß das Katheder, sondern auch die Kanzel eingenommen. Man hat im Kanzelvortrag

²¹ *Ebenda*, 109 X², A 224.

²² *So spricht . . .*, 55. X⁴, A 618.

»diese Masse von Gründen und Beweisen und Gott weiß was angehäuft«. Aber Gedankenkreise, denen keine Existenz entspricht, führen nicht zu Christus. »Wäre einer, ohne mit allem zu brechen, ohne unbedingt zu sein, den ganzen Tag Christus nachgerannt, hätte mit ihm tagaus, tagein gesprochen, wäre Zeuge all seiner Wunder gewesen: Er wäre dennoch in aller Ewigkeit kein Christ.« Anders als die Prediger heute hat Christus den Hörer angesprochen. »Was Christus, der sich nie aufs Beweisen einließ, forderte, war eine unbedingte Handlung: Brich mit allem, um dich mir anzuschließen.«

Im November 1850 hörte Kierkegaard eine Predigt über Matthäus 11, 29 (Nehmt auf euch mein Joch und lernt von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen). Hofprediger Just Paulli, Schwiegersohn des Bischofs Mynster, sprach darüber. Er äußerte sich dabei - am Ende des Kirchenjahres - über die Nachfolge: Wir sind nun Christus durch eine Reihe von Feiertagen im abgelaufenen Jahr gefolgt. »So darf man nicht davon reden. Das ist Geschwätz, eine fahrlässige Idee-Assoziation zum Wort ›Nachfolge‹, ein Versuch, bloß das gesagt zu haben, als sei dann ›alles richtig und man könne ihn nicht beschuldigen, daß er die Nachfolge auslasse.«²³

Bei genauem Hinhören kann man nicht fehlgehen, was Kierkegaard meint. Man muß nur solche Sätze wie etwa die unter der Überschrift »Meine Thesis« scharf anschauen. »Meine Thesis ist nicht, daß das, was so in der Christenheit verkündigt wird, nicht Christentum sein sollte, nein, meine Thesis ist: Die Verkündigung ist nicht Christentum. Es ist ein Wie, eine Reduplikation, um die ich streite - aber es versteht sich: Ohne sie ist das Christentum nicht Christentum.«

Was geschieht eigentlich dabei? Die Predigt, die uns in der Existenz anpacken sollte, ist zum Vortrag, zur Betrachtung geworden. »Man hat ein Dogma über Christus, aber man kennt ihn nicht mehr.« In der »Einübung im Christentum« ist es dem Autor darum zu tun, diesen Grundschaden der Christenheit deutlich zu machen. »Man kennt Christus nicht mehr, sondern verwaltet eine Lehre über ihn« (Anna Paulsen). Dem entspricht der Hörer. Wie im Theater nimmt er die Haltung des Kritikers ein; das ist aber eine heidnische Verhaltensweise.

Es ist die ständige Frage, welche ihn bedrängt und die er nicht losläßt: Wie wird die Sache, von der ich höre, meine Sache? Wie wird die Sache, von der ich rede, des Hörers Sache? »Nimm ein Kind. Statt ihm zu gebieten, es solle in diesem einzelnen Fall sich selbst verleugnen, teile ihm einen Vortrag über Selbstverleugnung mit, vielleicht eine weltgeschichtliche Übersicht über verschiedene Auffas-

²³ So spricht . . . , 29. 31.

sungen von Selbstverleugnung; ein solches Kind müßte ja verrückt werden. Und dies ist das Geschlecht auch in religiöser Hinsicht. Da ist nichts Andres zu tun als abzusplintern, den Einzelnen auf die Seite, ihn unter das Ideal hineinzubekommen. Das ist meine Operation.«

Wir müssen aus den ästhetischen Kategorien herausgeworfen werden und unter die ethischen kommen. So entsteht Situation. »Wenn der Nachtsturm rast und ein hungriger Wolfsschrei dareinheult, wenn man in Seenot auf eine Planke sich gerettet hat, d. h. auf einem Strohhalme vom gewissen Untergang gerettet werden soll . . . so lernt man seine Seele in Geduld fassen in etwas Anderem als im Vertrauen auf Nachtwächter und Gensdarmen . . . Soll man einen ursprünglichen Eindruck empfangen, so ist Ereignis nötig . . . Wenn nicht, so ist Gefahr, daß die Ausbeute eines Menschenlebens die wird: Er war jung . . . dann verheiratete er sich und alles ging gut: nur einmal wurde er sehr krank und sofort lief ein Bote zum Arzt . . . so kam Professor D. und man lernte in ihm einen besonders sorgsamsten Arzt kennen, der darum Hausarzt wurde; auch in Pastor P. fand man einen ernstesten Seelsorger, von dessen tiefer Religiosität und Innerlichkeit man mehr überzeugt war als von der eignen, weswegen man ihn Jahr für Jahr mehr schätzte . . . dann starb man. Warum sollte es nicht schön sein, sich an eine glückliche Jugend zu erinnern, warum sollte es nicht erfreulich sein, Prof. D. und Pastor P. kennen gelernt zu haben, aber soll das das Höchste sein, so wollte ich lieber weder den Professor noch den Pastor bemüht, sondern das Heulen des Wolfes und Gott kennen gelernt haben« (Stadien auf dem Lebensweg).

Was ist zu tun? Die Predigt abschaffen? Vielleicht Versammlungen nach Art der Quäker einführen? Auf keinen Fall! Die »stillen Stunden« müssen sein, sie haben den Rang von »Schulübungen, damit du das Religiöse in Wirklichkeit umsetzen sollst«. Und in einem überzeugenden Bild fährt der originelle Denker, dem die Sprache lebendige Gleichnisse reichlich zur Verfügung hält, fort: »Denke einen Violinspieler. Wollte er . . . sofort im Orchester sich hinsetzen und mitspielen, würde er selbst gestört und andre stören. Nein, lange Zeit braucht er stille Stunden zur Übung. Da stört ihn nichts, da sitzt er und zählt den Takt. Doch er soll ja im Orchester mitspielen, das Brausen der verschiedensten Instrumente und Laute aushalten und doch seine Violine bedienen und ganz ruhig und sicher spielen, als wäre er allein in seinem Zimmer. Er muß also lange Zeit stille Stunden zu Hilfe nehmen, um zu lernen - aber das Ziel ist fortwährend, im Orchester spielen zu können. So mit dem Religiösen.«²⁴

24 *Ebenda*, 107. 150. *Im Zwang*, 26.

Die Botschaft Jesu besteht aus Gesetz und Evangelium. Letzteres weglassen hieße ins Judentum zurückfallen. Aber es fällt auch umgekehrt etwas Entscheidendes fort, wenn das Gesetz verschwiegen wird. Das aber geschieht nur zu häufig im Predigtvortrag. Im Bemühen, möglichst viele in die Kirche zu bringen, wird einseitig hervorgehoben, was dem Hörer menschlich faßbar und angenehm ist. Wiederum erläutert Kierkegaard am Beispiel der Gnade die ernste Gefahr. Der kritische Beobachter »findet an einer Stelle, die ihm angewiesen ist, daß der Hauptschaden ist, man hat die ›Gnade‹ mißbraucht. Was tut er dann? Läßt er es sein, die Gnade zu verkündigen? Nein, in keiner Weise, das hieße ja in anderm Sinn das Christentum alterieren. Aber laß uns annehmen, daß er reich ist; so gibt er alles den Armen - und dann verkündigt er, daß ein Mensch aus Gnade selig wird, und das verkündigt er wärmer und innerlicher und begeisterter als irgend ein Pfarrer. Sieh, diese Verkündigung ist richtig instrumentiert. Obersatz: ›Die Gnade‹. Untersatz: Einer, der den strengsten Forderungen nachgekommen ist. Allein, es versteht sich, ein solcher Verkündiger geniert; denn man wollte, die ›Gnade‹ solle bedeuten, daß man Erlaubnis bekäme, sein Geld zu behalten. - Oder er setzt sich allerhand Verfolgungen und Mißhandlungen aus um der Wahrheit willen und verkündigt nun: Es ist eitel Gnade, daß ein Mensch erlöst wird. Das ist wieder richtig instrumentiert. Obersatz: Gnade; Untersatz: Einer, der den strengsten Forderungen nachkommt. Aber er geniert; denn man wollte, ›Gnade‹ solle bedeuten, daß man dem Wagnis entkäme.«

Mit solchen Sätzen stellt der Autor seinen Leser vor ein »Enten-eller«, weil sie unmittelbar an die Existenz greifen. Sie enthalten etwas von der Inspiration der evangelischen Berichte, denen zufolge die Hörer den Prediger aus Nazareth als einen Narren ablehnten oder auch bekannten: Du bist Gottes Sohn. Anders ausgedrückt: Man kann kaum hinhören, ohne in Selbstanklage den Kopf zu senken. »Ein ungeheurer Schelm, wie das Menschengeschlecht ist, hat es den Standpunkt völlig verrückt. Man hat den ›Apostel‹ zu etwas Außerordentlichem in Richtung zufälliger Differenz (also ästhetisch) gemacht, statt daß der ›Apostel‹ das Außerordentliche ethisch, d. h. in Richtung dessen, was jeder Mensch sein sollte, ist . . . Ich kehre das Verhältnis ganz um . . . Christus sagt doch selbst, wenn wir Glauben hätten wie ein Senfkorn, könnten wir Berge versetzen. Also ich nehme es von jedem an und nehme dabei nur mich aus, und warum? Weil ich ein Feigling, ein Lump, ein klügelnder Kerl bin, der eigentlich nicht Glaube hat. Sieh, das ist eine ganz andre Rede als die Heuchelei: Ich bin zu bescheiden, es zu sein - nämlich das Außerordentliche. Überhaupt glaube ich, daß man vom Christentum nicht wahr

reden kann ohne lauter Selbstanklage.« Wir beachten, daß Kierkegaard an der wichtigen Stelle in die erste Person der Rede übergeht. Auch hier wird deutlich, daß der Kritiker maßvoll ist. Er bildet sich nicht ein, kommandieren zu dürfen. Andererseits ist es *crimen laesae majestatis*, am Ideal abzuschlagen. Es muß rein und unverkürzt stehenbleiben als Verpflichtung eines jeden. In dieser Notlage wird er zum »Dichter des Religiösen«. »So habe ich gedacht, es müsse ein Dichterisches hinzu. Dichterisch wird das Christentum in seiner wahren, übermenschlichen Höhe dargestellt, und es muß dann jedem überlassen bleiben, wie weit er hinaus kann. Aber schwieriger wird die Sache dadurch. Denn wenn der, der göttliche Vollmacht hat, kommandierend dabei ist, hilft eben sein entschlossenes Kommando zu wagen.«²⁵

8 Die Nachfolge ist abgeschafft

Wird das Christentum zur Poesie und Mythologie gemacht und dem weltlichen Dichten und Trachten gleichgeschaltet, was wird dann aus der wichtigen Nachfolge? Sie muß im Schweigen untergehen.

Um die beschwerliche Nachfolge herumzukommen, ist ein altes und natürliches Bedürfnis. »Das hat man so gemacht. Man nimmt Christus nur als ›Versöhner‹ und läßt völlig die Bestimmung ›das Vorbild‹ weg. Doch damit nicht genug; es dauert nicht lang, so wird die Jungfrau Maria eine Art Versöhner; man ruft sie an, sie möge für uns zum ›Versöhner‹ beten; dann wird der Apostel eine Art Versöhner, den man anruft, er möge für einen zum ›Versöhner‹ beten, dann der Märtyrer zum Apostel und weiter hinauf, dann der Wahrheitszeuge zum Märtyrer und weiter hinauf und dann der Priester zum Wahrheitszeugen und weiter hinauf. Diese ungeheure Reihe ist natürlich darauf berechnet, die ›Nachfolge‹ in Abstand zu kriegen. Das ist eine fürchterliche Verirrung.«

Damit wir Protestanten aber uns nicht überheben, müssen wir unsern Abweg uns deutlich machen. »Der Protestant ist pfiffiger. Man lebt in weltlichem Genuß (und nennt es Christentum) und wird die Vorbilder, die Zwischeninstanzen durch die heuchlerische Redewendung los: Ich bin zu demütig und bescheiden, das Außerordentliche zu begehren - welches Außerordentliche? In Armut und Elend leben, verhaßt, verwünscht, zuletzt totgeschlagen.« Im Protestantismus hat man sich »weltlich eingerichtet; so hat er zwei Bequemlichkeiten erreicht, zuerst, daß man frei wurde von der Anstrengung der ›Nachfolge‹, dann, daß dies geachtet,

25 *Ebenda*, 65. 78. So spricht . . . , 68 f.

geehrt und als Demut angesehen wurde. - O Luther, wer ist von seinen Anhängern zu genau dem Gegenteil benützt worden von dem, was er wollte, wie du?«²⁶

Im Interesse des Menschen »muß ›Nachfolge‹ weg, sonst sind es wenig genug, die darauf eingehen. Nur unter einer Bedingung hat der Mensch ›Nachfolge‹ mithaben wollen, nämlich daß sie Verdienst würde.«

Wie lesen wir? »Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, kann nicht mein Jünger sein«. Da die Nachfolge aber so anstrengend ist, strengen wir uns an, an ihr vorbeizukommen. Die Nachfolge folgt so lange nach, daß von Nachfolge kaum mehr die Rede sein kann.

Kierkegaard sieht »zwei Hauptwendungen, durch die man die Nachfolge abschafft hat: a) Man lenkt die ganze Aufmerksamkeit auf ein Objektives, die Lehre z. B. oder die Sakramente, und redet nun in hohen Tönen verächtlich vom Subjektiven - ja, danke schön, wir Schelme! b) Man lenkt die ganze Aufmerksamkeit auf das Geschlecht, auf die Kirche, kurz auf ein Kollektiv . . . Christus steht im Verhältnis zum Kollektiv, aber nicht so zum Einzelnen, und mit dem ›Einzelnen‹, der verschwindet, verschwindet auch die ›Nachfolge‹, denn die Nachfolge verhält sich kategorisch zum Einzelnen - und dann spricht man in hohen Tönen verächtlich von dem, der Einzelner sein will, als sei es albern oder krankhaft oder eitel - wir Schelme. Womit hat der größte Denker des Mittelalters, Thomas von Aquin, den ›Ablass‹ verteidigt? Mit Hilfe der Lehre von der Kirche als einem mystischen Leib, wo wir alle wie bei einem Gesellschaftsspiel am Fideikommiß der Kirche teilhaben.«²⁷ Die Nachfolge, die im Katholizismus zur Nachahmung, im Protestantismus aber durch die ›verborgene Innerlichkeit‹ ersetzt wurde, muß wieder her, denn an ihr kann jeder sich selbst prüfen, daß sein Christentum nicht zur bloßen Lehre, zur Poesie, Mythologie, Idee im abstrakten Sinn wird.

In der Welt heißt es: Her mit dem Glück! In der Nachfolge heißt es: Her mit dem Kreuz, wenn es sein muß. In der Nachfolge sehe ich nicht allein mein ewiges Heil als Ziel, sondern auch meine Aufgabe in der Umwelt. Gott will nicht mit Kultus bedient sein; Dienst am lebendigen Menschen, Diakonia ist sein Wille.

9 *Ist Christentum in der Christenheit noch vorhanden?*

Wenn obige acht Sätze den Zustand der Christenheit treffen, erhebt sich die Frage: Ist Christentum in der Christenheit noch vorhanden?

²⁶ X⁴, A 521. X⁵, A 139.

²⁷ *Im Zwang*, 90. 123.

Wenn Christentum das Erbe ist, das Christus in unsrer Welt hinterlassen hat, drängt sich eine Besinnung darüber auf: Was haben wir mit diesem Erbe getan? »Wie wenn ein achtungswürdiger, sparsamer Mann stirbt und seinen Verwandten ein Vermögen hinterläßt, wenn diese, statt den Gewinn vom Toten zu haben, daß er ihnen ein Vorbild achtungswürdiger Sparsamkeit würde, die das Erbe übernahmen - ihn tot sein lassen: So verfährt die Christenheit mit Christus« (Tagebucheintragung zur »Einübung im Christentum«). Einige Stichworte aus der Predigt Jesu und der Apostel nehmen in der Glaubenslehre, die zum System ausgewachsen ist, ihren Platz ein, einige Lebensregeln werden übernommen, besonders solche, die mit dem gesunden Menschenverstand zusammenklingen. Haben wir uns mit diesem Teil des Erbes begnügt? »Daß es nun, wie es heißt, sich überall ausgebreitet hat, ja, man nimmt sich nicht in acht davor, daß es vielleicht erst bewiesen werden sollte, daß das, was sich überall ausgebreitet hat, Christentum ist, wogegen es keines Beweises bedarf, daß, was Christus verkündigte, Christentum war. Man tut groß damit, daß nun alle Christen sind, und man merkt nicht, wie satirisch das ist, daß, da Christus Christentum verkündigte, alle flohen - so daß die große Ausbreitung wohl darin liegt, daß es nicht Christentum ist, was man verkündigt.«

Hier kann man mit Fug den Autor ansprechen. Ist es wahr, daß alle flohen? Drängten sie sich nicht um ihn zu Kapernaum? Hielten sie nicht Stunden lang am Rande der Wüste ohne Nahrung bei ihm aus? Waren sie nicht aufmerksame Hörer, auch wenn er Ungewöhnliches von ihnen verlangte, da er »gewaltig predigte und nicht wie die Schriftgelehrten«? Dennoch kommen wir bei Kierkegaard nicht so leichten Kaufes davon. Denn sie flohen ja »in der Nacht, da er verraten ward« und am Tag hernach, und wir wissen mit Kierkegaard, daß, was damals geschah, zentral in die Verkündigung von Christus gehört. Hier sind wir aber längst nicht mehr in dem Bereich, da die Vernunft zur Herrschaft gelangt ist, und nicht mehr im Bereich der Mythologie. »Von der Höhe« schaut Christus auf uns und gibt dieses Dasein uns als Examen. »Allein was haben die Menschen erfunden? Sie haben frech erfunden, so alles auf ein Jenseits einzusetzen, das sei eine besonders unvollkommene Existenz (ein »abstraktes Leben«) - das Vollkommene sei das Leichtere oder das Leichtere sei zugleich das Vollkommene. Sieh, das ist ein frecher Aufstand wider das Christliche - und das ist es, wo eingegriffen werden soll. Diese andre Lüge ist das Gefährliche, und nicht glaube ich, irgendein Jagdhund kann sicherer spüren, als ich wie mit einem Instinkt entdeckte, wo diese Lüge ist.

Diese Lüge ist nämlich Mißbrauch der Wirksamkeit Luthers, sie ist Luthers Geistigkeit in freche Weltlichkeit verwandelt.«²⁸

Wie aber war es mit dem Christentum vor Luther? »Der Fehler im Katholizismus war, daß die Geistlichkeit egoistisch, herrschsüchtig sich zur Zwischeninstanz machte, um zu herrschen, statt daß es umgekehrt ist und man schonen soll, so daß die Passage zum strengeren Christentum jedem offen steht, der es wünscht... Eine strenge, klosterähnliche Geistlichkeit wollte egoistisch die Zwischeninstanz sein. Da trat Luther auf, um im Namen des gewöhnlichen Christen dieses unerträgliche Joch abzuschütteln und einem jeden das unmittelbare Verhältnis zu Gott zu sichern. Ausgezeichnet, gepriesen sei er.«

Und wo ist das Christentum nach Luther? »Luther war kein Dialektiker. Er übersah, daß er das Außerordentliche war, daß er vielleicht der Einzige war, der dies unmittelbare Verhältnis zu Gott tragen konnte. Die Losung des Protestantismus wurde: Wir sind alle Priester. Die Folge mußten entweder kümmerliche Extravaganzen werden, oder daß man in reine Weltlichkeit versank. - Nichts in der Welt ist leichter zu verfälschen als eben die hohe Geistigkeit, zu der Luther sich aufmachte.«²⁹

Im Rahmen dieses kurzen Aufsatzes können wir nicht mit Kierkegaard in ein Gespräch über das »allgemeine Priestertum« und etwa über das Gleichnis von den guten und faulen Fischen eintreten. Wir werden aber ernsthaft seine Erkenntnis überdenken müssen.

Kierkegaard zeigt unermüdlich das Ideal auf und fügt doch gleich hinzu: Ich entspreche ihm auch nicht. Dann ist also der Unterschied zwischen Kritiker und Kritisierten ganz gering, kaum nennenswert? Wozu überhaupt noch Kritik?

10 »Jeg vil redelighed«

Damit kein Mißverständnis sich einschleicht, lehnt Kierkegaard ausdrücklich jede richterliche Funktion ab. Er wählt die »Dichter-Form, um anzudeuten, daß ich mich selbst nicht als außerordentlichen Christen ausbebe - ohne Vollmacht -, um zu sagen, daß ich nicht andre verpflichte oder verurteile zur Erweckung in Innerlichkeit, um zu zeigen, daß ich nichts mit Veränderungen im Äußern oder solcher Art von Reform zu tun habe.«

Es geht also um eine Aktion der Innerlichkeit. Jeder soll sich ohne Vergleich mit andern neben das unverbrüchliche Wort stellen und in ihm wie in einem Spie-

28 So spricht ..., 54. 82. 83.

29 X³, A 267.

gel sich redlich betrachten. Solche Selbsterforschung wird wertvolle Aufschlüsse geben. Das entwickelt Kierkegaard nach verschiedenen Seiten.

»Wie könnte ein Mensch bei einer als Gottes Wille erkannten Sache zu sagen wagen: Ich will nicht? So haben wir Menschen die Redensart erfunden: Ich kann nicht. Ist das weniger aufrührerisch? Ist es Gottes Wille, daß du sollst, wie ist es dann möglich, daß du nicht kannst? So läuft es doch darauf hinaus: Ich will nicht.«³⁰ Im unmittelbaren Umgang mit dem Neuen Testament benützen wir diesen Ausweg, uns zu schonen. »Das jetzt Gebräuchliche ist, die die Existenz anstrengenden Stellen des Neuen Testaments auszulassen. Man verschweigt sie - und richtet sich auf leichtere und billigere Bedingung ein. Man meint vielleicht, da wir von diesen Stellen nicht reden, weiß Gott auch nicht, daß sie im Neuen Testament stehen. Ich meine, es ist doch besser, sie mitzunehmen, einzugestehen, daß diese Stellen im Neuen Testament sich finden - und dann das Geständnis der eigenen Schwäche zu machen.«

Auch von der im Evangelium entdeckten Kategorie des »Einzelnen« aus ergibt sich dieser Sachverhalt. »Das ›Laßt uns etliche zusammenhalten‹ macht das Leben leichter, bequemer. Wenn einer das wählt, habe ich nichts dagegen einzuwenden, aber wohl wider die Lügenhaftigkeit, die das Verhältnis umkehrt, das ›Der Einzelne sein‹ zur Phantasterei, Unwahrheit, die Vereinigung aber (das Bequemere) zum Wahren und Höchsten gemacht hat . . . Wahrheit will ich. Ich will nicht eines einzigen Menschen Leben mehr anstrengen, als wie er bislang pflegt - aber redlich soll er sein, er soll sagen, das Bequeme sei das Höchste.«³¹

Diese Position genügte den Gegnern schon zu harter Feindschaft. Aber er konnte nicht anders; in Nüchternheit sagte er den Zeitgenossen, was sein theologisches Gewissen ihm befahl. »Die ursprüngliche Strenge, den Heroismus - ja, wie sollte ich denken, ihn wieder einzuführen, ich bin kein Heros; so dachte ich: Das Offizielle soll werden: Wir sind gar keine Christen, das Christentum ist uns zu hoch, die ›Nachfolge‹ können wir höchstens als etwas ertragen, wovon wir abbrechen dürfen, sobald sie im geringsten peinigt. Das Offizielle soll werden, daß Gott uns wieder fassen kann, daß wir sehen können, ob das haltbar ist« (1852).

Kierkegaard weiß, daß hier Fehler vorliegen, die auch schon eine lange Geschichte haben. Die Beobachtung, wie Heiden Christen geworden sind, zeigt nicht nur eine erfreuliche, sondern auch eine schmerzliche Seite der Kirchengeschichte. »Das Alte war: In dem Grad eifrig sein und Eile haben, die Menschen massenweise (womöglich alle) zu veranlassen, auf das Christentum einzugehen, daß man

30 *Im Zwang*, 11. 20.

31 *Ebenda*, 109. *So spricht . . .*, 95.

darüber vergaß oder es nicht so genau nahm, ob das, worauf sie eingingen, auch Christentum war. Das Meine ist: Im höchsten Grad genau aufpassen, daß es deutlich wird, was Christentum ist - selbst wenn gar keiner, ja nicht einmal ich selbst darauf eingehen könnte.«

Wie der religiöse Kierkegaard sich uns nun dargestellt hat, könnte es scheinen, als sei er einem Gesetzestum verhaftet, als verkündige er eine Art neutestamentlichen Judaismus. Um hier zu einem klaren Urteil zu gelangen, können wir nichts Besseres tun, als in seine christlichen und erbaulichen Reden hineinzusehen. Als Auslegung von Bibelworten sind sie mit das Tiefste und Beste, was 18 Jahrhunderte hervorgebracht haben. In der Innerlichkeit der Aneignung mögen sie an Luther, im Schwung der Gedankenführung an Calvin, in der Eleganz der Sprache an Chrysostomus erinnern. Wenn der Leser der Tagebücher etwa Worte wie Güte, Liebe, Dank vermißt - hier sind sie. Werfen wir einen Blick auf die »Rede von aller guten und vollkommenen Gabe«, die »von oben herab« kommt. »Kann ein Mensch mehr als lieben? Haben Gedanke und Sprache einen höheren Ausdruck für ›Liebe‹ als ›allzeit danken‹? Keineswegs; sie haben einen niedrigeren und demütigeren; denn selbst wer allzeit danken will, liebt doch nach seiner Vollkommenheit, und Gott kann einen Menschen wahrlich nur lieben, wenn er ihn nach seiner Unvollkommenheit liebt. - Welches ist diese Liebe? Es ist die der Reue, die schöner ist als alle andre Liebe. Denn in ihr liebst du Gott treuer und innerlicher als in aller andern Liebe.«³²

Man wird nicht sagen dürfen, Kierkegaard habe eine evangelische Wahrheit zugunsten einer andern, einen biblischen Begriff zum Vorteil eines andern abgewertet. Kehrt er auch das eine stärker hervor als das andre, weil es in der Situation der Gleichzeitigkeit notwendig, als eine Wende der Not erscheint, umfaßt er doch mit hellem Bewußtsein das Ganze der Heilswahrheit.

Wie hat der Protestantismus seiner Kritik sich gestellt?

II Protestantismus contra Sören Kierkegaard

Der Protestantismus des 19. (und zum Teil noch des 20.) Jahrhunderts hat sich zwiespältig zu Kierkegaard verhalten. Er wurde übergangen. Gerade noch taucht in Darstellungen der Theologiegeschichte sein Name als der eines Sonderlings auf. Wo aber einer sich angegriffen sah, kam es zum offenen Widerstreit. Dabei mußte die protestantische Dogmatik herhalten.

³² *Im Zwang*, 94. *So spricht ...*, 78. Sören Kierkegaard: *Gegen Gott haben wir immer unrecht*. Neuendettelsau 1963, 63.

Man sagt: Kierkegaard stellt sie in absoluter Diastase gegenüber. Damit wird die Lehre von der Gottebenbildlichkeit fraglich, wenn sie nicht zerstört wird.

Diese Beanstandung verrät aber eine zu geringe Kenntnis, denn jene Formulierung kommt bei Kierkegaard gar nicht vor. Er kennt den »qualitativen Unterschied«, der für sich schon den Versuch eines Gottesbeweises ausschließt, und den »Qualitätsgegensatz«. Das ist nicht »absolute Diastase«, bei der man an einen unüberbrückbaren Abgrund zu denken hat. Von der diesseitigen Schau wäre die Lage des Menschen damit zwar getroffen. Aber von Gott her ist »absolut« unpassend. Von Gott her ist absolut ja eine Brücke gebaut, sonst gäbe es keine Versöhnung. »Von Gott her« - wir können so reden, weil wir von der Offenbarung durch Christus wissen.

Wer wollte sagen, der »qualitative Gegensatz« widerstreite der Lehre von der imago Dei, die doch nicht eine ὁμοιουσία im Sinn einer relativen Gleichheit oder Ähnlichkeit bedeuten kann. Der Fall der ersten Menschen ist dazwischen; er ist so tief, daß auch unser Intellekt schwer versehrt ist; wir sind unfähig, den Stand der völligen Unschuld und Gottesgemeinschaft zu rekonstruieren. Das Alte Testament spricht in Bildern, das Neue in Gleichnissen von seiner Wiederherstellung.

Kierkegaard äußert sich zur Sache deutlich. »Die Kategorie für das Verhältnis zwischen dem Menschen und dem Menschlichen ist: Je mehr ich darüber nachdenke, desto besser verstehe ich es. Im Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott ist die Kategorie: Je mehr ich über das Göttliche nachdenke, desto weniger verstehe ich es. Zwei uneinsgeartete Qualitäten können nie einsgeartet werden, indem sie zu einander sich fortgesetzt verhalten, der Unterschied dagegen, der Qualitätsunterschied, die Uneinsgeartetheit wird deutlicher. Jede wahre Religiosität ist deshalb in gewissem Sinn Rückgang, d. h. nicht einfach Fortschritt. Als Kind meine ich Gott am nächsten zu sein. Je älter ich werde, desto mehr entdecke ich, daß wir unendlich verschieden sind, desto tiefer fühle ich den Abstand - und *in casu*: Je weniger ich Gott verstehe, desto deutlicher wird es mir, wie unendlich erhaben er ist. - Gott kann nicht der höchste Superlativ des Menschlichen sein; er ist qualitativ verschieden. Daher kommt die Unbegreiflichkeit, die mit der Entwicklung des Verstandes des Menschen steigt, und dadurch wird wieder der Glaube potenziert, der wider den Verstand glaubt.«³³

»Sören Kierkegaard versteht unter Glauben den Sprung in das Ungewisse, weil es kein verfügbares Wissen über Gott gibt; er will damit die vermeintliche Definition des Glaubens von Hebräer 11 anschaulich machen« (Werner Elert). Abraham wird als Vorbild des Glaubens und Gehorsams aufgezeigt; Kierkegaards Fehler sei es, daß er »daraus generell einen Gehorsam aus Glauben konstruieren will, für den die Singularität (Abrahams Gehorsam aus Glauben) das Wesentliche sein soll . . . der Glaube ist mit dem Gehorsam nicht identisch, er entspringt nicht der Bereitschaft zum Gehorsam, sondern der Gehorsam wird ausschließlich vom Glauben getragen; der Glaube findet im Gehorsam seine Bewährung.« Abraham vollzieht nach Kierkegaard die »unendliche Resignation«; das bedeutet Verzicht auf das Endliche, der dem Glauben vorauszugehen hat; aber damit habe er das Prioritätsverhältnis von Glauben und Resignation nicht richtig beurteilt.

Gewiß mögen diese sachlichen Beanstandungen des großen Erlanger Theologen etwas Richtiges haben, aber sie treffen nicht den ganzen Kierkegaard. Um dem ganzen Kierkegaard gerecht zu werden, müssen wir uns erinnern, daß er einer breiten Front von Theologen und Philosophen gegenüberstand, welche in der Gefolgschaft Hegels die Versöhnung von Glauben und Wissen verkündigte. Wieviele christliche Denker waren es denn, die damals merkten, daß damit der Glaube stirbt? Glaube auf dem Boden der Ratio? Thomismus und Idealismus sind da verhängnisvoll ausgeglitten. Die Gegenstände des Glaubens widersprechen der Vernunft ebenso wie die unendliche Leidenschaft des Glaubenden für ein Unendliches.

Es gibt viele Weisen, den Glauben zu umschreiben. Abraham ist nur ein Beispiel dafür. Bei mehreren Aspekten geht Kierkegaard einmal davon aus, daß Glauben fordern bedeute, direkte Mitteilung versagen. »Gott als Weltlenker will Gegenstand des Glaubens sein, er will, daß du und ich glauben sollen, daß er der liebevolle Vater ist. Eine Theorie . . . müßte nun fordern, daß die Welt auch in dem Grad ohne Zweideutigkeit sei, daß man direkt greifen und fühlen könnte, daß Gott Liebe ist. Aber die Welt ist weit entfernt so zu sein. Und warum ist sie nicht so? Weil Gott will, es soll geglaubt werden.« Oder wenn er über die Beziehung zwischen Glauben und Gebet nachdenkt, nimmt er zustimmend Christian Scrivers Satz zur Kenntnis: Das Gebet ist eine Tochter des Glaubens, aber die Tochter muß die Mutter unterhalten.

Beim Lesen des Evangeliums findet er ganz schlichte Verhältnisse. »Christus tat

Wohltaten an mancherlei Kranken und Elenden - ohne daß er von ihnen verlangte, sie sollten alles verlassen und ihm folgen oder Jünger werden. So forderte er also nicht mehr als ihren Glauben und ihre Dankbarkeit.« Daß der Glaube eine bestimmte Haltung zur Folge hat, seine Bewährung im Gehorsam findet, ist kaum bei einem andern so häufig zu lesen wie bei Kierkegaard. »Der Glaube soll das Streben möglich machen, denn die Tatsache, daß ich durch Glaube erlöst werde . . . soll gerade ermöglichen, daß ich zum Streben kommen kann, daß ich nicht hinsinke unter der Unmöglichkeit, sondern aufgemuntert und erfrischt werde dadurch, daß es ja entscheidend ist, daß ich erlöst, Gottes Kind in Kraft des Glaubens bin.«³⁴

3 Glaube und Geschichte

Man tadelt: Bei Kierkegaard haben Glaube und Geschichte nichts miteinander zu tun; er macht daher den umfassenden »Versuch einer Eliminierung der Geschichte als Zeit aus unsrer Bezogenheit auf Gott«. In diesem Sinn prägt er den »Begriff der Gleichzeitigkeit, der die Aufhebung des Zeitraums zwischen dem geschichtlichen Christus und uns ausdrücken soll«. Er fordert vom Glauben das vollkommene Bewußtsein der Gleichzeitigkeit mit dem geschichtlichen Christus, also grundsätzlich Mystik. Aber diese Mystik ist nicht eine leuchtende Begleiterscheinung einer innerlich kräftigen geistigen Massenbewegung, weil sie nicht aus heißer Leidenschaft oder frommem Gefühl stammt.

Gegen solch schwer verständliche Sätze legt man am besten die Position Kierkegaards schlicht dar.

Zunächst: Er meint nicht die notvolle Gleichzeitigkeit der unauflöslchen Widersprüche von Häßlichem und Schönerm, Angst und Freude, Qual und Glück, wovon Willy Kramp schreibt.

Kierkegaard geht von der Grundfrage aus: Wo kann ich erfahren, was Christentum ist und wie ich als Christ leben soll? Und da heißt die Antwort: Nicht aus noch so berühmten Kommentaren oder Dogmatiken, nicht bei Augustin, Bernhard oder Luther, wie wir nicht bei Kierkegaard. »Der eine und der andre liest, was ich schreibe . . . macht davon Gebrauch, wenn er predigen oder dozieren soll: Ach Gott im Himmel, so mache ich ja beinahe mehr Schaden als Nutzen« (1850).

Keiner wird durch die Geschichte ein Christ. Denn »was heißt Geschichte des Christentums? Das heißt: Inbegriff der Entschuldigungen, Ausflüchte und Kompromisse des Teils der Menschheit, der nicht offenbar mit dem Christentum

34 So spricht . . . , 33. 43. 45.

brechen, aber den Schein aufrecht erhalten wollte . . . die Geschichte des Christentums ist Rückgang, Schwägerschaft zwischen der Welt und dem Christentum . . . »Man muß doch erst wissen, was andre erleuchtete Christen dachten, ernste, erprobte Christen, man muß die Erfahrung der Geschichte zu Hilfe rufen« - ach, Herr Gott, wie ist es abgeschmackt, den Menschen so großtun hören . . . hat einer von all diesen Millionen ernster, erprobter Christen oder haben sie alle zusammen die Sache besser verstanden als der Gottmensch, besser gewußt als Jesus Christus, was wahres Christentum ist?« Hier kommt das Generationsproblem in Sicht, auf das schon Luther hingewiesen hat. »Ein wahres Wort von Luther: Die Erfahrung lehrt, daß das Evangelium an keiner Stelle länger lauter und rein verblieb als im Gedenken einer Generation; solange die lebte, die es in Gang gebracht hatten, blieb es stehen und nahm zu; waren sie tot, war das Licht aus . . . völlig wahr, nur scheint Luther selbst nicht recht auf die Gedankenbestimmung aufmerksam geworden zu sein, die darin liegt: Das Verhältnis der Gleichzeitigkeit mit Christus ist das wahre, die Wahrheit der Situation. Dann kommt das abgeleitete, die Gleichzeitigkeit mit einem doch in strengerem Sinn wahren Christen. Christentum aus zweiter Hand ist Wirrwarr, denn das ist Christentum ohne die Spannung der Wirklichkeit.«³⁵

Nur aus erster Hand! Und hier kann der Mann, dem man sogar das Pathos abgesprochen hat, in heißer Leidenschaft rufen: »Fort mit der Historie! Die Situation der Gleichzeitigkeit wird hergeschafft. Das ist der Maßstab; wie ich gleichzeitig etwas beurteile, so bin ich. All das Geschwätz hernach ist Sinnes-täuschung. Das ist es eigentlich, worauf meine ganze Produktivität hinzielt. So kommt es, daß ich Experimente benütze statt wirkliche Geschichten. Die Möglichkeit des Ärgernisses wird so das, was die Christenheit beurteilen soll . . . Man hat den Menschen eingebildet, sie seien alle Christen, während doch ein wahrer Christ seltener ist als Romeo und Julia.«

Wird die Geschichte einen Beweis für die Einzigartigkeit des Christentums liefern? Wieder ist mit Pathos geschrieben: »All das Weltgeschichtliche und die Gründe und Beweise . . . müssen weg; es gibt nur einen Beweis, den des Glaubens . . . Meine Überzeugung ist mir allzeit höher als die Gründe; die Überzeugung trägt eigentlich die Gründe, nicht sind die Gründe das, was die Überzeugung trägt . . . So wenig ein Hahn Eier legen kann, so wenig können »Gründe« und wenn sie noch so lang im Verkehr sind, eine Überzeugung zeugen oder gebären . . . Von den Gründen kann man halb humoristisch reden: Willst du drei

35 *Ebenda*, III. *Im Zwang* . . ., 66. 166.

oder fünf oder sieben . . . haben? Ich kann nicht Höheres sagen als: Ich glaube . . . Das ist gerade das Gegenteil der modernen Objektivität . . . Es gibt nur einen Beweis . . . , den inneren, *argumentum spiritus sancti*, 1. Johannes 5, 9.«³⁶

Das *testimonium internum* (haben wir auch Kierkegaard zu danken, wenn es uns wie selbstverständlich geworden ist?) zeigt uns, warum gerade das Ärgernis Erregende bei Christus wichtig war, da er Dämonische, Zöllner, bekannte Sünder aufsuchte. »Da wird die Gleichzeitigkeit verbittert. Das Geschlecht hat . . . eine Angst vor Dämonischen und also den tiefsten Leiden, daß es nicht einmal hören will, daß Trost und Heilung für sie da ist . . . ein solcher ›Tröster‹ stört die frohe Gesellschaft . . . Es erscheint wie Grausamkeit, daß er . . . Dämonische aufsucht statt die vornehmen Kreise wie Goethe, Mynster sich . . . zu sichern.«

Wenn Kierkegaard die Gleichzeitigkeit rekonstruiert, sieht er die Kluft. »Was die Verständigen, der Staatsmann usf. über Christus in der Situation der Gleichzeitigkeit urteilen, sind bloß Ausführungen des Urteils der Endlichkeit über das Absolute. In den meisten ist darum etwas Prophetisch-Wahnsinniges, indem sie über Christus gerade das, was er will, als das Unsinnigste aussagen, z. B. wenn er sagt: Es sei denn, daß er die Absicht hat, sich totschiagen zu lassen. Gerade diese Absicht hatte Christus in gewissem Sinn.«³⁷

Wo erfahre ich also, was Christus ist und wie ich als Christ leben soll? »Die Sache ist ganz einfach. Nimm das Neue Testament, schließe deine Türe zu, rede mit Gott, bete und tue dann ganz einfach, was im Neuen Testament steht; setze es in Wirklichkeit um und drücke es existentiell aus - das ist Christentum.«

Ist das die besagte Gleichzeitigkeit? Ihre höchste Form ist uns nicht zugänglich; wir können nur in einer geringeren uns behaupten. »Alles Gerede, man wäre so gern mit Christus gleichzeitig gewesen, ist bei näherem Zusehen Anmaßung; denn so bildet man sich ein, zum Apostel zu taugen. Selbst die Apostel fielen ab; sie mußten erst mit außerordentlichen Kräften ausgerüstet werden, um die Gleichzeitigkeit aushalten zu können - der beste Beweis, daß niemand durch sich selbst die Gleichzeitigkeit aushalten kann . . . So ist es gewöhnlich; man nimmt die Herrlichkeit und läßt die Schwierigkeit aus.« In Wirklichkeit ist »mit Christus gleichzeitig sein das strengste Examen, das überhaupt möglich ist; sollte es das beständig sein, wären die Juden unter dem Gesetz unter milderem Urteil«.

36 So spricht . . . , III. Im Zwang, 202 f. Wenn wir die Gefahr recht erfassen, von der Kierkegaard die christliche Existenz durch die Geschichte bedroht sah, wird uns die Einseitigkeit deutlich, in der Christoph Schrempf mit seiner monotonen Forderung steckenblieb: Die achtzehnhundert Jahre müssen weg. 37 Im Zwang, 136. So spricht . . . , 16.

Über Kierkegaards »Mystik« nur eine Beobachtung. Dem Mystiker ist die Versöhnung wesentlich ein innerseelischer Vorgang. Bei Kierkegaard ist das Opfer Christi am Kreuz entscheidend. »Die Versöhnung ist ein Transzendens, d. h. sie kann nicht durch eigne Kraft der religiösen Innerlichkeit entstehen; sie muß von außen kommen. Damit hat Kierkegaard sich den Weg zum Verständnis gebahnt, warum die christliche Frömmigkeit nicht mit der eignen, einwohnenden Mystik der Menschenseele sich begnügen kann, sondern eine geschichtliche Offenbarung nötig ist« (Eduard Geismar).

Wir können Kierkegaard nicht völlig verstehen, wenn wir nicht die Lebendigkeit seiner Hoffnung in Betracht ziehen, einer Hoffnung, welche wohl den bewußten Dienst aller Kräfte voraussetzt. »Wenn ich mir etwas wünschen sollte, wollte ich mir wünschen, ich hätte die Vorstellung des Christentums davon, welch unendliches Gut eine ewige Seligkeit ist, und daß ich jeden Augenblick diese Vorstellung bei mir hätte. Was sollte ich dann auch vermögen und wie sollte ich dann nicht Christus lieben!«³⁸

Schade, daß Kierkegaard uns keine Vorlesung über Kirchengeschichte hinterlassen hat. Er forderte wahrscheinlich noch mehr als Gottfried Arnold zum Widerspruch heraus. Aber in ungewöhnlichem Maß anregend wäre sie ohne Zweifel.

4 Kierkegaard und die Kirche

Er hat keine Lehre und keinen Begriff von der Kirche. Den Satz von der *ecclesia perpetuo mansura* hat er nie erfaßt. Das Bild des Apostels ist in Wirklichkeit das eines alttestamentlichen Propheten, der immer als einzelner gesandt wird und mit der kritischen Einsamkeit seines Auftrags steht und fällt. Nach Kierkegaard macht die kritische Einsamkeit das Wesen des Christen aus, so daß dieser viel weniger in der Kirche als ihr gegenüber steht. - Daß Kierkegaard kein Verständnis für »Kirche« aufbringe, ist das Albernste, was an Kritik vorgebracht wurde.

Er war ein Gegner der Staatskirche. Dafür hatte er etliche Gründe. Der »Staat« verhält sich zur Kategorie »Geschlecht«; man wird in ihn hineingeboren. Als Christ wird man nicht geboren, sondern geht durch eine Entscheidung; also verhält sich Christentum zur Kategorie »der Einzelne«. Die Taufe tritt also nicht an die Stelle, wo beim Staat die Geburt steht; denn wollte man von einem durch die Taufe auserwählten Volk reden, hätten wir eine Art Judentum.

Staat und Kirche sind auch nach ihrer Idee ganz verschieden. »Kirche« soll

³⁸ *Im Zwang*, 66. 111. *So spricht* . . . , 33. 112. X², A 451.

eigentlich das »Werden« repräsentieren, »Staat« dagegen das »Bestehen«. Darum ist es so gefährlich, wenn Staat und Kirche zusammenwachsen und identisch werden. Für den Staat gilt: Wenn auch die eine oder andre Institution wenig glücklich ist, man soll doch sehr vorsichtig mit ihrer Abschaffung sein, weil . . . »Staat« in der Idee das »Bestehende« ist . . . In der Kirche gilt genau das Gegenteil, da ihre Idee das Werden ist. »Werden« ist geistiger als »Bestehen«.

Sicher hat Kierkegaard über die Staatskirche genau so viel nachgedacht wie Julius Stahl oder Richard Rothe. Spricht es wider ihn, daß er zu genau entgegengesetzter Folgerung kam, daß es ihm unsinnig erschien, wenn der Staat tausend Pfarrer dafür besoldet, daß sie den Glauben an einen gekreuzigten Gott verkündigen, daß er für die Freiheit der Kirche vom Staat schrieb? Der einsame Denker war ein fleißiger Besucher der Gottesdienste und das nicht bloß am Sonntag. Des Wertes der »Stillen Stunden« blieb er sich stets bewußt. Er hat regelmäßig Bischof Mynster gehört, mit dem er theologisch gar nicht übereinstimmte, der ihn und seine ganz außerordentliche Begabung links liegen ließ. Kierkegaard war ein ebenso eifriger Leser des Neuen Testaments, und da fand er den Gegensatz der Welt, die Grundaussagen »leiden«, »absterben« und die Gestalt des Märtyrers, der das »Licht der Kirche« ist. »Geist« kennt das Gottesverhältnis am Widerstand, am Leid, hat Mut und Glaube zu einer so unendlichen Polemik, wie wenn Luther ganz richtig beweist: Sie sind eine verachtete, kleine Herde, also die wahre Kirche, denn die wahre Kirche ist allzeit am Leiden kenntlich; die andre wird die siegreiche, falsche Kirche, die statt zu leiden die wahre Kirche verfolgt.³⁹

Und er hat die Confessio Augustana gelesen, welche ihm die *communio sanctorum* aufzeigte, »worin die Bestimmung in Richtung auf das Existentielle liegt«.

5 Kierkegaard ist Subjektivist, Individualist, Existentialist

Also hat er uns, die wir zur »Kirche« gehören, so schließt Martensen mit andern, nichts Wesentliches zu sagen. Wenig später hat man gerade darin seinen Vorzug gesehen und ihn als Vater der modernen Persönlichkeitskultur hoch gelobt. Und in unserm Geschlecht halten Anhänger und Gegner den einsamen Nordländer für den Urheber des philosophischen Existentialismus.

Das Objektive, Institutionelle darf in der Kirche nicht das Übergewicht erhalten. »Es ist eine fürchterliche Heuchelei, die getrieben wurde: Das Objektive, die Lehre, die Sache sei alles, die Subjektivität das Gleichgültige. Das ist es, was dem

39 *Im Zwang*, 105. 194.

Christentum in völlig falsche Kategorien verholten hat.«⁴⁰ (Auf seinen Begriff der Subjektivität werde ich noch zurückkommen.)

Kierkegaard war Existentialist? Und Jean-Paul Sartre ist auch Existentialist! Das hört sich so an, wie wenn man sagt: Calvin war ein Theologe und Voltaire auch, von Bodelschwingh war ein Mensch und Hitler auch. Bei Karl Jaspers ist Gott eine Hilfskonstruktion (oder nicht mehr?), bei Martin Heidegger fällt auch sie fort. Der Franzose ist Antichrist, Antideist.

Und Kierkegaard? Er kennt »Existenz« nur in Verbindung mit seinen andern Kategorien »vor Gott«, »vor Christus«!

6 *Das absolute Paradox*

Daß Kierkegaard für die Irrationalität des Glaubens eingetreten ist, wird anerkannt. Elert weist darauf hin, daß der Zeitgenosse Rasmus Nielsen dieselbe Erkenntnis besaß, doch ohne anzudeuten, in welcher Abhängigkeit dieser Inhaber eines philosophischen Lehrstuhls von Kierkegaard stand. Anerkannt wird auch noch, daß Kierkegaard die Paradoxie des Glaubens wieder erfaßt hat. »So brachte die Beschäftigung mit Kierkegaard der Theologie ein Element zurück, ohne das sie von Anfang an nie gewesen war . . . die Erkenntnis der Paradoxie des christlichen Glaubens.« Einschränkend fügt jedoch Elert gleich hinzu: »Nun kann freilich Kierkegaard für die theologische Behandlung des Dogmas nicht mehr als ein Anreger sein.« Und er ruft Emil Weber als Bundesgenossen. »Weber vermißt mit Recht bei ihm das kontemplative Moment, das bei aller objektiven Paradoxie wenigstens einen subjektiven Ausgleich schaffen müsse.«

Was soll man sich unter einem »subjektiven Ausgleich« vorstellen? Die Lebendigkeit des persönlichen Glaubens? Dann ist Kierkegaard wahrhaftig nicht zu einer Fehlanzeige genötigt. Wer den ganzen Kierkegaard (also auch die »Reden«) kennt, wird sicher nicht das »kontemplative Moment« vermissen. Vor allem hat dadurch Kierkegaard sich Mißfallen im protestantischen Lager zugezogen, daß er vom »absoluten Paradox« sprach. Einerseits wandte man ein: Das ist ja nichts Neues, schon seit Kyrill bekannt! Wenn es aber seit Kyrill vergessen war? Dann kreidete man ihm an, daß er in der Formulierung und Betonung des Paradoxons über Sokrates hinausgegangen sei. Gerade das aber muß nicht als ein Minus, sondern Plus angemerkt werden. Wie könnte es anders sein, wenn man von einem vorchristlichen Denker zum Neuen Testament weitergeht? Wenn man aber

40 Werner Elert: *Der Kampf um das Christentum*. München 1921, 432 f. *Im Zwang*, 64.

»religiös« und »paradox« in Gegensatz stellt, ist schon im Ansatz ein Fehler, so daß man Kierkegaard nicht verstehen kann.

Er lehrt: Nur von der Subjektivität des Glaubens kann eine echte Paradoxie wie z. B., daß der unendliche Gott ein Werden durchgemacht hat und gestorben ist wie ein endlicher Mensch, bejaht werden.

Es muß noch vermerkt werden, daß Kierkegaard den Begriff des Paradoxons nicht auf christologische und trinitarische Aussagen beschränkte, sondern auf das ethische Gebiet ausdehnte. Nehmen wir ein Beispiel, das sich auf die Werke bezieht. »Die größtmögliche Anstrengung für nichts. Das ist so paradox wie möglich. Aber so ist es ja, wenn es doch einzig und allein ›Gnade‹ ist - und also die größtmögliche Anstrengung für nichts gilt, nichts, nichts bedeutet. Anders als man glaubte, die Seligkeit könne erworben werden; da war kein Paradoxon, denn es ist nichts Paradoxes dabei: Die größtmögliche Anstrengung - und dadurch das höchste Gut erlangen.«⁴¹

Knapper und gründlicher kann man eine katholische Verdienstlehre kaum ablehnen.

7 *Das Christentum ist nur etwas für Auserwählte des Geistes*

Man sagt: Kierkegaard stellt an seine Leser und an die Christen so hohe, ethische, intellektuelle und noch mehr religiöse Anforderungen, daß der gewöhnliche Gläubige nicht mehr mitkommt. Das Evangelium sei einfach, Kierkegaard aber schraube es zu einer schier unerreichbaren Höhe empor.

Um das Abwegige solcher Beanstandung zu sehen, muß man wissen, wie Kierkegaard ständig das Gespräch mit dem einfachen Mann der Straße, der Nachbarschaft gesucht hat, wieviele Einträge in die Tagebücher auch davon angeregt wurden. Er wollte ja ein christlicher Sokrates sein, der die Menschen nicht bloß auf den Weg der Tugend, sondern der Seligkeit weist. Dieses Werben um den einfachen Mann ging bis zur Corsar-Geschichte, da der Jude Goldschmidt in seinem Witzblatt ihn dem öffentlichen Gelächter preisgab. Natürlich zog Kierkegaard sich von der Öffentlichkeit zurück. Aber von dem Wahn, der Weg zur Seligkeit führe durch seine christliche Philosophie hindurch, war er himmelweit entfernt.

Aber da, wo die Intelligenz mit dem Glauben sich befaßte, sollte der Preis hoch sein. »Die große Menge Menschen, die die meiste Zeit für ihren Unterhalt in untergeordnetem Beruf verwenden müssen, bei ihnen wäre es grausam, den Preis

41 Werner Elert: *AaO*, 434. *Im Zwang*, 33.

so in die Höhe zu schrauben . . . Es hat mich immer unbeschreiblich begeistert, daß es vor Gott ebenso gewichtig ist, Dienstmädchen wie das hervorragendste Genie zu sein . . . Nein, auf die gebildete und wohlhabende Klasse, . . . dahin soll gezielt werden, im Salon soll der Preis in die Höhe geschraubt werden.«⁴²

Damit sei der Kritik an Kierkegaards Christentumsverständnis genug. Wir können in diesem kurzen Aufsatz uns nicht mit seiner »Reflexionsmystik«, seiner skeptischen Haltung zur Kultur, mit der Abgrenzung gegenüber Tolstoi, mit dem er zusammengeworfen wurde, befassen, sondern müssen uns der positiven Aufgabe zuwenden und Kierkegaard zeigen, wie er im Protestantismus wurzelt.

III Der protestantische Kierkegaard

Von Kierkegaard scheinen wenige Pfade zum gleichzeitigen Protestantismus zu führen. Er macht auch gar nicht den Eindruck, daß ihm am Brückenschlagen gelegen sei. Eher hat er sie noch eingerissen. Von den letzten zehn Monaten des »Kirchenstürmers« kann man das mit Sicherheit sagen. Die Ablehnung der Kommunion auf dem letzten Lager ist dafür ein deutlicher Beweis.

Dazu kommt, daß die Gegenseite die Zugehörigkeit zum Protestantismus ihm streitig gemacht hat. Vom Glauben (im engsten Sinn des Wortes) lehre er undeutlich; Beruf, Arbeit, Ehe kämen zu kurz; die Kirche trete nicht richtig in sein Gesichtsfeld. Wir können also Kierkegaard nicht mehr für uns in Anspruch nehmen. Vielleicht erbarmt die katholische Kirche sich seiner (wie Theodor Haecker, indem er dem Katholizismus freundliche Stücke aus den Tagebüchern des Autors für seine Auswahl bevorzugte).

Was ist da zu tun? Nur eins: Kierkegaard dem genuinen Protestantismus gegenüberstellen. Wir betreten also das Heiligtum der Glaubenslehre, um zu sehen, ob die Reformatoren und Kierkegaard darin einander begegnen. Dabei kann es in einem kurzen Aufsatz sich nicht um eine *Summa theologiae* handeln, sondern bloß um Stichproben.

1 Sünde und Schuld

»Luthers Sündenbegriff setzt das Wesen der Sünde in den Ichwillen, der am leichtesten sich gerade in der »höheren« und »geistlichen« Natur verbirgt.« Ist es auch bei Kierkegaard so?

Wenn Gott sein Geschöpf unter seinen heiligen Willen stellen will, der Mensch

⁴² Ebenda, 28.

aber, betört von einem falschen Freiheitsbild, in Auflehnung sich von ihm sondert, fällt er in Sünde. Je mehr und je öfter die Sünde über ihn Gewalt gewinnt, desto mehr formt sie sein Wesen, indem sie seinen Willen nach einer Seite zieht. Es kommt zu einer tragischen Verflochtenheit von Ursache und Wirkung. »Augustin sagt, dieser Zustand ist Strafe der Sünde und wieder Sünde. Der Begriff ›Sünde‹ fängt in jeder Weise. Er ist nicht etwas Äußeres, so daß die Strafe ein Zweites wäre, nein, die Strafe, obschon Strafe, ist doch wieder Sünde.«⁴³ Es kommt zur »Menge der Sünden« (1. Petrus 4, 8), der Mensch hat sich gründlich verschuldet; unausbleiblich gerät er unter der »unendlichen Forderung« in Schuld. Und zwar ist es, weil der Ort »vor Gott« ist, eine totale Schuld. Alle andre Schuld ist komparativ und relativ. »Vor Gott« aber ändert sich der Maßstab. *Defectus iustitiae originalis* reicht hier nicht mehr zu. Hinter dem *peccatum actuale* verbirgt sich das *peccatum essentiale*.

»Biete deine Liebe an und du wirst Schuldner bleiben; bringe ihm deines Herzens beste Gefühle und du wirst Schuldner bleiben; biete ihm Tränen der Reue an und das Gericht fordert deine eigne Rechtschaffenheit.«⁴⁴ Eine Erklärung dieses Sachverhaltes gibt es nicht. Wir dürfen nicht »Gründe« bringen: Der Mensch ist zusammengesetzt aus Fleisch und Geist, aus Zeit und Ewigkeit. Solche Gründe klängen wie Selbstentschuldigungen. Von der Schuldverhaftung aber war Kierkegaard aufs tiefste bewegt, besonders seit er von dem Fluch wußte, den sein Vater einst als frierender Hütejunge gegen Gott, den Schöpfer dieser mangelhaften Welt, ausgestoßen hatte.

Nicht weniger als Luther spürte Kierkegaard das unentrinnbare Gewicht der Verschuldung im Angesicht Gottes: *Mea maxima culpa!* »Der Feind erhebt sich fürchterlich und die Macht der Sünde ist groß, Angst einzujagen.«

2 Angst

In der älteren Lutherkritik ist viel das Querulamentum des Reformators bemängelt worden. Doch ist es davon recht still geworden, seit man ein andres Verhältnis zu seiner Person überhaupt gefunden hat. Wir erkennen, daß seine existentiellen Aussagen über *contritio*, *perterrita conscientia*, *condemnatio* ohne psychologischen Transformator als kategoriale Begriffe im Raum des Neuen Testaments verständlich sind, weil sie da ihren Platz haben. »Ich hatte eine furchtbare Angst

43 Sören Kierkegaard: *Lobrede auf Abraham*. Furche-Bücherei 132, 29. Regin Prenter: *Spiritus Creator*. Kopenhagen 1946 (dänisch), 59.

44 Sören Kierkegaard: *Die Liebe deckt auch der Sünden Menge*. Neuendettelsau 1955, 65.

vor der Todesstunde . . . ich haßte förmlich jene gerechte, die Sünder bestrafende Gottheit; denn ich sagte mir: Als ob es nicht genug wäre, daß die elenden Sünder, die schon durch den Fluch der Erbsünde ewiger Verdammnis preisgegeben sind, nach dem Gesetz des alten Bundes mit allen erdenklichen Strafen heimgesucht werden, wenn nicht Gott die Qual durch das neue Evangelium noch vermehrte, indem er auch durch die Botschaft des neuen Bundes uns nur seine zürnende und strafende Gerechtigkeit ankündigt; so martere ich mich in der Strenge und Verworrenheit meines Gewissens.«⁴⁵

Wo Luther vom Haß gegen die strafende Gottheit spricht, da redet Kierkegaard davon, daß der Mensch in der Sündenangst vor Christus flieht. Wenn Luther die Qual durch das Evangelium noch vermehrt sieht, so ist für Kierkegaard trotz Gebet »Christus doch kein Erlöser«. Wie Luther sich martert unter dem Druck des Gewissens, so kämpft Kierkegaard, »so gut er kann«, ohne an den Sieg über die Versuchung zu glauben. »Es ist eine Sündenangst, die mindestens zu einem gewissen Grad Christus flieht und sich doch zu ihm verhält . . . wenn er [der Mensch] auch betet und noch so innerlich Christi Namen anruft, so ist Christus doch kein Erlöser für ihn; er kämpft selbst, so gut er kann, benützt . . . redlich all seinen Verstand, der Versuchung zu entgehen, so sicher entgeht er wirklich der Gefahr, und führt vielleicht dankbar das auf Christus zurück; aber den Glauben hat er nicht, daß Christus in der Versuchung ihm zum Sieg über die Versuchung helfen will.«⁴⁶ So wird von beiden die Grenzsituation des religiösen Menschen umschrieben.

Dem in innere Verwirrung geratenen, mit seinem Grundwesen zerfallenen Menschen bleibt in der Selbsteinsicht nur die Verzweiflung übrig. »In der verinnerlichten Verzweiflung möchte der Mensch von seinem bessern Selbst als etwas ganz Bestimmtes angesehen werden; er hat ein Wunschbild seiner selbst als tatsächliches Wesen, das das Schwachsein ausschließt, und dieses Wunschbild ist des Ich geistiger Halt, d. h. das, was seinen Willen zum Dasein, zu sich selbst und zum eignen Wert bestimmt.« Das lautet profan, hat aber seine Richtigkeit, wenn Gott mitgedacht wird. »In der Reue wendet sich das Ich aus der Selbstuntreue auf sein Grundwesen zurück; es kehrt gewissermaßen heim und nimmt das Was seines Grundwesens als Aufgabe, die ihm gesetzt ist.«⁴⁷

45 Aus der Vorrede zum 1. Band der lateinischen Schriften, 1545. WA 54, 185, 23-186, 1.

46 *Im Zwang*, 31 f.

47 Max Sack: *Die Verzweiflung*. Eine Untersuchung ihres Wesens und ihrer Entstehung. Dissertation. München 1930, 79.

Im gleichen Lebensalter, da Luther ins Kloster trat, schwelgte Kierkegaard in studentischer Geselligkeit. Während Luther hungerte und fror und sich geißelte, erheiterte Kierkegaard stundenlang seine Gefährten durch nimmer müden Witz. Aber der Unterschied ist nur äußerlich. Während Luther zitterte vor seinem Gott, vertraute Kierkegaard einsam den Tage- und Nächtebüchern die Gewissensängste an. Angst, angeborene Angst und Rettung aus ihr, das war beider Weg. Heiberg, der in seiner »psychologischen Mikroskopie« Kierkegaards Weg von seiner angeborenen Angst zum Glauben beschreibt, spricht von Bewußtseinsdunkelheit im Innern, von der »Zerstreuung«, die der Mensch sucht, indem er sich ins Dasein »hinauswirft«; dabei kann eine Gradation stattfinden durch Einflüsse von außerhalb, durch das Generations-, durch das Geschlechtsverhältnis, auch durch geschichtliche Verhältnisse.⁴⁸

»Was soll ich tun?«, fragte ein junger Mann Kierkegaard. »Verzweifle«, war die Antwort.

Wer von der schrecklichen Einsamkeit des marternden Gewissens weiß, wer in die entsetzliche Tiefe der *desperatio sui* hinabgestiegen ist, will weder von billigem Trost noch von intellektueller Bedienung mehr etwas hören. »Beweis für das Christentum? Es gibt nur einen Beweis für die Wahrheit des Christentums und ganz richtig den pathologischen, wenn die Sündenangst und das beschwerte Gewissen den Menschen peinigt, die schmale Linie zwischen Verzweiflung bis zum Wahnsinn und - dem Christentum zu passieren. Da liegt das Christentum.«⁴⁹

Von daher wächst das Verständnis, warum das Christentum ein Ärgernis in der Welt sein muß. »Es muß ein Ende gemacht werden mit dem zärtlichen Geschwätz, das Christentum befriedige die tiefsten Sehnsüchte; nein, bloß des geängsteten Gewissens Kampf und Not kann einem helfen zum Wagnis, sich mit dem Christentum einzulassen; sonst ist es und soll es Ärgernis sein.«⁵⁰

Mancher evangelische Kierkegaard-Leser möchte sich ihm durch die Feststellung entziehen, daß er an einem Trauma litt; es mag des Vaters Beichte über das Heideerlebnis zur Ursache haben. Aber was ist damit schon bewiesen? Könnte man nicht Traumata bei Luther finden? Durch seine Erziehung? Aus seiner Studentenzeit? Oder stand vielleicht der Prophet Ezechiel unter dem Druck eines Trauma? Oder Paulus, der von Selbstanklage nicht frei wird? Paulus mit dem Pfahl im Fleisch? Kann man Schwermut mit Hilfe eines Trauma psychologisch und historisch deuten und damit dartun, daß der Schwermütige für unsre reli-

48 P. A. Heiberg: *Søren Kierkegaards religiøse udvikling*. Kopenhagen 1925, 154.

49 *Im Zwang*, 42. 50 X¹, A 133.

giöse Wahrheitserkenntnis ausfällt? »Christentum ist gewiß nicht Schwermut; es ist im Gegenteil die frohe Botschaft für Schwermütige; für Leichtsinnige ist es jedoch keinesfalls die frohe Botschaft, denn sie will es erst ernst machen.«⁵¹

Den Weg des Menschen, der - vor Gott! - zunichte, zu nichts wird, hat Kierkegaard mit ungewöhnlich scharfer Eindringlichkeit psychologisch und religiös in der »Krankheit zum Tode« verfolgt. Es ist der Weg des reformatorischen Menschen.

3 Einbruch des Evangeliums

Etwas jünger als Luther, mit 25 Jahren, erlebte Kierkegaard den entscheidenden Durchbruch, der ihn vom Nihilismus rettete. Viele Tagebucheinträge aus jener Zeit sind bruchstückartige Kommentare zu Gleichnissen Jesu. Das Evangelium hat ihn erfaßt. Die Befreiung ist geschehen. Nun muß die frohe Botschaft im fortlaufenden Prozeß der Verinnerlichung immer mehr angeeignet werden.

Dabei ist jedoch der Irrtum zu vermeiden, daß zwischen dem ersten und zweiten Stadium der religiösen Erfahrung an einem bestimmten Kalenderdatum ein endgültiger Strich gezogen werden könne. Ein solcher erscheint in protestantischen Dogmatiken zuweilen zwischen dem *opus alienum* und dem *opus proprium Dei*. Ersteres währt vielmehr immer fort, solange wir im sündigen Fleische wandeln. Mit andern Worten: Auch für den dem Evangelium gläubigen Menschen bleibt Gott der strenge Herr.

Der Protestantismus Kierkegaards ist herb. Er ist gegen den landläufigen »lieben Gott«. »Je strenger der Bevollmächtigte zum Bekümmerten spricht, je mehr er von ihm fordert, desto mehr räumt er ihm auch ein: Die Strenge und die Forderung sind gerade das Zugeständnis. Ist es nicht so? Wenn der Arzt sieht, daß es mit dem Kranken zu Ende geht, kann man es sofort an der Stimme des Arztes hören, er redet kurz, halblaut, ausweichend. Sieht dagegen der Arzt, daß viel zu machen ist, besonders daß der Kranke selbst viel machen kann, so redet er streng: Die Strenge ist gerade das Zugeständnis; es ist darum keineswegs unsicher, was man wohl zuweilen hört, daß ein Mensch, statt um Milde zu bitten, bat, nur streng mit ihm zu reden. Und ist die strenge Rede des Evangeliums nicht wie das Wort des ernstesten Vaters zum Kind: Ich will kein Weinen hören? Ist der ernste Vater deshalb ohne Teilnahme für des Kindes Kümmernis? Keineswegs, er will gerade, daß die Kümmernis recht sein soll, aber er ist wie ein verzehrendes Feuer gegen die schlechte Kümmernis. So auch im Evangelium.«⁵²

51 VIII ¹, A 341. 52 Kierkegaard: *Wie herrlich ist es Mensch zu sein*. Furche-Bücherei 22, 33 f.

Das Evangelium ist längst vor mir da. Wie aber wird es aktuell für mich? Das geschieht durch den »Glauben«. Kierkegaard wird nimmer müde, ihn zu preisen. »Der eine baute auf sich selbst und gewann alles; der andre, sicher in seiner Stärke, opferte alles; wer aber Gott glaubte, war größer als alle. Der eine war groß durch seine Kraft, der andre durch seine Weisheit, der eine durch seine Hoffnung, der andre durch seine Liebe, aber Abraham war größer als alle, groß durch die Kraft, deren Stärke Ohnmacht ist, groß durch die Weisheit, deren Geheimnis Torheit ist, groß durch die Hoffnung, deren Gestalt Wahnwitz ist, groß durch die Liebe, die Haß wider sich selbst ist. Durch den Glauben wanderte Abraham aus dem Lande der Väter und wurde fremd in dem der Verheißung. Eins ließ er zurück; eins nahm er mit; den irdischen Verstand ließ er zurück, den Glauben nahm er mit. - Von Abraham gibt es kein Klagelied; klagen ist menschlich, weinen mit den Weinenden ist menschlich, aber glauben größer, den Glaubenden betrachten seliger.«⁵³

Die Sinngleichheit der Äußerungen Kierkegaards und Luthers in diesem Stück mag auffallen. »In meinem Herzen regiert dieser eine Artikel, nämlich der Glaube Christi, aus dem, durch den und in den Tag und Nacht alle meine theologischen Gedanken fließen und wieder fließen, und doch erfahre ich, wie ich die Höhe, Weite, Tiefe dieser Weisheit höchstens in schwachen und wenigen Anfängen und Bruchstücken erfassen kann.«

Weiter knüpft Kierkegaard an die Gestalt des Patriarchen seine Gedanken an. »Ehrwürdiger Vater Abraham! Du, der zuerst jene ungeheure Leidenschaft vernahm und von ihr zeugte, die den fürchterlichen Kampf mit den rasenden Elementen und den Kräften der Schöpfung verschmähte, um mit Gott zu streiten, der zuerst jene höchste Leidenschaft kannte, den reinen, heiligen, demütigen Ausdruck für den göttlichen Wahnwitz, der von den Heiden bewundert wurde - vergib dem, der zu deinem Preis reden wollte, wenn er es nicht richtig tat - er soll nie vergessen, daß du in 130 Jahren nicht weiter als zum Glauben kamst.«⁵⁴

Man erfaßt das Gewicht solcher Sätze nur, wenn man sich vergegenwärtigt, bei welchem Stand der zeitgenössischen Philosophie und Theologie sie geschrieben wurden. »Glauben« war eine kleine Sache, besonders im Denken des großen Hegel. »Glauben« bringt jeder ohne Anstrengung von sich aus fertig. Das Verständnis der Reformation war verloren. »Glaube ist nicht der menschliche Wahn

53 Sören Kierkegaard: *Lobrede auf Abraham*, 14 f. 54 *Ebenda*, 23.

und Traum, den etliche für Glauben halten und, wenn sie sehen, daß keine Besserung des Lebens noch gute Werke folgen und doch vom Glauben viel reden und hören können, fallen sie in den Irrtum und sprechen, der Glaube sei nicht genug, man müsse Werke tun, soll man fromm und selig werden . . . Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott, Joh. 1, 13, und tötet den alten Adam, macht uns ganz andre Menschen von Herz, Mut und Sinn und allen Kräften und bringt den heiligen Geist mit sich. O, es ist ein lebendig, schäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich ist, daß er nicht sollte ohne Unterlaß Gutes wirken . . . Glaube ist eine lebendige, erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß er tausendmal darüber stürbe, und solche Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade macht fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Kreatur, welches der heilige Geist tut im Glauben« (Luther: Vorrede auf die Epistel St. Pauli an die Römer. 1522).

Kierkegaard beim Anschauen des glaubenden Abraham und Luther unter dem Eindruck der glaubenden Gestalten in den Evangelien - beide Denker gehen zu scharfen Angriffen gegen die Ratio über, die meint, etwas Besseres zu sein. »Hie muß ich die Vernunft und menschliche Klugheit unter die Bank stecken und nicht hören, was die Vernunft dazu sagt, sondern was Gott in seinem Wort sagt. Denn der droben im Himmel ist und alle Vernunft geschaffen hat, wird etwas mehr wissen, denn aller Menschen Vernunft weiß . . . derhalben so ist beschlossen, daß, wer Christi Wort hören will, der lasse den Esel daheim, handle und rechne nicht nach seiner Vernunft; tut er es aber, so wird er sich ärgern; darum Augen und Maul zugetan und die Ohren auf.«⁵⁵

Kierkegaards durchdringender Geist war nicht weniger rastlos. »Je mehr ich entwickelt werde in Richtung des Denkens und Verstandes, desto natürlicher wird es mir auch, daß ich gern begreifen will. Aber sieh, desto weniger begreife ich das Göttliche und jedes Mal, wenn das geschieht, tritt gleichsam das Christentum zu mir und sagt: Willst du nun mich aufgeben? Darauf antwortet der Glaubende: Nein, gewiß nicht, ich will glauben. Das ist die Potensation des Glaubens; je weniger ich begreifen kann, wenn ich doch glaube, desto intensiver der Glaube.«⁵⁶

Der viel belesene Theologe sieht nicht viele Gleichgestimmte um sich. Unter den Wenigen aber ist der »Magus des Nordens«, in dessen Bundesgenossenschaft er gern tritt. »Richtig sagt Hamann: Wie ›Gesetz‹ ›Gnade‹ aufhebt, so hebt ›Be-

55 *Luthers Werke*. Erlanger Ausgabe XLVIII (deutsch), 195, 62; WA 33, 267, 22-28.

56 X⁸, 145.

greifen« ›Glauben« auf. – Das ist ja mein Satz. Aber bei Hamann ist er nur ein Aphorismus, während ich ihn durchkämpft habe oder aus einer ganzen gegebenen Philosophie und Bildung herausgekämpft habe bis zu dem Satz: Begreifen, daß man den Glauben nicht begreifen kann oder (die mehr ethische und gottesfürchtige Seite) begreifen, daß man den Glauben nicht begreifen soll.«⁵⁷

Warum eigentlich wird dieser Sachverhalt beim theologischen Denken, beim Aufbau eines Systems nicht deutlicher? Es ist, als wolle Kierkegaard uns zur Ordnung rufen. »Ein dogmatisches System darf nicht auf der Basis ›den Glauben begreifen« aufgerichtet werden, sondern auf der Basis: Begreifen, daß man den Glauben nicht begreifen kann. Pfarrer und Professor sollen dasselbe sagen für rebellische Geister, der Professor noch strenger.«

Das ist die »andre Schule«, von der Luther spricht. »Man muß in eine andre Schule kommen und der Vernunft Urlaub geben, sie nicht zu Rat nehmen, sondern schweigen und heißen tot sein, ihr die Augen ausstechen und die Federn rupfen, wer anders dies verstehen will. Dazu gehört ein anderer Lehrer und Schulmeister denn die Vernunft, nämlich der heilige Geist, der muß in dieser geistlichen Schule lehren und fortbringen.«⁵⁸

Auch bei Kierkegaard ist Glaube *arduissima res*. So wird der Kierkegaard-Leser ebenso wie der Luther-Schüler aufgefordert, neu über den Glauben nachzudenken. Glaube und Glaube ist zweierlei oder dreierlei. Der historische Glaube glaubt an den durch Palästina wandernden Jesus; der dogmatische Glaube glaubt an die zweite Person der Gottheit. Im existentiellen Glauben denke ich zunächst negativ über mich: Geh hinaus von mir, ich bin ein sündiger Mensch; aber indem ich so in Gegenwart des Gottmenschen denke, wird meine Existenz auf eine neue Grundlage gestellt. So findet Kierkegaard – wir kommen zum Anfang zurück – einen unübersehbaren Zusammenhang zwischen Pönitenz und Glauben. Er ist um so lebendiger, je stärker sie ist. Das erscheint dem Verstand seltsam. Aber »das Zeichen von Gottes Größe in seinem Erbarmen ist bloß für den Glauben da. Dies Zeichen ist das Sakrament.«⁵⁹

5 Christus und die Versöhnung

Doch wie ist das eigentlich? Kierkegaard spricht viel vom Glauben. Aber wo ist Christus? Er hat einen entscheidenden Platz, wie bei jener Frau, von der Johannes 8 berichtet. »Martre dich selbst nicht! Denke an jene Frau, die keiner ver-

57 X², A 225. 58 *Im Zwang*, 119. Luther: *AaO*, 60.

59 Sören Kierkegaard: *Gott ist größer als unser Herz*. Furche-Bücherei 97, 27.

dammte, und bedenke, daß dasselbe auch auf andre Weise ausgedrückt werden kann: Christus war da, eben, weil er da war, fand sich keiner, der sie verdamnte.«

Kaum kann in bedeutungsvolleren Worten von ihm gesprochen werden, als Kierkegaard es in den Beichtreden für Gäste am Tisch des Herrn tut.⁶⁰ So zu dem Wort: Glauben wir nicht, so bleibt er treu; er kann sich nicht selbst verleugnen. »Aber er, Jesus Christus, bleibt treu. Darum ist in diesem Verhältnis eine selige Ruhe der Ewigkeit . . . Nur einen gibt es, dessen Treue die Angst verjagen kann, das ist Jesus Christus; er bleibt treu; selbst wenn alle andre Treue versagte, er bleibt doch treu jeden Tag in deinem Leben, was dir auch begegnen mag; er bleibt dir treu im Tod . . . Du hast nur eine Sorge, die Sorge um dich selbst, daß du Christus treu bleibst . . . Es ist doch keine Liebe vollkommen glücklich außer der, mit welcher ein Mensch Gott liebt. Und keine Treue ist vollkommen selig außer der, womit ein Mensch sich Christus anschließt.«

Wo ist die Grundlage des Heiles? Kierkegaard weist den Menschen von sich so weit wie möglich weg. »Seine Seligkeit auf irgendein Werk bauen, es wagen mit so etwas vor Gott zu treten, das ist die abscheulichste Sünde, denn das heißt Christi Versöhnungswerk mißachten.« Auch bei Kierkegaard ist Glaube *fides Christi*.

Christus ist da. Unser Verhältnis zu Kierkegaard in diesem Punkt scheint nur mit der Schwierigkeit behaftet zu sein, daß er zwei Aussagen macht. Christus ist nicht nur Versöhner, er ist auch Vorbild. »Christi Tod ist die Versöhnung und davon datiert die Gnade sich in gewissem Sinn; solange Christus lebte, war die Gnade nicht zugegen; sein eignes Leben ist ja eine Prüfung für ihn, er wurde selbst versucht; im andern Sinn ist sein ganzes Leben Gnade, wie die Schrift sagt, daß Gnade und Wahrheit in Christus offenbar wurden.« Kierkegaard macht diese Journaleinträge nicht, ohne auch das andre beizufügen. »Es ist doch ganz klar, daß es Christus als Vorbild ist, der nun dialektisch herangezogen werden soll, eben weil das Dialektische, das Luther heranzog (Christus als Gabe), ganz mißbraucht ist, so daß der »Nachfolger« in nichts dem Vorbild gleicht, sondern absolut uneinsartig ist, und dann nur die Gnade dazwischen schieben.«⁶¹

Im Blick auf den magern Zustand der Theologie und Kirche ist er von der Besorgnis bewegt, durch einseitige Aussagen die Sache selbst zu verkürzen. Und es macht ihm gar nichts aus zu verraten, von wem er diese »dialektische« Aussage gelernt hat. Er will den rechten »Gebrauch« Luthers seinen Zeitgenossen vorhalten. Leicht ist es, jenen Hinweis auf den Reformator aus diesem selbst zu un-

60 *Ebenda*, 14-41. 61 X¹, A 507; X², A 361.

terbauen. »Christi Leben und Werk soll man auf zwei Weisen erfassen; aufs erste als eine Gnade oder Gut, uns geschenkt, und eine Gabe, daran der Glaube sich üben soll und solch Opfer und Gut zu seiner Seligkeit annehmen. Auf's andre als ein Exempel, dem wir folgen sollen und uns gleich also opfern für unsre Nächsten Gott zur Ehr.« Luther wird nicht müde, die doppelte Bedeutung Christi einzuprägen. »Das Hauptstück und Grund des Evangeliums ist: Daß du Christum zuvor, ehe du ihn zum Exempel faßt, aufnimmst und erkennst als eine Gabe und Geschenk, das dir von Gott gegeben und dein eigen sei, also daß, wenn du ihm zusiehst und hörst, daß er etwas tut oder redet, daß du nicht zweifelst: Er selbst, Christus mit solchem Tun und Leiden sei dein eigen.« »Christus als eine Gabe nährt deinen Glauben und macht dich zum Christen; aber Christus als ein Exempel übt deine Werke.«⁶²

Man könnte die Autoren schier austauschen, so ähnlich sind diese Aussagen. Christus die Gabe, dann die Aufgabe. Damit ist eine mittelalterliche Einseitigkeit überwunden, die rasch zur *imitatio* eilte - um Verdienste zu gewinnen.

6 Der »Tröster«

Ist Christus das verpflichtende Vorbild, erlebe ich die ständige Demütigung, daß ich ihm nicht entspreche. Dieses Mangelbewußtsein ist in der Kirchengeschichte weit zurück zu verfolgen. »Es ist eine tiefe Betrachtung, daß man in der ältesten Zeit erst auf dem Sterbelager sich taufen lassen wollte; man verstand, daß, menschlich gesprochen, das Christentum die Lebensanschauung ist, für die nur eine Situation die günstige ist, nämlich die des Todes. Die Schwierigkeit entsteht, wenn man streben soll; man setzt die Annahme der Gnade aus, bis es vorbei ist - dann empfängt man sie; nun ist Genüge für alles getan; dann stirbt man selig; das ist aber entweder Schwermut oder vielleicht sogar weltliche Klugheit, die das Christentum mißbraucht.«

Warum Mißbrauch? Weil nicht mit dem Tröster gerechnet wird. Der »Tröster« muß hinzu - allerdings im richtigen Verständnis, das über das Historische hinaus existentiell wird. »Der heilige Geist wird der »Tröster« genannt. Dieser Name könnte Veranlassung zu dem Gedanken sein, daß er die Jünger und dann weiter die Christen hinsichtlich des Weggangs und der Unsichtbarkeit Christi trösten sollte. - So verhält es sich indes gar nicht. Christus als Vorbild ist noch eine Form des Gesetzes, ja das potenzierte Gesetz, weshalb auch Christi Leiden das strengste

62 *Luthers Werke*. Erlanger Ausgabe, deutsch VIII, 3; VII, 8. WA 17 II, 7, 11-15; WA 10 I 1 Hälfte, 11, 12-17. Regin Prenter: *AaO* 60. E. Börsch: *Geber - Gabe - Aufgabe*. 1958, 41 f.

Urteil über die Welt und das Geschlecht ist, daß kein einziger war, der mit ihm aushalten wollte . . . Aber da stirbt Christus - und sein Tod ist die Versöhnung: Hier ist die Gnade. Natürlich brauchen wir Gnade im Blick auf die Vergangenheit.« »So denkt man sich das im allgemeinen. Das heißt: Alle deine Sünden sind dir vergeben, es ist Genüge geschehen. Gut.« Wie aber steht es mit meiner Zukunft? »Strebe ich morgen nicht, wird es sich bald zeigen, daß, obschon die Gnade mir zugeteilt wurde, ich doch sehr weit von der Zeit entfernt bin, da ich rein und vollkommen war; insofern ist also die Sache noch schwerer geworden; denn bevor ich die Gnade empfing, hatte ich ja immer den Trost, daß noch Gnade übrig ist; aber nun habe ich sogar die Gnade mißbraucht; also brauche ich wieder »Gnade« wegen des schlechten Gebrauchs, den ich von der Gnade gemacht habe, und so ins Unendliche. Die Gnade ist der unendliche Born und der heilige Geist Dispensator, der Tröster auch in der Hinsicht, daß ja Christus als Vorbild eine Forderung ist, welcher doch kein Mensch entspricht. Solange Christus als Vorbild sichtbar zur Stelle ist, kann er nicht hindern, daß Gericht wird. Sein Leben hat darum die doppelte Seite: Er ist das Vorbild - dann stirbt er, und nun verwandelt er sich, er wird darum ewig »die Gnade« auch im Verhältnis zu unserm unvollkommenen Streben, dem »Vorbild« zu gleichen.«⁶³

Selbstredend weiß Kierkegaard auch vom heiligen Geist, der in alle Wahrheit leitet. Das schließt nicht aus, daß er ihm auch »Tröster« ist, der Dispens gibt, weil die Nachfolge des Nachfolgers nur bruchstückweise glückt. Er mahnt nicht nur Christen zur Selbstbesinnung. Er sieht sich gegenüber auch Freidenker und Spötter. Ihnen bezeugt er, daß der Geist wirklich neu schafft, indem er den Menschen mit sich zieht. Kierkegaard benützt da das Bild vom Pferd, das in unendlicher Fahrt hinstürmt, und schließt die Frage an: Trauen wir uns, das Pferd zu besteigen?⁶⁴

7 Gnade und Gesetz

Christus ist das vollkommene Geschenk Gottes an uns. Er verbürgt »Gnade und volles Genüge«. Doch bleibt die unverbrüchliche Forderung; nichts wird von ihr zurückgenommen. Schweifen wir nun nicht doch wieder vom rechten Weg ab in die »Werkerei«? Wir müssen uns die Position Kierkegaards zu »Gnade und Gesetz« und »Gnade und Nachfolge« noch deutlicher machen.

Daß des Menschen »Herz gestärkt wird durch Gnade und nicht durch Speise«

63 X², A 451 f.

64 X⁵, A 43.

(Hebräer 13, 9), hat der gründliche Denker in seinen erbaulichen Schriften dargelegt. »Die Gnade Gottes ist das Allerherrlichste.« Der Mensch »gesteht sich beschämt ein, daß Gottes Gnade wohl wert ist, daß man sich damit begnügt, ja allein des Strebens wert, ja zu besitzen allein selig ist. So wird nach und nach . . . das menschliche Herz immer ungenügsamer und will immer sehnächtiger die Gnade sich sichern. Sieh, nun ist alles neu geworden, alles ist verändert.«⁶⁵

Im Protestantismus haben viele Geschlechter die Predigt der Gnade vernommen. Und der Erfolg? Die Hörer wurden träge. Eine Stimmung verbreitete sich, es müsse so sein, so daß ein Spötter sagen konnte: Vergeben ist Gottes Geschäft. Der ungeheure Mißbrauch ruft den Streiter auf den Plan.

»Man hat die ›Gnade‹ an einer ganz verkehrten Stelle eingeschoben, man benützt die Gnade an der Forderung des Gesetzes abzuschlagen. Sinnlos und unchristlich! Nein, die Forderung ist und bleibt unverändert die gleiche, vielleicht unter der Gnade eher geschärft. Der Unterschied ist nur der: Unter dem Gesetz ist meine Seligkeit an die unbedingte Erfüllung der Gesetzesforderung geknüpft. Unter der Gnade bin ich von dieser Forderung frei, die in ihrem Maximum mich zur Verzweiflung bringen müßte und ganz untauglich ist, auch nur die geringste Gesetzesforderung zu erfüllen - aber die Forderung ist die gleiche. - Sie ist das Strammende und gewiß gibt es etwas zu strammen, wie wenn man eine Bogensehne spannt; das gibt Fahrt. Doch kann man eine Bogensehne auch spannen, daß sie reißt. Eben das tut das Gesetz als solches. Doch ist nicht die Forderung des Gesetzes das Sprengende, nein, sondern die Zufügung: Deine Seligkeit hängt davon ab, daß du das Gesetz erfüllst. Das kann kein Mensch aushalten; je ernster er ist, desto gewisser ist eben seine Verzweiflung im gleichen Augenblick und es wird ihm gänzlich unmöglich, auch nur mit der Erfüllung des Gesetzes zu beginnen.«

Lesen wir von der Dringlichkeit und Unabdinglichkeit der Forderung, können wir an die »Gerechtigkeit Gottes« denken; juristisch gefaßt, hat sie Luther in Verzweiflung gestürzt; das Gesetz lastete so schwer auf ihm, daß er fast zum Haß gegen Gott getrieben wurde. Wenn die Sehne reißt, sinkt der Mensch in Verzweiflung. Kierkegaard hat denselben Weg der Heilung gefunden wie Luther. Er schreibt in jenem Tagebucheintrag von 1849 weiter: »Dann kommt die ›Gnade‹; sie weiß natürlich gut Bescheid, wo das Unglück steckt, sie nimmt jene Sorge fort, jene Auflage, das Gesetz zu erfüllen, welche eben die Erfüllung un-

65 Sören Kierkegaard: *Gott nötig haben ist des Menschen höchste Vollkommenheit*. Furche-Bücherei 62, 10. 13.

möglich macht. Diese Sorge nimmt die ›Gnade‹ fort und sagt: Glaube nur, so ist dir die Seligkeit gewiß. Dann aber nicht weiter, dann auch nicht der geringste Abschlag an der Forderung des Gesetzes; nun gerade sollst du beginnen, sie zu verwirklichen; aber es soll Ruhe und Friede in deiner Seele sein, denn deine Seligkeit ist dir gewiß, wenn du bloß glaubst. - Aber wie man in allem das Christentum verpfuscht hat, indem man es in menschliches Mitleid hineinpuschte, so auch hinsichtlich der ›Gnade‹. Das ist der richtige Geschwätz-Begriff von ›Gnade‹, daß unser Herr nun ein alter Schwächling geworden sein soll, der es nicht so genau nimmt. Nein, war unser Herr je einem alten Mann zu vergleichen, dann am ehesten im Judentum. Denn selbst verstand er sehr gut die Unmöglichkeit, das Gesetz erfüllt zu bekommen. Aber im Christentum wurde er wie der junge Lehrer, der es sehr genau nimmt: Nun will ich wahrhaftig, daß es ernst wird, nun, da ich den Vorschuß der Gnade gegeben habe. Im Judentum saß Gott gleichsam oben im Himmel, sah, daß das Gesetz nicht erfüllt wurde, schimpfte und strafte, ließ aber die Sache hingehen. Da kam das Christentum und Gott wurde gleichsam jung. Er stieg zur Erde nieder, wurde selbst Mensch, ging mitten unter die Menschen und sagte: Das Gesetz will ich erfüllt haben - hier ist die Gnade, aber nun soll es auch ernst sein . . . ich könnte versucht sein, das in einem Bild darzustellen, das natürlich nichts erklärt, aber doch vielleicht wecken kann. Nimm eine Klasse von erwachsenen Schülern. Der alte Lehrer hat im alten Stil sie als Knaben behandelt; er schimpft und straft, aber es geht mit dem Unterricht nicht vorwärts. Da kommt der neue Lehrer. Er macht sie frei, er sagt: Meine Herren, meine Freunde usf. - aber an der Forderung des Unterrichts, nein, an ihr schlägt er nichts ab; sie müssen ganz anders als beim alten an den Strängen ziehen.«⁶⁶

Hier ist zweierlei deutlich. Einmal, daß Kierkegaard ein helles Bewußtsein von Gesetz und Gnade in ihrer Unterschiedlichkeit besaß. Und nach Luther ist das die Voraussetzung eines guten Theologen. »Das ist eine Weisheit über alle Weisheit, richtig zwischen Gesetz und Evangelium unterscheiden zu können und in diesem Stück ein guter Dialektikus zu sein.«⁶⁷ Weiter kann man sagen: Der protestantisch nüchterne Kierkegaard ist ebenso weit entfernt von allem Nur-Gnade-Christentum, das in Quietismus endet, wie von jedem Nur-Geist-Christentum, das der Schwärmerei verfällt. An der Seite Luthers ist Kierkegaard ein entschlossener Gegner des Antinomismus.

66 X², A 239. Der Eintrag ist von 1849.

67 Erlanger Ausgabe, lateinisch IV, 106; WA 42, 637, 29 f.

Wäre im Evangelium von der Nachfolge nicht die Rede, gäbe es eine Ausrede. Da jedoch Jesus immer wieder davon spricht, gibt es kein Entrinnen. Er bindet seine Schüler an den Auftrag: Ihr sollt meine Zeugen sein.

Sofern man vom Testament spricht, ist hier ein erheblicher Unterschied gegenüber der letztwilligen Verfügung eines Menschen. »Daß die Gnade gratis ist, findet ganz richtig seinen Ausdruck in: ›Das neue Testament‹. Ein Erbe kann kein, nicht das fernste Verdienst haben; alles ist Wohltat des Erblassers gegen ihn. - Betrachtet man die Sache nun rein auswendig, so daß also der Erbe Erlaubnis hat, mit dem Erbe zu schalten und zu walten, wie er will, so ist die ganze Sache mißbraucht. Im Verhältnis des Geistes - wo das Erbe ja nicht etwas Äußerliches ist, so daß ›der Glaube‹ die Bedingung wird, daß man sich bewußt wird, daß man der Erbe ist - ist die Verpflichtung im Verhältnis zum Erbe wesentlich; hier ist wieder der Begriff: Das Streben.«⁶⁸

Besteht hinsichtlich der *gratia gratis data* eine parallele Situation, so doch nicht zwischen dem Erben hier und dem Erben dort. Die Freiheit, welche Gott schenkt, findet ihre Erfüllung nicht in Willkür, sondern im Dienst. Darum stellt Kierkegaard die Nachfolge so dicht zur Gnade wie Luther die Sündenvergebung. In früheren Geschlechtern war die Notwendigkeit der Nachfolge diskussionslos klar. Die ersten Christen gingen frischweg auf die Nachfolge los, meint Kierkegaard, und auch im Mittelalter scheint man keine Problematik dabei empfunden zu haben. Christus als Vorbild. Der Apostel als Vorbild. Dazu die christliche Forderung, die verkündigt werden muß. Wird so ein unmittelbares Verhältnis zu Gott begründet? Will so das Neue Testament uns gewöhnlichen Leuten unmittelbar das Regulativ sein?

Es ist bekannt genug, warum Luther hier durch die Predigt von der freien Gnade störte. Es war herrlich und urbiblisch, wie er von ihr sprach. Darum ist er »die wahrste Gestalt nächst dem Neuen Testament«. Bei ihm war auch Haß gegen sich selbst wie bei den ersten Christen, nur auf andre Weise, indem nämlich der Mensch tödlich versteht, wie er die Gnade braucht. Nun aber hätte er nach Kierkegaards Ansicht auf dem Boden des niedergerungenen Verdienstgedankens in neuem Lichte die Nachfolge zeigen sollen. In Wirklichkeit scheint er sich nicht darüber klar gewesen zu sein, daß er an der Forderung Christi abschlug. So kam es zu dem von ihm selber beklagten Zustand, daß die Predigt von der Gnade die

Leute träge ließ. Die Gnade trat so im Protestantismus an die gleiche Stelle, wo 1517 im katholischen Denken der Ablass stand.

Wollen wir mit Kierkegaard wegen seines Tadels an Luther streiten? Seine Kritik am Protestantismus besteht leider zu Recht, und die Situation in seiner Kirche ist so, daß er in Rom und Wittenberg parallele Fehlentwicklungen sieht. »Daß es nicht angeht, wie im Katholizismus an Christi Versöhnung glauben und dann als Bandit . . . hinleben, das ist nun wohl erkannt. Aber die Frage bleibt beständig: Welche Ethik soll angelegt werden, daß man von Christentum sprechen kann? Im Protestantismus hat man an Stelle jenes Unsinns, in der Zuversicht zur Gnade Bandit zu bleiben, die bürgerliche Gerechtigkeit gesetzt.«⁶⁹

Man hat in der ethischen Forderung Kierkegaards ein einseitiges Zurückklennen auf den »jüdischen« Brief des Jakobus gesehen. So kommt eine geistesgeschichtliche Reihe heraus, die von Jakobus und Climacus (Abt im Sinaikloster, Verfasser einer »Paradiesesleiter«), Dante und Luther zu Kierkegaard selbst führt. Die letzte geistesgeschichtliche Wurzel wäre also jener Brief mit seiner Betonung des Wandels, der Tat, der Werke (Martin Thust). Solche Sentenz ist nur richtig im Zusammenhang mit der Gnade, wie Kierkegaard sie faßt. Die Gnade befeuert die Nachfolge.

Die Vorbilder müssen her. Sie sind in der bestehenden Christenheit das Irreguläre. Das aber ist ein paradoxer Zustand. Und die Zukunft? Vom modernen Fortschrittsglauben ist Kierkegaard so weit wie möglich entfernt. »Je älter die Menschheit wird, desto mehr entwickelt sie sich intellektuell, desto schwieriger wird die Nachfolge, desto wichtiger ist die - Gnade.«⁷⁰

Und eigenartig: Unser Bedarf an Gnade wird um so größer, je schärfer die Aufmerksamkeit war, mit welcher wir Jesu Worte von der Nachfolge lasen. »Wenn einer das 70. Mal zu ihm gekommen wäre, und ihn um Verzeihung wegen seiner Untreue gebeten hätte, glaubst du, er wäre müde geworden, glaubst du, wenn es siebenmal das 70. Mal gewesen wäre? Nein, eher soll der Himmel müde werden, die Sterne zu tragen und sie von sich werfen, als daß er müde würde zu verzeihen und den Reumütigen von sich stieße.«⁷¹

Der ständige Hinweis auf die Forderung darf uns nicht in eine falsche Gasse lenken. Kierkegaard ist ebenso weit vom Semipelagianismus entfernt wie Luther

69 X⁴, A 500.

70 X⁴, A 618; X⁵, A 88. 96. Martin Thust: *Sören Kierkegaard*. 1931, 17.

71 *Gott ist größer . . .*, 19.

oder Calvin. Nur will er Evangelium und Gesetz, Versöhnung und Nachfolge in einer Weise vereinigen, die ihn näher an Genf rückt.

Unermüdlich sagt Kierkegaard: Die Nachfolge muß her! Entpuppt er damit sich nicht eigentlich als Pietist? Der reformatorische Mutterboden ist bei der biblizistischen Grundhaltung des Pietismus doch auch deutlich. Wie sein konsequentester Verfechter könnte Kierkegaard erscheinen. »Es hat den Anschein, als habe Kierkegaard im Lauf seiner eignen Entwicklung den Pietismus von seinen reformatorischen Wurzeln losgelöst und die Bestimmung der Nachfolge in höchster Einseitigkeit einzig und allein hervorgekehrt. Immer wieder schärft er mit ganzem sittlichen Ernst die Forderung der Nachfolge ein; ja, es ist unbestreitbar sein Vermächtnis, sein letztes Wort an die Zeitgenossen, daß die Nachfolge das Eine ist, was dem Protestantismus der Gegenwart not tut. Im letzten Kampf seines Lebens, den er gegen das offizielle Christentum führte, hat er die Aufgabe der Nachfolge Jesu mit einer Deutlichkeit und Dringlichkeit herausgestellt, wie es der Katholizismus des Mittelalters nicht besser vermocht hat.«⁷²

Die »christlichen« und »erbaulichen Reden« könnte man in diesem Sinn verstehen.

Es wäre überraschend, wenn er sich nicht selbst über den Pietismus geäußert hätte. »Ja gewiß ist Pietismus (recht verstanden . . . in der Bedeutung für die Wahrheit zu zeugen und dafür zu leiden, zugleich daß es in diesem Sinn zu einem Christen gehört in dieser Welt zu leiden und daß weltliche Klugheit Konformität mit dieser Welt unchristlich ist), ja gewiß ist dies die einzige Konsequenz des Christentums. Und als mindester Vorschlag erscheint mir dies, daß man doch mindestens sich darein findet, daß es gesagt wird, ohne daß darum jemand verurteilt wird, sondern daß jeder wie ich selbst zur Gnade und Indulgenz hingewiesen wird.«⁷³

Kierkegaard als Leiter einer Erweckung wie Spener, Francke, Hauge! Welch eine Möglichkeit! Der alte Pietismus rückte dem Quietismus in der lutherischen Kirche zu Leibe. Kierkegaard kommt mit der Überwindung des Intellektualismus zur Nachfolge. An dieser erkennen beide das Christsein.

Und doch welche Unmöglichkeit! Seine Individualität war ganz anders geartet. Er konnte sich dieser Richtung nicht anschließen; offenkundig hatte seine Sendung einen andern Sinn. »Man wird den Anschein geben, als wollte ich Pietismus einführen, kleinliche Entsagung in Richtung des Indifferenten. Nein, danke, dazu

⁷² Martin Thust: *AaO* 313.

⁷³ *So spricht* . . . , 49.

habe ich niemals die geringste Miene gemacht. Was ich will, ist anspornen in der Richtung, ethische Charaktere zu werden, Wahrheitszeugen, leiden zu wollen für die Wahrheit und entsagen zu wollen weltlicher Klugheit.« Vor allem war Kierkegaard kein Anwalt einer gefühlsbetonten Frömmigkeit; dazu waren die Kämpfe, die zu seiner christlichen Existenz führten und sie begleiteten, zu hart. »Zu seinem Frieden und seiner Ruhe und Seligkeit braucht ein Mensch einen Gott im Himmel, den er - o unaussprechliche Seligkeit! - seinen Vater nennen darf, sich als Kind betrachtend. - Dann braucht er einen Erlöser und Versöhner, daß er trotz seiner Sünde glauben darf, daß Gott sein Vater sein will. - Dann braucht er den Heiligen Geist, der ihn im Streben stärkt und seinem Geist Zeugnis gibt. Aber einen Freund! Ausgesprochen einen Freund! Ist denn der Christ so alt geworden, daß er nicht mehr Kind ist und also Gott vermutlich nicht mehr Vater? . . . Das Reden vom Freund im Himmel ist Sentimentalität, die ganz und gar das Christentum verpfuscht hat. Ja, Freund der Sünder kann man Christus nennen, denn das ist dasselbe wie Erlöser und Versöhner. Aber das Gerede, das Christus ausgesprochen einen Freund im Himmel nennt, bedeutet Gott Vater abschaffen und Christus zu etwas gänzlich Falschem machen . . . Man hat Christus zum Freund gemacht, an dessen Brust ich mein müdes Haupt lehnen kann (wie in einer Predigt von Mynster steht).« Solche Haltung gehört zu dem, was Kierkegaard unermüdlich zu erwägen gibt: Wir leben in leichteren Kategorien. »Aber mir scheint doch, wir schulden es Gott, dem Neuen Testament, den Idealen, ständig in Erinnerung zu bringen, daß wir in viel leichteren Kategorien leben, als eigentlich im Neuen Testament gefordert wird. Das ist der Schwung mehr, der eigentlich meine Differenz von Bischof Mynster ist; aber wahrlich, ich mache den Schwung nicht hinaus in Schwärmerei oder Pietismus.«⁷⁴

Es ist nicht getan mit Bekehrung und »Es ist nicht schwer, ein Christ zu sein«. So darf man die christliche Existenz nicht vereinfachen. Wie Luther stellt Kierkegaard immer wieder sich selbst in Frage, weil er sich in Frage gestellt weiß.

9 *Das Evangelium des Leidens*

Der Bürger ist getauft, konfirmiert, seine Ehe kirchlich geweiht. Er lebt in Frieden mit dem bürgerlichen Gesetzbuch. Christentum braucht er für die erfreulichen und traurigen Stunden seines Daseins, für die ersteren als Schmuck, für die letzteren als Trost. Christentum als Trost - das ist im Protestantismus das landläufige Verständnis geworden. Angesichts glänzender Kanzelredner hat Kierke-

74 *Ebenda*, 99. 110. 119. 120.

gaard eine erregende Richtigstellung getroffen: Das Christentum ist weit entfernt von Trost und »Linderung, es fordert, man soll für die Lehre leiden«. Die μετάνοια, ἀνακαίνωσις, μετάρσσις führt in Krisis. »Um Geist zu werden, muß man durch Krisen, von denen es gilt, daß sie uns, menschlich gesprochen, so unglücklich wie möglich machen.«

Die Grundsätze, nach denen Gott uns behandelt, stimmen selten mit unsern Plänen überein. Wir müssen tiefer denken und besser vertrauen, wollen wir seine Gedanken erkennen. Dann versteht der Einzelne seine aus dem Gottesverhältnis entspringenden Schwierigkeiten als Liebe Gottes; aber es gibt wenig solche Menschen. Glück der Gottlosen und Unglück der Frommen? Gott bestraft die Gottlosen durch Ignorierung; er sendet Leiden denen, die er liebt.⁷⁵

Luther und Kierkegaard waren in ähnlichem Alter, als sie derartige Aussagen machten. Luther prägte im Mai 1518 in der Heidelberger Disputation die Sätze: »Wer durch Leiden seiner selbst entäußert wurde, der schafft nicht mehr selbst, sondern weiß, daß Gott in ihm wirkt und alles schafft . . . er weiß, daß es ihm genug ist, wenn er leidet und durch das Kreuz still gelegt wird, um immer mehr zu nichts zu werden. Das ist es, was Christus Joh. 3 sagt: Ihr müßt von neuem geboren werden; aber wer von neuem geboren wird, muß vorher sterben und mit dem Menschensohn erhöht werden; sterben, sage ich, d. h. den Tod als gegenwärtig fühlen.« Kierkegaard schreibt eines Nachts nieder: »Ich lese im Neuen Testament, daß Christentum verkündigen der Weg ist ausgelacht, verfolgt, toteschlagen zu werden. Mein Leben drückt zum mindesten aus, daß Christentum der Weg ist, zu nichts zu werden.« So ist es in der »Welt, die im Argen liegt«, da der »Fürst der Finsternis herrscht«.

Ist es nicht, wie wenn Luther aufs neue in dem nordischen Asketen lebendig würde? »Woran es zwar nicht Luther selbst, aber dem späteren Protestantismus fehlt, ist: Der Übergang jener Erkenntnis des sündigen Nichtsseins vor Gott zur Tat der aktiven Selbstverleugnung, zu jener Anstrengung des Zunichtewerdens, welche die Innerlichkeit der Gnade darstellt.«⁷⁶ Auf diese Zusammenhänge macht Kierkegaard wieder aufmerksam.

Er lehrt und mahnt nicht andre, was ihm selbst existentiell unbekannt geblieben wäre. Er weiß, wie hart es ist, unter dem Joch zu bleiben, und legt an andre keinen strengeren Maßstab als an sich selbst. Wir sind verwöhnt. Im Leiden stehen

⁷⁵ X³, A 267. *So spricht . . .*, 36. Albrecht Peters: *Glaube und Werk*. 1962, 88.

X⁵, A 55. *Im Zwang*, 36.

⁷⁶ Martin Thust: *AaO* 498.

wir vor der Frage, ob wir menschliche Hilfe annehmen wollen; mancher meint, sie annehmen zu müssen und endet damit, daß er nicht mehr das Christentum trägt. Wir sind verwöhnt im Christentum. Aber wir sollen wenigstens aufrichtig sein, so wird Gott mit uns nicht strenger ins Gericht gehen.⁷⁷

10 Das Freiwillige

Zum allgemeinen menschlichen Leiden bedarf es keines Entschlusses; es kommt »leider« über uns.

Anders das Christusleiden. Ihm kann und darf der Nachfolger sich nicht entziehen. Ja, es hat in Zeiten der Verfolgung Konfessoren gegeben, die das Leiden gesucht haben.

Hier tritt die Kategorie des Freiwilligen ein. Sie ist genuin christlich, wenn sie auch in Ethiken übersehen wird. Ihre Christlichkeit ist durch Christus bestimmt. In seiner Bereitschaft hat sein Leiden und Sterben Sinn und Adel gewonnen. Dies Freiwillige gehört mit dem neutestamentlichen Begriff des Absterbens zusammen. Daneben steht das freiwillige Aufgeben irdischer Güter, die doch erlaubt sind.

Ohne die Kategorie des Freiwilligen gäbe es im Grund keinen Dienst in der Gemeinde, keine innere und äußere Mission.

Beim Nachdenken über diese Grundaussage wurde Kierkegaard wieder auf Luther aufmerksam. »War es nicht freiwillig, daß er sich gewissen Gefahren aussetzte, indem er wider den Papst auftrat; es war ja nicht der Papst, der Luther angriff, sondern Luther war es, der den Papst angriff.«⁷⁸

Auch in dieser Hinsicht wurde der Reformator bald vergessen. Man philosophiert darüber, daß man Gott nicht versuchen solle, und das Freiwillige starb hin. »Die listigen Orthodoxen schafften es bekanntlich ganz ab aus Furcht, Gott zu versuchen.« Was ist aber von da aus zu den Bekennern und Märtyrern zu sagen? Besonders wenn man sich die Theorie zurecht macht, man solle für das Gute zeugen, aber nicht gegen das Böse (was gefährlich ist)? »Dann ist so ziemlich jeder Märtyrer als schuldig zu verurteilen, daß er Gott versucht habe.«

Luther hat kein System des Freiwilligen entwickelt. In seiner Predigt, wie jeder um des Gewissens willen der Obrigkeit Gehorsam zu erweisen habe, könnte man geradezu Widerspruch finden. Hat er keine Theorie aufgestellt, hat er doch gehandelt. »Luther hat richtig gehandelt, aber seine Predigt ist nicht immer so

⁷⁷ So spricht ..., 66. X⁵, A 114.

⁷⁸ Im Zwang, 103.

klar oder mit seinem Leben in Übereinstimmung. Hier trifft das Seltenere zu: Sein Leben ist besser.«

Kierkegaard war kein Historiker. Doch will er eben das, was die neueste Strömung unter unsern Geschichtsforschern anstrebt: Die Zukunft für die Gegenwart fruchtbar machen (wobei hier unerörtert bleiben mag, wieweit das Studium der Vergangenheit uns schlüsselfertiges Werkzeug an die Hand gibt). Seine Sprache wird feierlich, erhaben, beschwingt, sie gewinnt prophetische Kraft, wenn er, vom Neuen Testament ausgehend, in die Zukunft späht und den Vorkämpfer des Freiwilligen betrachtet. »Auf dem Schauplatz der geschichtlichen Wirklichkeit erzieht der Märtyrer im Christentum . . . Durch Gehorsam lehrt er Gehorsam . . . Der Zukunftsmärtyrer wird im Besitz einer unendlichen Reflexion sein, als Dienerin zu bestimmen . . . welche Art Mißhandlung und Verfolgung er leiden soll, ob er fallen soll oder nicht, und wenn er fallen soll, die Stelle, wo er fallen soll, daß er erreicht, dialektisch, an der richtigen Stelle zu fallen, so daß sein Tod an rechter Stelle die Lebenden verwundet. Nicht wie früher werden es die »anderen« sein, die den Märtyrer überfallen, der bloß zu leiden hat, nein, der »Märtyrer« wird der das Leiden selbst Bestimmende sein. Wie bei einem feierlichen Aufzug der Oberhofmarschall befehlend mit seinem Stab an der Spitze vor dem Zug geht, wie wenn im Wald gehauen werden soll und der Forstkundige an der Spitze geht, mit der Hand zeigend: »Da und dort soll gehauen werden, so und so viel« - so wird der Zukunftsmärtyrer der sein, der an der Spitze seiner Verfolger geht und - mit der Kenntnis der spezifischen Krankheit der gegebenen Zeit, wissend, wie sie geheilt werden muß, auch was darin liegt, welcher Art Leiden er sich also auszusetzen haben muß - mit der Hinterlist einer eminenten Reflexion alles anordnet (gleich jenem Helden, der selbst die Soldaten kommandierte, von denen, und den Schuß, durch den er erschossen wurde). Die Verfolger gehorchen eigentlich nur seinem Befehl; aber dieser wahre Zusammenhang ist ihren Augen verborgen.«⁷⁹

11 Subjektivität

Ist Kierkegaard, auf die Nachfolge, das mitfolgende Leiden, das christlich Freiwillige deutend, ein übersteigter Subjektivist? Hätte er nicht gut getan, durch eine ordentliche Lehre von der Kirche sich zu schützen? Zunächst müssen wir sehen, daß er das Anliegen seiner »objektiven« Gegner wohl verstanden hat. Daß Gottes Heilswerk längst vor dem Einzelnen besteht und die Gnadenmittel durch

79 *Ebenda*, 104. *So spricht* . . . , 102.

Mißbrauch nicht entwertet werden, hat er natürlich auch gewußt. Im Kampf gegen jede Art von Synergismus finden wir ihn bei den Reformatoren. »Deine Gestalt wurde erneuert und Gottes erbarmende Gnade hat in deinem unfruchtbaren Sinn die Sanftmut, die das Wort annimmt, hervorgeliebt«, heißt es zu Jakobus 1, 21.⁸⁰ Dadurch wird aber das Problem gerade geschärft, nämlich die Frage der Aneignung.

Sie wiegt deshalb so schwer, weil der Glaube es zunächst nie mit der Menge zu tun hat. Nicht der Gemeingeist fällt Entscheidungen, und die Reformation war nicht »ein Akt des christlichen Bewußtseins«, der Einzelne hat es (wie Luther in der Zelle) mit Gott zu tun und Gott handelt mit dem Einzelnen so, daß menschliches Verdienst und Fatalismus ausgeschlossen sind. Unter dem Stichwort »Dialektik« hält ein Tagebucheintrag Kierkegaards Meinung fest.

»Fromm hat man ein Mißtrauen gegenüber der Subjektivität, daß, sobald man ihr das Mindeste zugesteht, gleich etwas Verdienstliches daraus werden solle - darum soll die Objektivität gesetzt werden. Gut. Um das Subjektive zu zwingen, lehrt man richtig: Niemand wird durch Werke, sondern durch Gnade erlöst und - dem entsprechend - durch Glauben. Gut. Aber kann ich nicht selbst etwas tun im Hinblick darauf, daß ich ein Glaubender werde? Entweder muß man hier gleich mit einem unbedingten Nein antworten, dann haben wir die Gnadenwahl im fatalistischen Sinn, oder man muß ein kleines Zugeständnis machen . . . Kann ich selbst beten oder sollen wir weiter gehen und sagen: Nein, beten ist eine Gottesgabe, die kein Mensch sich selbst geben kann, das muß ihm gegeben werden? Und was dann? So muß es mir wohl wieder gegeben werden, daß ich recht bete, usf. Da sind viele, viele Hüllen, aber an einer Stelle muß doch bei der Subjektivität Halt gemacht werden. Daß man die Skala so . . . schwierig macht, kann als Majestätsausdruck für Gottes Unendlichkeit preisenwert sein; aber die Subjektivität ausschließen, das geht doch nicht, wenn wir nicht den Fatalismus haben wollen.«⁸¹

80 *Gegen Gott haben wir immer unrecht*, 33.

81 X², 301. - Es ist heute leicht, an das Schrifttum Kierkegaards heranzukommen. Manche Verlage haben sich da verdient gemacht, ob es sich um ästhetische, ethische, philosophische oder religiöse Schriften handelt. Kierkegaard gehört zu den Generationen von Autoren, welche ihre Leser ernstnehmen. Er hat nichts gemein mit einigen modernen, die mit glänzenden Titeln locken und den maßlos enttäuschten Leser im Sumpf menschlicher Verirrungen herumstolpern lassen. - Kierkegaard hat seine Ratio alle labyrinthischen Räume und Weiten der menschlichen Existenz mit detektivischer Gründlichkeit und Gerissenheit in seinen bekannten Schriften durchforschen lassen. Von da aus hat G. G. Grau eine Linie zu Nietzsche gezogen und ihn

Wenn ich subjektiv bin, bin ich zugegen, bin ich ansprechbar.

Der Einzelne muß aus dem Kollektiv - auch aus dem Kollektiv »Kirche« - herausgelöst werden, damit er Gott begegne und zur *communio sanctorum* stoße.

Conclusio

Man mag Kierkegaard halb oder ganz annehmen oder ablehnen, eins wird man sagen müssen: Die Wandlung vom ästhetischen Schriftsteller zum Ethiker und vom Ethiker zum »Dichter des Religiösen« oder, um es deutlicher zu sagen, zum Seher einer christlichen Existenz, der nichts lieber möchte, als christliche Existenz mitteilen, diese Wandlung unter einem Geschlecht des naiven Fortschrittsglaubens, ist ein so auffallendes Ereignis, daß man es nur unter der *providentia Dei* oder besser *under styrelsen* (Lenkung), wie der Däne mehr aktiv sich ausdrückt, geschehen denken kann.

Nichts hat man dem unerhört produktiven Schriftsteller so übel genommen wie die Flugschriften von 1855 (»Der Augenblick«). Sie knüpfen sich an die Namen Mynster und Martensen. Mynster war der Seelsorger des Hauses Kierkegaard, von Vater und Sohn verehrt. Er verstand es, die Kirche zu füllen. Aber immer deutlicher wurde es dem ernsthaften Hörer, daß eine Verfälschung des Christentums ins Ästhetische geschah. Prediger und Hörer waren über die theologischen Unterschiede sich klar. Martensen, Professor für systematische Theologie, rühmte den toten Bischof als »Wahrheitszeugen«. Da fuhr Kierkegaard auf. Der nun anhebende Streit um den Begriff »Wahrheitszeuge« erregte die dänische Kirche aufs tiefste. Jetzt wird der Kritiker zum »Kirchenstürmer«, dessen Radikalität sich steigert. Er findet bei den bestallten Männern so reuelose Verirrung, daß er auf seinem letzten Lager den Empfang des Abendmahls durch einen Pfarrer der Staatskirche verschmäht. Viele hat dieser Streit so angegriffen, daß sie den ganzen Kierkegaard verwerfen. Ist das aber nicht kurz-

zu dessen Vorläufer ernannt (*Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens*. Eine religionsphilosophische Studie über Sören Kierkegaard). Das kann man nur, wenn man ganz übersieht, daß Kierkegaard seinen inneren Halt und Schwerpunkt nicht in der Ratio, sondern in Christus fand. Dann erscheinen die erbaulichen Reden als rätselhafter Rückfall in die Dogmatik. Man kann das Christusverhältnis Kierkegaards richtig nur fassen, wenn man selbst (nach Durchdenken und Durchleben aller menschlichen Möglichkeiten) in ein ähnliches Christusverhältnis getreten ist.

schlüssig? Was würden wir sagen, wenn unser ganzes Dasein nach den letzten zehn Monaten beurteilt würde? Dürfen wir uns eine abgeschlossene Meinung von Luther bilden nur nach der Schrift »Vom Papsttum zu Rom«? Was weiß einer von Luther, wenn er nur die Schrift »Wider die Juden« kennt? Was weiß einer von Kierkegaard, wenn er nur den »Augenblick« gelesen hat?

Von seiner Natur und Begabung aus hätte der »Kirchenstürmer« auch ein Himmelstürmer wie Nietzsche werden können. Enten - eller; alles oder nichts!

Durfte Kierkegaard nicht vom allgemeinen Priestertum her seine Kritik vorbringen? Mußte er nicht vom Neuen Testament her gegen Adler, Schleiermacher, Hegel, Mynster, Martensen, gegen rationalistische Verfälschung, religionsgeschichtliche Verkümmern, ästhetische Entstellung seine Stimme abgeben? Hat er nicht, indem er immer wieder zur Bibel zurückging, eine echt reformatorische Bewegung ausgeführt, die Bewegung der Reformation nachvollzogen? *Sola scriptura!* Hier ist *norma normans* und nicht in den Tiefen unsrer Seele und nicht in den Seelenbedürfnissen, wie sie aus der jeweiligen Kultur emporsteigen, und nicht im religiösen Gedankengut aller Zeiten. Man steige mit Kierkegaard in seinen »erbaulichen« und »christlichen Reden« (die von den deutschen Theologen spät entdeckt wurden) in die Tiefenschicht der Schrift, um das lautere Gold und Silber zu bergen. Selten ist sie mit solcher Liebe und Leidenschaft gesucht worden.

Gehört Melancthon zum Luthertum? Vermutlich deshalb, weil er die *iustificatio impii sola fide propter Christum* festgehalten hat. Waren seine Lehrabweichungen aber nicht schuld daran, daß das Luthertum in entscheidenden Jahren nach Luthers Tod so verhängnisvoll gespalten war? Kierkegaard gegenüber waren jahrzehntelange Bemühungen um eine Eintrachtsformel nicht nötig. Orthodoxie mußte ihm jeder bestätigen. Gehört Magister Philippus zum Luthertum, darf man füglich Magister Kierkegaard nicht die Tür weisen. Daß man es trotzdem versucht und den originellsten Sohn fast bis zum Kirchenaustritt gepeinigt hat, wurde für den ganzen Protestantismus schlimm; denn er hat damit einen ungewöhnlich dringenden Dienst abgewiesen. Und worin bestand dieser? In einem Geschlecht, dessen Bibelglaube zu einer allgemeinen Gläubigkeit an Gott, Tugend und Unsterblichkeit verflüchtigt war, dessen Ethik sich in die Imperative zusammenfaßte: Tue recht und scheue niemand, dessen Gleichschaltung mit der Welt überall mit Händen zu greifen war, hat dieser einsame Kämpfer die Kategorien des Neuen Testaments hervorgeholt und dem Geschlecht, das sich Gottes nach Art einer mathematischen Rechnung versichern zu können meinte, erklärt: Der höchste religiöse Akt ist: Vor Gott nichts werden. Wir können es auch so

ausdrücken: Er hat die Synthese mit der Kultur für Abfall erklärt und Diastase verlangt. Er hat wider das naturalisierte Christentum einen Krieg gewagt, der ihn körperlich und seelisch vor der Zeit aufrieb; denn als er entkräftet auf der Straße der Hauptstadt zusammenbrach und auf sein letztes Lager gebracht wurde, war er noch nicht zweiundvierzeinhalf Jahre alt.

Der Literat Goldschmidt hat später sein Auftreten im »Corsar« bereut. Müßte nicht auch der Protestantismus Buße tun beim Gedanken an diesen außerordentlichen Sturmvogel der Kirchengeschichte? Genügt die Beobachtung, daß er Arbeit und Ehe nicht recht im Sinn Luthers gewertet hat, zum Dispens von ihr?

Kierkegaard will ein Korrektiv sein. Er sieht vom Neuen Testament her, was dem Protestantismus fehlt, stellt die Diagnose der Krankheit und nennt die Heilmittel. Da jedoch die Reformation selbst ein Korrektiv des Katholizismus ist, konnte die Frage auftauchen, ob nicht Kierkegaard als Korrektiv des Korrektivs zum Katholizismus zurücklenkt. Die Kritik am Katholizismus ist ruhig und sachlich. Rom war im Abstand; es gab keinen Weg dorthin. Die Kritik am Protestantismus war heftig, leidenschaftlich - ihm war er durch Geschichte und Liebe verbunden. Für den Katholizismus spürt er keine Berufung. Kampf und Sorge gelten dem eignen Haus. Und da wollte er die Reformation als Korrektiv des Protestantismus benützen. Die Reformation kann nicht tradiert werden. Aber die Tradition soll reformiert werden.

Wer aber heute sich zum Korrektiv Kierkegaards machen möchte, mag zu sehen, daß er als Korrektiv des Korrektivs nicht mithilft, daß alles beim alten bleibt. *Ecclesia semper reformanda*.

Der eifrige Lutherleser wollte kein zweiter Luther sein, aber ein Wegbereiter des kommenden Reformators. Von der bleibenden Verbindlichkeit des Wittenberger Werkes war Kierkegaard durchdrungen, weil und soweit es *evangelium redivivum* ist. »Es kommt der Denker-Dichter oder Dichter-Denker, der in der Nähe gesehen haben wird, was ich nur von ferne ahne.«

Der Weg des Protestantismus führt nicht zurück in die katholische Kirche, sondern vorwärts zu einer neuen Reformation im Geiste der alten.

Buchbesprechungen

KARIN BORNKAMM: *Luthers Auslegungen des Galaterbriefs von 1519 und 1531*. Ein Vergleich. Berlin: Walter de Gruyter & Co 1963. XV, 404 S. Gr. 8°. = Arbeiten zur Kirchengeschichte 35.

Der Galaterbrief, von Luther, um des Artikels von der Rechtfertigung nicht zu vergessen, zum zweitenmal 1531 ausgelegt, ist eine Hauptquelle seiner Theologie (Epistola ad Galatas ist mein epistelcha, der ich mir vertraut hab. Ist mein Keth von Bor. WA Ti 1, 69, 18). Der Vergleich mit dem Kommentar von 1519 und dem Kolleg von 1531, zu dem Hanns Rückert die vorliegende Arbeit angeregt hat, läßt also einen tiefen Einblick in Luthers theologische Erkenntnis und Entwicklung erwarten. Der Ertrag genauer Untersuchungen, die »zunächst auf theologische Weiterbildungen, inhaltliche Akzentverschiebungen oder auch sachliche Differenzen« aus waren, besteht wohl vor allem darin, daß Luthers theologische Entwicklung 1519 im wesentlichen bereits als abgeschlossen gelten darf. Denn die Verfasserin kann erklären, daß »die theologische Einheitlichkeit beider Auslegungen über alle z. T. recht verschiedenen Einzelaussagen hinweg so überwältigend stark in den Vordergrund« trat, »daß es geraten schien, dies Gemeinsame zum eigentlichen Thema der Arbeit zu machen und ihm die zweifellos vorhandenen Differenzen einzuordnen« (VII). Methodisch sauber ist dann die Bemühung um die »gemeinsame Grundstruktur und Grundaussage«, die »nur in der Interpretation der einzelnen Formulierungen und Gedankenkreise selbst gefaßt werden« kann (ib.), weil Luther sie niemals als selbständige theologische Aussage von dem sachlichen Zusammenhang ablöst, sondern im exegetischen Sachzusammenhang erörtert. Des-

halb werden die exegetischen Sinneinheiten möglichst als ganze interpretiert und miteinander verglichen. Dennoch konnten dabei bestimmte Gedankenkreise herausgestellt werden. Daraus ergaben sich die Themen der einzelnen Kapitel. Es ist wertvoll, daß fast jedes Kapitel mit einer Zusammenfassung schließt. Ganz am Ende steht ein knapper »Vergleich der Darstellungen von 1519 und 1531« (382 bis 391), der den Gehalt der beiden Auslegungen herausarbeitet. Vor allem die Entfaltung und Durchbildung der christologischen Aussagen und des »Rechtfertigungsglaubens, hinein in den Bereich des weltlichen Handelns, die [im Text von 1531] zur stärkeren Betonung des Schöpfungsglaubens führte« (383), wird hervorgehoben. - Man vermißt vielleicht u. a. eine Auswertung der Forschungsergebnisse von Gerhard Schulze (-Kadelbach): Die Vorlesung Luthers über den Galaterbrief von 1531 und der gedruckte Kommentar von 1535. ThStKr 98/99 (1926), Heft 1. Hier findet sich ja keinesfalls nur Lutherphilologie, sondern in Teil II (39-82) Wichtiges über den theologischen Gehalt der Hs. Ebenso müßte m. E. auch Julius Köstlin: Luthers Theologie I/II², 1901, mit seinen aus der Galaterauslegung gewonnenen Gesichtspunkten berücksichtigt werden, - auch wenn die Quellen voran zu Wort kommen sollen. Die Auseinandersetzung mit schon vorliegenden Textinterpretationen würde doch noch bessere Profile der einen und anderen Ausführung Luthers gewinnen lassen.

Karin Bornkamm untersucht zunächst die Zusammengehörigkeit von Apostolat und Verkündigung des Evangeliums (1-22) und Inhalt und Wesen der apostolischen Verkündigung (23-26) in der Sicht von 1519. Die grundsätzliche Bestimmung des Apostolats als Predigtamt (nach Paulus Gal 1, 1 f) und Luthers

Durchführung des »Autoritätsgedankens« als Autorität des Evangeliums (nach Gal 2, 1 f 6; 1, 11 ff), die »Konzentration auf die Rechtfertigung« bei der tropologischen Interpretation der Auferstehung Christi (Gal 1, 1!) und der christologischen Auslegung der Grußformel (1, 3-5), wobei der »Hauptunterschied zur exegetischen Tradition« mitbedacht wird, heben gleich in diesem I. Kapitel ein Hauptthema Luthers heraus. Ihm widmet sich dann wieder das V. Kapitel mit Wiedergabe der entwickelten Gestalt nach der Darstellung von 1531. Neu ist 1531 Luthers Betonung des Amtsgedankens in Abgrenzung gegen die Schwärmer bei der Auslegung von Gal 1, 1 ff; 2, 6 (361 f), sonst »bietet sich ein in den Grundzügen einheitliches Bild: die Definition des Apostels als Prediger des Evangeliums ist die gleiche [wie 1519], von daher rührt die Unmöglichkeit, bei einer Berufung auf das Apostelamt nur mit dem Autoritätsbegriff zu operieren. Mit der Behauptung der Autorität des Apostolates geht der Nachweis für die Wahrheit seiner Verkündigung Hand in Hand« (381). Luthers Gleichsetzung von paulinischem Evangelium und Schrift (369) und seine »Entfaltung des Schriftprinzips« (370) möchten als reife Frucht von 1531 vielleicht besonders genannt werden.

Das II. Kapitel wendet sich der Rechtfertigungslehre Luthers zu. In der Darstellung von 1519 (37-89) arbeitet die Verf. Luthers exegetische Leistung heraus. Sie ist danach nicht so überholt, nicht so abhängig von vergangenen theologischen Einsichten, wie man weithin meinte. Freilich spielen die augustinischen Schemata »littera-spiritus«, »mendacium-veritas« und das paulinische »verbum hominis-verbum dei« eine große Rolle, aber sie werden aufgenommen für das neue entscheidende luthersche Verständnis von Gesetz und Evangelium, und im »Ineinandergreifen von systematischer und hermeneutischer Fragestellung«

vollzieht sich »zwanglos und unmerklich« die Verschiebung im Verständnis des Inhalts der gleichen Begrifflichkeit (50 ff. 53). »Vom hermeneutischen Aspekt her wird bei der Offenbarung nicht nach ihrer Wirkung, der tötenden oder lebendigmachenden, also nach Gesetz und Evangelium, sondern nach dem Verstehen des von ihr betroffenen Menschen gefragt... Von diesem Ansatz her wird für Luther das ganze ihm aus der Tradition überkommene Schema des vierfachen Schriftsinnes hinfällig« (53 f).

Von der Frage des Verstehens her schließt sich die Frage der Rechtfertigung für Luther im Anschluß an Gal 3, 2. 5 auf (58 ff), ja, Luthers Darstellung der Rechtfertigung erfolgt »als Vollzug des geistlichen Verstehens« (61-65, zu Gal 2, 16 ff; 3, 22; 5, 21) und somit das Werk Christi »als Handeln im Wort (2, 16 ff. 3, 19 ff. 1, 4)« (65 ff). - Es wird an den herangezogenen Texten deutlich gemacht, »wie eng für Luther Werk Christi und Rechtfertigung zusammengehören: er kann sie als ein Geschehen beschreiben. Ermöglicht wird dies durch sein Verständnis des Werkes Christi als Wort, das erst in der hörenden Aneignung zum Ziel kommt. Diese Aneignung des Wortes aber ist nichts anderes als die Rechtfertigung« (88). - Dieser für sich mißverständliche Satz, der in der Zusammenfassung so geformt unvorbereitet kommt, erhält eine Entschärfung, wenn hinzugenommen wird, daß Luther »die Rechtfertigung als geistliches Hören begreift und seine Aussagen über das Werk Christi ganz in diesen Akt des Verstehens einbezieht« (86) und bei ihm das Handeln Christi und das Wirken des Geistes »auswechselbar« sind (87). Insofern ist m. E. diese »Aneignung« auf jeden Fall eine Zueignung. - Vielleicht ist Verf. in diesen Teilen ihrer Untersuchung von bestimmten Ausprägungen der Theologie Luthers durch Ebeling beeinflusst, was seine häufige Anführung erklärt. M. E. wäre die Erkenntnis, die R. Hermann (freilich am Römerbriefkommen-

tar) über das von der Verf. angeführte »totus iustus und totus peccator wie partim iustus und partim peccator, sein simul-simul« (88) gewonnen hat, hier für die Klärung der Galaterkommentarproblematik mitheranzuziehen gewesen. Aber das ist ein Einwand, der den Wert der Arbeit in Vorlage und Interpretation des Gedankengehaltes der Galaterbriefauslegungen nicht schmälern soll, wenn auch, gestützt auf das hier Gewonnene, die Theologie Luthers nur als Ausschnitt sichtbar wird.

Die Darstellung des Materials von 1531 bringt »Luthers Entfaltung seiner Grundkonzeption« (89-156). Es zeichnet sich 1531 »die Verlagerung des Rechtfertigungsgeschehens aus dem Akt des Hörens, der sich in der Geschichte des Glaubenden vollzieht, in ein Geschehen ab, das für den Betroffenen ein Einbezogenwerden in die Geschichte Christi bedeutet. Luther spricht statt in hermeneutischen jetzt vornehmlich in christologischen Kategorien« (154). Die augustinische Begrifflichkeit ist abgelöst von einer »Sprache, die seine Konzeption in unmittelbarer Weise christologisch auszudrücken vermag und damit seinem theologischen Ansatz genauer Ausdruck gibt... Die zunehmende Übernahme traditioneller Formulierungen... spiegelt außer dem deutlichen Willen Luthers, die sachliche und sprachliche Kontinuität seiner Theologie mit der Verkündigung der Kirche zu wahren, auch sein Bewußtsein, sich mit seinem Ansatz in der Christologie die zentralen theologischen Aussagen der Bibel wie der Kirche erschließen und aneignen zu können.« - Diese beiden interessanten Beobachtungen (und m. E. zutreffenden Deutungen) werden durch zwei wichtige Feststellungen ergänzt, daß einmal »das Verständnis des Rechtfertigungsgeschehens« das gleiche, nämlich »bestimmt durch die Spannung des unio- und imputatio-Gedankens«, bleibt und sodann daß »ein Abgleiten der Rechtfertigungsbotschaft aus dem Bereich des Hörens und Glau-

bens in den Bereich unmittelbar vergewissernder »Massivitäten«... trotz der Verschiebung von hermeneutischen zu christologischen Kategorien und der mit dieser Verschiebung verbundenen Zunahme »massiver« Formulierungen nicht« stattfindet (154).

Kapitel III und IV vergleichen zwei andere, vom Material her gegebene Hauptthemen der Theologie Luthers: »Die Erscheinung der Anfechtung und ihre Überwindung« (158-234) und »Inhalt und Erfüllung des Gesetzes« (235 bis 360). Das erste Thema wird fast ausschließlich nach dem Material, das 1531 entstand, und nur in der Frage der »Anfechtbarkeit des Glaubens« nach 1519 behandelt. Außer der Darbietung der Äußerungen Luthers zu dieser Frage ist hier besonders wichtig: »Die bei Luther selbst erkannte Problematik« für das Überwindungsereignis und sein »Ansatz zu einer Lösung des Problems in der Unterscheidung von echtem und falschem Hören« und im Anschluß an Gal 4, 6 die Überwindung der Anfechtung als Werk des Geistes. - Das zweite Thema beginnt die Darstellung bei 1519, untersucht den »Ansatz der Heiligung im Hören«, »Luthers Interpretation des Liebesgebotes (5, 14)« (Zusammenhänge mit *lex naturae*!), (Einordnung der Gesetzesforderungen in das Liebesgebot!), die »Erfüllung des Gesetzes« (als Erfüllung der im Hören empfangenen Gerechtigkeit!) unter »Verzicht auf Planung und Vollendbarkeit der eigenen Gerechtigkeit« und schließlich die Frage »des tertius usus legis«. - Aus der Zusammenfassung: »Luther denkt den ganzen Gedankenkreis von Gesetz und Gesetzeserfüllung durch in strenger Bindung an die in der Rechtfertigungslehre gegebenen Begriffe Glaube und Liebe. Alle Gesetze sind grundsätzlich Varianten des Liebesgebotes... Die *iustitia civilis* gilt ihm theologisch nicht höher als die Erfüllung der Zeremonialgebote... Indem er die Liebe als Gegenbegriff zur Gesetzlichkeit interpretiert..., steht die Erfül-

lung des Gesetzes im Widerspruch zu seiner Vergötzung, das Gesetz läßt den Blick frei auf seinen Autor. Hier eröffnet sich die Möglichkeit, Rechtfertigungsglauben und Schöpfungsglauben ausdrücklicher ineinander zu sehen und damit das der Rechtfertigung entspringende Handeln gerade auch von dem in der Welt als Schöpfung geforderten Tun her zu entfalten« (315 f.). - Dieser Ansatz wird nun 1531 »zum entscheidenden Ausgangspunkt« für Luthers Ausführungen über Inhalt und Erfüllung des Gesetzes. Die Darstellung kann hier etwas kürzer sein und arbeitet die Zusammengehörigkeit von Glaube und Werken (316 ff) und das Handeln im Glauben heraus (331 ff). »Der rechtfertigende Glaube schafft Früchte. Im Unterschied zur Beschreibung der dem Glauben entspringenen Werke als Erfüllung des Liebesgebotes schildert Luther 1531 das Handeln des Glaubenden vornehmlich als das Erfüllen der weltlichen Ordnungen, in die er gestellt ist« (358).

Wir haben mit dieser Darlegung und Interpretation des Gehaltes der Galaterbriefauslegungen von 1519 und 1531 eine wertvolle Bereicherung der Lutherforschung. Sie hat sich bisher oft um den Gehalt der ersten Psalmen- und der Römerbriefvorlesung, vereinzelt der zweiten Psalmen-, der Kleinen Propheten- und der Genesis-Auslegung bemüht. Die Hauptlinien der Theologie Luthers aus solchen schrifttheologischen Werken im Vergleich mit den systematischen Schriften und Disputationen zu verfolgen wäre eine wichtige zukünftige Aufgabe. So bleibt vieles, auch bei der vorliegenden Arbeit, im Felde der Deutung. Entscheidendes hat die Verf. m. E. beigetragen für Luthers Christusverständnis und für die usus-legis-Frage. Gerade hier ist (in Diskussion der Deutungen von Gyllenkrok und Joest u. a.) der Begriff des dritten Gebrauchs abgewiesen. Auch der Vorschlag eines usus practicus evangelii (Joest) wird als ein »Umgang mit dem

Gesetz« zurückgewiesen (304 f), und Helmut Bandt, der »auf Grund von aus verschiedenen Lutherschriften zusammengesuchten Belegstellen den Gedanken der Unerkennbarkeit Gottes« untersucht, erfährt den Nachweis seiner Fehlinterpretation der betreffenden Galatervorlesungsstellen (Exkurs 392 ff).

In der Darlegung der Christologie in Auseinandersetzung mit Erich Seeberg, Erich Vogelsang und Hans Thimme bestätigt Karin Bornkamm an dem von ihr untersuchten Material meine an den Operationes in Psalmos gewonnene Sicht. Die traditionellen Wendungen erhalten »durch ihre Einordnung in die Rechtfertigungslehre ihre Funktion und ihren Sinn«, und »von diesem Ansatz her« kann die »Einheit der Aussagen des jüngeren und des älteren Luther festgehalten werden... Gegen die Deutung des Werkes Christi aus dem Urbildgedanken muß ein Verständnis seines Werkes vom rechtfertigenden Wort her festgehalten werden« (114; 111-153). - An dieser gründlichen und klaren Lutherstudie hat die Forschung mit Ergebnissen und Anregungen viel gewonnen.

Jena

Horst Beintker

OLE MODÅLSLI: *Das Gericht nach den Werken*. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz.

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963. 246 S. 8°. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 13.

Luther wandte sich gegen eine Frömmigkeit, die auf den Erwerb guter Werke ausgerichtet war und sich dabei oft sehr äußerlicher Mittel bediente. Es mußte daher sein Anliegen sein, die Nutzlosigkeit der guten Werke für die Rechtfertigung des Christen zu zeigen. Luthers Anliegen wurde von Melanchthon und von der Konkordienformel einseitig aufgenommen, so daß die Rechtfertigung schließlich rein foren-

sich verstanden wurde. Die Folge davon war eine sehr lockere Verbindung zwischen Ethik und Rechtfertigung in der lutherischen Theologie. Inzwischen wandelte sich die Frömmigkeit. Die guten Werke wurden nicht mehr überbetont, sondern beängstigend vernachlässigt. Als Reaktion darauf entstanden innerevangelische Bewegungen, die die Heiligung in den Mittelpunkt stellten. Zwischen römisch-katholischen und evangelischen Theologen begann der interkonfessionelle Dialog. Von beiden Seiten wird die lutherische Theologie gefragt, ob in ihr die guten Werke angemessen, das heißt in dem von der Schrift geforderten Maße, zur Geltung kommen.

Wer diese Frage beantworten will, der muß zunächst die Theologie Luthers befragen, die bekanntlich viel reichhaltiger ist als die aus ihr abgeleiteten Systeme. Danach muß er die Aussagen der Schrift untersuchen und schließlich die Ergebnisse vergleichen. Diesen Weg hat Modalsli beschritten. Wilfried Joest (Gesetz und Freiheit. 1951) und Albrecht Peters (Glaube und Werk. 1962) waren ihm vorausgegangen. Joest behandelte die Aussagen Luthers und die Aussagen der Schrift nacheinander. Peters dagegen verglich die beiden Größen fortlaufend in seiner Arbeit. Modalsli folgt dem Aufbau der Arbeit von Joest, der er die Anregung zur vorliegenden Arbeit verdankt und dem er an vielen Stellen folgt. Der vorliegenden Arbeit ging »Evangeliet om helliggjørelsen« (Das Evangelium von der Heiligung) 1952 und 1955 voraus. Joest hatte sein Augenmerk vor allem auf die Bedeutung des Gesetzes für den Gerechtfertigten, also auf den sogenannten *tertius usus legis* gerichtet. Peters untersuchte vorwiegend das Ineinander von Glaube und Werk im Lebensvollzug des Christen. Modalsli entwarf seine Arbeit als eine Ergänzung zu dem Buch von Joest. Er stellte die Bedeutung des Gerichtes nach den Werken in den Mittelpunkt und nahm damit die problematischste Seite dieses

Fragenkomplexes auf. Damit führte seine Arbeit sachlich auch über die von Peters hinaus.

Modalsli trägt der gegenwärtigen Debatte um die Rechtfertigungslehre noch mehr Rechnung als seine beiden Vorgänger. In einer thesenartigen Zusammenfassung am Schluß der Lutherinterpretation (176-178) und noch mehr am Schluß der Arbeit (225-232), dessen letztes Kapitel mit »Prinzipielles zur Lehre und Verkündigung des Gesetzes und des Gerichts« überschrieben ist, tritt die streng dogmengeschichtliche Darstellung und Wertung zugunsten allgemeingültiger Aussagen zurück. Dem römisch-katholischen Gesprächspartner wird in einem besonderen Kapitel (178-185) eine Antwort gegeben. Die Absicht des Buches ist damit ganz deutlich: Aus Luthers Verkündigung und deren Vergleich mit der Schrift soll eine Wegweisung für die gegenwärtige Verkündigung gewonnen werden.

Als Hauptquellen dienten Modalsli Predigten Luthers aus der Zeit nach 1530, vor allem die fünf Predigten über 1 J 4, 16-21 vom Juni bis Juli 1532 und die einzige Predigt Luthers über Mt 25, 31-46, die erhalten ist und die er 1537 hielt. Außerdem zog Modalsli vor allem die Galaterkommentare, den Römerbriefkommentar, die Disputationen und die auf das Anleiten zum Handeln ausgerichteten Katechismen heran. Es verwundert nicht, daß die Zeit von den Katechismen an sich als besonders fruchtbar für Luthers Lehre über das Gericht nach den Werken erwies. Luther hatte ja seit 1527 nicht nur mit einer Frömmigkeit zu kämpfen, die auf Werkgerechtigkeit tendierte, sondern er mußte sich nun auch mit antinomistischen Strömungen auseinandersetzen. Modalsli verweist auf den Brief Luthers vom 30. Juni 1530 an Jonas, in dem Luther den Dekalog unter die Aussage von Ex 20,2 stellt, die er als Verheißung interpretiert. Damit fordert der Dekalog Werke, die das Evangelium und den Glauben voraussetzen und daher nicht die Bedin-

gung für die Errettung sind. So sieht Modalsli Luthers Lehre vom Gericht nach den Werken erst im Jahre 1530 ausreifen. Das Ergebnis dieser Lehre trat in den Vorlesungen über den Galaterbrief 1531 und in den Predigten 1532 stark hervor (138-141).

Die Arbeit Modalslis zeichnet sich durch die vielseitige Betrachtungsweise der angeschnittenen Fragen aus. Da es an Arbeiten über Luther fürwahr nicht mangelt und Modalsli sich nicht nur auf einem von der Lutherforschung vernachlässigtem Gebiet bewegt, kann es nicht ausbleiben, daß dem Leser viel Bekanntes begegnet, zumal Modalsli darauf aus ist, das berechnigte Anliegen der verschiedenen Gesichtspunkte gelten zu lassen. Wir können unser Augenmerk nur auf einige Besonderheiten Modalslis richten.

Karl Holl hatte bekanntlich in Luthers Römerbriefvorlesung die zu seiner Zeit aufregende Entdeckung gemacht, daß Luthers Vorstellung von der Rechtfertigung mit einer rein forensischen Rechtfertigungslehre ungenügend wiedergegeben sei. Holl erkannte die bei Luther mit der Rechtsprechung eng verbundene Gerechtmachung und glaubte, Luther habe die Gerechtsprechung auf die zu erwartende Gerechtwerdung gegründet. Modalsli nimmt die von Holl herausgearbeitete Einheit von Glaube und Werk auf. Müheless kann er zahlreiche Aussagen Luthers anführen, in denen von dem lebendigen, tätigen Glauben die Rede ist. Soweit geht Modalsli mit Holl mit. Aber er wendet sich gegen den Schluß und weist in einem weiteren Abschnitt aus Luthers Aussagen die Ausschließlichkeit des *Sola fide* für die Rechtfertigung nach, so daß es unmöglich ist, die Werke in den *locus iustificationis* aufzunehmen.

Hier entsteht das Problem. Trotz der Einheit von Glaube und Werk dürfen die Werke keinen Teil an der Rechtfertigung haben. Modalsli löst das Problem, indem er neben diese

Einheit die Unterscheidung des *locus iustificationis* vom *locus iudicii operum* als *locus extra locum iustificationis* stellt. Modalsli untersucht die verschiedenen Seiten des *locus iudicii operum* bei Luther ausführlich (52-96). Daraus sollen uns zwei Dinge beschäftigen.

Es ist allgemein bekannt, daß Luther die feste Zuversicht hatte, vor Gottes Gericht würden die guten Werke der Christen vor den Ungläubigen offenbar gemacht werden und die Christen würden vor Gott auf Grund ihrer Werke gegen die Anklagen der Feinde des Evangeliums und selbst des Teufels ihr Recht bekommen. Diese Seite kommt bei Modalsli genügend zur Geltung. Modalsli legt den Finger aber noch auf eine andere Seite: Unsere Werke können auch vor Gott selbst bestehen, der sie geboten hat. Diese Werke werden Gottes Lob empfangen. Luther kennt eine Zuversicht auf die Werke, obgleich sie vor Gottes Zorn (*erga Deum*) nicht bestehen können (70 f). Das bedeutet aber: Die Werke finden zwar Gottes Anerkennung im Gericht nach den Werken, die sich im zeitlichen und ewigen Lohn ausdrückt, tragen aber nichts zur Rechtfertigung bei.

Indem Modalsli diese Seite des Gerichtes ernst nimmt, entsteht die Spannung zwischen Rechtfertigung und Gericht. Wenn es nur um ein Gericht für die Menschen mit der Gegenwart Gottes ginge, bliebe die Rechtfertigung davon ganz unberührt. So aber taucht die Möglichkeit auf, daß Rechtfertigung und Gericht nicht in ihrem Urteil übereinstimmen. Diese Spannung wird durch die Einheit von Glaube und Liebe aufgelöst. Das Gericht nach den Werken muß dem Glaubensstand entsprechen, denn nur der Glaubende und daher Gerechtfertigte kann Werke hervorbringen, die *coram Deo* bestehen können. Das Gericht nach den Werken tritt somit in eine ganz klare Unterordnung unter die Rechtfertigung und wird zu einer Bestätigung des Glaubensstandes. Diese Betrachtungsweise führt zu zwei Ergebnissen:

Die Rechtfertigung bleibt allein auf die Gerechtigkeit Christi gegründet, und für die Werke wird ein neuer Raum gewonnen.

Nachdem Modalsli in einem Abschnitt A (17-96) Verschiedenheit und Einheit des locus iustificationis und des locus iudicii operum dargestellt hat, untersucht er in einem Abschnitt B (97-193) »das Gericht nach den Werken als aktuelle Erfahrung und als ethischer Anspruch«. Wir wollen nur darauf achten, wie Modalsli hier seinen Gesichtspunkt von Trennung und Einheit der beiden loci zur Geltung bringt.

Die Trennung erlaubt, die Verkündigung des Gerichtes als Forderung zum Dienst an den Nächsten zu betreiben, ohne die Wirkung des Gesetzes sogleich auf die zur Sündenerkenntnis führende Funktion einzuengen. Von hier aus lassen sich Aussagen Luthers verstehen, nach denen sich das Gesetz auch an die Ungläubigen wendet und dessen Erfüllung durch sie zeitlichen Segen bringt und das Maß der Verdammungsstrafe vermindert. Von dem Gläubigen fordert die Predigt vom Gericht ganz konkrete Dienste am Nächsten. Modalsli nimmt die Aussage Luthers auf, das Gesetz fordere Glaube und Liebe, und verteilt diese beiden Forderungen des Gesetzes auf die beiden loci. Weil das Gesetz auch den Glauben fordert, wird das vom Gesetz geängstigte Gewissen zum Evangelium getrieben, durch das es den Glauben und damit die Liebe zum Nächsten empfängt. So fügen sich die beiden loci wieder zusammen.

Dem Gericht nach den Werken entspricht Christus als Richter, der durch die Androhung des Gerichtes den lebensgefährlichen Zustand dem Menschen offenbart. Sein eigentliches Werk ist aber die Errettung durch das Evangelium. An die Stelle des Christus iudex soll für uns der Christus iustificator treten, der aus dem Gericht errettet. So bleibt in Luthers Lehre der Christus iudex bewahrt, aber er wird entgegen dem mittelalterlichen Verständnis dem

Christus iustificator untergeordnet, wie das Gericht der Rechtfertigung. Entsprechend sieht Modalsli auch das Verhältnis von Gesetz und Evangelium. Während das Evangelium in den locus iustificationis gehört, fordert das Gesetz zunächst die Werke, nicht den Glauben. Der Glaube wird von der Liebestat Gottes gefordert. Weil aber die Rechtfertigung sich in der von Gott geschaffenen Einheit von Glaube und Liebe ausdrückt, bestätigt das Gesetz die Verdammnis des Ungläubigen, der nicht in der Liebe dient (146-148). Neben die aus der Rechtfertigung folgenden Spontaneität der guten Werke stellt Modalsli die Vermahnung zu guten Werken durch das Gesetz, durch die auch der Christ auf die Belohnung der scheinbar verlorenen Liebeswerke hingewiesen wird (149-151). Das erste Gebot mit seiner Glaubensforderung sieht Modalsli bei Luther dem locus iustificationis zugeordnet, wogegen er die übrigen Gebote als dem ersten untergeordnet und damit dem locus iudicii operum zugehörig betrachtet (165-167).

Diese Hinweise genügen, um die Eigenart der Lutherinterpretation von Modalsli zu verdeutlichen. Modalsli sucht für das Gesetz eine relative Selbständigkeit zu gewinnen, indem er es zunächst dem locus iudicii operum zuweist. In dieser Funktion soll es nicht nur den alten Menschen treffen, sondern auch den Christen als neuen Menschen ermahnen. »Man darf nicht aus der Tatsache, daß der Christ als neuer Mensch keiner Gebote bedarf, folgern, daß er auch keine Vermahnung dulde« (172). Modalsli weiß wohl, daß Luther terminologisch nur zwei usus legis kennt. Er glaubt aber, man müsse bei Luther den primus usus legis danach unterscheiden, ob er den Ungläubigen, den Gläubigen als alten oder als neuen Menschen anspreche. Da sich der Begriff lex schwer auf den neuen Menschen anwenden läßt, schlägt er vor, im letzten Falle von einem tertius usus praecepti zu sprechen. Mit dieser Begriffsänderung

folgt Modalsli einer Intention von Joest. Modalsli weist in seiner Arbeit auf eine oft vernachlässigte Seite der lutherschen Theologie, auf die Bedeutung des Gesetzes für das Gericht nach den Werken, das vermahnt und zum Dienst am Nächsten lockt. Modalsli behauptet zwar, dieses Gesetz wende sich bei Luther auch an den Christen als neuen Menschen, kann aber so wenig wie seine Vorgänger ganz eindeutige Beweise vorlegen. Die Lösung scheint in der Richtung zu liegen, die Modalsli wiederholt andeutet: Durch die Einheit der Person wird durch das Gesetz mit dem alten Menschen der ganze Christ zu guten Werken gereizt.

Im Abschnitt C (195-225) sucht Modalsli zu erweisen, daß der prinzipielle Unterschied zwischen locus iustificationis und locus iudicii operum schon im Alten Testament vorgebildet (209) und im Neuen Testament durchgeführt ist. Der Jakobusbrief wird vom locus iudicii operum her interpretiert und kann daher mit der Rechtfertigungslehre des Paulus vereinbart werden. Daraus ergibt sich für Modalsli, daß die luthersche Unterscheidung der beiden loci allen wesentlichen Lehrkomponenten des Neuen Testamentes ihren Platz zuweist, auch denen des Jakobusbriefes (225). Der Leser erinnert sich mit Bedauern, daß Luther selbst diese Übereinstimmung nicht bemerkt und seine Unterscheidung unvollständig angewandt hat. Der »Fehler« lag darin - wie Modalsli schreibt (53) -, daß Luther den Jakobusbrief mit der scholastischen Tradition als Aussage zum locus iustificationis verstand.

Joest hatte in seiner Arbeit vor jeder Systematisierung der neutestamentlichen Aussagen über Rechtfertigung und Gericht gewarnt, da sie nach seiner Meinung in keinen logisch-systematischen Einklang gebracht werden können. Er fand die Einheit nur im Lebensvollzug des Christen. Peters knüpfte an Joest an. Er sprach von den Aussagen der an dem Streitgespräch

zwischen Himmel und Hölle, Tod und Leben, Verzweiflung und Gewißheit, Zorn und Gnade Beteiligten. Dieses Streitgespräch hat nach seiner Meinung in der Kirchengeschichte seine Fortsetzung gefunden und Luther zu einem »Weitertreiben der neutestamentlichen Aussagen« geführt, das durch den Stand des Streitgesprächs am Ende des Mittelalters gefordert und berechtigt war.

Modalsli wagte eine Systematisierung der Aussagen bei Luther und im Neuen Testament. Man braucht kein Prophet zu sein, um vorausagen zu können, daß diese Harmonisierung nicht nur Anhänger finden wird. Modalsli hat das Verdienst, vor einer einseitigen Lutherinterpretation gewarnt zu haben, die alle Aussagen über das Gesetz nur von der Rechtfertigung her verstehen will, aber er hat auch durch seine eindeutige Unterordnung des locus iudicii operum unter den locus iustificationis - sicher gegen seine Absicht - den Schrecken des Gerichtes genommen. Modalsli erwähnt zwar auch den *usus elenchticus legis*, aber dennoch legt man das Buch beruhigter aus der Hand, als man es aufgenommen hat. Der Titel »Das Gericht nach den Werken« schien die lutherische Rechtfertigungslehre in Frage zu stellen. Das Buch aber lehrt eine so eindeutige Unterordnung des Gerichtes unter die Rechtfertigung, daß es den Leser weniger erregt als die Darstellung Peters, in der das Gericht nach den Werken nicht so umfangreich wie bei Modalsli behandelt wird. Modalsli hat die Lutherforschung um einige Gesichtspunkte bereichert, aber nicht mit einer Lösung des Problems beschenkt.

Ogleich Modalsli sonst auf Unterscheidungen aus war, hat er sie beim Begriff *necessitas* unterlassen und eine Aussage Luthers über die *necessitas operum* mit Hilfe nicht ganz zutreffender Definitionen der *necessitas consequens* gedeutet, obgleich Luther eindeutig von der *necessitas consequentiae* gesprochen hatte. Ein Blick in den ockhamistischen Gebrauch des Be-

griffspaars hätte zum klaren Verständnis der Stelle geführt (26).

Die Lutherzitate sind sorgfältig nach der WA zitiert, dabei wurde allerdings das »u« in den lateinischen Texten unter der Hand in ein »v« verwandelt, wenn es die Aussprache erforderte. Hier ist es wohl korrekter, wenn man sich für die Orthographie der WA oder für die uns geläufige eindeutig entscheidet.

Corrigenda: 19, Anm. 16 »allerdings« statt »zwar«; 35, Zeile 20 »rechtfertigt« statt »gerechtfertigt«; 39, Zeile 3 »Leichenpredigt« statt »Leichpredigt«; 51, Zeile 24 »wirksamen« statt »wirksamen«; 55, Anm. 227 »benutzt« statt »nützt«; 70, Zeile 1 »besitzt« statt »bestitzt«; 117, Zeile 5 »Gemeinden« statt »Gemeiden«; 151, Zeile 11 »Mensch« statt »Menchs«; 176, Zeile 11 stehen zwei fette Buchstaben; 178, Zeile 8 ist »in einem« überflüssig oder es muß noch etwas eingefügt werden; 181, Zeile 4 »« statt ».«.

Leipzig

Helmar Junghans

THOMAS M. McDONOUGH: *The Law and the Gospel in Luther. A Study of Martin Luther's Confessional Writings.* Oxford University Press 1963. 180 S. 8°. = Oxford Theological Monographs.

Die Arbeit wurde zunächst zur Erwerbung eines theologischen Grades beim Dominican College von La Sarte in Huy in Belgien angefertigt und diente in der vorliegenden erweiterten Form zur Erlangung des Grades eines Bachelor of Literature an der Universität Oxford. Verf. hat, unterstützt durch hilfreiche Kritik sowohl von evangelischer als auch von katholischer Seite, einen Beitrag zur Lutherforschung vorgelegt, der in sich abgerundet ist und Luther gerecht zu werden sucht. Daß der evangelische Leser Fragen anzumelden haben wird, wird ein Lutherforscher, der Angehöriger des Ordens des hl. Thomas ist, erwarten.

Verf. meint, daß in der neueren Lutherforschung nicht genug Wert darauf gelegt worden sei, zu bestimmen, was grundlegend und wesentlich für Luthers religiöse Aussagen sei. Das will er nun seinerseits herausstellen. Es sei die sowohl vom Gesetz als auch vom Evangelium bestimmte Lehre von der Erlösung, die eine sowohl von der Verzweigung als auch vom Glauben bestimmte Erfahrung von Sünde und Gnade zur Folge hat. Er erläutert diese Lehre folgendermaßen: Gottes Wort enthält zweierlei, nämlich die Vorschriften und Verheißungen des Dekalogs und die Vorschriften und Verheißungen des Evangeliums, kurz, das Wort Gottes wirkt als »Gesetz« und als »Gnade«. Beide zusammen rufen im sündigen Menschen den Kampf zwischen der Selbstrechtfertigung und der Rechtfertigung durch Gott hervor, der, soweit Gott den Menschen bewegt und begnadet, mit der persönlichen Erfahrung der äußersten Selbstverzweiflung und des alleinigen Vertrauens auf Christus endet. Gesetz und Evangelium sind nämlich in gleichsam paradoxer Weise durch den Akt des Glaubens miteinander verbunden. Und zwar schreiben die Vorschriften des Dekalogs dem Christen unter Androhung der ewigen Verdammnis vor zu tun, was er infolge seiner verderbten Natur nicht tun kann. Sie offenbaren ihm damit Grad und Ausmaß seiner Sündigkeit sowie die Tatsache, daß er hoffnungslos der Verdammung durch Gottes Gerechtigkeit anheimfällt. Er wird zu einem äußersten Grad der Verzweiflung an sich selbst gelangen. Gerade in diesem Punkt ist der Sünder reif für die Erlösung. Das Evangelium wird ihm paradoxerweise bedeutsam. Dieses sagt ihm, daß Gott allein schafft, loskauft und heiligt, daß Christus allein das Gesetz erfüllt, Sünde, Welt und Teufel besiegt. Nun erfährt der Sünder die Versicherungen und Tröstungen des rettenden Glaubens, durch den er sich selbst Christus übergibt und alle Vorschriften und Verheißungen des Evangeliums ergreift. Er

weiß nun, daß der gerechte Gott ihm die Sünden nicht länger zurechnet und seine moralische Unfähigkeit verdammt, sondern daß seine Sünden ausgelöscht sind, zugedeckt mit dem Mantel der Verdienste Christi. Luther läßt keinen Raum für Selbstvertrauen, eigenes Verdienst oder Werke als Mittel der Erlösung. Allein das Wort Gottes und der Glaube an das Wort in seiner zweifachen Gestalt als Gesetz und Evangelium machen den Sünder vor Gott gerecht und erzeugen in ihm die doppelte Erfahrung der Verzweiflung und des Glaubens. In dieser Hinsicht können wir sagen, daß Luthers Lehre nicht eigentlich eine »evangelische« ist, sondern eine von Gesetz und Evangelium bestimmte. Verf. prägt hierzu das Adjektiv »gesetzesevangelisch« (Law-Gospel), so wie er das Eigenschaftswort »verzweiflungsvollglaubend« (despair-faith) verwendet.

Bei der Lektüre von Luthers Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« hat Verf. drei Prinzipien dieser Lehre gefunden, die durch andere Hauptschriften Luthers bestätigt werden. Sie erhellen das Verständnis der Beziehung von Gesetz und Evangelium bei der Rechtfertigung aus dem Glauben. Diese drei Prinzipien sind:

1. Die dauernd bleibende Sündhaftigkeit des Menschen vor dem Gesetz Gottes.
2. Die den sündigen Menschen ohne dessen Zutun umwandelnde Macht des Glaubens.
3. Der imputative Charakter der daraus resultierenden Gerechtigkeit.

Nach dem ersten Prinzip soll ausgeschlossen werden, daß menschliche Werke bei der Erlösung eine Rolle spielen können; denn hinsichtlich der moralischen Qualitäten des Menschen hätte Luther eine absolut pessimistische Einstellung gehabt. Verf. setzt diesen Pessimismus in Beziehung zum Nominalismus, durch den die Erfurter Theologie geprägt war, unter deren Einfluß Luther aufwuchs. Auch wenn Luther sich bewußt von den Nominalisten abgesetzt habe, so sei doch das Empfinden für seine

Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit vor Gott unbewußt durch diese Theologie mehr als von jedem anderen menschlichen Faktor gefördert worden. Das läge einmal daran, daß in ihr pelagianische Tendenzen wirksam gewesen sind. - Verf. hebt zwar ausdrücklich hervor, Luther habe den Pelagianismus Gabriel Biels verworfen, aber er fragt doch, ob es ihm gelungen sei, sich von dessen Einflüssen wirklich frei zu machen. Habe nicht Biels Forderung nach der Liebe zu Gott super omnia Luthers Erfahrung seiner Sündhaftigkeit mindestens beeinflußt? - Zum anderen mußte die Betonung des Willens in Ockhams Gottesbild Luthers Erwählungsangst gewaltig steigern. Doch statt daß Luther den »Voluntarismus« der Ockhamisten in Frage stellte, hätte er lieber versucht, dieser Unsicherheit, die in Gottes gleichsam launenhaften Bestimmungen läge, zu entkommen. Dabei habe ihm das Pauluswort geholfen: »Der Gerechte wird seines Glaubens leben.« Deshalb habe er im Glauben den sicheren Hafen gefunden, in den er sich vor der vermeintlichen göttlichen Willkür flüchtete.

Beim zweiten Prinzip sind zwei Tatsachen wichtig, einmal die umformende Macht des Glaubens und zum anderen die Passivität des Sünders. Dieser Glaube besteht nicht etwa nur in einer intellektuellen Zustimmung zu offenbarten Wahrheiten, sondern ist eine Bürgschaft des Heils und eine Art Macht, die den Menschen zu Gott zieht, die in ihm das Gesetz erfüllt und ihn zu guten Werken treibt. Er beansprucht Verstand, Herz und alle Glieder des Körpers. Der Sünder, der dieser Umformung unterliegt, kann jedoch keine eigenen Schritte unternehmen, um sich selbst auf den Empfang des Glaubens oder einer ersten Gnade vorzubereiten. Luther weist die katholische Auffassung zurück, daß ein Mensch bei der Rechtfertigung und anschließend bei der Heiligung seiner Seele frei und aktiv mitwirkt.

Das dritte Prinzip will besagen, daß die Er-

lösung den Sünder nicht qualitativ anders macht. Die Gerechtigkeit des Glaubenden sei kein ontologischer Zustand, sondern der Glaubende wird von Gott lediglich als gerecht erklärt. Gott sieht die Sünden nicht mehr so an, als verdiente der Glaubende um ihretwillen die Verdammnis. Sie werden zugedeckt mit dem Mantel der unendlichen Verdienste Christi.

Zusammenfassend wird über die Beziehung von Gesetz und Evangelium festgestellt, daß eins nicht etwa logisch aus dem anderen folgt. Sie stehen auch nicht in dialektischem Verhältnis. Vielmehr handelt es sich bei Gesetz und Evangelium um eine Koordinierung der beiden Seiten von Gottes Wort, die im Menschen psychologisch das spannungsvolle Bewußtsein erzeugen vom Übertritt von einem Stadium vergeblichen moralischen Bemühens zur Erfüllung, von gesetzlichem Zweifel zu evangelischer Sicherheit, von der Seelenangst der Sünde zu Friede und Freude des Glaubens.

Deduktiv vorgehend stellt Verf. zunächst diese grundsätzlichen Erkenntnisse heraus und überprüft sie anschließend an Luthers Großem Katechismus und am dritten Teil der Schmalkaldischen Artikel, die ohne allzuviel Polemik ein treues Spiegelbild von Luthers grundsätzlichen Auffassungen seien. Dabei ergibt sich außer der zu erwartenden Bestätigung der Thesen des Verfassers ein Bild von dessen Vertrautheit mit Luther in vielen Einzelheiten. Ein Beschluß faßt die Ergebnisse zusammen. Schließlich sind der Arbeit fünf kurze Abschnitte angefügt, die Auseinandersetzungen des Thomisten mit Luther darstellen über das Verdienst *de condigno* und *de congruo*, die tatsächliche Heiligung, Luthers Argumente aus der Schrift hinsichtlich der Sakramente, das Gleichnis von dem »Schiffbruch der Taufe« und die Wirkung des Altarsakraments *ex opere operato*.

Die Arbeit stammt aus der modernen katholischen Lutherforschung. Sie setzt sich einerseits kritisch auseinander mit Heinrich Denifle,

Hartmann Grisar u. a. und weist andererseits positiv auf Joseph Lortz hin. Das Literaturverzeichnis ist reich an moderner evangelischer und katholischer Literatur zum Thema. In seinem Bestreben, Luther gerecht zu werden und ihn zu verstehen, ist der Beitrag ernst zu nehmen. Verf. kennt und anerkennt Luthers Qualitäten, ist bestrebt, Luther in seiner Zeit und Umgebung zu sehen, hütet sich vor schematischer Behandlung und geht mit einem gewissen Fingerspitzengefühl an seinen Gegenstand heran. Zum Beispiel sieht er, daß Luther noch vor dem Eintritt ins Kloster von der Sorge um sein Heil umgetrieben war, und zu Recht meint er, daß bei Luthers sogenanntem Turmerlebnis viele Imponderabilien und auch unbekannte Faktoren eine Rolle gespielt haben. Beachtlich ist Verf.s Hinweis auf die Abhängigkeit der Äußerungen Luthers vom jeweiligen Gesprächspartner, und ihm ist nur rechtzugeben, daß Luthers Sprache »biblisch« und »psychologisch« sei, nicht philosophisch. Vor allem sieht Verf. und gesteht es Luther zu, daß hinter dessen Werk ein ernstes religiöses Anliegen steht. Ja, er hält Luthers Reformation unter den gegebenen Bedingungen für folgerichtig.

Fraglich ist nur, ob er diese Bedingungen richtig analysiert und ob er die grundlegende reformatorische Lehre richtig wiedergibt. Uns scheinen seine Auffassungen doch bestimmt durch seinen eigenen konfessionellen Standpunkt.

Verf. hat richtig erkannt, daß Luthers persönliche Erfahrung seines sündigen Zustands der Ausgangspunkt für seine Bewegung war. Aber wenn diese Stimmung auch durch eine nominalistisch bestimmte Atmosphäre begünstigt worden ist, entscheidend war für Luthers Verzweiflung an sich selbst nicht nur, was er an seiner Person beobachtete, sondern es kam als wesentlich dazu, was ihm die Heilige Schrift sagte über den heiligen Gott und dessen Forderungen an den Menschen.

Für Luthers Sicht des Menschen war nicht ein grundsätzlicher »sittlicher Pessimismus« die Grundlage. Auch war ihm ein wesenhaftes Gerechwerden nicht fremd. Aber Luther lernte, daß auch die besten Werke nicht genügen können, um Gott zu gefallen. Ihm machte nicht die nominalistische »Willkür« Gottes zu schaffen, sondern Gottes absolute Heiligkeit und Gerechtigkeit, vor denen der sündhafte Mensch nicht bestehen kann. Dabei sind »Grad und Ausmaß der Sündigkeit« oder »moralische Unfähigkeit« inadäquate Begriffe für Luthers Vorstellungen. Für diesen gibt es kein mehr oder weniger an Sünde. Er kann nicht unterscheiden zwischen läßlicher Sünde und Todsünde. Der Mensch ist absolut unfähig zu eigener guter Tat. Zwar bestätigt das Verf. ausdrücklich und er sagt ebenfalls, daß Gott es ist, der den Menschen bewegt und begnadet, so daß dieser zum Glauben kommt, aber er kann doch vom »Akt des Glaubens« sprechen oder davon, daß der Sünder in der äußersten Verzweiflung »reif« sei für die Erlösung, daß er nun alle Vorschriften und Verheißungen des Evangeliums »ergreife«. Was sind das überhaupt für »Vorschriften des Evangeliums«? Was bedeutet der Plural der »Versicherungen« und »Tröstungen« des rettenden Glaubens? Wir würden wohl kaum von »Verdiensten« (Pl.) Christi sprechen.

Doch die wesentliche Differenz ist nach unserer Meinung noch an anderer Stelle zu suchen. Wir sind mit Verf. der Auffassung, daß Gesetz und Evangelium zwei Seiten von Gottes Wort sind. Wir stimmen auch zu, daß der Mensch durch das Gesetz in eine psychische Spannung versetzt wird, doch nicht nur, weil ihm die Erfüllung moralisch nicht gelingt, sondern weil es ihm grundsätzlich die Kluft offenbart zwischen ihm und Gott mit seinen Forderungen. Wie schon gesagt, halten wir einen auch nur in einem Punkte aktiven »Übertritt von einem Stadium vergeblichen moralischen Bemühens zur Erfüllung« nicht für möglich.

Das Evangelium reißt den zur Passivität verurteilten Menschen vielmehr heraus aus dem Zweifel und der Seelenangst und versetzt ihn in das Reich des Friedens und der Freude. Nun müssen wir allerdings fragen, welche »Vorschriften des Evangeliums« es in diesem Reiche geben könnte. Verf. meint doch wohl kaum den *primus usus legis* damit. Weiter müssen wir fragen, ob es möglich ist, die Parallelen zu konstruieren von den »Vorschriften und Verheißungen« des Dekalogs und des Evangeliums. Steckt nicht in den Verheißungen des Dekalogs bereits Evangelium? Wenn wir das Anliegen des Verf.s begrüßen, den Mittelpunkt von Luthers Theologie aufzuzeigen, so sind wir von ihm nicht überzeugt worden, diesen in der »gesetzevangelischen« Lehre gefunden zu haben. Wir meinen, daß das Gesetz in seinem theologischen Gebrauch, auf den allein Verf. eingeht, nur vorbereitenden Charakter trägt und daß Luthers Lehre deshalb eine »evangelische« ist. Verf. mußte die Bedeutung des Gesetzes über Gebühr betonen, um verständlich zu machen, weshalb Luther diesen unüberbrückbaren Abstand zu Gott empfand. Das ist zu verstehen bei jemandem, der schließlich doch eine gewisse Kontinuität zwischen Menschlichem und Göttlichem gelten läßt. Für Luther wurde der unüberbrückbare Abstand zwischen Sünder und Gott nicht durch die Größe des Gesetzes geschaffen, sondern war mit der Heiligkeit Gottes gegeben, der in einem Licht wohnt, da niemand zukommen kann. Deshalb war es Luther nicht möglich, die Rechtfertigung oder andere wesentliche religiöse Tatsachen in präzisen Ausdrücken zu beschreiben, wie sie die Scholastik geprägt hat. Unser menschliches Erkenntnisvermögen, das sich darin manifestiert, ist den großen Taten Gottes nicht nur quantitativ nicht gewachsen, sondern es fehlen die entscheidenden Qualitäten. Wir können bei allen Verdiensten der Arbeit, zu deren Veröffentlichung Prof. Dr. Gordon E. Rupp dan-

kenswerterweise geraten hat, nur bedauern, daß Verf. bei seiner Lutherdeutung sich nicht immer bewußt geblieben ist, was er selbst hinsichtlich des Verständnisses des Reformators formuliert: »Between Heaven and Hell there are only ungrateful sinners and a merciful sinless God« (118).

Leipzig

Ingetraut Ludolphy

WALTHER VON LOEWENICH: *Luther und der Neuprotestantismus*. Witten: Luther-Verlag 1963. 487 S.

Die Untersuchung über das wechselseitige Verhältnis zwischen Luther und dem Neuprotestantismus, worunter der Protestantismus der Neuzeit zu verstehen ist, der von der Aufklärung und dem deutschen Idealismus bestimmt wird, gliedert sich in vier Kapitel. Das erste bringt einen historischen Überblick über das Lutherverständnis wesentlicher Vertreter des Neuprotestantismus. Das zweite stellt wichtige Wesenszüge des Neuprotestantismus dar und zeigt, wie der Neuprotestantismus selbst in eine Krise geraten ist infolge der allgemeinen geistigen, weltanschaulichen, politischen und wirtschaftlichen Krise seit den Tagen des ersten Weltkriegs. Das dritte will neuprotestantische Probleme mit den Augen Luthers betrachten. Das vierte führt über eine theologiegeschichtliche Analyse hinaus, indem es nach der Aufgabe des Neuprotestantismus im 20. Jahrhundert fragt.

Dabei ergibt sich nach Meinung des Verfassers, daß der Neuprotestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts sich mit viel größerem Recht auf den reformatorischen Ansatz Luthers berufen könne, als heute im allgemeinen in der evangelischen Theologie zugegeben werde. Und zwar habe der Neuprotestantismus von Luther den »subjektiven Ansatz« übernommen, die Konsequenzen aus seinem revolutio-

nären Schriftprinzip gezogen, die Bedeutung von Vernunft und Gewissen für die christliche Wahrheitsbegründung bei unserem Reformator gesehen und weiter zu klären versucht sowie dessen Stellung zum alten Dogma der veränderten Situation gemäß erneuert.

Allerdings stehe zwischen Luther und dem Neuprotestantismus die geistige Umwälzung, die durch das historisch-kritische Denken der Aufklärung bewirkt wurde. Deshalb könne der Neuprotestantismus nicht einfach die historische Gestalt der Theologie Luthers wieder aufnehmen. Schließlich seien bei Luther höchstens die ersten Anfänge eines solchen Denkens zu bemerken. Doch schon Luther habe »in erstaunlicher Weise Prinzipien entwickelt«, die eine Verbindung zwischen historischem Denken und christlichem Glauben ermöglichten. Während sich der Altprotestantismus auf die historische Gestalt von Luthers Theologie festlegte, habe der Neuprotestantismus den Versuch gemacht, die schöpferischen Prinzipien Luthers für die veränderte geistige und theologische Situation fruchtbar zu machen. Dieses produktive Verständnis Luthers sei nicht nur unter historischen Gesichtspunkten berechtigt, insofern es das Originale an Luther vom bloß Traditionellen abhebe, sondern es sei darüber hinaus ein theologisches Verdienst des Neuprotestantismus in der Geschichte des Protestantismus überhaupt.

Außerdem fänden sich bei Luther in erstaunlichem Maße Ansätze für die innere Wandlung, die im Neuprotestantismus unter dem Einfluß der Krise der Moderne vor sich gegangen ist. So sei Luther z. B. ein ausgesprochen existentieller Denker gewesen. Die Ablehnung der *fides historica* in der heutigen Theologie habe in ihm einen gewaltigen Vorkämpfer. Auch für ihn gehöre zum Dasein die Angst und sei das Leben ein »Sein zum Tode«. Mit seinen Ausführungen über den verborgenen Gott habe Luther auch das getroffen, was im Neupro-

stantismus als »Dialektik von »Grund« und »Abgrund« in der Gottheit« angedeutet ist. Er habe unter dieser bis zur Verzweiflung gelitten und sie »in der salutaris desperatio je und je existenziell (nicht theoretisch) überwunden«. Das sei wohl das größte Vermächtnis Luthers für den Neuprotestantismus.

So wie sich bei Luther Ansätze fänden für das, was der Neuprotestantismus ausgeführt hat, und wie er in tiefen Einsichten vorausnahm, was in der Krise des Neuprotestantismus aufbrach, so soll er nun auch den Weg aus dieser Krise weisen können, die die Krise des Protestantismus überhaupt sei. Eine Rückkehr zum Katholizismus ist nämlich genauso ausgeschlossen wie die zum Altprotestantismus der Orthodoxie. Der Protestantismus des 20. Jahrhunderts könne seine Aufgabe nur in Kontinuität mit dem Neuprotestantismus erfüllen, der die Auseinandersetzung mit den Fragen der Zeit gewagt hat. Der Protestantismus der Zukunft müsse als gewandelter, d. h. weiter entwickelter Neuprotestantismus das »schlechte Erbe« der Aufklärung vollends überwinden, nämlich den flachen Optimismus, den vordergründigen Rationalismus und den selbstgenügsamen Individualismus. An deren Stelle müsse eine Tiefenschau der Wirklichkeit treten, wie sie uns in Luthers Bild vom Menschen und seiner Anschauung vom verborgenen Gott begegnet und wie sie in der heutigen Existenzphilosophie und Tiefenpsychologie ausgebaut wird. In dieser Entwicklung ständen wir noch mitten drin. Was die Aufklärung als »gutes Erbe« hinterlassen habe, müsse als Aktivposten in den Bewußtseinswandel hineingenommen werden. Es sei nämlich auch in Zukunft an der historisch-kritischen Methode festzuhalten, zu deren Konsequenzen gehöre, daß die Glaubensgewißheit in der religiösen Erfahrung begründet ist. Damit sei jeder falsche Objektivismus ausgeschlossen, wie er in der römisch-katholischen Lehre und im Altprotestantismus vorliege. Der

Glaube könne sich weder auf ein immer nur »wahrscheinliches« historisches Zeugnis noch auf eine vorgegebene göttliche Autorität der heiligen Schrift und zum allerwenigsten auf die Autorität eines kirchlichen Lehramtes gründen. Er lebe von und in der Evidenz des Geglaubten. Der subjektive Ansatz der Reformation sei im Wesen des Glaubens selbst begründet. Mit der konsequenten Anwendung der historisch-kritischen Methode und der Begründung der Glaubensgewißheit in der religiösen Erfahrung sei die Hinwendung zu einem »undogmatischen Christentum« verbunden.

Diese durchsichtige und klare, durch viele wörtliche Zitate lebendige, mit zwei Registern versehene Untersuchung wurde sowohl für Theologen als auch für theologisch und geistesgeschichtlich interessierte Leser geschrieben. Entsprechend führt sie unter weislicher Beschränkung auf das Notwendige in hervorragend pädagogischer Weise in die Fragen ein und zieht in sich folgerichtig ihre Schlüsse. Fraglich scheint nur, ob jeder die Voraussetzungen des Verfassers teilen wird. Gewiß hat der Altprotestantismus das Erbe Luthers in mancher Hinsicht nicht treu bewahrt und vieles abgeflacht. Aber wird man Luther gerecht, wenn man ihm die Problematik des 19. und 20. Jahrhunderts aufzwingt? Gewiß ging es Luther hinsichtlich des Werkes Christi um das »pro me«. Aber diese Parallele zu Kierkegaard und denen, auf die sich dessen Wirkung erstreckt, ist durch das Grundanliegen des Christentums gegeben, das die Erlösung jedes Einzelnen von Tod und Teufel erstrebt. Luther hielt zwar eine nicht persönlich interessierte Betrachtung der Tatsachen des Heilsgeschehens für sinnlos, aber diese Fakten waren ihm doch unbedingt die Grundlage des Glaubens. Man kann ihn nicht zum Vorläufer der heutigen Ablehnung der fides historica machen. Wenn für ihn die Angst zum Dasein gehört hat, so doch nicht im Sinne der Existenzphilosophie, son-

dern lediglich als »Furcht des Herrn«. Diese aber machte ihn frei von aller Lebensangst. Das Leben war ihm nicht ein »Sein zum Tode«, sondern der Weg zur Ewigkeit. Luthers Ausführungen über den deus absconditus wollen nicht die Unmöglichkeit zeigen, das Wesen Gottes endgültig in menschliche Begriffe zu fassen. Nicht die Irrationalität Gottes und der Welt soll damit umschrieben werden, sondern die Anstößigkeit für das normale Denken. Das ist allerdings ein großes Vermächtnis Luthers.

Von Loewenich weist zwar auf die mannigfache Verkennung Luthers und den Abfall von Luther im Neuprotestantismus hin, aber er läßt den Neuprotestantismus doch in bedenklicher Weise als Vollender Luthers bzw. als Weg zu dieser Vollendung gelten. Der subjektive Ansatz des Neuprotestantismus ist, wenn überhaupt eine Strömung des 16. Jahrhunderts dafür verantwortlich gemacht werden soll, nicht aus dem zu bezweifelnden »subjektiven Ansatz« Luthers zu erklären, sondern als Nachwirkung des Humanismus und des Täuferturns zu verstehen. In der historischen Betrachtung der Schrift wirken sich Bestrebungen der Aufklärung aus. Diese muß man wohl auch statt des Reformators verantwortlich machen für die Stellung von Vernunft und Gewissen im Rahmen der neuprotestantischen Theologie. Es dürfte kaum möglich sein, die völlig andere Grundhaltung des Neuprotestantismus zum altkirchlichen Dogma als eine Erneuerung von Luthers Stellung gemäß der veränderten Situation zu verstehen.

Wir fragen abschließend: Hat die Arbeit ihr

letztes Ziel erreicht, zur Klärung unserer komplizierten theologischen Situation beizutragen? Bestimmt gibt sie eine gute Darstellung dieser Lage. Wer aber den theologischen Ansatz des Verfassers nicht teilt, der wird die Aussicht auf ein »undogmatisches Christentum«, das zwar »das christliche Sein als ein Sein unter der Rechtfertigung... verstehen« will, das sich »zu dem zentralen biblischen Gottesgedanken (1. Joh. 4, 16) bekennt« und das »Vergebung und Liebe als die sittlichen Höchstwerte im Christentum verehrt«, nicht als Ausweg sehen. Er wird die Zurückhaltung ehren, mit der vermieden werden soll, menschliche Meinungen durch vermeintliche göttliche Autorität zu stützen, wie sie im kirchlichen Lehramt oder in der Vorstellung von der Inspiriertheit der Schrift gesucht wird. Aber ein »Protestantismus« mit »überkonfessioneller Tendenz«, der in der Überzeugung lebt, »daß keine der christlichen Konfessionen eine volle, endgültige, unüberbietbare Ausprägung des Christentums darstellt«, dürfte kaum das legitime Erbe des Mannes sein, der in Augsburg und Worms nicht zum Widerruf zu bringen war und der in Marburg den »anderen Geist« bei seinen Gesprächspartnern spürte. In der Ausweitung dieser Toleranz auf andere Religionen, die vom Verfasser anvisiert wird, zeigt sich am augenfälligsten, daß Luther nicht als Vater dieses Protestantismus der Zukunft angesprochen werden kann; denn seine Zuversicht war nicht nur zeitbedingt, mit der er das Heil allein von Christus erwartete.

Leipzig

Ingetraut Ludolphy

Luther und die Welt der Reformation

Von der *Münchener Lutherausgabe* (Martin Luther. Ausgewählte Werke), so genannt, weil bei Chr. Kaiser in München verlegt, erscheint z. Z. die dritte Auflage. Zu den Bänden, die

wieder aufgelegt werden, ist jetzt ein dritter Ergänzungsband neu hinzugekommen, eine Auswahl aus den Tischreden Luthers (MARTIN LUTHER: *Tischreden*. München: Chr. Kaiser

1963. 352 S.) Aus den sechs Tischredenbänden der Weimarer Lutherausgabe sind 867 Partikel ausgewählt worden. Vorgelegt werden sie weder in der Ordnung, in der sie in den verschiedenen überlieferten Tischredensammlungen stehen, noch auch in chronologischer Folge; vielmehr werden sie nach einem Schemaschema systematisiert dargeboten, dessen drei Hauptteile lauten: A. Luthers Wirken (= Lutherbiographie in Tischredenzeugnissen); B. Luthers Werk (eine Art Theologie Luthers); C. Luther als Werkzeug. Der letzte Teil enthält Abschnitte wie Luthers Urteil über sich und sein Werk, Luthers Prophetie, Krankheit und Tod. Fragen kann man, ob der Teil B nicht zu bruchstückhaft ausgefallen ist. Für die Ethik Luthers sind relativ zahlreiche Belege gegeben, aber etwas wenig für die eigentlich theologischen Themen. Und kann man Themen wie »Vom Dreieinigen Gott« oder »Allein durch die Gnade« dem Oberthema »Evangelium und Gesetz« unterordnen? Hilfreich und wertvoll ist wie in allen Bänden der Münchener Lutherausgabe der sorgfältig gearbeitete Anmerkungssteil. Bearbeiter des ganzen Bandes ist HEINRICH FAUSEL.

Luthers Tischreden werden uns nicht nur durch diese volkstümliche Auswahlsgabe nahegebracht. Mit ihnen befaßt sich auch eine höchst gelehrte wissenschaftliche Abhandlung einer schwedischen Germanistin BIRGIT STOLT: *Die Sprachmischung in Luthers Tischreden*. Studien zum Problem der Zweisprachigkeit (Stockholm/Göteborg/Uppsala: Almquist u. Wiksell 1964. 313 S. = Acta Universitatis Stockholmiensis/Stockholmer germanistische Forschungen 4). Luther hat, wie aus den überlieferten Nachschriften der sog. Tischreden hervorgeht, bei Tische und sonst im vertrauten Kreis offensichtlich in einem Gemisch von Lateinisch und Deutsch gesprochen. Frau Stolt legt ihrer Untersuchung als Arbeitshypothese zu Grunde, daß die Sprachmischung, wie sie uns in den

zuverlässigen Nachschriften von Luthers Tischreden vorliegt, die gebildete Umgangssprache im Alltagsmilieu der damaligen Zeit widerspiegelt (41). Während das eigentliche Corpus der Arbeit Ausführungen enthält, die den Philologen angehen, stehen auf den ersten etwa fünfzig Seiten Darlegungen zur Überlieferung der Tischreden, die auch den Theologen sehr interessieren können. Die Verfasserin hat manches Kritische zur Edition der Tischreden in der Weimaraner Ausgabe zu sagen, und sie begründet ausführlich, auch in einem ausgezeichneten Deutsch, ihre abweichende Meinung. Man bekommt sehr deutlich zu sehen, wie verwickelt die Tischredenüberlieferung und wie schwierig es ist, im Einzelfall klar zu erkennen, was Luther wirklich gesagt hat.

»Die Schriften, welche dieser Band enthält, erscheinen zum nicht geringen Teil zum ersten Male in einer Auswahlsgabe«, schreibt KURT ALAND in seinem Nachwort (335) zu »*Luther Deutsch*. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Band 4: *Der Kampf um die reine Lehre*« (2. erweiterte und neu bearbeitete Auflage. Stuttgart bzw. Göttingen: Klotz bzw. Vandenhoeck & Ruprecht 1964. 388 S.). Das ist bedingt durch die Art und Weise, in der Aland Lutherschriften kürzt, so daß er Unwesentliches beiseite läßt und nur die entscheidenden Partien zum Abdruck bringt. Wahrscheinlich ist es doch ein ziemlich breiter Benutzerkreis, der auf diese Weise sich gern und gut in Luther einliest. Dem Fachkollegen wird es nicht immer leichtfallen, mit der Darbietung der Schriften in einer anderen als der chronologischen Reihenfolge sich abzufinden und damit, daß manche Schriften auf verschiedene Bände verteilt werden. Der Zuwachs, den der vorliegende Band in der 2. Auflage erhalten hat, bzw. die Verschiebungen, die zwischen den Bänden der 2. Auflage eingetreten sind, werden aus der Einführung (9) ersichtlich. Die

Anmerkungen, die knapp aber nicht zu knapp gehalten sind, werden namentlich für den Laien sehr nützlich sein.

Bereits ein wenig in Vergessenheit geraten ist, daß es neben den heute im Vordergrund stehenden volkstümlichen Auswahl Ausgaben von Luthers Werken wie der »Münchener Lutherausgabe« von Borchardt und Merz und »Luther Deutsch« von Kurt Aland auch noch eine sog. *Calwer Lutherausgabe* gegeben hat, die besonderen Wert darauf legte, durch konzentrierte Auswahl, sprachliche Aufschließung des Textes und sachliche Erläuterung Luther der Gemeinde von heute nahezubringen. Die Calwer Lutherausgabe hat 1930 zu erscheinen begonnen, und der letzte, der VI., Band ist 1940 erschienen. Jetzt erfährt auch die Calwer Lutherausgabe eine Neuauflage, aber in besonderer Gestalt, nämlich in Form von Taschenbüchern, die, weil in hoher Auflage hergestellt, zu ungewöhnlich niedrigem Preis verkauft werden können. Der Siebenstern Taschenbuch Verlag, München und Hamburg, ein von vierzehn Verlagen getragenes Unternehmen, will die nunmehr 12 Bändchen der Calwer Luther-Ausgabe nach und nach in der Reihe der Siebenstern-Taschenbücher erscheinen lassen. Es liegt bereits vor der Band I (MARTIN LUTHER: *Der große Katechismus. Die Schmalkaldischen Artikel*. München und Hamburg: Siebenstern-Taschenbuch 7. Siebenstern Taschenbuch Verlag 1964. 223 S.). Die sachliche Erläuterung erfolgt nicht nur in der Form von Anmerkungen, die jeweils gleich am Fuße der einzelnen Seite erscheinen, sondern auch durch zahlreiche Zwischentitel, die das Verständnis erleichtern und schon eine Art Kommentierung bedeuten. Als zweiter Band der Calwer Luther-Ausgabe ist inzwischen erschienen: MARTIN LUTHER: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. Fünf Schriften aus den Anfängen der Reformation. 192 S. Siebenstern-Taschenbuch 24. Dieser Band

enthält auch eine Übersicht über die Themen der 12 Taschenbände.

Schon vor dem zweiten Weltkrieg hat ERWIN MÜLHAUPT damit begonnen, unter dem Titel *Luthers Evangelienauslegung* eine Fülle von Lutherpredigten usw. zu Evangelientexten zusammenzustellen. Es läßt sich kaum überschauen, wie viele Theologen sich schon dieses Werkes bedient haben, vor allem auch für die praktische Predigtarbeit. Jetzt hat der Verlag Vandenhoeck & Ruprecht damit begonnen, *Luthers Epistelauslegung* herauszubringen. Der Herausgeber dafür ist EDUARD ELLWEIN. Der erste Band heißt: *Der Römerbrief*. Ellwein nimmt im allgemeinen davon Abstand, Luthers große Fröhenvorlesung heranzuziehen. Das tut er nur dann, wenn über heute bräuchliche Predigttexte keine Predigten oder anderen Auslegungen Luthers vorliegen. Für Röm 13, 1-9 z. B. wird einfach das Notwendige aus Ellweins eigener bekannter Übersetzung der Römerbriefvorlesung von 1515/16 übernommen. Sonst sollen in allererster Linie die Auslegungen von Römerbriefstellen zu Worte kommen, die sonst vorliegen, vor allem in den Predigten. Röm 13, 8-10 ist also schon anders behandelt (Darbietung einer Predigt aus der Fastenpostille von 1525 [WA 17, II] und der Römer-Nachschrift einer Nachmittagspredigt vom 29. Januar 1531 [WA 34, I]). Wichtig sind auch die Nachträge aus den Tischreden, die hier und da geboten werden. Man schaut dem weiteren Fortgang des Unternehmens mit Spannung entgegen und erhofft für es den gleichen Erfolg, den die Mülhaupt'sche Evangelienauslegung Luthers schon hat.

Unter den in jüngster Zeit erschienenen Monographien über einzelne Themen der Theologie Luthers ist von besonders hohem Wert die Arbeit von KARL GERHARD STECK: *Lehre und Kirche bei Luther* (München: Chr. Kaiser

1963. 231 S. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. Zehnte Reihe. Band XXVII). Der Rezensent hat sie mit besonderer innerer Spannung gelesen. Was ihn an der Arbeit anzieht, ist die Art und Weise, in der Verfasser Luther zu dem Thema abhört. Er läßt Luther selbst, ohne mit modernen Fragestellungen an ihn heranzutreten und sich dadurch das eigene Gehör zu verderben, so zu Worte kommen, wie er zur Sache redet, in der Differenziertheit und manchmal anscheinenden Widersprüchlichkeit seiner Äußerungen, unter Beachtung der Situation, aus der heraus Luther jeweils eine Aussage macht. Dabei läßt er sich so stark von Luther fesseln, daß es gelegentlich einen Augenblick erscheinen kann, als wolle er nun pauschal Luther alles abnehmen, was er sagt. Aber dann läßt er doch recht deutlich werden, was an Luthers Sätzen für uns nicht mehr ohne weiteres gelten kann. Als Grundthese seiner ganzen Arbeit bezeichnet Steck selbst (220), daß Luthers Lehrdenken von Gesetz und Evangelium her zu verstehen ist. Dabei gelingt es ihm, verständlich zu machen, wie für Luther Lehre als öffentliche Ordnung Geltung hat, aber auch deutlich werden zu lassen, wie schwierig es heute ist, den gesetzhaften Charakter des Lehrgeschehens gelten zu lassen. - Es ist erfreulich, daß die bereits vor zehn Jahren geschriebene und der Theologischen Fakultät Göttingen als Habilitationsschrift vorgelegte Arbeit doch noch im Druck erschienen ist. Freilich sind Kürzungen vorgenommen. Die geschichtlichen Ausführungen »Zur Entwicklung von Luthers Lehrdenken« sind offenbar stark zusammengestrichen worden.

Die Dissertation über ein Thema aus einem vielerörterten Themenkreis von ARTUR RÜHL (*Der Einfluß der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luther*, vorgelegt der Theol. Fakultät der Philipps-Universität Marburg, 1960) überrascht zunächst insofern, als

sie wenig Textinterpretation bietet, dafür Erörterungen über die verschiedenen Denkformen und Denkmethode, den Begriff des Mystischen, den Unterschied zwischen scholastischem und mystischem Denken, Luthers Beziehungen zu den einzelnen Mystikern usw. Je länger man liest, um so stärker fesselt aber Rühls These, daß die Mystik nicht von der unio mystica her verstanden werden darf, sondern daß für sie in allererster Linie eine besondere Denkmethode charakteristisch ist, nicht das hierarchisch-pyramidale Denken, sondern das Denken in Gegensätzen. Bei dem jungen Luther sei tatsächlich die mystische Denkform mit Händen zu greifen. Am Schluß hat Rühl auch noch einiges über die Mystik und die Denkformen beim späteren Luther zu sagen. Nicht gut ausweichen läßt sich da allerdings der Frage: Worin unterscheidet sich die mystische Denkform von der klassischen dialektischen Denkform der Scholastik, die auch ein Denken in Gegensätzen ist? - Es ist zu hoffen, daß die in einem vorzüglichen Vervielfältigungsverfahren (mit nur wenigen technischen Fehlern) vorgelegte Arbeit auch genügend bekannt und gelesen wird. Es wäre besser, wenn so hergestellte Arbeiten in Reihen herausgebracht würden, deren jede ihre Thematik hat, so daß dann auch eine gewisse Werbung für sie möglich ist. Andernfalls kann es geschehen, daß eine sachlich gewichtige und äußerlich in vorzüglicher Form herausgebrachte Arbeit tatsächlich doch unbeachtet bleibt.

Sowohl für das Luther-Jahrbuch 1964 als auch dann wieder für das Luther-Jahrbuch 1965 war in Aussicht genommen ein Beitrag »Rudolf Hermann als Lutherforscher«. Der Beitrag mußte zurückgestellt werden, weil der Schüler Rudolf Hermanns, der ihn schreiben wollte, über anderen umfänglichen Arbeiten nicht dazu kam. Als auf eine Art Ersatz für den ausgefallenen Beitrag darf hingewiesen werden auf

eine Veröffentlichung des Chr. Kaiser-Verlages in München; HANS JOACHIM IWAND: *Nachgelassene Werke*. Herausgegeben von Helmut Gollwitzer, Walter Kreck, Karl Gerhard Steck und Ernst Wolf. Band 6: *Briefe an Rudolf Hermann*. Herausgegeben und eingeleitet von Karl Gerhard Steck (München: Chr. Kaiser 1964. 356 S.). Rudolf Hermann ist am 10. Juni 1964 heimgegangen, Hans Joachim Iwand bereits am 2. Mai 1960. Iwand war Schüler von Hermann aus seiner frühesten Zeit, da dieser Privatdozent in Breslau war. Die höchst interessant zu lesenden Briefe führen ein in die Arbeit nicht nur des einen, sondern zweier nicht mehr unter den Lebenden weilender Lutherforscher und machen kenntlich, wie beide einander gegenseitig befruchtet haben. Der Band ist ein besonders schöner Beitrag zur Theologiegeschichte und speziell Lutherforschung des 20. Jahrhunderts.

In einem Heft gesammelter Aufsätze *Mittelalterliches Erbe - Evangelische Verantwortung* (Vorträge und Ansprachen zum Gedenken der Gründung des Tübinger Augustinerklosters 1262. Mit Beiträgen von Hanns Rückert, Ernst Wolf und anderen. Herausgegeben vom Evang. Stift Tübingen: J. C. B. Mohr 1962. 91 S.), dessen Bestandteile durchgehend Gewicht haben, ist für die Lutherforschung ganz besonders wichtig der Beitrag von ERNST WOLF: *Die Augustiner-Eremiten in Deutschland bis zur Reformation* (25-44). Er bringt Bedeutsames über Kolde hinaus, dessen Darstellung überholt und mindestens revisionsbedürftig ist, und stellt vor allem schon in der Zwischenzeit erschienene Literatur zur vorreformatorischen Geschichte von Luthers Orden zusammen.

Eine Art Führer durch *Schloß und Schloßkirche in Torgau* hat OSKAR THULIN verfaßt und 1963 bei der Evang. Verlagsanstalt in Berlin erscheinen lassen (51 S.). Die Kirche ist

dadurch bedeutsam, daß sie am Anfang der protestantischen Kirchenbaukunst steht (15). Luther hat sie im Jahre 1544 selbst mit einer berühmt gewordenen Weihepredigt eingeweiht (WA 49, 588-615). Das Heft ist ausgezeichnet bebildert und bringt das Wichtigste zur Baugeschichte und zur heutigen Baugestalt.

Kurz vor dem zweiten Weltkrieg fand in einer sächsischen Großstadt ein Gespräch zwischen Katholiken und Evangelischen statt, bei dem ein evangelischer Theologieprofessor von der dortigen Hochschule die Erklärung abgab, eine wirkliche Verständigung zwischen den beiden Konfessionen sei nur unter der Bedingung möglich, daß Rom in aller Form die Exkommunikation Luthers widerriefe. Wenn STEPHANUS PFÜRTNER O. P. (*Luther und Thomas im Gespräch*. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung. Heidelberg: F. H. Kerle 1961. 183 S.) sich mit seiner Art und Weise, in der er Luther und Thomas auf einander zu interpretiert, in seiner Kirche durchsetzte, müßte man ernsthaft mit der Möglichkeit rechnen, daß das geschieht. Die Stärke und das Bestrickende des Buches liegt darin, daß sein Verfasser mit großer Sachkenntnis und ausgezeichnetem Einfühlungsvermögen Thomas und Luther interpretiert und dabei doch nicht die Gegensätze verwischt. Daß das Tridentinum anders gelehrt hat als die Reformatoren und Luther anders als Thomas, sieht er als offenkundig an. Aber haben sie wirklich Verschiedenes gemeint? Die durchgehend interessanten Thesen Pfürtners, die alle darauf hinauslaufen, gegen Luther nur noch den Vorwurf aufrecht zu erhalten, daß er die Scholastiker mißverstanden habe, bedürfen natürlich einer besonders genauen Überprüfung, die sowohl im Raum der evangelischen als auch in dem der katholischen Theologie vorgenommen werden möchte. Damit, daß die Debatte bei allen Anstrengungen, die die katholische Lutherforschung heute macht, erst noch

im Anfang ist, hat Pfürtnner ganz sicher recht. Ob sie zu einem guten und vielleicht sogar zu einem sensationellen Ende im vom Rezensenten angedeuteten Sinne kommen wird, werden wir freilich abzuwarten haben.

Eine unter dem Titel *Das Erbe der Reformation in katholischer Sicht* bei Herder in Wien im Jahre 1963 herausgegebene Aufsatzsammlung (Untertitel: Studien zur Oekumenischen Begegnung mit dem Protestantismus. 140 S.) bringt aus der Feder von Otto Karrer, Rolf Weibel, Piet Fransen und Thomas Sartory wichtige Themen zur Sprache, die jetzt in der Zeit des zweiten Vatikanum im Gespräch zwischen den Konfessionen erörtert und aufgearbeitet werden möchten (außertheologische Faktoren der Glaubensspaltung, Kirchenbegriff, Petrusamt). Die eigentlichen Themen der reformatorischen Theologie wie die Rechtfertigungsproblematik erscheinen aber nur nebenbei, und direkte Auseinandersetzung mit den Reformatoren erfolgt nur gelegentlich einmal. Das Buch gibt also für die Lutherforschung wenig her, mehr für die kontroverstheologische Diskussion.

Zwinglis Werke haben wir nicht nur in dem noch gar nicht ganz abgeschlossenen dritten Teil des Corpus Reformationum (Bd. 88-112/13) oder in der sehr knappen, im Luther-Jahrbuch 1964 (149) angezeigten Auswahlgabe von Edwin Künzli. Seit Jahren (1940) erscheint eine höchst brauchbare Ausgabe ZWINGLI: *Hauptschriften*. Die wichtigsten Werke Zwinglis sind bearbeitet und herausgegeben, d. h. aber vor allem übersetzt durch Fritz Blanke, Oskar Farner, Oskar Frei und Rudolf Pfister. Bisher fehlte noch der *Band 10*, der für den zweiten Teil von Zwinglis Kommentar über die wahre und falsche Religion vorgesehen war. Der ist jetzt (Zürich: Zwingli Verlag 1963. 330 S.) erschienen. Leider ist das Titelblatt mißverständ-

lich: *Zwingli, der Theologe*, 2. Teil. *Kommentar Huldrych Zwinglis über die wahre und falsche Religion*. Gemeint ist der II. Band der Unterabteilung »Zwingli der Theologe«, der den 2. Teil des Kommentars enthält. Die Übersetzung, die Fritz Blanke gibt, ist sorgfältig und treffend, die Kommentierung knapp, aber geschickt und hilfreich. In dem Band finden wir die ausführliche schon deutlich gegen Luther durchgeführte Darstellung der Abendmahlslehre Zwinglis aus einer Zeit, die noch vor seiner eigentlichen Auseinandersetzung mit Luther liegt.

Calvins Werke in deutscher Übersetzung bringt der Verlag laufend heraus, der am stärksten um das klassische Schrifttum der Reformierten Kirche bemüht ist, der Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH in Neukirchen-Vluyn. Er hat nicht nur, schon seit Jahren und in mehreren Auflagen, herausgebracht Otto Webers ausgezeichnete, wenn auch frei gestaltende Übersetzung des »Unterrichtes in der christlichen Religion« in der Endgestalt von 1559. Als 16. und 17. Band der Reihe JOHANNES CALVIN: *Auslegung der Heiligen Schrift, Neue Folge*, sind 1960 bzw. 1963 herausgebracht worden *die Auslegungen des Römerbriefes und der beiden Korintherbriefe* (606 S.) und *die Auslegung der kleinen Paulinischen Briefe* (635 S.). Herausgeber ist für beide Bände Otto Weber. Aber er hat nur einen Teil der Übersetzungsarbeit selbst geleistet, jedoch die Übersetzungsarbeiten der verschiedenen beteiligten Übersetzer durchgesehen (Gertrud Graffmann, Hans Jakob Haarbeck, Hans-Joachim Barkenings, Wilhelm Holtmann, Karl Koch, Ernst Kochs, Martin Löhr, Hans-Joachim Pitsch, Rudolf Preiswerk, Gertrud Vogelbusch). So umfangreich die Bände sind - ohne Kürzungen sind die verantwortlichen Übersetzer doch nicht ganz ausgekommen. Im Jahre 1964 ist noch ein weiterer Band der gleichen Reihe er-

schienen: *Johannes Calvins Auslegung des Johannes-Evangeliums* (496 S.). Als Übersetzer erscheinen diesmal Martin Trebesius und Hans Christian Petersen, die den Versuch gemacht haben, gegenüber der älteren Übersetzung durch G. F. Karl Müller, der die Auslegung Calvins von 1553 zu sehr auf ein Erbauungsbuch hin stilisiert habe, in der ihrigen den Charakter eines wissenschaftlichen Kommentars wieder stärker zur Geltung zu bringen.

Das 1963 erschienene neue Calvinbuch von KARL REUTER (*Das Grundverständnis der Theologie Calvins*. Unter Einbeziehung ihrer geschichtlichen Abhängigkeiten. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH 1963. 264 S.) enthält nur die Hälfte einer neuen Darstellung von Calvins Theologie. An der Spitze stehen Ausführungen über »Geistesgeschichtliche Zusammenhänge« und »Die Verarbeitung anthropologischer Urgegebenheiten in der Theologie«. Außerdem bringt der Band nur noch den ersten Teil der Bezeugung Gottes und einen Abschnitt über Sünder, Sünde und Sünden. Von Gottes Heilstiftung, der Erneuerung des Menschen, der christlichen Lebensgestaltung und noch einmal von der Gottesbezeugung soll in einem zweiten Band gehandelt werden. Bedeutsam sind die geschichtlichen Ausführungen, die sich nicht nur in dem ersten, spezifisch geschichtlichen Teil finden. Sorgsam wird versucht, den Einfluß von Calvins Lehrern auf ihn deutlich zu machen, namentlich den Johann Majors. Das bleibende scotistische Erbe und die dann doch nominalistische Grundrichtung wird herausgearbeitet, auch der Einfluß von französischen Rechtslehrern, der Einfluß Bernhards von Clairvaux und der Devotio moderna, vor allem aber die ganz große Bedeutung, die Thomas von Bradwardina, Gregor von Rimini u. a. für Calvin gehabt und behalten haben. Das sachliche Grundanliegen Reuters ist offensichtlich,

den energischen Willen Calvins klar herauszustellen, die Geschöpflichkeit des Menschen bei aller Entwertung durch die Sünde unter allen Umständen zu wahren. Was Calvin an natürlicher Gotteserkenntnis gelten läßt und wie er zwar keine natürliche Theologie, aber eine natürliche Sozialethik hat, ist in der Darstellung eindrucksvoll zu lesen. Es ist nicht möglich, auf alle einzelnen Themen Reuters einzugehen, die natürlich nachgeprüft werden müssen (Begriff der Mitmenschlichkeit?); aber die Auseinandersetzung mit ihnen wird sich lohnen. Für Luther am wichtigsten sind die Ausführungen auf S. 66 »Die reformatorische Bewegung in Frankreich um Calvin«. Die Gründe, die dafür angeführt werden, daß die »Bekehrung« Calvins kaum vor 1533 fallen dürfte, müssen besonders genau erwogen werden. Im allgemeinen glaubt Verfasser, sehr stark die Selbständigkeit Calvins gegenüber Luther betonen zu müssen, auch etwa, was den Augustinismus betrifft. - Für den berühmten Gedanken Calvins, daß das rechte Götterkennen die rechte Selbsterkenntnis einschließt und umgekehrt, wird der unglückliche Begriff »Bipolarität« gebraucht. Der Terminus ist ebenso unsinnig, wie es die Rede von einem dreieckigen Trigon oder die von einem viereckigen Quadrat wäre.

Im Rahmen einer Tagung einer Evangelischen Akademie stellte der Rezensent einmal die Behauptung auf, daß Fragen der Theologie und Fragen der Kirche vielfach in einem sehr innigen Zusammenhang miteinander stehen, so, daß die ersteren gleichsam durch die letzteren gestellt werden. Darum ersucht, sofort aus seinem Arbeitsgebiet (der Kirchengeschichte) ein ganz eindeutiges und überzeugendes Beispiel zu nennen, wußte er nichts besseres zu tun, als den Hinweis zu geben auf das Ringen um die Kirche als Gemeinde heute, um die Wiedererweckung der Gemeinde, und auf den unerhörten Auftrieb, den in den letzten Jahr-

zehnten die Täuferforschung genommen hat. Die von GUY F. HERSHBERGER herausgegebene Aufsatzsammlung: *Das Täufertum. Erbe und Verpflichtung* (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1963. 332 S.; das englische Original ist bereits 1957 erschienen) gibt zwar nicht den Eindruck von dem quantitativen Ausmaß der Täuferforschung, den Hillerbrands (vgl. LuJ 1964, 149) gewaltige Bibliographie vermittelt. Aber in den 24 Beiträgen des Bandes kommen die bedeutendsten Forscher zu Worte, unter denen sich nicht nur, jedoch in großer Zahl amerikanische Mennoniten befinden, sondern auch die wichtigsten Themen zur Sprache. Es ist nicht einmal möglich, letztere alle aufzuzählen. Daß der Band eine ausgezeichnete Einführung in die täuferische Theologie bietet und (für ihren Kenner) auch einige Probleme der Täuferforschung deutlich macht, möchte der Rezensent dankbar aussprechen und bekennen.

Karl V. Abnherr Europas ist ein Buch überschrieben - die Verfasserin heißt GERTRUDE VON SCHWARZENFELD -, das, ursprünglich vom Marion von Schröder Verlag in Hamburg verlegt, als Taschenbuch in der Reihe »Goldmanns gelbe Taschenbücher« ungekürzt erschienen ist (München: Wilhelm Goldmann o. J. [1963]). Um eine Biographie Karls V. handelt es sich dabei aber nicht, sondern um eine Art Reisetagebuch, dessen Schreiberin den Spuren Karls V. nachgegangen ist, die in sein Leben und seine Zeit einführen (so der Verlag in seiner Ankündigung). Was den Historiker an dem Buche beschwert, ist nicht der dezidiert katholische Standpunkt der Verfasserin, sondern eine Reihe von Urteilen, die wohl verraten, daß die Verfasserin sich in die Reformationsgeschichte eingelesen hat, aber schwerlich mit ihren Problemen fertig geworden ist. Daß Karl V. 1521 zu einer Verständigung mit Luther bereit gewesen sei (85), ist doch eine recht kühne Behauptung. Daß Thomas Münzer der Verfasser der evan-

gelischen Sekte der Wiedertäufer gewesen sei (100), klingt wunderlich für den, der weiß, daß die ersten Wiedertaufen erst im Todesjahr Thomas Münzers gehalten worden sind und an ganz anderer Stelle, nämlich in der Schweiz. Es könnte nicht schwerfallen, noch eine ganze Anzahl solcher Fehlurteile zu notieren.

Über den letzten deutschen Papst Hadrian VI., dessen Pontifikat mitten zwischen die der Renaissancepäpste fällt (1522/23) und mit dessen sog. Schuldbekennnis auf dem II. Nürnberger Reichstag 1522/23 die »Gegenreformation« (Brandt) bzw. »die katholische Reform in Deutschland« (Lortz) ihren Anfang nimmt, ist schon manches veröffentlicht worden, wissenschaftliche Arbeiten (Konstantin Höfler 1880, Ludwig von Pastor ¹³1956, Else Hocks 1939 u. a.), aber auch ein Roman (vgl. LuJ 1963, 148). Das jetzt vorliegende Buch von JOHANN POSNER: *Der deutsche Papst Adrian VI.* (Recklinghausen: Paulus-Verlag 1962. 120 S.) will nicht als hochwissenschaftliche Abhandlung, aber auch nicht als eine heute so beliebte romanhafte Biographie angesehen werden, sondern: »Das Bild des deutschen Papstes soll so dargestellt werden, wie es seine Zeitgenossen gesehen und wie es die Forscher in der Folge erkannt haben« (8). Eine solche Art von Darstellung hat schon ihr Recht, und das Buch ist tatsächlich flüssig und interessant geschrieben. Gegenüber der Bezeichnung Luthers und Adrians als der beiden deutschen Reformatoren (78) müssen aber sehr ernste Bedenken geltend gemacht werden, sowohl von evangelischer als gewiß auch von katholischer Seite.

Die kleine Schrift, die ERICH FEIFEL über Michael Holding veröffentlicht hat (*Der Mainzer Weibbischof Michael Holding [1506/1561]*). Zwischen Reformation und katholischer Reform. Wiesbaden: Franz Steiner 1962. 42 S. = Institut für europäische Geschichte Mainz. Vor-

trag Nr. 33) und mit der er einen »markanten Vertreter der äußerst interessanten und besonders pastoraltheologisch ergibigen Epoche des vortridentinischen Reformationskatholizismus« (6) vorstellen will, ist eine Art Auszug aus der größeren Arbeit des Verfassers »Grundzüge einer Theologie des Gottesdienstes. Motive und Konzeption der Glaubensverkündigung Michael Heldings (1506/1561) als Ausdruck einer katholischen Reformation« (Freiburg 1960).

Dickleibige Wälzer werden heute in nicht geringer Zahl geschrieben, und nicht in allen von ihnen ist ein großes geistiges Kapital investiert. Eine Fülle von Stoff, der unter Einsatz von sehr viel geistiger Arbeit erarbeitet und verarbeitet ist, gedrängt auf einem knappen Raum darzubieten und trotz allem übersichtlich und lesbar, verlangt eine Fähigkeit zur Konzentration und zur Entsagung, die heute nur noch wenigen eigen ist. Schon unter diesem einen Gesichtspunkt ist das Opus von CARL HEINZ RATSCHOW: *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung Teil I* eine Meisterleistung (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1964. 151 S.). Ratschow nimmt sich nicht weniger vor, als die gesamte lutherische Dogmatik zwischen 1560 und 1720 darzubieten, aber nun nicht so, wie es der alte Schmid getan hat (Heinrich Schmid: *Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche* 1860. 71893), der die Dinge so darstellt, als ob die Theologie der lutherischen Kirche in der angegebenen Zeit eine Einheit sei. Erst über seiner Arbeit ist Ratschow, der ursprünglich nur den alten Schmid neu auflegen wollte, klar geworden, wie groß und unheilbar dessen Mängel waren. Ratschow unternimmt es nun, die lutherische Dogmatik der nachreformatorischen Zeit bis zum Beginn der Aufklärung in Deutschland in ihrer ganzen Differenziertheit und lebendigen Bewegtheit darzustellen. Sein Verfahren ist dieses, daß er bei dem einzelnen Lehrgegenstand unter A

jeweils Johann Friedrich König, einen der trockensten, aber auch der klarsten und präzisesten Dogmatiker des 17. Jahrhunderts zu Worte kommen läßt, unter B aber die Abweichungen und andersartigen Entwicklungen aufzeigt. Dem vielfach sehr knappen Text von Teil B folgt jeweils eine Fülle von außerordentlich stoffreichen und sachlich wertvollen Anmerkungen. Eine leichte Lektüre bietet der Ratschow gewiß nicht; aber als ein einfaches Lesebuch will und kann er auch gar nicht benutzt werden. Es bedarf gründlichen Studiums, um mit dem Bändchen fertig zu werden. Aber der, der sich der Mühe unterzieht, es intensiv durchzuarbeiten, bekommt ein ganz neues Bild einer theologischen Entwicklung, die mindestens für ihre Zeit großartige Leistungen hervorgebracht hat. Nur mit freudiger Spannung kann man auf die Fortsetzung des Werkes warten.

Eine interessante Untersuchung zur nachreformatorischen Theologie ist die von JOACHIM MASSNER: *Kirchliche Überlieferung und Autorität im Flaciuskreis*. Studien zu den Magdeburger Zenturien (Berlin und Hamburg: Lutherisches Verlagshaus 1964. 109 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Lutherums XIV). Die Hauptthese des Buches ist, daß Flacius und sein Kreis, damit im entscheidenden sich an Luther anschließend, nicht die Tradition schlechthin verworfen und nicht Schriftprinzip und Traditionsprinzip gegeneinander ausgespielt, sondern daß sie einen Unterschied zwischen echter, schriftgemäßer und unechter, schriftwidriger Tradition gemacht und gegen letztere ihren erbitterten Kampf geführt haben. Das Bedeutsamste an der vorliegenden Untersuchung sind Feststellungen, die nur in einer Anmerkung und gerade so am Rande getroffen sind und sich auf den Einfluß der Arbeiten des Flacius und seiner Schüler, speziell aber der flacianischen Widerstandslehre auf das refor-

mierte England beziehen (antiroyalistischer und antiepiskopalistischer Nonkonformismus). Nicht nur auf den englischen Calvinismus dürfte der Flacianismus gewirkt haben! Das herkömmliche Bild von der Geschichte des Widerstandsrechtes innerhalb des Protestantismus hat dringend eine Korrektur nötig.

Im Luther-Jahrbuch 1963 ist (142 ff) die 1961 erschienene Arbeit von Gottfried Hornig ausführlich besprochen worden: »Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther«. Es ist interessant, daß inzwischen bereits eine neue Arbeit über Semler erschienen ist, von WOLFGANG SCHMITTNER: *Kritik und Apologetik in der Theologie J. S. Semlers* (München: Chr. Kaiser 1963. 71 S. = Theologische Existenz heute N. F. Nr. 106). Obwohl das Lutherverständnis Semlers in dieser Arbeit, die im übrigen Hornig ergänzt, in manchem auch die Dinge anders sieht, nicht mit behandelt wird, sei auf sie hingewiesen. Auf sehr knappem Raum ist eine überraschend instruktive Einführung in Semlers Denken gegeben.

Schließlich sei noch auf eine Veröffentlichung besonderer Art hingewiesen. Das Buch von EMANUEL HIRSCH: *Das Wesen des reformatorischen Christentums* (Berlin: De Gruyter 1963. V, 270 S.) verdiente an sich eine ausführlichere Besprechung, auch eine kritische Auseinandersetzung mit ihm. Nur deshalb, weil der Verfasser zwar einer der bedeutenden und fruchtbaren Lutherforscher unseres Jahrhunderts, sein Buch hingegen kein neuer Beitrag zur Lutherforschung, sondern viel eher eine Art persönliches Bekenntnis ist, muß es bei diesem kurzen Hinweis bewenden. Hirsch versucht - es legt sich nahe, es so auszudrücken - eine Art Entmythologisierung der reformatorischen Botschaft vorzunehmen. Alles das, was zeitbedingt

ist an der reformatorischen Botschaft, wird beiseite geschoben. Das, wogegen sie sich ausdrücklich wendet und was mit ihr unter allen Umständen unverträglich ist, wird mit starken Wendungen kenntlich gemacht, das rein lehrmäßige Verständnis des christlichen Glaubens, die Verdrängung der Rechtfertigung aus dem Glauben durch die Beichtbuße, der Versuch einer neuen Grenzüberschreitung des reformatorischen Kirchentums in Richtung einer Weltbeherrschung und vieles andere mehr. Festhalten muß ein religiös ernster und tiefer Neuprotestantismus, der mehr sein will als neuprotestantische Bildungsreligion, daß Gott in einem abgründlichen Trauen und Wagen des Herzens wider allen Schein gefunden werden will (46), daß das kirchlich-kultisch-sakramentale Heilige sich verzehren und hinschwinden muß vor der unmittelbar sprechenden lebendigen gegenwärtigen Gewalt des Jesus der Evangelien (91), daß der Glaube wie für Luther geisthaft persönlicher innerlicher Art ist (168). Von einer Wahlverwandschaft zwischen evangelischem Glauben und moderner Geistigkeit kann insofern gesprochen werden, als das reformatorische Christentum auch »in der Frage nach dem Verhältnis des Christlichen und des Humanen ein neues sich Regen des Ursprünglichen, eine Rückwendung des christlichen Glaubens zur Geistesvollmacht seiner Jugend« ist (197). Die ganze Haut der reformatorischen Dogmatik einschließlich einer Rechtfertigungslehre, für die es noch etwas bedeutet, ob Rechtfertigung ein analytisches oder synthetisches Urteil, ein forensischer oder realer Vorgang ist, ist abgeschält. Mit Interesse werden gewiß viele das Buch, das eine Art Vermächtnis Hirschs ist, lesen. Es wird sich aber auch mancher die Frage stellen, ob es nur für den physischen Organismus gilt, daß man lediglich einen Teil seiner Haut ablösen darf, wenn man ihn nicht ganz zerstören will.

Markkleeberg/Leipzig

Franz Lau

Luther-Bibliographie 1965

Mit Professor Dr. Oskar Bartel, Warszawa; Pfarrer Dr. Joachim Fischer, São Leopoldo (Brasilien); Dr. Bengt Hägglund, Lund; Professor D. Willem Jan Kooiman, Amsterdam; Professor Dr. Béla Leskó, José C. Paz (Argentinien); Professor Dr. Jan Petřík, Bratislava; Professor D. Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki; Professor Dr. Rudolf Řičan, Praha; Pfarrer Dr. Werner Schilling, Hof (Saale); Professor Dr. Theobald Süß, Rittershofen (Elsaß); Professor Dr. Theodore G. Tappert, Philadelphia, Pa. (USA); Sokneprest L. G. Terray, Rosvoll (Norwegen); Pastor Yoshikadzu Tokuzen, Tokio; Professor D. Valdo Vinay, Roma; Pastor Jenő Virág, Budapest, bearbeitet von Professor D. Franz Lau, Markkleeberg/Leipzig, und Dr. Helmar Junghans, Leipzig. Anschrift für Mitteilungen, Anfragen und Sonderdrucke: x 7113 Markkleeberg (Kr. Leipzig), Postfach 58.

ABKURZUNGSVERZEICHNIS

1. Verlage und Verlagsorte

B	Berlin
BL	Basel
CSAV	Československá akademie věd
CV	Calwer Verlag
EVP	Evangelischer Presseverbd.
EVA	Evangelische Verlagsanstalt
EVW	Evangelisches Verlagswerk
F	Frankfurt am Main
FR	Freiburg im Breisgau
GÖ	Göttingen
GU	Gütersloh
GVH	Güterloher Verlagshaus
HD	Heidelberg
HH	Hamburg
L	Leipzig
LO	London
L VH	Lutherisches Verlagshaus
M	München
MS	Münster
MZ	Mainz
NK	Neukirchen-Vluyn
NV	Neukirchener Verlag
NY	New York
P	Paris
PB	Paderborn
Phil	Philadelphia
PR	Praha
PUF	Presses Universitaires de France
Q&M	Quelle & Meyer
S	Stuttgart

StL	Saint Louis
TU	Tübingen
V&R	Vandenhoeck & Ruprecht
W	Wien
ZH	Zürich

2. Zeitschriften, Jahrbücher, Lexika

AKultG	Archiv für Kulturgeschichte (Münster-Köln)
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft (Regensburg)
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte (Gütersloh)
BIDL	Blätter für deutsche Landesgeschichte (Koblenz)
BIWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte (Stuttgart)
ChH	Church History (Berne, Ind.)
Cth	Catholica (Münster)
CThM	Concordia Theological Monthly (Saint Louis, Mo.)
DLZ	Deutsche Literaturzeitung (Berlin)
DPfBl	Deutsches Pfarrerblatt (Essen)
EvD	Evangelische Diaspora (Kassel)
EvTh	Evangelische Theologie (München)
FF	Forschungen und Fortschritte (Berlin) [(München)]
HZ	Historische Zeitschrift

JLH	Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie (Kassel)
JNKG	Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte (Blomberg)
KD	Kerygma und Dogma (Göttingen)
KR	Křestanská Revue (Praha)
KZ	Kirche in der Zeit (Düsseldorf)
LB1	Lutherische Blätter (Celle)
LF	Listy filologické (Praha)
LM	lutherische monatshefte (Berlin-Hamburg)
Lp	Lelkipasztor (Budapest)
LQ	The Lutheran Quarterly (Gettysburg, Pa.)
LR	Lutherische Rundschau (Stuttgart)
LRb	Lutherischer Rundblick (Frankfurt am Main)
Lu	Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft (Hamburg)
LuB	Luther-Bibliographie
LuJ	Luther-Jahrbuch (Hamburg)
MD	Materialdienst des Konfessionskundlichen Institutes (Bensheim)
MEKGR	Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes (Düsseldorf)

MPTh	Monatszeitschrift für Pastoraltheologie (Göttingen)	ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel)	die häufig vorkommenden Zeitschriften und Sammelwerke werden abgekürzt. Erweiterung des Abkürzungsverzeichnisses in künftigen Bänden bleibt vorbehalten.
NLA	Nachrichten der Luther-Akademie (Sondershausen)	US	Una Sancta (München)	
NZStH	Neue Zeitschrift für systematische Theologie (Berlin)	WZ...	Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität in ... Gesellschafts- und sprach-	
PBI	Pastoralblätter (Stuttgart)	ZBKG	wissenschaftliche Reihe Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte (Nürnberg)	
PL	Positions luthériennes (Paris)	ZdZ	Zeichen der Zeit (Berlin)	
Pro	Protestantesimo (Rom)	ZevKR	Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (Tübingen)	L' Luther wird einmal kurz behandelt.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Auflage (Tübingen)	ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Stuttgart)	L'' Luther wird wiederholt gestreift.
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique (Louvain)	ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie (Wien)	L 20-30 Luther wird auf diesen Seiten ausführlich behandelt.
StZ	Stimmen der Zeit (Freiburg im Breisgau)	ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Köln)	L 20-30+'' Luther wird auf diesen Seiten ausführlich behandelt und sonst in der Arbeit wiederholt gestreift.
TA	Theologinen Aikakauskirja (Helsinki)	ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen)	
ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Berlin)	ZW	Zeitwende (Hamburg)	
ThR	Theologische Rundschau (Tübingen)	Zw	Zwingliana (Zürich)	
			Das Abkürzungsverzeichnis stellt keine vollständige Liste der berücksichtigten Zeitschriften dar. Nur	

3. Umfang der Ausführungen über Luther

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

SAMMELSCHRIFTEN

- 01 **Ich glaube eine heilige Kirche.** Festschrift für Hans Asmussen zum 65. Geburtstag am 21. August 1963. Hrsg. von Walter Bauer, Hellmut Heeger, Friedrich Hübner und Walter Zimmermann. S: EVW; B: LVH 1963. 249 S. 8°.
- 02 **In disciplina Domini.** In der Schule des Herrn. Thüringer kirchliche Studien. Bd. 1. B: EVA 1963. 310 S. 8°.
- 03 Cantimori, Delio: **Studi di storia** (Geschichtsstudien). Torino: Einaudi 1959. XX, 867 S. 8°.
- 04 Ebeling, Gerhard: **Wort und Glaube.** TU: Mohr 1960. VII, 463 S. 8°. - Word and Faith. Übers. von James W. Leitsch. Phil.: Fortress 1963. 442 S. 8°.
- 05 **Luther-Jahrbuch 1964.** Jahrbuch der Luther-Gesellschaft 31. Hrsg. von Franz Lau. HH: Wittig 1964. 176 S. 8°.
- 06 **Vom Herrengeheimnis der Wahrheit.** Festschrift für Heinrich Vogel. Hrsg. von Kurt Scharf. B: Lettner 1962. 524 S. 8°.
- 07 Kolár, Jaroslav: **Zrcadlo rozděleného království.** Z politických satir predbělohorského století v Čechách (Der Spiegel des zerfallenen Königreichs. Aus den politischen Satiren des Jahrhunderts vor der Schlacht am Weißen Berg [1620] in Böhmen). PR: ČSAV 1963. 315 S. 8°.
- 08 **A Legacy of Faith: A Sixtieth Anniversary Tribute to Cornelius Krahn.** Hrsg. von Cornelius J. Dyck. Newton, Kansas: Faith and Life 1962. 260 S.
- 09 **Das Bekenntnis im Leben der Kirche.** Studien zur Lehrgrundlage und Bekenntnisbildung in den lutherischen Kirchen. Hrsg. von Vilmos Vajta und Hans Weissgerber. B: LVH 1963. 281 S. 8°.

A QUELLEN

1 Quellenkunde

- 1 Benzing, Josef: **Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet.** Wiesbaden: Harrassowitz 1963. XI, 528 S. 8°. L^r. = Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen 12.
- 2 Benzing, Josef: **Die Stuchsdruckerei zu Nürnberg im Dienst der Reformation.** Börsenblatt für den deutschen Buchhandel 18 (F 1962), 592—595.
- 3 Cantimori, Delio: **Scritti politici di Lutero** (Politische Schriften Luthers). In: 03, 469-476.
- 4 Cantimori, Delio: **Gli scritti religiosi di Lutero** (Die religiösen Schriften Luthers). In: 03, 461-468.
- 5 Dommer, Arrey von: **Lutherdrucke auf der Hamburger Stadtbibliothek, 1516-1523.** Unv. Nachdruck der Aufl. Leipzig 1888. Nieuwkoop: de Graaf 1962. 283 S. 8°.
- 6 **Frühdrucke der Reformationszeit (1517-1555) aus den Beständen des Westfälisch-Niederrheinischen Instituts für Zeitungsforschung der Stadt Dortmund.** (Stand vom 1. Februar 1962). Dortmund: Westfälisch-Niederrheinisches Institut für Zeitungsforschung 1962. 20 S. 4°. L 2. (Ms).
- 7 **Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur.** Bd. 1: Antikes und mittelalterliches Buch- und Schriftwesen. Überlieferungsgeschichte der antiken Literatur. Von Herbert Hunger, Otto Stegmüller u. a. Mit einem Vorwort von Martin Bodmer. ZH: Atlantis 1961. 632 S., 73 Abb. 8°. L 196. 205f.
- 8 Hase, (Martin) von: **Lutherdrucke von 1526-1546.** Börsenblatt für den deutschen Buchhandel 18 (F 1962), 2270.
- 9 Hase, (Martin) von: **Die zeitgenössischen Lutherdrucke der Landesbibliothek Coburg.** Börsenblatt für den deutschen Buchhandel 18 (1962), 1237-1239.
- 10 Hase, Martin von: **Lutherdrucke auf der Hamburger Stadtbibliothek.** Börsenblatt für den deutschen Buchhandel 18 (F 1962), 1939.
- 11 **Geistliche Musik des Mittelalters und der Renaissance.** Handschriften und frühe Drucke in Nürnberger Bibliotheken. Ausstellung zur 12. internationalen Orgelwoche, eröffnet am 18. Mai 1963. O. O.: o. J. (16 S.) 8°.
- 12 Vogel, Paul Heinz: **Europäische Bibeldrucke des 15. und 16. Jahrhunderts in den Volkssprachen.** Ein Beitrag zur Bibliographie des Bibeldrucks. Mit 23 Faks. Baden-Baden: Heitz 1962. 127 S. 8°. L 23-32+^r. = Bibliotheca bibliographica Aureliana 5.
- 13 Volz, Hans: **Zur Entstehungsgeschichte von Luthers Schmalkaldischen Artikeln.** ZGK 74 (1963), 316-320.
- 14 Wolf, Herbert: **Das Montanwesen in zwei frühen Lutherbiographien.** Der Anschnitt 13 (1962), 17-20.

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

- 15 **Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche.** (Concordia [lat. und dt.]) Hrsg. im Gedenkjahr der Augsburger Konfession 1930. 5. Aufl. GÜ: V&R 1963. XLVI, 1228 S. 8°.
- 16 Luther, Martin: **An den christlichen Adel deutscher Nation. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Ein Sendbrief vom Dolmetschen.** Hrsg. und eingel. von Karl Gerhard Steck. M: Goldmann 1963. 175 S. 8°.
- 17 **Luther-Chosakushu** (Luthers Werke). Bd. 2: **Schriften von 1520.** Hrsg. von H. Kasari. Tokio: Seibunsha 1963. 528 S. 8°.
- 18 **Luther-Chosakushu** (Luthers Werke). Bd. 6: **Schriften von 1525/26.** Hrsg. von Yoshikazu Tokuzen. Tokio: Seibunsha 1963. 524 S. 8°.
- 19 **Luther deutsch.** Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Hrsg. von Kurt Aland. Bd. 5: **Die Schriftauslegung.** 2. erw. und neubearb. Aufl. S: Klotz; GÜ: V&R 1963. 400 S. 8°. - Bespr.: Hägglund, Bengt: Svensk teol. kvartalskrift 39 (Lund 1963), 254f.
- 20 Luther, Martin: **Epistel-Auslegung.** Hrsg. von Eduard Ellwein. Bd. 1: **Der Römerbrief.** GÜ: V&R 1963. 351 S. 8°.
- 21 Luther, Martin: **Der kleine Katechismus Doktor Martin Luthers.** In der gemeinsamen Fassung der Evang. Kirche der Union und der Vereinigten Evang.-luth. Kirche Deutschlands. Ill. von Gerd Wilk. B: Christlicher Zeitschriftenverlag 1961. 61 S. 8°.

- 22 Luther, Martin: **Œuvres**. Publ. sous le auspices de l'Alliance Nationale des Eglises luthériennes de France et de la revue »Positions luthériennes«. Bd. 3. Übers. von Albert Greiner und René Esnault. Genève: Labor et Fides 1963. 285 S. 8°.
- 23 Luther, Martin: **Skrifter i udvalg** (Schriften in Auswahl). Bearb. von Niels Nøjgaard. Hrsg. vom Institut for Dansk Kirkehistorie. Bd. 1: **De reformatoriske hovedskrifter** (Die reformatorischen Hauptschriften). København: Gad 1962. 423 S.
- 24 Luther, Martin: **Tekster i udvalg** (Texte in Auswahl) von Asger Nyholm und Chr. Raebild. 2. durchg. Aufl. København: Gyldendal 1962. 102 S.
- 25 Luther, Martin: **Ausgewählte Werke**. Hrsg. von H(ans) H(einrich) Borchardt und Georg Merz. 3. Aufl. Erg. Reihe Bd. 3: **Tischreden**. Bearb. von Heinrich Fausel. M: Kaiser 1963. 352 S. 8°.
- 26 Luther, Martin: **Werke**. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 32. Univ. Nachdruck der Ausgabe von 1906. Weimar: Böhlau 1963. LXXXV, 569 S. 4°.
- 27 Luther, Martin: **Works**. Bd. 26: **Lectures on Galatians 1535**. Chapters 1-4. Hrsg. von Jaroslav Pelikan und Walter A. Hansen. StL: Concordia 1963. X, 492 S. 8°.
- 28 Luther, Martin: **Works**. Hrsg. von Helmut T. Lehmann. Bd. 48: **Letters** Bd. 1. Übers. von Gottfried G. Krodel. Phil.: Fortress 1963. 426 S. 8°.
- 29 Orthband, Eberhard: **Das deutsche Abenteuer**. Deutsche Geschichte von Cäsar bis zur Gegenwart in Erlebnisberichten der Zeitgenossen und Augenzeugen mit verbindendem Text. Baden-Baden: Pfahl 1960. 1044 S. 8°. L 506-522. 532-548 + ".
- 30 **Luther's and Zwingli's Propositions for Debate**: The Ninety-five Theses of 31 October 1517 and the Sixty-seven Articles of 19 January 1523. In the original version and contemporary translations. With a new English translation, introduction and bibliography von C(arl) S. Meyer. Leiden: Brill 1963. X, 59 S.
- 31 **Deutsche Reichstagsakten**. Hrsg. durch die Historische Kommission bei der Bayer. Akademie der Wissenschaften. Jüngere Reihe Bd. 2: **Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V.** Bearb. von Adolf Wrede. Photomech. Nachdruck der Aufl. von 1896. GÖ: V&R 1962. 1007 S. 4°.
- 32 **Deutsche Reichstagsakten**. Hrsg. durch die Historische Kommission bei der Bayer. Akademie der Wissenschaften. Jüngere Reihe Bd. 3: **Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V.** Bearb. von Adolf Wrede. Photomech. Nachdruck der Aufl. von 1901. GÖ: V&R 1963. VII, 979 S. 4°.
- 33 **Deutsche Reichstagsakten**. Hrsg. von der Historischen Kommission bei der Bayer. Akademie der Wissenschaften. Jüngere Reihe Bd. 4: **Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V.** Bearb. von Adolf Wrede. Photomech. Nachdruck der Aufl. von 1905. GÖ: V&R 1963. 796 S. 4°.

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

a) Auswahl aus dem Gesamtwerk

- 34 **Doktor Martin Luthers lära om Kristi dyra återlösungsverk i anledning av Pauli ord Gal. 1:4,5 och kop 3: 3,13,14 jämte Luthers predikan om Kristi lidande samt hans anvisning till Kristi lidandes rätta bruck** (Doktor Martin Luthers Lehre über das teure Erlösungswerk Christi anlässlich der Paulusworte Gal 1, 4 f und 3, 13 f sowie Luthers Predigt über den leidenden Christus nebst seiner Anweisung zum rechten Gebrauch des Leidens Christi). Tavelsjö: Nilsson 1963. 112 S.
- 35 Luther, Martin: **Hibi no mokuso** (Tägliche Andachten. Auswahl aus Luthers Schriften, Auslegungen und Predigten). Hrsg. von M. Steiner und P. Scott. Übers. von J. Nabetani. Tokio: Seibunsha 1963. 458 S.
- 36 Luther, Martin: **Huspostilla** (Hauspostille). Uddevåla: Vårt lutherska arv 1962. 721 S.
- 37 **Quellen zur Geschichte der Diakonie**. Bd. 2: **Reformation und Neuzeit**. Hrsg. von Herbert Krimm. S: EVW 1963. 534 S. 8°. L 27-37.
- 38 Luther, Martin: **Andlig skattkammare. Dagliga betraktelser** (Geistliche Schatzkammer. Tägliche Betrachtungen). Stockholm: Ev. fosterl.-stift. 1962. 296 S.
- 39 **Verwegene Zuversicht**. Lutherworte. Ausgew. von Johannes M. Herrmann. 5. Aufl. B: EVA 1964. 47 S. 8°.
- b) Einzelschriften und Auszüge aus ihnen
- 40 **Das Augsburger Bekenntnis (Confessio Augustana [dt.] vom Jahre 1530**. Anhang: Die 3 altkirchlichen Bekenntnisse. Mit Anm. versehen von Gotthelf Herrmann. 3. Aufl. B: EVA 1964. 62 S. 8°.
- 41 Luther, Martin: **Bordsamtal** (Tischreden). Übers. von Daga Asplund. Stockholm: Natur och kultur 1961. 84 S.

- 42 Luther, Martin: **Christian eui Jayu** (Von der Freiheit eines Christenmenschen [korean.]). Übers. von Weonjong Ji. Seoul: Keonkoldiasa 1961. 250 S.
- 43 Luther, Martin: **Der christliche Glaube. Über die 3 Artikel des christlichen Glaubens.** Hrsg. auf Veranlassung der Evang.-luth. Freikirche. B: EVA 1963. 22 S. 8°.
- 44 Luther, Martin: **God My Shepard: Meditations on Psalm 23.** Übers. von M. M. Miller. StL: Concordia 1955. 35 S. 8°.
- 45 **Der hessische Katechismus.** Hrsg. im Auftrag der Evang. Landeskirche von Kurhessen-Waldeck. Neugest. Aufl. Kassel: EPV Kurhessen-Waldeck, Stauda 1963. 29 S. 8°.
- 46 Luther, Martin: **Der kleine Katechismus Doktor Martin Luthers.** Gebete - Sprüche - Lieder. 3. Aufl. GU: GVH 1962. 64 S. 8°.
- 47 Luther, Martin: **Dr. Martin Luthers Lilla katekes** (Kleiner Katechismus). Jubiläumsaufl. Mit Bildern von Hans Brosamer, Lukas Cranach d. A. und Albrecht Dürer. Nachdruck der Aufl. von 1930. Stockholm: Diakonistyr. 1962. 30 S.
- 48 Luther, Martin: **Shihen kōkaishō** (Das Lutherwort zum Psalter). Übers. von Magotorō Fujita. Tokio: Shinkyō Shuppansha 1961. 450 S.
- 49 Luther, Martii: **Syvydestä minä huudan** (Aus der Tiefe rufe ich). Hrsg. von Lennart Pinomaa. Übers. von Kalevi Kaski. Helsinki: Söderström 1963. 229 S. 8°.
- 50 **Luther-Worte-ABC.** In: Luther-Kalender für Südamerika 1963. Im Auftrag der Evang.-luth. Kirche von Brasilien und Argentinien hrsg. von L(uiz) Kaminski, C. H. Worth 33 (Pôrto Alegre 1962), 105-107.
- 51 **Paulus. Eine Hand voll Dynamit (Epistola ad Romanos [dt.]). Der Brief des Paulus an die Römer.** Übers. von Martin Luther, Theodor Schlatter, Rudolf Alexander Schröder, Karl Barth. (In Paralleldruck) S: Württembergische Bibelanstalt 1962. 81 S. 4°.
- 52 Peisker, Carl Heinz: **Luther.** Evangelien Synopse. 1.-7. Tausend. Kassel: Oncken 1963. 166 Doppels., XII S. 8°.
- 53 Rang, Martin: **Der Christusglaube.** Quellenbuch zur Kirchengeschichte und Glaubenslehre. Unter Mitarbeit von Anneliese Sprengler. 6. Aufl. GÖ: V&R 1960. 281 S. 8°. L 74-120. = Unser Glaube A 3.
- 54 **Luthers Ratschlag für den „Umgang mit Kranken“.** Brief an Pfarrer Severin Schulze in Belgern, Anno 1545. In: Vom Umgang mit Kranken. Hrsg. von Wilhelm Pressel. S: Klotz 1962, 379f.
- 55 Reuter, Theodor: **Luther und der Umgang mit der Heiligen Schrift.** Igreja Luterana 24 (Pôrto Alegre 1963), 160-163.
- 56 **Deutsche Synopse der ersten drei Evangelien.** In der Übers. Martin Luthers. Rev. Text 1956. B: Evang. Haupt-Bibelgesellschaft 1963. 152 S. 8°.
- 57 **Probedruck zur Revision des Alten Testaments.** In der deutschen Übersetzung Martin Luthers. Hrsg. von der Alttestamentlichen Kommission zur Revision der Lutherbibel. S: Württembergische Bibelanstalt 1963. 1177 S. 8°.
- 58 **Das Neue Testament unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus.** Nach der deutschen Übers. Martin Luthers. Rev. Text 1956. Altenburg: Evang. Haupt-Bibelgesellschaft 1963. 552 S. 8°.

4 Denkmäler, Bilder

- 59 Asche, Sigfrid: **Die Wartburg - Geschichte und Gestalt.** B: Rembrandt 1962. 235 S. 8°. - Bespr.: Lutherstätten in der Wartburg. Evang. Welt 16 (1962), 621f.
- 60 Clarenbach, Arthur: **Ein unbekanntes Denkmal für Adolf Clarenbach.** MEKGR 13 (1964), 68.
- 61 Dieck, Alfred: **Cranachs Gemälde des toten Luther in Hannover und das Problem der Luther-Totenbilder.** Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte Bd. 2. M: Deutscher Kunstverlag 1962, 191-218.
- 62 Thulin, Oskar: **Martin Luther.** Sein Leben in Bildern und Zeitdokumenten. Hrsg. von der Pressestelle der Evang.-luth. Kirche in Thüringen. B: EVA 1963. 113 S., 70 S. Abb. 8°.
- 63 Thulin, Oskar: **Die Lutherstadt Wittenberg und ihre reformatorischen Gedenkstätten.** 4. Aufl. B: EVA 1963. 42 S. mit Abb. und Titelbild, 27 Bl. Abb. 8°.
- 64 Thulin, Oskar: **Schloß und Schloßkirche in Torgau.** B: EVA 1963. 51 S. mit Abb. 8°, L°.

B DARSTELLUNGEN

1 Biographische Darstellungen

a) Das gesamte Leben Luthers

- 65 Bainton, Roland H.: **The reformation of the sixteenth century**. Nachdruck. LO: Hodder & Stoughton 1963. XI, 276 S. 8°.
- 66 Brandt, Theodor: **Die Kirche im Wandel der Zeit**. Kirchengeschichte. 4. Aufl. Wuppertal: Brockhaus 1963. 321 S. 8°. L 160-188+“. = R. Brockhaus-Taschenbücher. Reihe: Biblische Studien und Zeitfragen 9-11.
- 67 Elton, Geoffrey Rudolph: **Reformation Europe 1517-1559**. NY: World Publishing 1964. 349 S.
- 68 Green, Vivian Hubert Howard: **Luther and the reformation**. LO: Batsford; NY: Putnam, Longmans 1964. 208 S., 35 Abb. 8°.
- 69 Hyma, Albert: **The reformation**. In: Twentieth Century encyclopedia of religious knowledge. Hrsg. von Lefferts A. Loetscher. Bd. 2. Grand Rapids, Mich.: Baker 1955. 943-949.
- 70 Kishi, Chitose: **Kaikakusha Martin Luther**. (Reformerator Martin Luther). 3. Aufl. Tokio: Seibunsha 1963. 156 S.
- 71 Koch, Hal: **Martin Luther**. 3. Aufl. København: Gad 1962. 89 S.
- 72 Lau, Franz: **Luther**. Übers. von Robert H. Fisher. LO: Student Christian Movement 1963. 178 S. 8°.
- 73 Lau, Franz; Bizer, Ernst: **Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555**. GÖ: V&R 1964. 170 S. 8°. = Die Kirche in ihrer Geschichte. Hrsg. von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf 3/K.
- 74 Lovy, René-Jacques: **Luther**. P: PUF 1964. 226 S. = Collection »Mythes et Religions«.
- 75 Müller, Gottfried: **Das Feuer brennt**. Bericht über Dr. Martin Luther. Hrsg. von der Pressestelle der Evang.-luth. Kirche in Thüringen. B: EVA 1964. 252 S. mit Abb. 8°.
- 76 Ritter, Gerhard: **Luther**. His Life and Work (Luther. Gestalt und Tat [engl.]). Übers. von John Riches. NY: Harper & Row 1963. 241 S.
- 77 Smith, Preserved: **The Age of the Reformation**. Nachdruck der Aufl. von 1920. LO: Cape 1960. 861 S. 8°. 2 Bde. NY: Collier 1962. 381, 320 S.
- 78 Spini, Giorgio: **Storia dell'età moderna** (Geschichte der Neuzeit). Rom: Cremonese 1960. 907 S., 16 Taf., 44 Kt. 4°. L 55-95.
- 79 Strohl, Henri: **O Pensamento da Reforma** (La Pensée de la Réforme [bras.]). Übers. von Aharon Sapsejian. São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos 1963. 251 S. 8°.
- 80 Thomson, S. Harrison: **Europe in Renaissance and Reformation**. NY: Harcourt, Brace and World 1963. 854 S.

b) Einzelne Lebensphasen und Lebensdaten

- 81 Aland, Kurt: **Nur eine Legende?** Luthers Thesenanschlag. Sonntagsblatt 1962, Nr. 13, 12.
- 82 **Auf dem Reichstag zu Worms. 1521**. In: Reden, die die Welt bewegten. Hrsg. von Karl Heinrich Peter. 4. Aufl. S: Cotta 1963, 19-23.
- 83 **Das Buch Weinsberg**. Aus dem Leben eines Kölner Ratsherrn. Ausgew. und übers. von Johann Jakob Häblin. M: Prestel 1961. 432 S., 6 Abb. 8°. L 158f (Luthers Tod).
- 84 Clos, Albert: **Luthers Thesenanschlag**. Ein Beitrag aus der Mindener Reformationsgeschichte. Mindener Heimatblätter 34 (1962), 288-291.
- 85 Erikson, Erik H(omburger): **Der junge Mann Luther** (Young man Luther [dt.]). Eine psychoanalytische und historische Studie. Übers. von Johanna Schiche. M: Szczesny 1964. 308 S. 8°.
- 86 Harms, Klaus: **Noch einmal: Luthers Thesenanschlag**. DPfBl 63 (1963), 519f.
- 87 Hennig, Gerhard: **La questione della scoperta riformatrice di Lutero** (Die Frage nach der reformatorischen Entdeckung Luthers). Pro 18 (1963), 148-152.
- 88 Iserloh, Erwin: **Thesenanschlag oder nicht?** Christ und Welt 15 (1962) Nr. 39, 11.
- 89 Kortzfleisch, Siegfried von: **Thesenanschlag in Wittenberg**. Historischer Exkurs. In: Kortzfleisch, Siegfried von: Verkündigung und »öffentliche Meinungsbildung«, ein Beitrag zur Grundlegung kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit. S: EVW 1960, 190-203.
- 90 Lohse, Bernhard: **Der Stand der Debatte über Luthers Thesenanschlag**. Lu 34 (1963), 132-136.
- 91 Lorbeer, Hans: **Das Fegefeuer**. Ein Roman um Luthers Thesenanschlag. 7. Aufl. Halle: Mitteldeutscher Verlag 1963. 627 S. 8°. = Lorbeer: Die Rebellen von Wittenberg 1.
- 92 Meinhold, Peter: **Luthers Thesenanschlag fand doch statt**. Eine Antwort auf die Behauptung eines katholischen Theologen. Christ und Welt 15 (1962) Nr. 31, 10. Igreja Luterana 24 (Pôrto Alegre 1963), 149-154.
- 93 Nelle, Günther: **Luthers Heirat**. Igreja Luterana 24 (Pôrto Alegre 1964), 186-188.

- 94 Piszcz, Edmund: **Fakt czy legenda** (Tatsache oder Legende - Thesenansatz -). Tygodnik Powszechny 3 (Kraków 1963), 3.
- 95 Ruff, Walter: **Die Thesen von Wittenberg**. Eine Einführung. 2. Aufl. B: EVA 1963. 32 S. 8°.
- 96 Scheurl, Siegfried Freiherr von: **Martin Luthers Doktreid**. ZBKG 32 (1963), 46-52.
- 97 Steitz, Heinrich: **Warum feiern wir am 31. Oktober den Reformationstag?** PBI 103 (1963), 487-496. 561-569.

c) Familie

- 98 Böhring, Paul: **Möhra, der Stammort Martin Luthers**. Thüringer Heimatkalender 1963 (1962), 42f.
- 99 Koppen, Luise: **Martii Lutherin Käthe-rouva** (Martin Luthers Frau Käthe). Übers. von Aino Jauhainen. Helsinki: Suomen Luterilainen Evankelioidistys 1963. 170 S. 8°.
- 100 Kroker, Ernst: **Katharina von Bora, Martin Luthers Frau**. Ein Lebens- und Charakterbild. Mit 9 Abb. 8. Aufl. B: EVA 1964. 281 S. 8°.
- 101 Theek, Bruno: **Frau Käthe**. Glaube und Gewissen 10 (1964), 31f.

d) Volkstümliche Darstellung seines Lebens und Werkes, Schulbücher, Lexikonartikel

- 102 Andreae, Hugo: **Lehrbuch der Geschichte für berufsbildende Schulen**. Mit vielen Abb. und Kt. HH: Handwerk und Technik 1962. 304 S. 8°. L 52-54. 58.
- 103 Bock, Theodor: **Ein Gang durch die Kirchengeschichte**. Bearb. von Siegfried Freiherr von Scheurl. 20. neubearb. Aufl. M: Oldenbourg 1962. 224 S., 49 Abb. 8°. L 72-108+.
- 104 Börger, Paul: **Am Quell des Lebens**. Lehrbuch für die evang. Unterweisung. Ausgabe für Real- und Mittelschulen. Bearb. von Arthur Bach. Bd. 1. Mit 16 Bild. von Christian Rietschel. 9. überarb. Aufl. HD: Q&M 1963. 234 S., 2 Kt. Skizzen 8°. L 129-139+.
- 105 Börger, Paul: **Am Quell des Lebens**. Lehrbuch für die evang. Unterweisung. Bd. 2: Klasse 3-4. 6. umgearb. Aufl. HD: Q&M 1961. 289 S. 8°. L 186-200+.
- 106 Durant, Will(iam): **Das Zeitalter der Reformation** (The Reformation [dt.]). Eine Geschichte der europäischen Kultur von Wiclif bis Calvin (1300-1564). Übers. von Eduard Thorsch und Margrit Lang. 2. Aufl. Bern, M: Francke 1962. 1023 S., 58 Abb., 4 Kt. 4°. = Durant: Kulturgeschichte der Menschheit 6.
- 107 Freund, Michael: **Deutsche Geschichte**. 4. Aufl.

- GU: Bertelsmann 1963. XV S., 1598 Sp., 590 Abb. im Text und auf 32 farb. und 64 einfarb. Taf. 8°. L 295-302+ = Die große Bertelsmann-Lexikon-Bibliothek 7.
- 108 Gebhardt, Bruno: **Handbuch der deutschen Geschichte**. Hrsg. von Herbert Grundmann. 8. vollst. neubearb. Aufl. Bd. 2: **Von der Reformation bis zum Ende des Absolutismus**. 16.-18. Jahrhundert. 5. verb. Nachdruck der Aufl. von 1955. S: Union 1963. XII, 671 S. 8°. L 26-54+.
- 109 **Geschichte für Mittel- und Realschulen**. Hrsg. von einer Arbeitsgemeinschaft von Geschichtslehrern an Mittel- und Realschulen in Verbindung mit Arno Koselleck. Bd. 3: **Neuzeit bis 1789**. Bearb. von Friedrich Fischer. 12. Aufl. F: Diesterweg 1963. IV, 106 S. 8°. L 18-23+.
- 110 Görlich, Ernst Joseph: **Weltgeschichte im Abriss**. Bd. 2: **Vom Beginn der Neuzeit bis zum Ende des zweiten Weltkrieges**. Aschaffenburg: Pattloch 1963. 157 S. 8°. L 17-19. = Der Christ in der Welt 2/6b.
- 111 Gottschalk, Joseph: **Kirchengeschichte**. 4. unv. Aufl. Bonn: Hanstein 1961. 288 S., 16 Kt. Skizzen, 1 gef. Bl. 8°. L 150-156+.
- 112 **Handbuch der theologischen Grundbegriffe**. Hrsg. von Heinrich Fries. Bd. 2: **Laie bis Zeugnis**. M: Kösel 1962. 966 S. 4°. L 399-401+.
- 113 Hartung, Fritz: **Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, der Gegenreformation und des dreißigjährigen Krieges**. 2. durchg. Aufl. B: de Gruyter 1963. 128 S. 8°. L = Sammlung Göschens 1105.
- 114 Hubschmid, Hans: **Die Neuzeit**. Von der Renaissance bis zum Beginn der Aufklärung. S: Rentsch 1961. 340 S., 34 Abb., 7 Kt. 8°. L 135-142+ = Weltgeschichte 3.
- 115 Kitamori, Kazo: **Luther**. In: Kirisutokyo Daijiten. Tokio: Kyobunkan 1963.
- 116 Koch, H(enri); Meyers, J(oseph): **Lehrbuch der Geschichte**. Bd. 2: **Mittelalter und Neuzeit**. 3. Aufl. Luxemburg: Sankt Paulus 1962. 226 S. mit Abb. und Kt. Skizzen 8°. L 123-125+.
- 117 **Meyers neues Lexikon**. Hrsg. unter Leitung von A(lfred) M(ax) Uhlmann. Bd. 5: **Konfektion-Musikarin**. L: Bibliographisches Institut 1963. 952 S. 8°. L 513f.
- 118 Lorbeer, Hans: **Die Obrigkeit**. Roman um Luther und den Ausgang des Bauernkrieges. Halle: Mitteldeutscher Verlag 1963. 477 S. 8°. = Lorbeer: Die Rebellen von Wittenberg 3.
- 119 Lorbeer, Hans: **Die Rebellen von Wittenberg**. Ein Luther-Roman. Bd. 1. 2. Halle: Mitteldeutscher Verlag 1963. 627, 766 S. 8°.

- 120 Lorbeer, Hans: **Der Widerruf**. Ein Roman um Luthers Wandlung. 5. Aufl. Halle: Mitteldeutscher Verlag 1963. 766 S. 8°. = Lorbeer: Die Rebellen von Wittenberg 2.
- 121 Luther, Martin. In: Příruční slovník naučný (Handlexikon). Hauptredakteur Vladimír Procházka. Bd. 2. PR: CSAV 1963, 887.
- 122 Rang, Martin: **Aus der Geschichte der christlichen Kirche**. 7. Aufl. GÜ: V&R 1963. 147 S., 6 Bildtaf. 8°. L 38-61. = Unser Glaube C 2.
- 123 Rang, Martin: **Biblische Geschichte und Bilder aus der Kirchengeschichte für die Unterstufe**. Anhang: Luthers Kleiner Katechismus. 15. Aufl. GÜ: V&R 1964. 256, 113 S. 8°. L 248-256. 18-29. = Unser Glaube A/B 1.
- 124 Rang, Martin: **Die Geschichte der Kirche**. Unter Mitarb. von Otto Schlißke. 10. Aufl. GÜ: V&R 1964. 279 S. mit Abb. und 8 Bildtaf. 8°. L 78-108+ ". Unser Glaube A 2.
- 125 Rang, Martin: **Die Geschichte der Kirche**. Unter Mitarb. von Otto Schlißke. Bearb. von Ernst Ohliger. 9. Aufl. GÜ: V&R 1963. 227 S. mit Abb. 8°. L 65-90+ ". = Unser Glaube B 2, 1.
- 126 Rang, Martin: **Luther e a Reforma** (Luther und die Reformation). Igreja em Nossos Dias 4 (São Leopoldo 1963) Nr. 5, 9-11.
- 127 Rang, Martin: **In der Nachfolge des Herrn Jesus Christus**. Bilder aus der Kirchengeschichte. 12. neubearb. Aufl. GÜ: V&R 1962. 113 S. 8°. L 18-29. = Unser Glaube A 1 Erg. Heft.
- 128 Rang, Martin; Schöffel, Simon; Timm, Marianne: **Aus der Geschichte der christlichen Kirche**. Aus der Kirchengeschichte Hamburgs. Textzeichnungen von Siegfried Oelke. 10. Aufl. GÜ: V&R 1964. 271 S. 8°. L 38-57+ ". Unser Glaube C 2.
- 129 Scherl, Josef: **Geschichte unseres Volkes**. Bd. 3 (7. Schuljahr). 3. Fassung unter Mitarb. von H. Becher und K. Schmitt. 9. Aufl. M: Oldenbourg 1963. 134 S. 8°. L 13-22+ ".
- 130 Schwiebert, Ernest G.: **Luther, Martin**. In: Twentieth Century Encyclopedia of religious knowledge. Hrsg. von Lefferts A. Loetscher. Bd. 2. Grand Rapids, Mich.: Baker 1955, 679-683.
- 131 Simmel, Oskar; Stählin, Rudolf: **Christliche Religion**. F: Fischer 1957. 350 S. 8°. L 206-211+ ". = Das Fischer-Lexikon 3.
- 132 Simmel, Oskar; Stählin, Rudolf: **La religione cristiana** (Christliche Religion [ital.]). Hrsg. von Mario Bendiscioli, Aldo Comba und Italo Mancini. Milano: Feltrinelli 1962. 416 S. 8°. L 222-228+ ".
- 133 **Weltgeschichte**. Bd. 3: **Die Neuzeit**. Von der Renaissance bis zum Beginn der Aufklärung. Von Hans Hubschmid 2. Aufl. Erlenbach-ZH, S: Rentsch 1961. 340 S., 34 Abb., 7 Kt. 8°. L 135-142+ ".

2 Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Gesamtdarstellungen seiner Theologie

- 134 Althaus, Paul: **Die Theologie Martin Luthers**. 2. Aufl. GÜ: GVH 1963. 392 S. 8°.
- 135 Elert, Werner: **The Structur of Lutheranism** (Morphologie des Luthertums [engl.]). Übers. von Walter A. Hansen. Bd. 1. StL: Concordia 1962. XXVIII, 547 S. 8°. - Bespr.: Tappert, Theodore G.: ChH 32 (1963), 214.
- 136 Konar, Jan: **O istocie ewangelicyzmu** (Vom Wesen des Evangeliums). Warszawa: Zwiastun 1963. 86 S. 8°. L 19f+ ".
- 137 Mayer, Frederick E.: **Luteogyo sinhag** (Lutheran theology [korean.]). Übers. von Ji Wuen-joung. Seoul: Keoukoldiasa 1960. 226 S.
- 138 Pinomaa, Lennart: **An Introduction to Luther's Theology**. Phil.: Fortress 1963. 216 S.

b) Gott und Schöpfung

- 139 Bohlmann, Ralph A.: **The Natural Knowledge of God**. CThM 34 (1963), 721-735. L 727-729+ ".
- 140 Gerest, R.-Cl.: **Du serf-arbitre à la liberté du**

chrétien. Les cheminements de Martin Luther. Lumière et vie 61 (St. Alban-Leyse 1963), 75-120.

- 141 Gloege, Gerhard: **Schöpfungsglaube und Weltbild**. In: 06, 158-178.
- 142 Hermann, Rudolf: **Beobachtungen zu Luthers Lehre vom Deus revelatus - nach seiner Unterschiedenheit vom Deus absconditus - in »De servo arbitrio«**. In: 06, 156-213.
- 143 Kinder, Ernst: **Das vernachlässigte Problem der »natürlichen« Gotteserfahrung in der Theologie**. KD 9 (1963), 316-333.
- 144 Köberle, Adolf: **Gottesglaube und modernes Raumbewußtsein**. Evang. Welt 17 (1963), 497-500.

c) Christologie

- 145 Ebeling, (Gerhard): **Zur Lehre vom Amt Christi**. NLA 1962 (1963), 13-15.
- 146 Koyama, Kosuke: **Suterareta Shu to shinko no seikaku** (Der angefochtene Herr und der Charakter des Glaubens, ad deum contra deum confugere bei Luther). Shingaku 25 (Japan 1963).

d) Kirche

- 147 Barth, Hans-Martin: **Luthers Kritik an der Kirche.** Notizen bei einer Lektüre der Operationes in Psalmos 1519/21. DFB 64 (1964), 196f.
- 148 Dörnhöfer, Gustav: **Die Kirche in der Sicht Luthers und der Bekenntnisschriften.** Amt und Gemeinde 14 (Wien 1963), 67-72.
- 149 Ebeling, Gerhard: **Die kirchentrennende Bedeutung von Lehrlücken.** In: 04, 161-191. L 168-172 + ".
- 150 Fischer, Joachim: **Die Einheit der Christenheit in Luthers Theologie.** Estudos Teológicos 3 (São Leopoldo 1963), 81-94.
- 151 Grundmann, Siegfried: **»Das Recht der Gnade« als Grundlage des ökumenischen Kirchenrechts.** ThLZ 88 (1963), 801-814.
- 152 Halfmann, Wilhelm: **Tradition und Reformation.** LM 2 (1963), 394-399.
- 153 Hallgren, Bengt: **Kyrkotuktsfrågan.** En systematisk studie av kyrkotukten i svensk frikyrkighet och hos Martin Luther (Die Kirchenzuchtfrage. Eine systematische Studie zur Kirchenzucht in den schwedischen freikirchlichen Gemeinschaften und bei Martin Luther). Mit einer deutschen Zusammenfassung. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens 1963. 282 S. 8°. - Lund, theol. Diss. 1963.
- 154 Höhne, Wolfgang: **Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche.** B: LVH 1963. 170 S. 8°. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 12.
- 155 Hoffmann, Gottfried: **Die Aufgaben eines Konzils.** Igreja Luterana 24 (Pôrto Alegre 1963), 27-29.
- 156 Honecker, Martin: **Kirche als Gestalt und Ereignis.** Die sichtbare Gestalt der Kirche als dogmatisches Problem. M: Kaiser 1963. 237 S. 8°. L". = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 10/25.
- 157 Kinder, Ernst: **Evangelische Katholizität.** Über den ökumenischen Horizont in Luthers Kirchenauffassung. Lu 35 (1964), 25-33.
- 158 Krahn, Cornelius: **Menno Simons' Concept of the Church.** In: 08, 17-30.
- 159 Liermann, Hans: **Luther ordnet seine Kirche.** LuJ 31 (1964), 29-46.
- 160 Nelson, Clifford E.: **Die Eine Kirche und die lutherische Kirche.** LR 14 (1964), 177-200.
- 161 Schott, Erdmann: **Kirchliche Gesetzgebungsgewalt im Urteil Luthers.** WZ Halle 4 (1954/55), 141-155.
- 162 Steck, Karl Gerhard: **Lehre und Kirche bei Luther.** M: Kaiser 1963. 231 S. 8°. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 10/27.

- 163 Süss, Th(eobald): **Problèmes d'Aix.** PL 12 (1964), 62-78.
- 164 Tokuzen, Yoshikazu: **Melanchthon no Kyokaikan** (Melanchthons Kirchenbegriff). Shingaku-kan 3/4 (Japan 1963).

e) Sakramente

- 165 Altling von Geusau, L(eo) G(eorg) M(arie): **Die Lehre von der Kindertaufe bei Calvin.** Gesehen im Rahmen seiner Sakraments- und Tauftheologie. Synthese oder Ordnungsfehler? Mit einem Anhang über die Kindertaufe auf dem Tridentinischen Konzil. Balthoven: Nelissen; MZ: Grünewald 1963. 335 S. 8°. L 24-27. 39-49 + ".
- 166 Bizer, Ernst: **Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert.** 2. unv. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1962. XIV, 364 S. 8°.
- 167 Fisher, Robert H.: **Luther's Stake in the Lord's Supper Controversy.** Dialog 2 (Minneapolis, Min. 1963), 50-59.
- 168 Hermann, Rudolf: **Sinn und Recht der Kindertaufe im Anschluß an Luther.** In: Begründung und Gebrauch der heiligen Taufe. Aus der Arbeit einer Studientagung. Hrsg. von Otto Perels. B: LVH 1963, 110-124.
- 169 Holte, Ragnar: **The Lutheran Teaching on the Lord's Supper in the Light of more Recent Studies in Exegesis and Patristics.** In: Der Kelch des Heils. Hrsg. von E. Seybold. Bad Windsheim 1963.
- 170 Košťál, Rudolf: **Luther o opätovnom krste** (Luther über die Wiedertaufe). Cirkevné listy 77 (Bratislava 1964), 6-8.
- 171 Lyytinen, Kalevi: **Ethoollinen »Matkamiesten ravinto« Lutherin mukaan** (Das Abendmahl »Speise der Wanderer« nach Luthers Anschauung). Piek-sämäki 1962. 234 S. = Synodalabhandlungen.
- 172 Nijenhuis, W.: **Sporen van een Lutherse avondmaalsleer bij Thomas Cranmer** (Spuren einer Lutherischen Abendmahlslehre bei Thomas Cranmer). Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis 45 (Den Haag 1963), 129-151.
- 173 Reinerth, Karl: **Martinus Hentius aus Kronstadt über den Lehrunterschied zwischen Wittenberg und der Schweiz in der Abendmahlsfrage im Jahr 1543.** ARG 54 (1963), 181-198.
- 174 Schanze, Wolfgang: **Die Konsekrationspraxis in der lutherischen Kirche.** In: 02, 246-265.
- 175 Schulz, Friedrich: **Ein Abendmahlsgebet Luthers.** Die Frage nach der Würdigkeit zum Sakrament. In: Dienende Kirche. Festschrift für Julius Bender zu seinem 70. Geburtstag. Hrsg. von Otto Hof. Karlsruhe: Hans Thoma 1963, 105-119.

- 176 **Votum zur Kindertaufe.** Erarb. von der Theol. Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. B: EVA 1962. 12 S. 8°. Vgl. LuB 1964, Nr. 164.
 - 177 Wislöff, Carl F.: **The Gift of Communion: Luther's Controversy with Rome on Eucharistic Sacrifice** (Nattverd og Messe - en studie i Luthers teologi [engl.]). Übers. von Joseph M. Shaw. Minneapolis: Augsburg 1964. VII, 253 S.
- f) Amt und Allgemeines Priestertum**
- 178 Bertinetti, Ilse: **Frauen im geistlichen Amt.** Die theologische Problematik in evang.-luth. Sicht. Berlin 1963. V, 276 S. 4°. L". (Ms). - Berlin, Humboldt-Uni., theol. Diss. 1963.
 - 179 Bravo, F.: **Formación de la doctrina de Lutero sobre el sacerdocio común de los creyentes desde 1512 a 1523** (Die Bildung der Lehre Luthers über das allgemeine Priestertum der Gläubigen von 1512 bis 1523). Scriptorium Victorienne 10 (Vitoria 1963), 46-90.
 - 180 Bravo, F.: **Naturaleza del sacerdocio común de los creyentes, según Lutero** (Das Wesen des allgemeinen Priestertums der Gläubigen nach Luther). Revista española de teología 22 (Madrid 1962), 179-253.
 - 181 Hardt, Tom G. A.: **Amt und Gemeinde.** LRb 11 (1963), 137-143.
 - 182 Heintze, Gerhard: **Allgemeines Priestertum und besonderes Amt.** EvTh 23 (1963), 617-646.
 - 183 Heyl, Cornelius Freiherr von: **Ordination zum heiligen Predigtamt und Apostolische Sukzession.** Ein Prolegomenon zu einer Neubeginnung auf die Lehre vom Geistlichen Amt. Bleckmar über Soltau: Lutherische Blätter 1962. 40 S. 8°. L".
 - 184 Ishii, Masami: **Luther ni okeru Banninsaiishi no mondai** (Das allgemeine Priestertum bei Luther). Luther-kenkyu 1 (Japan 1963).
 - 185 Lieberg, Hellmut: **Die Bedeutung der Ordination bei Luther.** Teildruck. Erlangen-Nürnberg 1960, 168-234. 8°. Vgl. LuB 1964, Nr. 173.
 - 186 Prenter, Regin: **Embedets guddommelige indstiftelse og det almindelige praestedømme hos Luther** (Die Stiftung des göttlichen Amtes und das allgemeine Priestertum nach Luther). Teologiska föreningens i Uppsala förhandlingar 1956-1960, Uppsala 1960, 81-101.
- g) Gnade, Glaube, Rechtfertigung und Werke**
- 187 Alpers, Harm: **Die Versöhnung durch Christus.** Zur Typologie der Schule von Lund. B: EVA; GÖ: V&R 1964. X, 225 S. 8°. L 184-200+ ". - Erlangen-Nürnberg, Theol. Diss.
 - 188 Bellucci, Dino: **Fede e giustificazione in Lutero** Un esame teologico del »Dictata super Psalterium« e del Commentario sull' Epistola ai Romani 1513-1516 (Glaube und Rechtfertigung bei Luther. Eine theologische Untersuchung der Dictata super Psalterium und des Römerbriefkommentars). Roma: Gregoriana 1963. XII, 262 S. 8°. = Analecta Gregoriana 135. - Bespr.: Gregorianum 45 (Roma 1964), 434f.
 - 189 Bergauer, Paulus: **Der Jakobusbrief bei Augustin und die damit verbundenen Probleme der Rechtfertigungslehre.** W: Herder 1962. 105 S. 8°. L".
 - 190 Bläser, Peter: **Gesetz und Evangelium.** Theologisches Jahrbuch. L: Benno 1964, 259-278.
 - 191 Bluhm, Heinz: **Luther's View of Man in His Early German Writings.** CTHM 34 (1963), 583-593.
 - 192 Bornkamm, Karin: **Luthers Auslegung des Galaterbriefs von 1519 und 1531.** Ein Vergleich. B: de Gruyter 1963. XVI, 404 S. 8°. = Arbeiten zur Kirchengeschichte 35. - Bespr.: Beintker, Horst: LuJ 32 (1965), 131-134.
 - 193 Bring, Ragnar: **Das göttliche Wort.** Grundfragen unseres Glaubens. GÜ: GVH 1964. 110 S. 8°. L 84-96+ ".
 - 194 Ebeling, Gerhard: **Erwägungen zur Lehre vom Gesetz.** In: 04, 255-299. L".
 - 195 Ebeling, Gerhard: **Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie.** In: 04, 50-68.
 - 196 Eisenhuth, Heinz Erich: **Luther und der Antinomismus.** In: 02, 18-44.
 - 197 Exalto, K.: **Wet en Evangelie in de prediking van de jonge Luther** (Gesetz und Evangelium in der Predigt des jungen Luther). Theologia Reformata 5 (1962), 7-24.
 - 198 Gogarten, Friedrich: **Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium.** Eckart-Jahrbuch 1962-1963, 277-291.
 - 199 Haikola, Lauri: **A Comparison of Melancthon's and Luther's Doctrine of Justification.** Dialog 2 (Minneapolis, Min. 1963), 12-23.
 - 200 Heyl, Cornelius Freiherr von: **Christus befreit vom Gesetz zum Gesetz.** Lbl 15 (1963), 70-76.
 - 201 Hof, Otto: **Das Gebot des Glaubens bei Luther.** In: Dienende Kirche. Festschrift für Julius Bender zu seinem 70. Geburtstag. Hrsg. von Otto Hof. Karlsruhe: Hans Thoma 1963, 73-103.
 - 202 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Christusgemeinschaft und Rechtfertigung.** Luthers Gedanke vom fröhlichen Wechsel als Frage an unsere Rechtfertigungsbotschaft. Lu 35 (1964), 34-45.
 - 203 Kaufmann, Walter: **The Faith of a Heretic.** Garden City, NY: Doubleday 1961. 432 S. 8°. L 219-260.

- 204 Kishi, Chitose: **Luther no Hebrusho-kokai ni okeru Anfechtung no mandai** (Die Anfechtung in Luthers Hebräerbriefvorlesung). Shingakukikan 3/4 (Japan 1963).
- 205 Kösters, Reinhard: **Luthers Thesen „Gerecht und Sünder zugleich“**. Zu dem gleichnamigen Buch von Rudolf Hermann. Cth 18 (1964), 48-77. 193-217.
- 206 Lekkerker, Arie F. N.: **Notities over rechtvaardigingsleer bij Luther en Trente** (Notizen zur Rechtfertigungslehre bei Luther und dem Tridentinum). Kerk en Theologie 9 (Wageningen 1958), 147-168.
- 207 Lohse, Bernhard: **Epochen der Dogmengeschichte**. S: Kreuz 1963. 270 S. 8°. L 157-195+.
- 208 Lohse, Wenzel: **Rechtfertigung und Ethik**. LM 2 (1963), 311f. 314-318.
- 209 Mau, (Rudolf): **Zum Begriff der Heilsnotwendigkeit bei Luther**. NLA 1962 (1963), 35-37.
- 210 Maurer, Wilhelm: **Sünde, Schuld, Strafe**. Bemerkungen zu Luthers Theologie. In: 01, 56-63.
- 211 Melzer, Friso: **Zum deutschen Wort „Rechtfertigung“**. LM 2 (1963), 313.
- 212 Modalsli, Ole: **Das Gericht nach den Werken**. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz. GÖ: V&R 1963. 246 S. 8°. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 13. Bespr.: Junghans, Helmar: LuJ 32 (1965), 134-139.
- 213 Murry, Gilbert: **Recherches sur la Grâce dans la théologie de Luther**. P: Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes o. J. 25 S. = Les Cahiers du Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes.
- 214 Peters, Albrecht: **Reformatorsche Rechtfertigungslehre zwischen tridentinischer Rechtfertigungslehre und gegenwärtigem evangelischen Verständnis der Rechtfertigung**. LuJ 31 (1964), 77-128.
- 215 Söhngen, Gottlieb: **Grundfragen einer Rechts-theologie**. M: Pustet 1962. 163 S. 8°. L".
- 216 Wendelborn, Gert: **Luthers Handeln**. Evang. Pfarrerblatt 5 (1963), 171-173.
- 217 Wingren, Gustav: **Evangeliet och kyrkan** (Das Evangelium und die Kirche). Lund: Gleerup 1960. 280 S. 8°.
- 218 Wingren, Gustav: **Evangelium und Kirche** (Evangeliet och kyrkan [dt.]). Übers. von Gerhard Klose. GÖ, ZH: V&R 1963. 281 S. 8°. = Theologie und Okumene 10.
- 219 Wingren, Gustav: **Lag och evangelium och deras konsekvenser för liv och gudstjänst** (Gesetz und Evangelium und ihre Folgen für Leben und Gottesdienst). Ny kyrklig tidskrift 32 (Uppsala 1963), 163-176. L".
- 220 Ziemke, Donald C.: **Love for the Neighbor in Luther's Theologie**. The Development of His Thought 1512-1529. Minneapolis: Augsburg 1963. 108 S. 8°.

h) Politische Ethik und Geschichte

- 221 Baeumer, Max L.: **Strafprobleme bei Martin Luther**. Reformatio 10 (1961), 344-354.
- 222 Bailey, Derrick Sherwin: **Mann und Frau im christlichen Denken**. Übers. von Gerhard H. Müller mit einem Nachwort von Helmut Thielicke. S: Klett 1963. 333 S. 8°. L 150-162+.
- 223 Becker, Karl-Heinz: **Was ist Naturrecht?** S: Kreuz 1964. 81 S. 8°. L 40-44. = Kirche im Volk 27.
- 224 Bidingen, J.: **Formale und materiale Gerechtigkeit im Staatsbild Martin Luthers**. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 48 (1962), 199-214.
- 225 Bornkamm, Heinrich: **Erneuerung der Frömmigkeit**. Luthers Predigten 1522-1524. In: Wahrheit und Glaube. Hrsg. von Hayo Gerdes. Festschrift für Emanuel Hirsch zu seinem 75. Geburtstag. Itzehoe: Die Spur 1963, 50-65.
- 226 Coiner, Harry G.: **Divorce and Remarriage**. Toward Pastoral Practice. CThM 34 (1963), 541-554.
- 227 Ebeling, Gerhard: **Die Notwendigkeit der Lehre von den beiden Reichen**. In: 04, 407-428.
- 228 Fabiunke, Günter: **Martin Luther als Nationalökonom**. B: Akademie 1963. 230 S. 8°.
- 229 Fabiunke, G(ünter): **Luther und der Monetarismus**. WZ Halle 11 (1962), 823-830.
- 230 Fischer, Karl Martin: **Die Problematik einer Begründung der Sozialethik vom Neuen Testament her**. ZdZ 17 (1963), 322-330.
- 231 Giesecke, Hans: **Römer 13 und die deutsche Not**. Evang. Pfarrerblatt 6 (1964), 86f.
- 232 Haug, Karl Herbert: **Luthers Bedeutung in der Geschichte des Urheberrechts**. München 1955. VI, 249, VII S. 4°. (Ms.). - München, Jur. Diss. 1955.
- 233 Heckel, Martin: **Summum ius - summa iniuria als Problem reformatischen Kirchenrechts**. In: Summum ius - summa iniuria. Individualgerechtigkeit und der Schutz allgemeiner Werte im Rechtsleben. TU: Mohr 1963, 240-266.
- 234 Heinze, Martin: **Die sogenannte Zwei-Reiche-Lehre im Spiegel von Luthers Briefwechsel**. NLA 1962, (1963), 18-20.
- 235 Hüb, Irmgard: **Zur Genesis der Widerstandslehre Bezas**. ARG 54 (1963), 198-214.
- 236 Johnson, William A.: **Luther's Doctrine of the Two Kingdoms**. LQ 15 (1963), 239-249.
- 237 Klaffke, Elisabeth: **Die kirchliche Trauung im Verhältnis zur staatlichen Eheschließung in der Sicht des evangelisch-lutherischen Kirchenrechts**. Köln 1962. XIV, 82 S. 8°. L 36-49. 54-56+." - Köln, Rechtswiss. Diss. 1962.

- 238 Kooiman, Willem Jan: **Luthers getuigenis in de oorlog tegen de Turken.** (Luthers Aussage im Krieg gegen die Türken). Amsterdam o. J. 39 S.
- 239 Leskő, Béla: **La armonía y la delimitación de los dos reinos según Martin Lutero** (Die Eintracht und die Trennung der beiden Reiche bei Luther). Vox Evangelii 1 (Buenos Aires 1956), 83-102.
- 240 Lutz, Hans: **Die Konfessionen und das Eigentum.** Evang.-Katholisches Forum 3 (1963), 92-102. L 98.
- 241 Näf, Werner: **Die Epochen der neueren Geschichte.** Staat und Staatengemeinschaft vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Bd. 1. 2. Aufl. Aarau: Sauerländer 1959. 481 S. 8°. L 240-244+."
- 242 Naruse, Osamu: **Luther to Kokka-kenryoku** (Luther und die weltliche Obrigkeit). Nihon no shingaku 2 (Japan 1963).
- 243 Neubauer, Reinhard: **Geschenke und umkämpfte Gerechtigkeit.** Eine Untersuchung zur Theologie und Sozialethik Reinhold Niebuhrs im Blick auf Martin Luther. GÖ: V&R 1963. 223 S. 8°. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 12.
- 244 Pöhl, Ivar H.: **Das Problem des Naturrechtes bei Emil Brunner.** ZH, S: Zwingli 1963. 229 S. 8°. = Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 17.
- 245 Rimmelink, C.: **Luther en het recht** (Luther und das Recht). Amsterdam o. J. 46 S.
- 246 Reuter, Theodor: **Luther und das Verhältnis von Mann und Weib.** Iglesia Luterana 24 (Põrto Alegre 1963), 34-43.
- 247 Riemers, C.: **Luther en het huwelijk** (Luther und die Ehe). Amsterdam o. J. 48 S.
- 248 Risch, Friedrich: **Der Berufsgedanke bei Luther.** Lu 34 (1963), 112-121.
- 249 Schering, Ernst: **Kirchengeschichte im Unterricht.** GÖ: V&R 1963. 128 S. 8°. L 21-41+."
- 250 Schütz, Paul: **Historismus und Prophetie.** Überlegungen zu Luthers Geschichtsdenken. DPfBl 64 (1964), 25-28.
- 251 Shanahan, William O.: **Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage 1815-1871.** Übers. von Dieter Voll. M: Kaiser 1962. VIII, 491 S. 8°. L 50-59+."
- 252 Stoodt, Dieter: **Wort und Recht.** Rudolf Sohm und das theologische Problem des Kirchenrechts. M: Kaiser 1962. 137 S. 8°. L 26-37. 88-105. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 10/23. - Bespr.: Dombois, Hans: ThLZ 88 (1963), 939-941.
- 253 Visser, C(aspar) Ch. G.: **Luther en het bereoep** (Luther und der Beruf). Amsterdam o. J. 40 S.
- 254 Weichert, Friedrich: **Die Stellung Luthers und Melancthons zur Obrigkeit.** PBl 104 (1964), 335-339.
- 255 Wirsching, Johannes: **Gott in der Geschichte.** M: Kaiser 1963. 292 S. 8°. L 57-63+." = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 10/26.
- 256 Wolf, Ernst: **Königsherrschaft Christi und Zweireichelehre.** KZ 19 (1964), 146-153.
- 257 Wolf, Ernst: **Königsherrschaft Jesu Christi und Zweireichelehre.** Dritte Variation zu einem heute aufgegebenen Thema. In: 06, 277-302.

i) Bibel und Sprache

- 258 Benedyktowicz, Witold: **Z historii drzewotów do Biblii Lutra** (Zur Geschichte der Holzschnitte in der Lutherbibel). Kalendarz Ewangelicki 78 (Warszawa 1963), 84-87.
- 259 Borst, Arno: **Der Turmbau von Babel.** Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. Bd. 4: Schlüsse und Übersichten. S: Hiersemann 1963. S. 1883-2320. 8°. L 1062-70+."
- 260 Brink, J. N. Bakhuizen van den: **Bible and Biblical Theology in the Early Reformation.** Scottish Journal of the Theology 14 (1961), 337-352 und 15 (1962), 50-65.
- 261 Cruvellier, Jean: **L'Exégèse de Romains 7 jusqu' à John Wesley.** La Revue réformée 12 (St.-Germain-en-Laye 1961), Heft 3, 30-41.
- 262 Ebeling, Gerhard: **Die »nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe«.** In: 04, 90-160. L".
- 263 Ebeling, Gerhard: **Was heißt »Biblische Theologie«?** In: 04, 69-89.
- 264 Ebeling, Gerhard: **Wort Gottes und Hermeneutik.** In: 04, 319-348. L 320-323+."
- 265 Frenzel, Herbert A(lfred) und Elisabeth: **Daten deutscher Dichtung.** Chronologischer Abriß der deutschen Literaturgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. 3. verb. und verm. Aufl. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1962. XV, 516 S. 8°. L 91-93+."
- 266 Fukuyama, Shiro: **Luther ni okeru »Also«** (»Also« in Luthers Schriften). Kumadai-kiyo (Japan 1963).
- 267 Henschel, Martin: **»Der feurige Engel S. Johannes«.** Zu einer Stelle in Luthers Schmalkaldischen Artikeln. LuJ 31 (1964), 69-76.
- 268 Ihlenfeld, Kurt: **Um den Luthertext.** Evang. Welt 17 (1963), 736f.
- 269 Ihlenfeld, Kurt: **Zur Entlutherisierung der Bibel.** Lu 35 (1964), 15-24.
- 270 Iserloh, Erwin: **»Existenziale Interpretation« in Luthers erster Psalmvorlesung?** Theologische Revue 59 (1963), 73-84.

- 271 Johansen, J. H.: **Martin Luther on Scripture and Authority and the Church, Ministry and Sacraments.** Scottish Journal of Theology 15 (1962), 350-368.
- 272 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Unaufgebbares an Martin Luthers Bibelverständnis.** DpFBl 63 (1963), 509-513. 541-544.
- 273 Kitao, Ichiro: **Luther to Jobu** (Luthers Verständnis von Hiob). Shingaku-kikan (Japan 1964).
- 274 Kutsch, Ernst: **Deus humiliat et exaltat.** Zu Luthers Übersetzung von Psalm 118, 21 und Psalm 18, 36. ZThK 61 (1964), 193-220.
- 275 Laser, Gerhard: **Der sorbische Bibelübersetzer Michael Frentzel.** EvD 34 (1963), 46-53.
- 276 Marhold, Hermann: **Was war für Luther Gottes Wort?** Freies Christentum 14 (1962), 113-116.
- 277 Massner, Joachim: **Kirchliche Überlieferung und Autorität im Flaciuskreis.** Studien zu den Magdeburger Zenturien. B: LVH 1964. 110 S. 8°. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 14.
- 278 Mülhaupt, Erwin: **Luthers Übersetzung und Auslegung des 37. Psalms, ein Beispiel zunehmender Verchristlichung, aber nicht Christologisierung.** Lu 34 (1963), 49-60.
- 279 Müller, Günther: **Deutsches Dichten und Denken vom Mittelalter bis zur Neuzeit (1200-1700).** 3. durchges. Aufl. B: de Gruyter 1963. 159 S. 8°. L 64-72+ ". = Sammlung Göschen 1086.
- 280 Osterloh, Edo; Engelland, Hans: **Biblisch-theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel und zu neueren Übersetzungen.** Mit einem Querreg. 3. Aufl. GO: V&R 1964. 752 S. 4°.
- 281 Parker, Thomas D.: **Comparison of Calvin and Luther on Galatians.** Interpretation 17 (Richmond, Va. 1963), 291-302.
- 282 Poettcker, Henry: **Menno Simons' View of the Bible As Authority.** In: 08, 31-54.
- 283 Rupprecht, Walter: **Die Revision des alttestamentlichen Luthertextes.** LM 3 (1964), 62-68.
- 284 Schäfer, Rolf: **Melanchthons Hermeneutik im Römerbrief-Kommentar von 1532.** ZThK 60 (1963), 216-235. L 234f.
- 285 Stolt, Birgit: **Die Sprachmischung in Luthers Tischreden.** Studien zum Problem der Zweisprachigkeit. Uppsala: Almqvist & Wiksell 1964. 314 S. 8°. = Acta universitatis Stockholmiensis. Stockholmer germanistische Forschungen 4. - Stockholm, Diss.
- 286 Strand, Kenneth A.: **Reformation Bible Pictures: Woodcuts from Early Lutheran and Emserian New Testaments.** Ann Arbor, Mich.: Ann Arbor 1963. 104 S.
- 287 Streiflichter. **Sich der Lutherübersetzung schämen?** LRB 11 (1963), 156f.
- 288 Zucker, Wolfgang M.: **Lingustic Philosophy and Luther's Understanding of the Word.** LQ 15 (1963), 195-211.

k) Gottesdienst und Kirchenlied

- 289 Bonhöte, Jean-Marc: **Quellen zur Hymnologie.** JLH 7 (1962), 181-185.
- 290 Brodde, Otto: **»Ein neues Lied wir heben an«** Lu 34 (1963), 72-82.
- 291 Bruecker, M.: **»Das Wort sie sollen lassen stahn und kein Dank dazu haben.«** Versuch einer neuen Wort- und Sinndeutung. Evang. Schulblatt 97 (Zürich 1962), 3-6.
- 292 Duerksen, Rosella Reimer: **Dutch Anabaptist Hymnody of the Sixteenth Century.** In: 08, 103-118.
- 293 Fausel, E. D. H.: **Ein Lob der Musik.** Aus Luthers Tischreden. Württembergische Blätter für Kirchenmusik 29 (1962), 61-68.
- 294 Forckert, Arno: **Zu Luthers Lied »Nun freut euch, lieben Christen gmein«.** JLH 7 (1962), 99-104.
- 295 Forneberger, E.: **Martin Luthers Lied »Ein feste Burg«.** Ein Gang durch die Geschichte. Musik im Unterricht 51 (1960), 280-285.
- 296 Friese, Hans: **Gloria sei dir gesungen.** Liederdichter aus der Zeit Martin Luthers. Hrsg. von der Pressestelle der Evang.-luth. Kirche in Thüringen. B: EVA 1963. 192 S., 4 Bl. Abb. 8°.
- 297 **Gemeinschaftsliederbuch.** Hrsg. vom Evang.-kirchl. Gnadauer Gemeinschaftswerk. Ausgabe B. B: EVA 1964. 288 Bl. mit Noten. 8° L".
- 298 **Gesangbuch für die Evangelische Gemeinschaft.** Ausgabe mit Noten. 10. Aufl. S: Christliches Verlagshaus 1962. 666 S. 8°. L".
- 299 Goldammer, Kurt: **Kultsymbolik des Protestantismus.** Mit Anhang: Symbolik des protestantischen Kirchengebäudes von K. Wessel. S: Hiersemann 1960. 112 S. 8°. L". = Symbolik der Religionen 7.
- 300 Gschwend, Kolumban: **Das Rheinfelsische Gesangbuch zu St. Goar, Augsburg 1666.** JLH 7 (1962), 157-172. L".
- 301 Hertzsch, (Erich): **Die Verwirklichung der Vorschläge Luthers zur Gottesdienstordnung.** NLA 1962 (1963), 21-23.
- 302 Ihlenfeld, Kurt: **Die himmlische Kunst Musica.** Ein Blick in Luthers Briefe. Lu 34 (1963), 83-90.
- 303 Jenny, Markus: **Das erste offizielle Züricher Gesangbuch von 1598.** JLH 7 (1962), 123-133. L".
- 304 Kreßel, Hans: **Die Schweinfurter Kirchenordnung von 1543.** Ihr Verfasser und ihre Eigenart. ZBK 32 (1963), 93-110.

- 305 Lipphardt, Walter: **Die älteste Ausgabe von Beuttners Gesangbuch, Graz 1602.** J LH 7 (1962), 134-149. L".
- 306 **Lobet den Herrn.** Diözesan-Gesang- und Gebetbuch. Hrsg. vom Erzbischöflichen Amt Görlitz. Neudruck. L: Benno 1963. XV, 920 S. 8°. L Lied 45.
- 307 Maxwell, William D.: **El Culto Cristiano** (An Outline of Christian Worship [span.]). Buenos Aires: Methopress 1963. 207 S.*
- 308 Onkelbach, Friedhelm: **Lucas Lossius und seine Musiklehre.** Regensburg: Bosse 1960. V, 480 S. 8°. L 33-36. 46-49+ ". = Kölner Beiträge zur Musikforschung 17.
- 309 Overath, Johannes: **Untersuchungen über die Melodie des Liedpsalters von Kaspar Ulenberg (Köln 1582).** Köln: Volk 1960. 148 S. 8°. L". = Beiträge zur rheinischen Musikgeschichte 33. - Bespr.: Ameln, Konrad: J LH 7 (1962), 185-188.
- 310 Pabst, Walter: **Das Dankopfer im Gottesdienst.** In: 02, 266-271.
- 311 Prautzsch, Hans: **Das Anliegen der Gottesdienstreform Martin Luthers.** In: 02, 234-245.
- 312 Puky, Akos: **Himnos traducidos** (Übersetzte Kirchenlieder). Ekklesia 7 (José C. Paz 1963), 30-45.
- 313 Reckziegel, Walther: **Das Gesangbuch von J. Eichhorn d. Ä. zu Frankfurt/Oder.** J LH 7 (1962), 115-123. L".
- 314 Schanze, Wolfgang: **Die Sprache der Liturgie.** J LH 7 (1962), 40-51. L 46f.
- 315 Schulz, Frieder: **Die Vorbereitung zum Abendmahl in der Kirchenordnung der Kurpfalz von 1563.** J LH 7 (1962), 1-39. L".
- 316 Sprengler-Ruppenthal, Anneliese: **Zur reformatorischen Kirchenrechtsbildung in Ostfriesland.** ZevKR 10 (1963/64), 314-367. L".
- 317 Tell, Werner: **Kleine Geschichte der deutschen evangelischen Kirchenmusik.** Liturgik und Hymnologie bearb. von Georg Eberhard Jahn. B: EVA 1963. 171 S. 8°. L 39-47+ ".
- 318 Vanbergen, P.: **Le renouveau liturgique dans les Eglises issues de la Réforme.** Quaestiones Liturgiques et Paroissiales 41 (Louvain 1960), 250-273. L".
- 319 Wantula, Andreas: **Die älteste Teschner Kirchenordnung.** Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 77 (Wien 1961), 119-132.
- 320 Werthemann, Helene: **Studien zu den Adventsliedern des 16. und 17. Jahrhunderts.** ZH: EVZ 1963. 190 S. 8°. L". = Basler-Studien zur historischen und systematischen Theologie 4.

1) Katechismus und Schule

- 321 Bodensieck, Julius: **Luthers kleiner Katechismus in Amerika.** In: 01, 141-149.
- 322 Bohne, Gerhard: »... nicht aus eigener Vernunft noch Kraft ...«. Pädagogische Randbemerkungen zu Luthers Erklärungen des III. Artikels. In: 01, 123-132.
- 323 Brecht, Martin: **Die Entwicklung der Alten Bibliothek des Tübinger Stifts in ihrem theologie- und geistesgeschichtlichen Zusammenhang.** BIWK 63 (1963), 3-103. L 6-15+ ".
- 324 Delius, Walter: **Schleiermacher und die Katechismusfrage.** Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 38 (1963), 97-105.
- 325 Hauschildt, Karl: **Katechismusversuche.** In: 01, 133-140.
- 326 Oesleby, Nils C.: **Your Neighbor's Place: A Defense of Lutheran Division of the Decalog and an Exposition of the Seventh, Ninth, and Tenth Commandments.** Eau Claire, Wis.: Oesleby 1963. 77 S.
- 327 Olson, Raymond M.: **Le Stewardship dans les églises aux Etats-Unis.** PL 11 (1963), 159-168. L 163-165.
- 328 Reymann, U.: **Luthers Kleiner Katechismus im heutigen Konfirmandenunterricht.** Collegium theologicum (1961), Heft 2, 13-18.
- 329 Selwyn, D. G.: **A neglected edition of Cranmer's catechism.** The Journal of Theological Studies 15 (1964), 76-91.
- 330 Süß, Theobald: **Notes sur les catéchismes de la Réforme.** PL 11 (1963), 233-247.
- 331 Tokuzen, Yoshikazu: **Luther no Kyoiku-kan-rikae no hensen** (Die Entwicklung des Verständnisses von Luthers Erziehungsbegriff). Shingaku-kan (Japan 1964).
- 332 Uhsadel, Walter: **Evangelische Erziehungs- und Unterrichtslehre.** 2. veränd. und erw. Aufl. HD: Q&M 1961. 282 S. 8°. L" = Uhsadel: Praktische Theologie 2.

m) Weitere Einzelprobleme

- 333 Agnoletto, A.: **La filosofia di Lutero** (Die Philosophie Luthers). Milano: Marzorati 1961. 150 S. 8°.
- 334 Beintker, Horst: **Zu Luthers Verständnis vom geistlichen Leben des Christen im Gebet.** LuJ 31 (1964), 47-68.
- 335 Bluhm, Heinz: **Martin Luther and the Idea of Monasticism.** CThM 34 (1963), 594-603.
- 336 Cantimori, Delio: **De sanctis e il »Rinascimento«** (De sanctis und die »Renaissance«). In: 03, 321-339.

- 337 Delius, Walter: **Geschichte der Marienverehrung.** M, BL: Reinhardt 1963. 376 S., 4 Taf. 8°. L 195-220+".
- 338 Fraenkel, Pierre: **Le Saint-Esprit dans l'enseignement et la prédication de Luther, 1538-1546.** In: *Le Saint-Esprit.* Hrsg. von der Faculté autonome de Théologie de l'Université de Genève: Labor et Fides 1963, 59-84.
- 339 Fukuyama, Shiro: **Luther-honyaku no muzukashisa** (Die Probleme bei der Luther-Übersetzung). *Luther-kenkyu* 1 (Japan 1963).
- 340 Headley, John M.: **Luther's View of Church History.** New Haven: Yale University 1963. XVI, 301 S. - Bespr.: Spitz, Lewis W.: *ChH* 33 (1964), 102.
- 341 Imai, Shin: **Luther ni okeru Sonzaiteki-na-mono** (Das Ontische bei Luther). *Shukyo-Kenkyu* 2 (Japan 1964).
- 342 Ihlenfeld, Kurt: **Blick in Luthers Briefe.** *Eckart-Jahrbuch* 1962-1963, 192-208.
- 343 Lohse, Bernhard: **Luther als Disputator.** *Lu* 34 (1963), 97-111.
- 344 Mumm, Reinhard: **»Wir erwarten ein Leben der zukünftigen Welt«.** In: *Dogma und Denkstruktura-*
- ren. Edmund Schlink zum 60. Geburtstag. *GÖ: V&R* 1963, 152-177. L 158f.
- 345 Sawade, Akio: **Luther to Maria** (Luther über Maria). *Katoliku-shingaku* 4 (Japan 1963).
- 346 Scharlemann, Robert: **Theology in Church and University: The post-reformation development.** *ChH* 33 (1964), 23-33.
- 347 Schnelbögl, Fritz: **Sankt Sebald in Nürnberg nach der Reformation.** *ZBK* 32 (1963), 155-172.
- 348 Werkström, Bertil: **Bekännelse och avlösning.** En typologisk undersökning av Luthers, Thurneysens och Buchmans biktuppfattningar (Bekenntnis und Absolution. Eine typologische Untersuchung der Beichtauffassung bei Luther, Thurneysen und Buchmann). With a Summary in English. Lund: Gleerup 1963. XXIV, 300 S. 8°. L 1-92+". = *Studia theologica Lundensia* 24. - Lund, Theol. Diss.
- 349 Witthaus, Carlos: **Las fuentes de la Confession de Augsburgo** (Die Quellen der Confessio Augustana). *Ekklesia* 7 (José C. Paz 1963), Nr. 13, 25-29.
- 350 Yamauchi, Noburu: **De libertate christiana no koto** (Über »De libertate christiana«). *Luther-kenkyu* 1 (Japan 1963).

3 Beurteilung der Persönlichkeit und ihres Werkes Apologetik und Polemik

- 351 Aalen, Leiv: **Romerkirken og den »katolske« Luther** (Die römische Kirche und der »katholische« Luther). *Tidsskrift for teologi og kirke* 33 (Oslo 1962), 193-207.
- 352 Asmussen, Hans: **Tradition - von der Landeskirche Schleswig-Holstein zur Urkirche.** Itzehoe: Die Spur 1962. 154 S. 8°. L".
- 353 **Aus der Welt der Sekten, Weltanschauungen und Religionen.** »Die Welt von Morgen« (IV). Die Hurenkirche. Materialdienst 26 (Stuttgart 1963), 198-203.
- 354 Beckmann, Joachim: **Meinungsstreit, Glaubensernst und Toleranz in der Kirche.** *KZ* 18 (1963), 233-239. L".
- 355 Belloc, Hilaire: **How the reformation happened.** 2. Aufl. Toronto: McChelland 1961. 290 S. 8°. L um 65-83+".
- 356 **Herders kleines Bildungsbuch.** 11. Aufl. FR, BL, W: Herder 1962. XVI, 880 S., 216 Abb. auf 160 Bildtaf. und 100 Abb. im Text. 8°. L 841-844+".
- 357 Cantimori, Delio: **Ancora sulla »storia generale«** (Nochmals über die »storia generale«). In: 03, 811-829.
- 358 Cantimori, Delio: **L'»antirinasimento«** (Die »Gegenrenaissance«). In: 03, 455-468.
- 359 Cantimori, Delio: **Appunti sullo »storicismo«** (Bemerkungen zum »Historismus«). In: 03, 5-45. L".
- 360 Cantimori, Delio: **Riforma cattolica** (Katholische Reform). In: 03, 537-553.
- 361 Cantimori, Delio: **Valore dell'umanesimo** (Die Bedeutung des Humanismus). In: 03, 379-390.
- 362 Chabas, Yvonne: **Catholiques et protestants.** Fin d'une controverse. P: La Colombe 1961. 198 S. 8°. L".
- 363 Damboriena, Prudencio: **Fe católica e iglesias y sectas de la Reforma** (Katholischer Glaube und Kirchen und Sekten der Reformation). Madrid: Razón y Fe 1961. XXIV, 1128 S. 8°.
- 364 Dreher, Arno: **Lutero Católico - Lutero Evangélico** (Der katholische Luther - Der evangelische Luther) - *Igreja em Nossos Dias* 5 (São Leopoldo 1964), Nr. 2, 5-7.
- 365 Fischer, Hermann: **Luther und seine Reformation in der Sicht Ernst Troeltschs.** *NZStH* 5 (1963), 132-172.

- 366 Hess, M. W.: **Quest for the Historical Luther.** The Catholic World 196 (New York 1962), 73-79.
- 367 Holm, Søren: **Religionsphilosophie.** S: Kohlhammer 1960. 338 S. 8°. L".
- 368 Ihlenfeld, Kurt: »Das Auge noch vom Weinen nass«. Ein Blick in Luthers Briefe. Lu 34 (1963), 122-131.
- 369 Legowicz, Jan: **Zarys historii filozofii** (Grundzüge der Geschichte der Philosophie). Warszawa: Wiedza Powszechna 1964. XI, 444 S. 8°. L 201f.
- 370 Loewenich, Walther von: **Die Geschichte der Kirche.** 6. Aufl. Witten: Luther 1962. 444 S. 8°. L 199-240+.
- 371 Loewenich, Walther von: **Die große Revolution.** Luther und der Protestantismus. Sonntagsblatt 1963, Nr. 44, 14.
- 372 Lortz, Josef: **How the reformation came.** NY: Herder & Herder 1964. 115.
- 373 Luijk, Benigno van: **Voorspel, ontwikkeling, oordeel rondom Luther** (Vorspiel, Entwicklung, Urteil um Luther). Assen: Van Gorcum 1963. 77 S. 8°.
- 374 McGiffert, A(rthur) C.: **Protestant Thought Before Kant.** Eingel. von Jaroslav Pelikan. NY: Harper 1962. 265 S. 8°. L 20-60+.
- 375 Meyendorff, John: **The significance of the reformation in the history of christendom.** The Ecumenical Review 16 (1963/64), 164-179.
- 376 Müller, Georg: **Luther und die deutsche Angst vor der Revolution.** ZW 34 (1963), 667-678.
- 377 Narzyński, Janusz: **Pelemika z Lutrem w polskiej literaturze religijnej od XVI-XX wieku** (Polemik gegen Luther in der polnischen religiösen Literatur vom XVI. bis zum XX. Jahrhundert). Zwiastun 3 (Warszawa 1963), 217f. 230f. 241. 260. 285f. 306f.
- 378 Niesel, Wilhelm: **Das Evangelium und die Kirchen.** Ein Lehrbuch der Symbolik. NK: NV 1960. XI, 300 S. 8°. L 139-251.
- 379 Pol, Willem Hendrik van de: **Het getuigenis van de Reformatie** (Das Zeugnis der Reformation). Ruremonde-Maaseik: Romen 1960. 280 S. 8°. L".
- 380 Pol, W(illem) H(endrik) van de: **Das Zeugnis der Reformation** (Het getuigenis van de Reformatie [dt.]). Übers. von Bernhard und Gisela Rosenmöller. Essen: Ludgerus 1963. 290 S. 8°. L".
- 381 Schoeps, Hans-Joachim: **Religionen.** Wesen und Geschichte. Zeichnungen von Harald Bukor und August Lüdecke. 4. Aufl. GU: Bertelsmann 1964. 398 S. 8°. L".
- 382 Sheerin, J. B.: **Canonize Martin Luther?** The Catholic World 197 (New York 1963), 84-87.
- 383 Tanalski, Dionizy: **U źródła losu.** Antynomie chrześcijańskiej filozofii człowieka (An den Quellen des Schicksals. Antinomie der christlichen Philosophie des Menschen). Zeszyty Argumentów 2 (Warszawa 1964), 39-58. L 53.
- 384 Theurer, Wolfdieter: **Zum katholischen Lutherverständnis.** Theologie der Gegenwart in Auslese 5 (1962). 176f.
- 385 Visconti, Alessandro: **L'italie nell'epoca della controriforma dal 1516 al 1713** (Italien in den Epochen der Gegenreformation von 1516 bis 1713). Milano: Mondadori 1958. 667 S., 359 Abb., 26 Taf., 2 Kt. 4°. L 20-24+.
- 386 Werner, Martin: **Der protestantische Weg des Glaubens.** Bd. 1: Der Protestantismus als geschichtliches Problem. Bern: Haupt; TU: Katzmann 1955. XV, 989 S. 8°. L 289-334+.
- 387 Werner, Martin: **Der protestantische Weg des Glaubens.** Bd. 2: Systematische Darstellung. Bern: Haupt; TU: Katzmann 1962. XI, 620 S. 8°. L".
- 388 Wittenberg, Martin: **Theologie auf dem Boden der lutherischen Reformation.** Predigt am Reformationssonntag 1962. LBl 15 (1963), 65-70.

4 Luthers Beziehungen zu früheren Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignissen

- 389 Dettloff, Werner: **Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen.** MS: Aschendorff 1963. XX, 368 S. 8°. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 40/2.
- 390 Fuchs, Johann: **Die Naturrechtslehre des Gregor von Rimini.** München 1962. 76, IV S. 8°. L 69-72. - München, Jur. Diss. 1962.
- 391 Kalivoda, Robert: **Husitská ideologie** (Hussitische Ideologie). PR: ČSAV 1961. 560. S. 8°. L 143-148+.
- 392 Kišš, Igor: **Chápanie večere Pánovej v starej Jednote bratskej** (Die Auffassung des Herrenmahls in der alten Brüderunität). Cirkevné listy 76 (Bratislava 1963), 134-137.
- 393 Koch, Herbert: **Tordesillas und Wittenberg.** FF 37 (1963), 243f.

- 394 Meyer, H. B.: **Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther.** Eine Untersuchung zur Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte des späten Mittelalters. KTh 85 (1963), 162-217.
- 395 Moeller, Berndt: **La vie religieuse dans les pays de langue germanique à la fin du XVe siècle.** In: Colloque d'histoire religieuse (Lyon, octobre 1963). Grenoble: Allier 1963, 35-53. L".
- 396 Obermann, Heiko Augustinus: **Archbishop Thomas Bradwardine a Fourteenth Century Augustinian.** A Study of the Theologie in his historical Context. Utrecht: Kemink & Zoon 1957. 246 S. 8°. L".
- 397 Obermann, Heiko Augustinus: **Facientibus quod in se est deus non denegat gratiam.** Robert Holkot OP, and the beginnings of Luther's theology. Harvard theological review 55 (Cambridge, Mass. 1962), 317-342.
- 398 Obermann, Heiko Augustinus: **The Harvest of Medieval Theology.** Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism. Cambridge, Mass: Harvard University 1963. XV, 495 S. 8°. L".
- 399 Pesch, Otto M.: **Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther.** Cth 17 (1963), 197-244.
- 400 Pesch, Otto M.: **Zum »Gespräch zwischen Luther und Thomas«.** Cth 18 (1964), 27-47.
- 401 Zumkeller, Adolar: **Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an Aristoteles.** ARG 54 (1963), 15-37.

5 Die Beziehungen zwischen Luther und den gleichzeitigen Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignissen

a) Allgemein

- 402 Ahlberg, Bo: **Laurentius Petri och traditionen** (Laurentius Petri und die Tradition). Mit einer deutschen Zusammenfassung. Kyrkohistorisk årskrift 63 (Uppsala 1963), 145-199. L".
- 403 »Christlicher Antisemitismus...«. »Umstrittene Sachen« des WDR. Köln: Germania Judaica 1962. 50 S. 8°. L 12. = Germania Judaica 4.
- 404 Aus Calvins Schriften und Briefen sowie aus Zeugnissen seiner Zeitgenossen. Zusammengest. und übers. von Joachim Rogge. In: Johannes Calvin 1509-1564. Eine Gabe zu seinem 400. Todestag. B: EVA 1963, 98-159. L 129-133+.
- 405 Bätzing, Gerhard: **Die Pfarrerfamilie Hefenträger und die Anfänge der Reformation in Fritzlar und Naumburg.** Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde 71 (1960), 61-83. L".
- 406 Bailly, Auguste: **La réforme en France jusqu'à l'édit de Nantes.** P: Fayard 1960. 552 S. 8°. L 75-86+.
- 407 Bartel, Oskar: **Protestantyzm w Polsce** (Der Protestantismus in Polen). Warszawa: Zwiastun 1963. 43 S. 8°. L 4-6+.
- 408 Barton, Peter F.: **Die exegetische Arbeit des jungen Melancthon 1518/19 bis 1528/29.** Probleme und Ansätze. ARG 54 (1963), 52-89. L".
- 409 Bensing, Manfred: **Thomas Münzer und der Thüringer Aufstand 1525.** Die Bedeutung Thomas Müntzers und seiner Partei für den Kampf der plebejischen Schichten, der Bauern und des revolutionären Bürgertums in Thüringen um die Weiterführung der frühen bürgerlichen Revolution in Deutschland. Berlin 1962. 335, CLXIII gez. Bl. 4°. L 246-255+.
- 410 Benz, Ernst: **Luther et l'église orthodoxe.** Irénikon 28 (Chevetogne 1955), 406-418.
- 411 Buri, Fritz: **Vermächtnis der Väter.** Die Vorsteher der Basler Kirche seit der Reformation. BL: Pharos 1963. 142 S., 4 Bl. Abb. 8°. L". = Basler Schriften 6.
- 412 Butterworth, Charles C.; Chester, Allan G.: **George Joye 1495?-1553.** A Chapter in the History of the English Bible and the English Reformation. Phil: University of Pennsylvania 1962. 293 S. 8°. L".
- 413 Cadier, Jean: **Calvin, l'homme que Dieu a dompté.** Genève: Labor et Fides 1958. 191 S. 8°. L".
- 414 Cadier, Jean: **Calvin.** Der Mann, den Gott bezwungen hat. Zollikon: Evang. Verlag 1959. 261 S. 8°. L".
- 415 Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Übersetzung von Rudolf Schwarz. 2. Aufl. 3 Bd. NK: NV 1961-62. XII, XII, XIV, 1310 S. 8°.
- 416 Chadwick, Owen: **The Sixteenth Century.** In: The English Church and the Continent. Lectures von R. R. Darlington u. a. LO: Faith 1959, 60-72.
- 417 Chastel, André; Klein, Robert: **Die Welt des Humanismus.** Europa 1480-1530. M: Callwey 1963. 348 S., mit Abb. 4°. L".

- 418 Claus, Helmut: **Slavica-Katalog der Landesbibliothek Gotha**. B: Akademie 1961. X, 531 S. 16 Taf. 8°. L". = Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas 10.
- 419 Luthsch, William H.: **The Earliest Translation of Luther into English**. Harvard Theological Review 56 (Cambridge, Mass. 1963), 75-86.
- 420 Cohen, Carl: **Die Juden und Luther**. ARG 54 (1963), 38-51.
- 421 Cohen, C(arl): **Martin Luther and his Jewish Contemporaries**. Jewish Social Studies 25 (New York 1963), 195-204.
- 422 Cohn, Normann: **Das Ringen um das tausendjährige Reich**. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen. Bern, M: Francke 1961. 350 S., 10 Abb., 4 Taf. 8°. L".
- 423 Da Potenza Picena, Sebastiano: **L'opera apologetica Incendio de zizanie lutherane di fra Giovanni da Fano, 1469-1539**. L'Italia franciscana 36 (Roma 1961), 188-196. 426-431.
- 424 **Dějiny české literatury** (Geschichte der tschechischen Literatur). Bd. 1. Hrsg. von Josef Hrabák. PR: ČSAV 1959. 531 S. 8°. L".
- 425 **Dějiny světa** (Weltgeschichte). Hrsg. von J. M. Žukov. Bd. 4. Hrsg. von M. M. Smirin. PR: Státní nakladatelství politické literatury 1961. 846 S. 4°. L 171-176+.
- 426 **Die »Denkwürdigkeiten« der Caritas Pirckheimer aus den Jahren 1524-1528**. Hrsg. von Josef Pfanner. Landshut: Solanus 1962. XXVI, 163 S. 8°. L". = Caritas-Pirckheimer-Quellensammlung 2.
- 427 Dickens, A. G.: **Thomas Cromwell and the English Reformation**. LO: English University Press 1959. 192 S. 8°. L".
- 428 Di Porto, Bruno: **Guiccardini e Lutero**. Idea 19 (Roma 1963), 277ff.
- 429 **Dvě písně proti Ferdinandovi I. z doby stavovského povstání 1547** (Zwei Lieder gegen Ferdinand I. aus der Zeit des Ständischen Aufstandes in Böhmen 1547). In: 07, 106-119. L 113.
- 430 End, A. van den: **Enkele opmerkingen bij Luther controverse met Karlstadt** (Einzelne Anmerkungen zu Luthers Kontroverse mit Karlstadt). Theologia Reformata 1 (1959), 37-43.
- 431 Engelbert, K(urt): **Die Anfänge der lutherischen Bewegung in Breslau und Schlesien**. 3. Teil: **Die widerrechtliche Inbesitznahme weiterer Kirchen in Breslau**. Archiv für schlesische Kirchengeschichte 20 (1962), 291-372. Vgl. LuB 1964, Nr. 368.
- 432 Fabian, Ekkehart: **Die Beschlüsse der oberdeutschen schmalkaldischen Städtetage**. Bd. 3: 1533-1536. TU: Fabian 1960. 376 S. 8°. L".
- 433 Fast, Heinold: **Der linke Flügel der Reformation**. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier. Bremen: Schöne-mann 1962. XXXIV, 431 S. 8°. L". = Klassiker des Protestantismus 4. Sammlung Dieterich 269.
- 434 Febvre, Lucien: **Autour d'Erasmus**. In: Febvre, Lucien: **Au coeur religieux de XVIe siècle**. P: Sevpén 1957, 73-136. L".
- 435 Febvre, Lucien: **Une question mal posée: Les origines de la réforme française et le problème des causes de la réforme**. In: Febvre, Lucien: **Au Coeur religieux du XVIe siècle**. P: Sevpén 1957, 3-70.
- 436 Feyl, Othmar: **Beiträge zur Geschichte der slavischen Verbindungen und internationalen Kontakte der Universität Jena**. Jena: Fischer 1960. XXXI, 378 S., 25 Abb. 8°. L".
- 437 Flesseman van Leer, E.: **The controversy about Scripture and Tradition between Thomas More and William Tyndale**. Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis 43 (Gravenhage 1960), 143-164.
- 438 Forster, Anselm: **Gesetz und Evangelium bei Girolamo Seripando**. München 1963. PD: Bonifacius 1963. 159 S. 8°. L". = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 6. - München, Theol. Diss. 1963.
- 439 Forstmann, H. Jackson: **Word and Spirit**. Calvin's Doctrine of Biblical Authority. Stanford, Cal.: University 1962. IX, 178 S. 8°. L".
- 440 Franz, Günther: **Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges**. Gesammelt und hrsg. M: Oldenbourg; Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1963. XXI, 636 S. 8°. L 540-546. 582-587+. = Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit 2.
- 441 Friedmann, Robert: **Hutterite Studies**. Essays Collected and Published in Honor of His Seventieth Anniversary. Hrsg. von Harold S. Bender. Goshen, Ind.: Mennonite Historical Society 1961. 388 S. 8°. L".
- 442 Fueter, Karl: **Luther in Spanien?** Reformatio 9 (Zürich 1960), 96-100.
- 443 Fuhrmann, Paul T.: **An Introduction to the Great Creeds of the Church**. Phil: Westminster 1960. 144 S. 8°. L 82-89+.
- 444 Gelder, H(erman) A(rend) Enno van: **The two reformations in the 16th century**. A study of the religious aspects and consequences of renaissance and humanisme. The Hague: Nijhoff 1961. X, 406 S. 8°. L 224-244+.
- 445 Geissler, Bruno; Stöckl, Günther: **In oriente crux**. Versuch einer Geschichte der reformatorischen Kirchen im Raum zwischen Ostsee und dem

- Schwarzen Meer. Hrsg. von Herbert Krimm. S: EVW 1963. 446 S., 1 Kt. 8°. L".
- 446 Gloede, Günter: **Calvinus oecumenicus**. Weg und Werk des Reformators. In: Johannes Calvin 1509-1564. Eine Gabe zu seinem 400. Todestag. B: EVA 1963, 9-26. L 18f.
- 447 Grünewald, Johannes: **Beiträge zur Kirchen- und Pfarrgeschichte von Neukirch an der Katzbach**. Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte 41 (1962), 7-39. L 18-20.
- 448 Harms, Klaus: **Die Bedeutung des gedruckten Wortes im Jahrhundert der Reformation**. PBl 103 (1963), 401-414.
- 449 Hein, Lorenz: **Luthers Stellung zur Judenfrage im Jahre 1523**. LM 2 (1963), 559f.
- 450 Herrmann, Rudolf: **Series pastorum Isenacensium 1523-1563**. In: 02, 55-76.
- 451 Hillerbrand, Hans J.: **Die Vorgeschichte der hessischen Wiedertäuferordnung von 1537**. ZRGG 15 (1963), 330-347. L 343f.
- 452 Ingebrand, Sven: **Olavus Petris reformatorka åskådning**. Mit Zusammenfassung: Die reformatorische Theologie des Olavus Petri. Lund: Gleerup 1964. 384 S. 8°. L 120-129+ ". = Acta universitatis Upsaliensis. Studia doctrinae christianae Upsaliensia 1. - Uppsala, theol. Diss.
- 453 Iserloh, Erwin: **Zur Gestalt und Biographie Thomas Müntzers**. Trierer Theologische Zeitschrift 71 (1962), 248-253.
- 454 Jedin, Hubert: **Kleine Konziliengeschichte**. Die 20 ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte. 6. Aufl. FR, BL, W: Herder 1963. 143 S. 8°. L'. = Herder-Bücherei 51.
- 455 Jedin, Hubert: **Storia del Concilio di Trento** (Geschichte des Konzils von Trient [ital.]) Übers. von G. Grasso. Bd. 2. Brescia: Morcelliana 1962. 648 S. 8°. L".
- 456 Jeschke, Josef B.: **Der Hirtdienst in der alten Brüderunität**. In: Unitas fratrum. Zwei Beiträge aus der tschechischen Brüderunität. B: EVA 1960, 7-39. L 30.
- 457 Johannesson, Gösta: **Die Kirchenreformation in den nordischen Ländern**. Rapports 4 Xle Congrès International des Sciences Historiques 1960 (Göteborg, Stockholm, Uppsala 1960), 48-83. L 54-57+ ".
- 458 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Johannes Brenz**. Der Prediger von Schwäbisch Hall und Reformator in Württemberg. Württembergisch Franken 46 (1962), 63-99.
- 459 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Der junge Brenz bis zu seiner Berufung nach Hall im Jahre 1522**. ZBK 32 (1963), 53-73. L 69-73.
- 460 König, Hans Joachim: **Aus dem Leben des Schwaben Paul Speratus**. Teil 2. BIWKG 63 (1963), 104-138. L 111.
- 461 Kołakowski, Leszek: **Antykonfesyjnalny nurt mennonicki wobec Religio rationalis** (Die antikonfessionelle Strömung der Taufgesinnten gegenüber der Religio rationalis). Archiwum historii filozofii i myśli społecznej 9 (Warszawa 1964), 5-67. L 26+ ".
- 462 **Konfirmationsbuch der Evangelischen Landeskirche in Württemberg**. 10. Aufl. S: Quell 1962. 168 S. 8°. L".
- 463 Kopecký, Milan: **Literární dílo Miskulaše Konáče z Hodiškovy** (Das literarische Werk des Mikuláš Konáč von Hodiskov). PR: SPN 1962. 218 S. 8°. L".
- 464 Kretschmar, Georg: **Die Reformation in Breslau**. Ausgew. Texte vorgel. und eingel. 1. Ulm: Unser Weg 1960. 123 S. mit Abb. 8°. L". = Quellenhefte zur ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte 3/4.
- 465 Kuhr, Georg: **Der katholische Pfarrer Johannes Mendel und die Anfänge der Reformation in Ansbach**. ZBK 32 (1963), 74-92. L".
- 466 Lanckorońska, Maria: **Matthäus Gotthart Neithart**. Sinngehalt und historischer Untergrund der Gemälde. Darmstadt: Roether 1963. 268 S. mit Abb. 8°. L".
- 467 **List od papeže Lva, kterak Luciferovi . . psal** (Ain neuer sendbrief von den bösen geistlichen zu irem rechten herren. Ain antwort von irem erbherren 1521 [tschech.]). In: 07, 52-57. L 52.
- 468 Lutz, Heinrich: **Albrecht Dürer und die Reformation**. Offene Fragen. Miscellanea Bibliotheca Hertzianae. M: Schroll 1960, 175-183.
- 469 McCormick, Chalmers: **The »Antitrinitarianism« of John Campanus**. ChH 32 (1963), 278-297.
- 470 Mackensen, Heinz F.: **Historical Interpretation and Luther's Role in the Peasant Revolt**. CThM 35 (1964), 197-209.
- 471 Maier, Paul L.: **Caspar Schwenckfeld on the person and work of Christ**. Assen: Van Gorcum 1959. 115 S. 8°. L".
- 472 Maier, Paul L.: **Caspar Schwenckfeld - A Quadricentennial Evaluation**. ARG 54 (1963), 89-97.
- 473 Maurer, Wilhelm: **Philipp Melancthon und die Reformation in Hessen**. Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 11 (1961), 64-89. L".
- 474 Mayer, C.-A.: **La religion de Marot**. Genève: Droz 1960. 188 S. 8°. L". - Travaux d'Humanisme et Renaissance 39.
- 475 McNeill, John T.: **Calvin as an Ecumenical Churchman**. ChH 32 (1963), 379-391.

- 476 Meinhold, Peter: **Calvin und Luther**. LM 3 (1964), 264-269.
- 477 Meyer, Carl S.: **John Colet's Significance for the English Reformation**. CThM 34 (1963), 410-418.
- 478 Mörsdorf, Josef: **Kirchliches Leben im alten Berlin**. Von der Glaubenseinheit zum Glaubensstreit und zur Anbahnung einer religiösen Duldung. B: Morus 1962. 174 S., 27 Abb., 13 Taf. 8°. L 68-70+°.
- 479 Moreau, Gérard: **Histoire du protestantisme à Tournai jusqu'à la veille de la Révolution des Pays-Bas**. P: Les Belles lettres 1962. 425 S. 8°. L 57-60+°. = Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 167.
- 480 Mülhaupt, Erwin: **Eigenart und Bedeutung der Reformation im Rheinland**. MEKGR 13 (1964), 33-58. L°.
- 481 Mülhaupt, Erwin: **Ein jüdisches Gebet im »Handbüchlein des evangelischen Bürgers«**. MEKGR 12 (1963), 151-163. L 151f.
- 482 Muralt, Leonhard von: **Renaissance und Reformation in der Schweiz**. In: Muralt, Leonhard von: **Der Historiker und die Geschichte**. ZH: Berichtshausen 1960, 68-87. L°.
- 483 Muralt, Leonhard von: **Über den Ursprung der Reformation in Frankreich**. In: Muralt, Leonhard von: **Der Historiker und die Geschichte**. ZH: Berichtshausen 1960, 219-227.
- 484 Murray, Robert: **Die schwedische Kirche**. Geschichte und gegenwärtige Organisation. Übers. von Ernst Detert. Stockholm: Diakonistyrelsens 1961. 124 S. mit Abb. 8°. L°.
- 485 Nauta, D.: **Calvin and Luther**. Free University Quarterly 2 (Amsterdam 1952), 1-17.
- 486 Nipperday, Thomas: **Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer**. ARG 54 (1963), 145-181.
- 487 Oestreich, Gerhard: **Thomas Müntzer und die Reformationsgeschichte in der neueren wissenschaftlichen Auseinandersetzung**. In: 25. Versammlung deutscher Historiker in Duisburg. S: Klett 1963, 42-44.
- 488 Ostarhild, Friedrich: **St. Nicolai zu Leipzig**. Geschichte des Gotteshauses und der Gemeinde 1160-1960. B: EVA 1964. 115 S., 48 Abb. 8°. L 16f.
- 489 Porter, H. C.: **Reformation and Reaction in Tudor Cambridge**. Cambridge: University 1958. X, 461 S. 8°. L°.
- 490 Post, R. R.: **Erasmus en de Reformatie (Erasmus und die Reformation)**. Archief voor de geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland 5 (Utrecht 1963), 230-242.
- 491 **Quellen zur Geschichte der Täufer**. Bd. 7 und 8: **Elsaß, Stadt Straßburg 1522-1535**. Bearb. von Manfred Krebs und Hans Georg Rott. GU: GVH 1959-1960. XVI, 599; 555 S. 8°. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 26/27.
- 492 Renwick, A. M.: **The Story of the Scottish Reformation**. 2. Aufl. LO: Inter-Varsity Fellowship; Grand Rapids, Mich.: Erdmann 1960. 176 S. 8°. L°.
- 493 Reuter, Karl: **Das Grundverständnis der Theologie Calvins**. Unter Einbeziehung ihrer geschichtlichen Abhängigkeiten. Teil 1. NK: NV 1963. 264 S. 8°. L 66-69+°. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 15.
- 494 Richard, Willy: **Untersuchung zur Genesis der reformierten Kirchenterminologie der Westschweiz und Frankreichs mit besonderer Berücksichtigung der Namensgebung**. Bern: Francke 1959. XXX, 260 S. 8°. L°. Romanica Helvetica 57.
- 495 Ridley, Jasper: **Thomas Cranmer**. Oxford: Clarendon; NY: Oxford University 1962. 450 S.; 400 S. 8°. L°.
- 496 Ritter, Gerhard: **La Riforma e la sua azione mondiale (Die Weltwirkung der Reformation)**. Übers. und eingel. von Mario Bendisciole. Firenze: Vallecchi 1963. XXV, 212 S. 8°. = Collana storica 76.
- 497 Rössler, Hans: **Wiedertäufer in und aus München**. Oberbayerisches Archiv 25 (1962), 42-58.
- 498 Routly, Erik: **Creeds and Confessions: From the Reformation to the Modern Church**. Phil: Westminster 1962. 162 S. 8°. L°.
- 499 Sachs, Hans: **»Die Wittenbergisch nachtigall« (1523)**. CThM 34 (1963), 409.
- 500 Saria, Balduin: **Was hat uns Primus Truber heute zu sagen?** M: Süddeutsches Kulturwerk 1963. 48 S. 8°. L°. = Südostdeutsches Kulturwerk, kleine Südostreihe 4.
- 501 Scheerder, J.: **Het Lutheranisme te Gent (Das Luthertum in Gent)**. Annales de la Société d'Histoire du Protestantisme Belge 11 (Bruxelles 1961/62), 304-319.
- 502 Schnauss, Cyriacus: **Noviny o čertu a papeži (Pasquillus. Zeytung vom Teuffel 1546 [tschech.])**. In: 07, 75-105. L 76. 87f. 95, 101.
- 503 Schultheiß, Werner: **Christkindlesmarkt und Weihnachtsbescherung**. Zwei Schöpfungen des Luthertums in der Reichsstadt Nürnberg. ZBKG 32 (1963), 173-182. L 180f.
- 504 Sosa, Adam F.: **Die missionarische Situation in Lateinamerika**. Evang. Missionszeitschrift 20 (1964), 97-106. L 99.
- 505 Stöhr, Martin: **Mit dem jungen gegen den alten Luther**. Luthers Stellung zu den Juden. In: **Der ungekündigte Bund**. Neue Begegnung von Juden und christliche Gemeinde. S: Kreuz 1962, 110-112.

- 506 Struck, Wolf Heino: **Zur Reformation in Nassau-Hadamar**. Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 11 (1961), 90-135. L".
- 507 Stupperich, Robert: **Übereinstimmungen und Unterschiede in der Theologie der Reformatoren**. Kyrkohistorisk Årsskrift 62 (1962), 47-67.
- 508 Stupperich, Robert: **Reformatrische Verkündigung und Lebensordnung**. Hrsg. Bremen: Schönmann 1963. L, 432 S. 8°. = Klassiker des Protestantismus 3. Sammlung Dieterich 268.
- 509 Suchodolski, Bogdan: **Narodziny nowożytnej filozofii człowieka** (Die Geburt der neuzeitlichen Philosophie des Menschen). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1963. 619 S. 8°. L 142+."
- 510 Tawney, R. T.: **Religia a powstanie kapitalizmu** (Religion and the Aufstieg des Kapitalismus). Übers. von O. Wojtasiewicz. Warszawa: Książka i Wiedza 1963. 316 S. 8°. L 97-116.
- 511 Ulbrich, Heinrich: **Friedrich Mykonius 1490-1546**. Lebensbild und neue Funde zum Briefwechsel des Reformators. Mit einer textgeschichtlichen Einleitung und einem Korrespondentenverzeichnis der gesamten Erstausgabe. Mit einem Geleitwort von Ekkehart Fabian. TU: Osiander 1962. 110 S. 8°. = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte 20.
- 512 Vlček, Jaroslav: **Dějiny české literatury** (Geschichte der tschechischen Literatur). 3 Bde. PR: Statní nakladatelství krásné literatury 1960. 628; 530; 781 S. 8°. L".
- 513 Voise, Waldemar: **Sebastian Castellion 1515-1563**. Warszawa: Książka i Wiedza 1963. 176 S. 8°. L 18+."
- 514 Wiedeburg, Andrea: **Calvins Verhalten zu Luther, Melanchthon und dem Luthertum**. 2 Bde. Tübingen 1961. XXI, VII, 328; 90 Bl. 4°. (Ms.). - Tübingen, Phil. Diss. 1961.
- 515 Williams, George H.: **The Radical Reformation**. Phil.: Westminster; LO: Weidenfeld and Nicolson 1962. XXII, 924 S. 8°.
- 516 Wolf, Ernst: **Der sehr unbequeme Reformator**. Junge Kirche 25 (1964), 308-314.
- 517 **Z písní o pohnutí pražském** (Aus den Liedern der Prager Bewegung). In: 07, 71-74. L 71. 73.
- 518 Zumkeller, Adolar: **Martin Luther und sein Orden**. Analecta Augustiniana 25 (Roma 1962), 254-290.
- 519 Zwingli, (Ulrich): **Hauptschriften**. Bearb. von Fritz Blanke. Bd. 10: **Zwingli, der Theologe**. Teil 2: **Kommentar über die wahre und falsche Religion**. Übers. und erl. von Fritz Blanke. ZH: Zwingli 1963. 303 S. 8°. L".

b) Mitarbeiter und Freunde

- 520 Wolf, Ernst: **Johannes Bugenhagen und die »Ordnung der Gemeinde«**. In: Zwischenstation. Festschrift für Karl Kupisch zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Ernst Wolf. M: Kaiser 1963, 281-298.
- 521 Schmalenberg, Erich: **Der Ungekrönte (Friedrich der Weise)**. PBI 104 (1964), 204-214.
- 522 Lehmann, Martin: **Justus Jonas. Loyal Reformator**. Minneapolis: Augsburg 1963. 190 S.
- 523 Bizer, Ernst: **Zur Methode der Melancthonforschung**. EvTh 24 (1964), 1-45. Zugleich Bespr. von LuB 1962, Nr. 274.
- 524 Alberigo, Giuseppe: **I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545-1547)** (Die italienischen Bischöfe auf dem Konzil zu Trient 1545-1547). Firenze: Sansoni 1959. XVII, 500 S. 8°. L". = Biblioteca storica Sansoni, Nuova Serie 35.
- 525 Baur, Jörg: **Die Vernunft zwischen Ontologie und Evangelium**. Eine Untersuchung zur Theologie Johann Andreas Quenstedts. Erlangen-Nürnberg 1961. GU: GVH 1962. 200 S. 8°. L". - Erlangen-Nürnberg, theol. Diss. 1961.
- 526 Bluhm, Heinz: **Nietzsche's final view of Luther and the reformation**. Publications of the Modern Language Association of America 71 (Baltimore 1956), 75-83.
- 527 Boss, Gerhard: **Die Rechtfertigungslehre in den Bibelkommentaren des Kornelius a Lapide**. MS: Aschendorff 1962. 91 S. 8°. L". = Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 20.
- 528 Bouman, Walter Richard: **The Unity of the church in 19th century confessional Lutheranism**. Heidelberg 1963. 373 gez. Bl. 4°. L". (Ms.). - Heidelberg, theol. Diss. 1963.
- 529 Burger, Helene: **Zur Vorgeschichte des Gesangbuchs von 1854**. ZBK 32 (1963), 332-347. L".
- 530 Chmaj, Ludwik: **Faust Socyn. 1539-1604** (Faustus Socinus). Warszawa: Książka i Wiedza 1964. 511 S. 8°. L 13+."
- 531 **Correspondance de Théodore de Bèze**. Zusammengest. von Hyppolyte Aubert. Hrsg. von Fernand Aubert, Henri Meylan und Alain Dufour. 3 Bde. Genève: Droz 1960-63. 225, 284, 300 S. 4°.

- L". = Travaux d'humanisme et renaissance 40. 49. 61.
- 532 Dollinger, Robert: **Der Beitrag der Kirche von Regensburg zur Konkordienformel von 1577.** ZBKG 32 (1963), 133-154. L".
- 533 Dollinger, Robert: **Sören Kierkegaard und die Reformation.** Lu 34 (1963), 61-71.
- 534 Ernstberger, Anton: **Drei Nürnberger Reformationsjubiläen.** LuJ 31 (1964), 9-28.
- 535 A Flacius »Pseudepigraphon«. CThM 34 (1963), 425-428.
- 536 Görnandt, Werner: **Grundtvig als Kirchenliederdichter in lutherischer und ökumenischer Sicht.** København: Tysk Bogimport 1963. 58 S. 8°.
- 537 Günther, Wilhelm: **Die Förderung des Luthertums in der Eifel durch Dietrich VI. von Manderscheid-Schleiden.** MEKGR 12 (1963), 129-150. L".
- 538 Hirschmann, Gerhard: **Die zweite Nürnberger Kirchenvisitation 1560/61.** ZBKG 32 (1963), 111-132. L".
- 539 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Johann Gottfried Scheibel und der Breslauer Protest gegen die preußische Union.** Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte 41 (1962), 94-115. L".
- 540 Keller-Hüschemenger, Max: **Das Problem der Heilsgewißheit in der Erlanger Theologie im 19. und 20. Jahrhundert.** Ein Beitrag zur Frage des theologischen Subjektivismus in der gegenwärtigen evangelischen Theologie. B: LVH 1963. 205 S. 8°. L". = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 10.
- 541 Krasuski, Jerzy: **Kulturkampf.** Katolicyzm i liberalizm w Niemczech w XIX. wieku (Kulturkampf. Katholizismus und Liberalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 1963. 271 S. 8°. L".
- 542 Krumwiede, Hans-Walter: **Neuere Arbeiten über den Unionstheologen Georg Calixt und der Plan einer wissenschaftlichen Ausgabe seiner Schriften.** JNKG 61 (1963), 123-134.
- 543 Lau, Franz: **La vie religieuse dans les pays protestants de langue allemande à la fin du XVIe siècle.** In: Colloque d'histoire religieuse (Lyon, octobre 1963), Grenoble: Allier 1963, 101-120.
- 544 Léonard, Emile G.: **Histoire Générale du Protestantisme.** Bd. 2: L'Etablissement. 1564-1700. P: PUF 1961. 453 S. 8°. L".
- 545 Loewenich, Walther von: **Zur neueren Beurteilung der Theologie Johann Christian Konrad von Hofmanns.** ZBKG 32 (1963), 315-331.
- 546 Meyer-Roscher: **Ludwig Adolf Petri.** PBl 104 (1964), 146-151.
- 547 Müller, Konrad: **Luther und lutherische Pfarrer bei Gustav Freytag.** Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte 41 (1962), 116-126.
- 548 Nichols, James Hastings: **Romanticism In American Theology.** Nevins and Schaff at Mercersburg. Chicago: University 1961. VIII, 322 S. 8°. L".
- 549 Pälitz, Eberhard H(ermann): **Jacob Boehmes Hermeneutik, Geschichtsverständnis und Sozialethik.** Jena 1961. X, 675 gez. Bl. 4°. L. 225-228, 275-284. 506-509+ ". (Ms). - Jena, theol. Hab. 1961.
- 550 Pascal, Arturo: **Il marchesato di Saluzzo e la riforma protestante durante il periodo della dominazione francese, 1548-1588** (Das Markisat von Saluzzo und die protestantische Reformation während der französischen Herrschaft). Firenze: Sansoni 1960. XV, 658 S. 8°. L". - Biblioteca storica Sansoni 36.
- 551 Pelikan, Jaroslav: **From Luther to Kierkegaard.** 2. Aufl. STL: Concordia 1963. 192 S.
- 552 Plat, Hugo: **Martin Luther und Johannes Wesley.** Der Evangelist 113 (1962), 519f.
- 553 Richter, Theodor: **Luthertum und Pietismus.** Bibel und Gemeinde 62 (1962), 88-98.
- 554 Schrötel, Gerhard: **Johann Michael Dilherr und die vorpietistische Kirchenreform in Nürnberg.** Nürnberg: Verein für bayrische Kirchengeschichte 1962. 10, 118 S., 1 Taf. 8°. L" = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 34. - Erlangen-Nürnberg, theol. Diss. 1962.
- 555 Simon, Matthias: **Die Evang.-Luth. Kirche in Bayern im 19. und 20. Jahrhundert.** M: Claudius 1961. 107 S. 8°. L. 31-48. = Theologie und Gemeinde 5.
- 556 Skibbe, Eugen Moritz: **Das Proprium des Abendmahls.** KD 10 (1964), 78-112. L".
- 557 Ueberhorst, Karl Ulrich: **Die Theologie Rudolf Rocholls.** Eine Untersuchung zum Universalismus der göttlichen Heilsveranstaltung. B: LVH 1963. 228 S. 8°. L". = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 11. - Münster, evang.-theol. Diss. 1963.
- 558 Walz, Angelo P: **I Domenicani al concilio di Trento** (Die Dominikaner auf dem Konzil zu Trient). Roma: Herder 1961. XVI, 438 S. 8°. L. 26-38+ ".
- 559 Willaert, Léopold: **L'église au lendemain du Concile de Trente.** La restauration catholique (1563-1648). Namur: Université; P: Bloud & Gay 1960. 494 S. 8°. L". = Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de Namur 25. L'histoire de l'église. Begr. von Fliche und Martin 18,1.
- 560 Wintzer, Friedrich: **Claus Harms.** Predigt und Theologie. 2 Bde. Göttingen 1963. 181, CXI gez. Bl. 4°. L". (Ms). - Göttingen, theol. Diss. 1963.

7 Luthers Gestalt und Lehre in der Gegenwart

- 561 Ahlbrecht, Ansgar: **Neue katholische Versuche zur Würdigung der theologischen Anliegen Luthers.** US 18 (1963), 174-183.
- 562 Ahmadiyya-Bewegung will die Reformation fortsetzen. Materialdienst 27 (Stuttgart 1964), 8f.
- 563 Barth, Karl: **Der Römerbrief.** Unv. Nachdruck der Aufl. von 1919. ZH: EVZ 1963. VI, 438 S. 8°. L".
- 564 Barton, Peter: **Die Bekenntnisentwicklung in der evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses von Österreich.** In: 09, 115-129.
- 565 Baumann, Richard: **Ein Lutheraner im Vatikan.** Ökumenische Gespräche. Essen: Driewer 1962. 230 S. 8°. L".
- 566 Beintker, Horst: **Rechtfertigungslehre und Christologie.** Ein Beitrag zur gegenwärtigen Einschätzung reformatorischer Theologie. ThLZ 88 (1963), 813-820.
- 567 Brunner, Peter: **Was bedeutet Bindung an das lutherische Bekenntnis heute?** In: 09, 11-20.
- 568 Ebeling, Gerhard: **Theologische Erwägungen über das Gewissen.** In: 04, 429-446. L".
- 569 Estborn, S.: **Das Bekenntnis in den lutherischen Kirchen in Indien.** In: 09, 170-180.
- 570 Fevold, Eugene L.: **Das Bekenntnis bei den amerikanischen lutherischen Kirchen skandinavischer Herkunft.** In: 09, 150-169.
- 571 Fischer, Robert H.: **Das Bekenntnis bei den amerikanischen lutherischen Kirchen deutscher Herkunft.** In: 09, 138-149.
- 572 Franzmann, Martin H.; Fuerbringer, Alfred O.: **The Lutheran Concil in the United States of America.** A Preliminary Report on the Proposed New Inter-Lutheran Association. CThM 35 (1964), 219-227. L".
- 573 **Gedenkheft für Prof. D. Rudolf Hermann.** Hrsg. im Auftrag des Vorstandes der Luther-Akademie durch Alfred Jepsen. Greifswald: Panzig 1962. 36 S. mit Titelbild 8°. L".
- 574 Geißer, Hans: **Das Abenteuer der Lutherinterpretation als verbindendes Element zwischen den Konfessionen.** Zu Albert Brandenburger Buch »Gericht und Evangelium«. MD 14 (1963), 81-90.
- 575 Gloege, Gerhard: **Mythologie und Luthertum.** Recht und Grenze der Entmythologisierung. 3. erw. Aufl. GÜ: V&R 1963. 209 S. 8°.
- 576 Grundmann, Walter; Kramer, Helmut: **Auf daß ich sein eigen sei.** Eine Glaubenshilfe für Elternhaus und Schule nach Luthers Großem und Kleinen Katechismus. Unter Mitarb. von Karl Brinkel und Karl Kaufmann hrsg. S: Klotz 1963. 127 S. mit Abb. 8°.
- 577 Gwynn, A.: **Martin Luther: a reappraisal.** Studies 51 (Dublin 1962), 349-365.
- 578 Hauschildt, Karl; Heeger, Hellmut: **Der Reformationstag in Kirche und Schule.** Itzehoe: Die Spur 1962. 64 S. 8°.
- 579 Hausmann, Manfred: **John Osborne und Martin Luther.** Lu 34 (1963), 91-94.
- 580 Hebart, Siegfried: **Kommentar zur abgeänderten Verfassung des LWB.** LR 14 (1964), 257-271.
- 581 Jersild, Paul Thomas: **Gottesverständnis, Gericht und natürliche Theologie bei Albrecht Ritschl und bei Karl Barth.** LRB 11 (1963), 122-136.
- 582 **Kirche und Abendmahl.** Studien und Dokumente zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum. Hrsg. von Vilmos Vajta. B: LVH 1963. 348 S. 8°. L".
- 583 Kjöllnerström, Sven: **Die Bekenntnisschriften der schwedischen Kirche.** In: 09, 73-88.
- 584 Kob: **Luther am Vesuv?** Gustav Adolf Blatt 9 (1963), 14.
- 585 Köhler, Hans: **Luthers Wort von der Rechtfertigung in der geistigen Lage der Gegenwart.** Lu 35 (1964), 1-14.
- 586 Krusche, Günter: **Rechtfertigungslehre - noch aktuell.** ZdZ 18 (1964), 4-13.
- 587 Leppin, Eberhard: **Luthers Frage nach dem gnädigen Gott - heute.** ZThK 61 (1964), 89-102.
- 588 Liermann, Hans: **Rechtsnatur und Verfassung des Lutherischen Weltbundes.** Ein kirchenrechtlicher Beitrag zu seiner Ekklesiologie. LR 14 (1964), 232-250. L".
- 589 Lislérud, Gunnar: **Das Bekenntnis in den lutherischen Kirchen Südafrikas.** In: 09, 181-198.
- 590 Lumbantobing, Andar M.: **Das Bekenntnis der Batak Kirche.** In: 09, 199-223.
- 591 **Luther volume in Japanese sells better than expected.** CThM 34 (1963), 430.
- 592 Markiewicz, Stanisław: **Watykan i NRF wobec spraw polskich** (Vatikan und die Bundesrepublik gegenüber den polnischen Angelegenheiten). Warszawa: Wydawnictwo MON 1964. 277 S. 8°. L 12-14.
- 593 Maurer, Bernhard: **Offenbarung und Geschichte bei Einar Billing und in der neueren schwedischen systematischen Theologie.** Tübingen 1962. 236, 98 S. 4°. (Ms). - Tübingen, evang. theol. Diss. 1962.
- 594 Mayer, Herbert T.: **Hoyer on History.** CThM 34 (1963), 395-400.
- 595 Meiser, Rudolf: **Die Bedeutung der Lutherischen Bekenntnisse für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern.** In: 09, 57-72.

- 596 Michalko, Ján: **Das Bekenntnis im Leben der evangelischen Kirche AB in der CSR.** In: 09, 130-137.
- 597 Müller, Alfred Dedo: **Dämonische Wirklichkeit und Trinität.** Der Atomkrieg als theologisches Problem. Meditation und Strukturanalyse. GÜ: GVH 1963, 223 S. 8°. L 96-111+°.
- 598 Müller, Georg: **Gottes Geschichte mit Israel.** Zum Gedächtnis Hans Ehrenbergs (1883-1958). Junge Kirche 24 (1963), 361-372. L°.
- 599 Neubauer, Ernst; Stegmann von Pritzwald, Kurt: **Ideologische Geschichtsdeutung?** Eine Auseinandersetzung mit Friedrich Heer. GÜ: Musterschmidt 1963, 39 S. 8°. = Historisch-politische Hefte der Ranke-Gesellschaft 11.
- 600 Olexa, Vladimír: **Viera a civilizácia.** Pokus o aplikovanie Lutherovho učenia o dvoch ríšach na súčasnosť (Der Glaube und die Zivilisation. Ein Versuch, Luthers Zwei-Reiche-Lehre auf unsere Zeit zu applizieren). Cirkevné listy 76 (Bratislava 1963), 151-155.
- 601 Persson, Per Erik: **The Reformation in Recent Roman Catholic Theology.** Dialog 2 (Minneapolis, Min. 1963), 24-31.
- 602 Peters, Albrecht: **Zum lutherisch-reformierten Gespräch.** LR 14 (1964), 160-176.
- 603 Piepkorn, Arthur C.: **Christus heute: Seine Gegenwart in den Sakramenten.** LR 13 (1963), 327-351.
- 604 Reichardt, Erich: **Die Kirche dient ihrer Jugend.** In: 02, 225-233.
- 605 Rupp, E. Gordon: **John Osborne and the historical Luther.** Expository Times 73 (Edinburgh 1962), 147-151.
- 606 Sasse, Hermann: **Zum ökumenischen Konzil IV.** Rom und die ökumenische Bewegung. Brief an lutherische Pastoren, Nr. 57. LBl 15 (1963), 76-93.
- 607 Scherer, James A.: **Die Bekenntnisschriften in den jungen Kirchen unter besonderer Berücksichtigung des Problems der christlichen Einheit.** In: 09, 224-239.
- 608 Scholder, Klaus: **Neuere deutsche Geschichte und protestantische Theologie.** Aspekte und Fragen. EvTh 23 (1963), 510-536. L 526.
- 609 Schott, Erdmann: **Grundlinien der Theologie Rudolf Hermanns.** NZStH 6 (1964), 14-34.
- 610 Stakemeier, Eduard: **Lutherische Stimmen zum kommenden Konzil.** Theologie und Glaube 52 (1962), 260-279.
- 611 Stange, Erich: **Das Erlebnis der Reformation.** PBl 104 (1964), 1-13.
- 612 Stange, Josef: **Der »katholische« Luther und der »evangelische« Thomas von Aquin als unsere Gesprächspartner.** Evangelisch-Katholisches Forum 3 (1963), 24-31.
- 613 Sucker, Wolfgang: **Wer ist der Schuldige? Luther und die Einheit Europas.** Sonntagsblatt 1963, Nr. 44, 16.
- 614 T., G. A.: **To Theodore Hoyer.** CThM 34 (1963), 392-394.
- 615 Vajta, Vilmos: **Das Bekenntnis der Kirche als ökumenisches Anliegen.** In: 09, 243-276.
- 616 Weissgerber, Hans: **Das lutherische Bekenntnis in der Union.** In: 09, 89-114.
- 617 Weissgerber, Hans: **Die geltenden Bekenntnisschriften** In: 09, 21-53.
- 618 Wittram, Heinrich: **Die Kirche bei Theodosius Harnack.** Ekklesiologie und praktische Theologie. GÜ: V&R 1963, 189 S. 8°. L°. = Arbeiten zur Pastoraltheologie 2.
- 619 Wolf, Ernst: **Kirche zwischen Gericht und Gnade.** ZdZ 18 (1964), 162-180.
- 620 **Zum Wesen des LWB - Dokumente und Kommentare.** LR 14 (1964), 201-215.

8 Varia, Allotria, Kuriosa

- 621 Kramer, Eberhard: **Osbornes eigenwilliger »Luther«.** Oldenburger Sonntagsblatt 1963, Nr. 46.
- 622 Lau, (Franz): **Bert Brecht und Luther.** Versuch einer Interpretation des Guten Menschen von Sezuan. NLA 1962 (1963), 33f. Vgl. LuB 1963, Nr. 641.
- 623 **Luther und wir.** Der Angefochtene. Der Ketzer. Der freie Christ. Der Dolmetscher. Der Poet. Der Prophet. Gest. von Gertrud Loos, gespr. von Werner Hinz. (Hamburg): Dt. Grammophon-Gesellschaft (1962). Sprechplatte Ø 17 cm.
- 624 Osborne, John: **Luther.** NY: New American Library of World Literature 1963, 125 S. 8°.
- 625 Voß, Helmut: **Doktor Martinus.** B: EVA 1964, 36 S. 8°. = Verkündigungsspiel der Gemeinde.
- 626 Zeller, Reimar: **Die Gestalt Luthers in der dramatischen Dichtung.** KZ 18 (1963), 343-348.

C FORSCHUNGSBERICHTE, SAMMELBESPRECHUNGEN

- 627 Baring, Georg: **Bibliographie der Ausgaben der »Theologie deutsch« (1516-1521)**. Ein Beitrag zur Luther-Bibliographie. Baden-Baden: Hertz 1963. 163 S., mit Faksimile-Abdruck der 1. Ausgabe und 32 Abb.
- 628 **Bibliographie de la Réforme 1450-1648**. Ouvrages parus de 1940-1955. Bd. 1: Allemagne, Pays Bas. Bearb. von Günther Franz und J. N. Bakhuizen van den Brink. 3. Aufl. Leiden: Brill 1964. 156 S. 8°. L".
- 629 Blockx, Karel: **Bericht über die Diskussion um das Datum des Thesenanschlages durch Luther**. RHE 58 (1962/63), 965-967.
- 630 Buttler, Gottfried: **Neues Interesse an Melancthon**. Ein Literaturbericht. MPTh 53 (1964), 109-120.
- 631 Cantimori, Delio: **Studi sulla riforma e sulla vita religiosa del cinquecento** (Studien über die Reformation und über das religiöse Leben des sechzehnten Jahrhunderts). In: 03, 477-517.
- 632 Eder, Karl: **Lutherforschung**. Der Kristall. Literarische Beilage der österreichischen Furche vom 16. Jan. 1954.
- 633 Fraenkel, Peter: **Melancthoniana Jubilaria I**. Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 24 (Genève 1962), 93-119.
- 634 Frick, Robert: **Zu Geschichte und Theologie der Reformation**. MPTh 53 (1964), 38-53.
- 635 Höß, Irmgard: **Zeitschriftenschau**. ARG 54 (1963), 97-121. 238-256. L".
- 636 Lau, Franz: **Luther und die Welt der Reformation**. LuJ 31 (1964), 144-153.
- 637 **Luther-Bibliographie 1964**. Hrsg. von Franz Lau. LuJ 31 (1964), 154-176.
- 638 Masuda, Kenji: **Sengo ni okeru wagwaku ni no Shukyokaikaku-kenkyu** (Reformationsforschung in Japan nach dem Kriege). Nihon-no-shingaku 2 (Japan 1963).
- 639 Schottenloher, Karl: **Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-1585**. Bearb. von Ulrich Thürauf. Bd. 7, Lfg. 2-3: **Personen Fridrich-Zwingli**. S: Hiersemann 1963, 81-240. 4°. L 114-161.
- 640 Sellmann, Wilhelm: **Bibliographie zur Geschichte der evangelischen Kirche im Raum der Stadt Essen**. Zum 400jährigen Bestehen der evangelischen Gemeinde in Essen. 1563-1963. Essen 1962. 185 S. 8°. L".
- 641 Smirin, M. M.: **Z problematyki dziejów niemieckiej reformacji** (Probleme der deutschen Reformationsgeschichte). Odrodzenie i Reformacja w Polsce 7 (Warszawa 1962), 1-26.
- 642 Tokuzen, Yoshikazu: **Doitsu ni okeru Luther-kenkyu** (Lutherforschung in Deutschland). Luther-Kenkyu 1 (Japan 1963).
- 643 Watanabe, Shigeru: **Waimaru-ban Luther-zenshu ni suite** (Luthers Werke, Weimarer Ausgabe). Luther-Kenkyu 1/2 (Japan 1963).

Nachträgliche Besprechungen

LuB 1940-1953

- 288 Zeeden, Ernst Walter.
v. H.: LRb 11 (1963), 167f.

LuB 1954

- 111 Hilderdal, Gunnar.
Luecker, Erwin L.: CThM 34 (1963), 503f.

LuB 1956

- 14 Luther, Martin.
Falcke, Heino: ZdZ 17 (1963), 469.

LuB 1961

- 153 Börsch, Ekkehard.
Steck K(arl) G(erhard): EvTh 24 (1964), 53-55.

- 167 Volz, Hans.
Caspari, Henrik: Svensk teol. kvartalskrift 39 (Lund 1963), 248-253.
- 321 Götze, Ruth.
Wisłöff, Carl Fr.: Tidsskrift for teologi og kirke 33 (Oslo 1962), 114f.
- 378 Bornkamm, Heinrich.
Nygren, Anders: ThLZ 89 (1964), 370f.
- 452 Kohler, Erika.
Mayer, J. K.: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 75 (Wien 1959), 151-153.

LuB 1962

- 35 Luther, Martin.
Rogge, Joachim: DLZ 84 (1963), 298f.

- 118 Bainton, Roland H.
Bloch-Hoell, Nils: Tidsskrift for teologi og kirke 33 (Oslo 1962), 82.
 - 152 Aland, Kurt.
Mols, Roger: RHE 58 (1962/63), 868-873.
 - 196 Hasse, R(odolpho) F(rederico).
Tammerik, Elisabeth: Revista Bibliográfica Literatura Evangélica (Rio de Janeiro 1963) Nr. 12, 20.
 - 213 Schempp, Paul.
Echternach, Helmut: ThLZ 88 (1963), 451-453.
 - 316 Peters, Albrecht.
Schilling, Werner: Lu 34 (1963), 141f.
 - 322 Lieberg, Hellmut.
Schilling, Werner: LuJ 31 (1964), 139f.
 - 466 Hornig, Gottfried.
Danker, Frederick W.: CThM 34 (1963), 500f.
 - 472 Kirchner, Herbert.
Höb, Irmgard: ThLZ 88 (1963), 770f.
 - 473 Kohls, Ernst-Wilhelm.
Doerne, Martin: ThLZ 88 (1963), 910f.
 - 476 Lau, Franz.
Narzyński, Janusz: Jednota 20 (Warszawa 1963) Heft 9, 7-9; 10, 3-5; 11, 3-6.
 - 478 Loewenich, Walther von.
Hildebrand, Ernst: Lu 34 (1963), 139f.
 - 524 Asheim, Ivar.
Hahn, Friedrich: ThLZ 88 (1963), 547-552.
Lönning, Per: Kirkebladet 5 (1962), 219f.
- LuB 1963**
- 01 Bornkamm, Heinrich.
Lau, Franz: ZKG 74 (1963), 178f.
 - 03 Luther und Melanchthon.
Scheible, H.: ARG 54 (1963), 125-127.
Wisłöff, Carl Fr.: Tidsskrift for teologi og kirke 33 (Oslo 1962), 110-112.
 - 08 Staatsverfassung.
Liermann, Hans: ThLZ 88 (1963), 745-748.
 - 10 Hermann, Rudolf.
Lau, Franz: DLZ 83 (1962), 590-592.
 - 8 Kaltwasser, Franz Georg.
Volz, Hans: ARG 53 (1962), 247-249.
 - 25 Luther, Martin.
v. H.: LRb 10 (1962), 123.
 - 36 Luther, Martin.
Creager, Harold L.: LQ 14 (1962), 272f.
Preus, Hermann A.: ARG 53 (1962), 247.
 - 37 Luther, Martin.
Folkemer, Carl W.: ARG 54 (1963), 124.
 - 41 Lutherisches Bekenntnis.
Holtz, Gottfried: ThLZ 89 (1964), 221-223.
 - 49 Luther, Martin.
Carlson, Edgar M.: ChH 31 (1962), 462f.
 - 52 Marienlob.
Forck, Gottfried: ZdZ 16 (1962), 435f.
Mülhaupt, Erwin: 34 (1963), 137-139.
 - 88 Ritter, Gerhard.
Hildebrand, Ernst: Lu 33 (1962), 142f.
Steck, K(arl) G(erhard): ZKG 74 (1963), 179-181.
 - 93 Iserloh, Erwin.
Caspari, Henrik: Svensk teol. kvartalskrift 39 (Lund 1963), 248-253.
Maaß, F.: ZKTh 86 (1964), 111f.
Steitz, Heinrich: Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte 15 (1963), 502f.
 - 149 Lackmann, Max.
Peters, Albrecht: ThLZ 88 (1963), 215-219.
 - 214 Althaus, Paul.
Bodenstein, Walter: LM 2 (1963) Theol. Literaturheft, 14-16.
Forell, George W.: LR 13 (1963), 109-112.
Hübner, Eberhard: KZ 18 (1963), 451f.
Mülhaupt, Erwin: Lu 33 (1962), 86f.
Schott, Erdmann: ZKG 73 (1962), 388-390.
Spitz, Lewis W.: CThM 34 (1963), 637f.
Wolf, Ernst: Evang. Literaturbeobachter 48 (1962), 989f.
 - 235 Dombos, Hans.
Scheuner, Ulrich: ZevKR 10 (1963/64), 61-101. L".
 - 236 Ebner, Albert.
Ruhbach, G.: DPfBl 62 (1962), 402.
 - 246 und 247 Meinhold, Peter.
Iserloh, E(rwin): Trierer Theol. Zeitschrift 70 (1961), 381.
Steck, Gerhard: ThLZ 87 (1962), 725f.
 - 261 Wolf, Erik.
Scheuner, Ulrich: ZevKR 10 (1963/64), 46-60.
 - 267 Clark, Francis.
Higgins, Dom John: RHE 56 (1961), 961-963.
 - 325 Prenter, Regin.
Tokuzen, Yoshikadzu: Luther-kenkyu 2 (Japan 1963).
 - 326 Schloemann, Martin.
Bohlin, Torgny: ThLZ 88 (1963), 284-286.
Hammann, G(ustav): ZKG 73 (1962), 392f.
Spitz, Lewis W.: CThM 34 (1963), 498.
Tappert, Theodore G.: ARG 54 (1963), 124f.
 - 328 Schwarz, Reinhard
EvD 33 (1962), 240.
Beintker, Horst: ThLZ 88 (1963), 369f.
Parker, T. H. L.: The Journal of Theological Studies 14 (1963), 226f.
Petzold, Gottfried: DPfBl 62 (1962), 606.
 - 337 Bieler, André.
Grzybowski, Stanisław: Odrodzenie i reformacja w Polsce 5 (Warszawa 1960), 246-253.

- 369 Krause, Gerhard.
Herrmann, Siegfried: LuJ 31 (1964), 136-139.
Watson, Philip S.: The Journal of Theological Studies 15 (Oxford 1964), 208f.
- 376 Raeder, Siegfried.
Boman, Thorleif: ThLZ 88 (1963), 913f.
Krause, Gerhard: ZKG 74 (1963), 390-393.
Weijenborg, Reynold: RHE 58 (1962/63), 203-206.
- 445 Gerrish, B. A.
Lohse, Bernhard: ThLZ 88 (1963), 682-684.
Parker, T. H. L.: The Journal of Theological Studies 14 (Oxford 1963), 536-538.
- 446 Hägglund, Bengt.
Erling, Bernard: LQ 14 (1962), 189-191.
- 471 Uhsadel, Walter.
Stählin, Wilhelm: ThLZ 87 (1962), 731-734.
- 493 Doernberg, Erwin.
Parker, Thomas M.: The Journal of ecclesiastical history 13 (London 1962), 127.
- 502 Grane, Leif.
Hägglund, Bengt: LR 13 (1963), 250-253.
Lau, Franz: LuJ 31 (1964), 129-135
Tappert, Theodore G.: LQ 14 (1962), 360f.
Weijenborg, Reynold: RHE 58 (1962/63), 931-934.
- 518 Kirdner, Hubert.
Moeller, B(ernd): ZKG 73 (1962), 394f.
- 532 Moeller, Bernd.
Kantzenbach, Friedrich-Wilhelm: ZBKG 31 (1962), 254-256.
- 561 Stöhr, Martin.
Reinhardt, Paul: LM 1 (1962), 96f.
- 585 Léonard, Emile G.
Kolakowski, Leszek: Zeszyty Argumentów 5 (Warszawa 1962), 201-206.
Maurer, Wilhelm: ARG 53 (1962), 241-246.
- 612 Wünsch, Georg.
Dollinger, Robert: Lu 34 (1963), 142f.
Lau, Franz: LuJ 31 (1964), 141-144.
- 662 Luther-Jahrbuch 1962.
Svensk Kyrkotidning (Uppsala 1963) Nr. 32.
Delius, Hans-Ulrich: ThLZ 88 (1963), 433-435.
- LuB 1964**
- 03 Althaus, Paul.
Joest, Wilfried: ThLZ 88 (1963), 788-790.
- 8 Schmidt, Philipp.
Thulin, Oskar: ThLZ 89 (1964), 49f.
- 16 Luther, Martin.
Hägglund, Bengt: Svensk teol. kvartalskrift 39 (Lund 1963), 254f.
- 24 und 25 Luther, Martin.
Grane, Leif: Kyrkohistorisk årsskrift 63 (Uppsala 1963), 294-299.
Hägglund, Bengt: Svensk teol. kvartalskrift (Lund 1963), 253f.
- 31 Luther, Martin.
Grimm, Harold J.: ARG 54 (1963), 259.
- 39 Luther's Meditations on the Gospels.
Bachmann, E. Theodore: ARG 54 (1963), 259f.
- 61 Lau, Franz.
Forell, George W.: ChH 32 (1963), 480f.
- 73 Strohl, Henri.
LR 13 (1963), 405f.
- 159 Lohrmann, Walter.
Brinkel, Karl: ThLZ 88 (1963), 611-613.
- 173 Lieberg, Hellmut.
Fagerberg, Holsten: Kyrkohistorisk årsskrift 63 (Uppsala 1963), 299-302.
- 190 Peters, Albrecht.
Dantine, Wilhelm: ThLZ 89 (1964), 62-64.
- 192 Schloenbach, Manfred.
Beintker, Horst: ThLZ 89 (1964), 300f.
- 269 Drömann, Hans-Christian.
Selbstanzeige: ThLZ 88 (1963), 707f.
- 290 Brandt, Theodor.
Falcke, Heino: ZdZ 17 (1963), 469.
- 296 Lohse, Bernhard.
Hägglund, Bengt: Kyrkohistorisk årsskrift 63 (Uppsala 1963), 302-305.
Lazareth, William H.: LR 14 (1964), 113-115.
Pinomaa, Lennart: Svensk teol. kvartalskrift 40 (Lund 1964), 125-128.
- 344 Edel, Gottfried.
M.: ZKTh 86 (1964), 247f.
Müller, Gottfried: ZRGG 15 (1963), 395f.
- 362 Boisset, Jean.
Massaut, Jean-Pierre: RHE 58 (1962/63), 927-931.
- 498 Hirsch, Emanuel.
Sperl, Adolf: LR 13 (1963), 548-551.
- 506 Loewenich, Walther von.
Bodenstein, Walter: LM 2 (1963) Theol. Literaturheft, 16f.
R-t: DPfBl 63 (1963), 585.

Berichtigungen

LuB 1963, Nr. 376 muß es **Raeder** statt **Reader**; LuB 1963, Nr. 455 **Revelation** statt **Relation** heißen.

Abgeschlossen am 31. Mai 1964

Bibliographie der polnischen Luther-Literatur 1530 - 1962

Bearbeitet von Janusz Narzyński

ABKURZUNGEN

GK Głosy Kościelni (Cieszyn)

J Jednota (Warszawa)

KE Kalendarz Ewangelicki (Warszawa)

ORP Odrodzenie i reformacja w Polsce (Warszawa)

SE Strażnica Ewangeliczna (Bytom, Bydgoszcz, Warszawa)

ZE Zwiastun Ewangeliczny (Warszawa)

A QUELLEN

1 Quellenkunde

- 1 Fijałek, Jan: **Mahnschreiben des päpstlichen Legaten in Polen Zacharias Ferreri an Martin Luther 20. V. 1520.** Historisches Jahrbuch 15 (1894) Heft 2, 374-380.
- 2 Narzyński, Janusz: **Wykaz ważniejszych druków**

i pism w języku polskim dotyczących Marcina Lutra (Verzeichnis aller wesentlichen Schriften über Luther und Übersetzungen seiner Werke in polnischer Sprache). Warszawa 1962. 35 gez. Bl. 4°. (Ms.)

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

- 3 Luter, Marcin: **Rozprawa o wolności chrześcijańskiej poprzedzona listem Lutra do papieża Leona X** (Tractatus de libertate christiana und Epistola Lutheriana ad Leonem X.). Übers., eingel. und erläutert von Prof. Dr. Wiktor Niemczyk. Warszawa 1961. X, 76 gez. Bl. 4°. (Ms.)

- 4 Luter, Marcin: **Mały i Duży Katechizm** (Kleiner und Großer Katechismus). Übers. und eingel. von Bischof Dr. Andrzej Wantuła. Warszawa: Zwiastun 1962. 158 S. Brosch. 15 zł.

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

a) Auswahl aus dem Gesamtwerk

- 5 Luter, Marcin: **Luter o swoim rozwoju na Reformatora** (Luther über seine Entwicklung zum Reformator). Übers. und zusammengest. von Karol Kotula. SE 21 (1955), 315-317.

b) Einzelschriften und Auszüge aus ihnen

- 6 Luter, Marcin: **Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Wittenberg 1530/31.*
- 7 Luter, Marcin: **Parvus Catechismus. Mały Katechizm dla pospolitych plebanów i kaznodziejów** (Kleiner Katechismus für die gemeinen Pfarrer und Prediger). Übers. von Liborius Schadilka. Wittenberg 1534/35. 87. Bl A-L7. 80°.
- 8 Seklucjan, Jan: **Katechizmu text prosti dla prostego ludu** (Katechismus einfacher Text für das gemeine Volk). Królewiec: Weinreich 1545. 8 Bl. 80°.
- 9 Malecki, Jan: **Catechismus to jest nauka chrześcijańska** (Katechismus, das ist christliche Lehre von den Aposteln). Królewiec: Weinreich 1546. 8 Bl. 80°.
- 10 Seklucjan, Jan: **Catechismus to jest nauka na-**

przedniejsza y potrzebniejsza (Katechismus, das ist die erste und notwendigste Heilslehre). Królewiec: Weinreich 1547. 96 Bl. 80°.

- 11 Seklucjan, Jan: **Catechismus to jest krótka a prosta nauka** (Katechismus, das ist eine kurze und einfache Lehre). 2. Aufl. Królewiec: Weinreich 1549. 96 Bl. 80°.
- 12 Seklucjan, Jan: **Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). In: Postylla Polska Domowa (Polnische Hauspostille). Królewiec: Augedecki 1556. 357 gez. Bl. 4°. L 3-4.
- 13 Seklucjan, Jan: **Catechismus to jest dziecinna nauka** (Katechismus, das ist eine Kinderlehre). Królewiec: Daubmann 1556. 80°.
- 14 Luter, Marcin: **Katechizm Większy** (Großer Katechismus). Übers. von Jan Malecki. Elk: Malecki 1558.*
- 15 Luter, Marcin: **Enchiridion. Catechismus mały** (Kleiner Katechismus). Übers. von Jan Radomski. Królewiec: Daubmann 1562. 71 Bl. 80°.
- 16 Luter, Marcin: **Postylla domowa** (Hauspostille). Übers. von Hieronim Malecki. Królewiec: Daubmann 1574. 666 gez. Bl. 20°.
- 17 Luter, Marcin: **Enchiridion. Mały Katechizm.**

- (Kleiner Katechismus). Übers. von Hieronim Malecki. Królewiec: Osterberger 1571.*
- 18 Luter, Marcin: **Katechizm** (Katechismus). Übers. K. Gesner. Toruń: Neringk 1583. 80.*
 - 19 Luter, Marcin: **Enchiridion. Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Übers. von Hieronim Malecki. Królewiec: Osterberger 1588.*
 - 20 Luter, Marcin: **Katechizmus** (Kleiner Katechismus). Toruń 1591. 7 Bl. 80.
 - 21 Luter, Marcin: **Katechizm mały** (Kleiner Katechismus). Übers. von Hieronim Malecki. Królewiec: Osterberger 1593. 67 Bl. 80.
 - 22 Luter Marcin: **Catechismus mały** (Kleiner Katechismus). Übers. von Hieronim Malecki. Królewiec: Fabritius 1615.
 - 23 Luter, Marcin: **Enchiridion. Catechismus mały** (Kleiner Katechismus). Übers. von Hieronim Malecki. Gdańsk: Hünefeldt 1622.
 - 24 Luter, Marcin: **Katechizm** (Katechismus). Übers. K. Süssenbach. Oleśnica 1622.*
 - 25 Luter, Marcin: **Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Gdańsk: Hünefeldt 1629.*
 - 26 Luther, Martin: **Der kleine Catechismus lateinisch, deutsch und polnisch mit M. J. Rhenii Verdolmetschung**. Königsberg: Paschen Mense 1644. 80.*
 - 27 Luter, Marcin: **Katechizm** (Katechismus). Übers. von K. Süssenbach. Hrsg. M. J. Herbinus. Oleśnica: Seiffert 1660.
 - 28 Luter, Marcin: **Katechizm Oleśnicki** (Oleśnisches Kinder- oder Catechismuslehre). Bearb. von S. Glas. Oleśnica: Seiffert 1665.*
 - 29 Luter, Marcin: **Postylla domowa** (Hauspostille). Übers. von Hieronim Malecki. Hrsg. Maciej Janik. 1668.*
 - 30 Luter, Marcin: **Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Królewiec 1670.*
 - 31 Luter, Marcin: **Katechizm** (Katechismus). Brzeg: Tschorn 1673. 4, 198 S. 80.
 - 32 Luter, Marcin: **Katechizm Mniejszy** (Kleiner Katechismus). Hrsg. J. Herbinus. Gdańsk: Mansklap 1675. 10 S. 80.
 - 33 Luther, Martin: **Der kleine Catechismus lateinisch, deutsch und polnisch mit M. J. Rhenii Verdolmetschung**. Dantzig: Dross 1688. 80.*
 - 34 Luter, Marcin: **Katechizm** (Katechismus). Übers. von S. Kontzewitz. Gdańsk 1690.*
 - 35 Luther, Martin: **Der kleine Catechismus lateinisch, deutsch und polnisch mit M. J. Rhenii Verdolmetschung**. Dantzig: Reiniger 1695. 2, 110 S. 80.
 - 36 Luter, Marcin: **Catechesis Maior**. Królewiec: Reussner 1698.*
 - 37 Luter, Marcin: **Katechizm** (Katechismus). Übers. von S. Dambrowski. Ende des XVIII Jahrh.*
 - 38 Luter, Marcin: **Katechizm Święty** (Der heilige Katechismus). Brzeg: Grynder 1708.*
 - 39 Luter, Marcin: **Enchiridion. Catechismus mały** (Kleiner Katechismus). Gdańsk: Reiniger vor 1709. 46 S. 80.
 - 40 Luter, Marcin: **Summariusz Katechizmu** (Kompendium des Katechismus). Im: Kancynał... w Śląsku (Evangelisches Gesangbuch für Schlesien). Brzeg: Tramp 1723. 80.*
 - 41 Luther, Martin: **Catechismus Quadrilinguis Deutsch, Polnisch, Boehmisch, Lateinisch**. Brieg: Tramp 1725. 40 S. 80.
 - 42 Luter, Marcin: **Enchiridion. Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Brzeg: Tramp 1725.*
 - 43 Luter, Marcin: **Summariusz Katechizmowy** (Kompendium des Katechismus). Brzeg: Tramp 1727. 15. S. 80.
 - 44 Kośny, Jan: **Budowanie młodzi na fundamentach Apostołów i Proroków** (Erbauung der Jugend auf den Fundamenten der Apostel und Prophetenlehre). Brzeg: Tramp 1727. 300 S. 80.
 - 45 Zasadius, Samuel: **Mały Katechizm Marcina Lutra** (Kleiner Katechismus Martin Luthers). Brzeg 1727.*
 - 46 Luter, Marcin: **Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). In: Gesangbuch von Piotr Artomius. Lipsk 1728.*
 - 47 Luter, Marcin: **Summariusz Katechizmowy** (Kompendium des Katechismus). Brzeg: Tramp 1731. 15 S. 80.
 - 48 Luter, Marcin: **Enchiridion. Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Brzeg: Tramp 1741. 36 S. 80.
 - 49 Jokisz, Jakub: **Porządek zbawienia według Małego Katechizmu Marcina Lutera** (Heilsordnung nach der Ordnung des Kleinen Katechismus von Martin Luther). Brzeg: Tramp 1743. 96 S. 120.
 - 50 Luter, Marcin: **Enchiridion. Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Brzeg: Tramp 1746. 36 S. 80.
 - 51 Luter, Marcin: **Enchiridion. Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Brzeg: Tramp 1750. 36 S. 80.
 - 52 Luter, Marcin: **Katechizm** (Katechismus). In: Rambach Jan: **Porządna nauka o zbawieniu** (Ordentliche Heilslehre). Królewiec (?) 1751.*
 - 53 Luter, Marcin: **Enchiridion. Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Brzeg: Tramp 1753. 36 S. 80.
 - 54 Luter, Marcin: **Enchiridion. Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Brzeg: Tramp 1753. 72 S. 80.
 - 55 Luter, Marcin: **Enchiridion. Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Brzeg: Tramp 1762. 72 S. 80.
 - 56 Luter, Marcin: **Enchiridion. Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). In: Evangelisches Gesangbuch. Brzeg: Tramp 1770. 72 S. 80.

- 57 Luter, Marcin: **Enchiridion. Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). In: Evangelisches Gesangbuch. Brzeg: Tramp 1773. 72 S. 8°.
- 58 Luter, Marcin: **Katechizm** (Katechismus). In: Evangelisches Gesangbuch. Brzeg: Tramp 1776. 48 S. 8°.
- 59 Luter, Marcin: **Kateizm** (Katechismus). Brzeg: Tramp 1780. 48 S. 8°.
- 60 Luter, Marcin: **Katechizm** (Katechismus). Hrsg. von J. K. Budziszewski. Praga 1783. 160 S. 8°.
- 61 Luter, Marcin: **Kateizm** (Katechismus). In: Evangelisches Gesangbuch. Brzeg: Tramp 1784. 48 S. 8°.
- 62 Luter, Marcin: **Kateizm** (Katechismus). In: Evangelisches Gesangbuch. Brzeg: Tramp 1786. 48 S. 8°.
- 63 Luter, Marcin: **Kateizm** (Katechismus). In: Evangelisches Gesangbuch. Brzeg: Tramp 1780. 48 S. 8°.
- 64 Luter, Marcin: **Kateizm** (Katechismus). Brzeg: Tramp 1792. 48 S. 8°.
- 65 Luter, Marcin: **Katechizm** (Katechismus). In: Rambach, J. J.: *Porządna nauka o zbawieniu* (Wahre Heilslehre mit Katechismus). Kwidzyń: Kanter 1792. 93 S. 8°.
- 66 Luter, Marcin: **Kateizm** (Katechismus). Brzeg: Tramp 1795. 48 S. 8°.
- 67 Luter, Marcin: **Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). In: Koschny, Jan: *Książeczka do sylabizowania* (Büchlein für die Lautlehre). Brzeg 1800 (?).*
- 68 Luter, Marcin: **Kateizm** (Katechismus). Brzeg: Wolfart 1813. 48 S. 8°.
- 69 Luter, Marcin: **Kateizm** (Katechismus). In: Evangelisches Gesangbuch. Brzeg: Wolfart 1821. 48 S. 8°.
- 70 Luter, Marcin: **Katechizm dla szkół ewangelickich** (Katechismus für die evangelischen Schulen). Hrsg. Ch. B. Auerbach. Wrocław: Goschoroski 1824. 203 S. 8°.
- 71 Luter, Marcin: **Kateizm** (Katechismus) In: Evangelisches Gesangbuch. Brzeg: Wolfart 1832. 48 S. 8°.
- 72 Kotchy, Karol: **Kateizm Doktora Marcina Lutra** (Katechismus Doktor Martin Luthers). Berlin: Rohrer 1833. 31 S. 8°.
- 73 Luter, Marcin: **Kateizm** (Katechismus). In: Evangelisches Gesangbuch. Brzeg: Wolfart 1838. 48 S. 8°.
- 74 Luter, Marcin: **Kateizm** (Katechismus). In: Evangelisches Gesangbuch. Brzeg: Klockau 1843. 48 S. 8°.
- 75 Luter, Marcin: **Mały Katechizm z przynależnościami i wyrokami Pisma Świętego** (Kleiner Katechismus mit Anhang und Bibellese). Królewiec: Hartung 1843. 24 S. 8°.
- 76 Luter, Marcin: **Kateizm** (Katechismus). In: Evangelisches Gesangbuch. Brzeg: Klockau 1844. 48 S. 8°.
- 77 Luter, Marcin: **Katechizm Mały** (Kleiner Katechismus). Kraków: Wildt 1845. 31 S. 8°.
- 78 Luter, Marcin: **Katechizm mniejszy** (Kleiner Katechismus). Warszawa: Sennewald 1847. 55 S. 8°.
- 79 Luter, Marcin: **Kateizm** (Katechismus). In: Evangelisches Gesangbuch. Brzeg: Klockau 1848. 48 S. 8°.
- 80 Plaskuda, Karol: **Doktora Marcina Lutra Mały Katechizm** (D. Martin Luthers kleiner Katechismus). Wrocław: Maxa 1850. 103 S. 8°.
- 81 Luter, Marcin: **Kateizm** (Katechismus). In: Evangelisches Gesangbuch. Brzeg: Klockau 1850. 48 S. 8°.
- 82 Luter, Marcin: **Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Übers. von R. Fiedler. Wrocław: Korn 1852.*
- 83 Brunzel: **Katechizm dla szkół ewangelickich** (Katechismus für evangelische Schulen). Ostrowo: Hoffmann 1854. 78 S. 8°.
- 84 Luter, Marcin: **Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Übers. von L. Surmiński. Erläutert von D. G. Weiss. Królewiec: Hartung 1855. 52 S. 8°.
- 85 Luter, Marcin: **Katechizm Mniejszy i Większy** (Kleiner und Großer Katechismus). Übers. von L. Otto. Warszawa: Gebethner i Wolff 1859. 4, 259 S. 8°.
- 86 Luter, Marcin: **Katechizm** (Katechismus). In: Evangelisches Gesangbuch. Brzeg: Klockau 1859. 4, 36 S. 8°.
- 87 Luter, Marcin: **Chrześcijańska nauka podług Małego Katechizmu** (Christliche Lehre nach dem Kleinen Katechismus). Übers. von A. Jewan. Królewiec: Hartung 1860. 112 S. 8°.
- 88 Luter, Marcin: **Krótki wyciąg z Katechizmu** (Kurzer Auszug aus dem Katechismus). Królewiec: Hartung (?) 1860.*
- 89 Luter, Marcin: **Katechizm mniejszy** (Kleiner Katechismus). Warszawa: Sennewald 1862. 55 S. 8°.
- 90 Luter, Marcin: **Katechizm** (Katechismus). In: *Liederbuch mit Perikopen*. Hrsg. von Semerak. Kluczborek: Thielmann 1863. 203 S. 8°.
- 91 Zirkwitz, Rudolf: **Katechizm dla młodzieży ewangelickiej** (Katechismus für die evangelische Jugend). Warszawa: Ginsa 1864. 216 S. 8°.
- 92 Luter, Marcin: **Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Erläutert von D. G. B. Weiss. 3. Aufl. Królewiec: Hartung 1866. 56 S. 8°.

- 93 Luter, Marcin: **Mniejszy Katechizm** (Kleiner Katechismus). Übers. von L. Otto. Cieszyn: Feitzinger 1869. 170 S. 8°.
- 94 Luter, Marcin: **Mniejszy Katechizm** (Kleiner Katechismus). Übers. und erläutert von L. Otto. Cieszyn 1869. 248 S. 8°.
- 95 Luter, Marcin: **Mniejszy Katechizm** (Kleiner Katechismus) . 2. Aufl. Cieszyn 1870. 268 S. 8°.
- 96 Luter, Marcin: **Mniejszy Katechizm** (Kleiner Katechismus). 4. Aufl. Cieszyn 1870. 268 S. 8°.
- 97 Luter, Marcin: **Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Cieszyn: Feitzinger 1872. 187 S. 8°.
- 98 Luter, Marcin: **Kazanie zielono-świętkowe** (Die Pfingstpredigt). ZE 9 (Cieszyn 1871), 97-107.
- 99 Luter, Marcin: **Pokłosie z dzieł Marcina Lutra** (Ährenlese aus Lutherschriften). ZE 10 (Cieszyn 1872), 173-184, 207-209, 285-286.
- 100 Luter, Marcin: **Katechizm mniejszy** (Kleiner Katechismus). Warszawa: Gebethner i Wolff 1873. 48 S. 8°.
- 101 Luter, Marcin: **Pokłosie** (Ährenlese). ZE 11 (Cieszyn 1873), 45-46. 118. 236-238. 286f.
- 102 Luter, Marcin: **Kazanie na X niedzielę po Trójcy Świętej** (Die Predigt für den X. Sonntag nach Trinitatis). ZE 14 (Cieszyn 1876), 193-196.
- 103 Luter, Marcin: **Pokłosie** (Ährenlese). ZE 15 (Cieszyn 1877), 164.
- 104 Luter, Marcin: **Mniejszy Katechizm** (Kleiner Katechismus). Cieszyn: Feitzinger 1878. 76 S. 8°.
- 105 Luter, Marcin: **Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Cieszyn: Feitzinger 1878. 2, 150 S. 8°.
- 106 Luter, Marcin: **Pokłosie** (Ährenlese). ZE 16 (Cieszyn 1878), 189.
- 107 Luter, Marcin: **Katechizm** (Katechismus). 8. Aufl. Cieszyn: Prohaski 1879. 46 S. 8°.
- 108 Luter, Marcin: **Kazanie na święto Ap. Piotra i Pawła** (Predigt für den Tag der Apostel Petrus und Paulus). ZE 17 (Cieszyn 1879), 193-201.
- 109 Luter, Marcin: **Artykuły Szmalkaldzie** (Schmalkaldische Artikel). Übers. L. Otto. ZE 17 (Cieszyn 1879), 11-15. 27-30; 18 (1880), 85-90, 109-112. 125-128. 161-163. 180-187. 207-210.
- 110 Luter, Marcin: **Kazanie na XVI niedzielę po Trójcy Świętej** (Predigt für den XVI. Sonntag nach Trinitatis). ZE 18 (Cieszyn 1880), 241-246.
- 111 Luter, Marcin: **Postylla domowa** (Hauspostille). Bd. 1. Cieszyn: Towarzystwo Ewangelickie Oświaty Ludowej 1882. 399 S. 8°.
- 112 Luter, Marcin: **Postylla domowa** (Hauspostille). Bd. 2. Cieszyn: Towarzystwo Ewangelickie Oświaty Ludowej 1883. 401, 829 S. 8°.
- 113 Luter, Marcin: **Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Erläutert von D. G. B. Weiss. 7. Aufl. Królewiec: Hartung 1885. 56 S. 8°.
- 114 Badura, Jerzy: **Katechizm Międzyborski, czyli mały Katechizm Luterski** (Międzyborscher Katechismus oder kleiner Katechismus Luthers). Międzybórz: Wartenberg 1886. 40 S. 8°.
- 115 Luter, Marcin: **List o skrytkach i kaznodziejach pokątnych** (Von den Schleichern und Winkelpredigern). Übers. von R. H. Abramowski. Ostróda: Albrecht 1887. 12 S. 8°.
- 116 Luter, Marcin: **Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Erläutert von D. G. B. Weiss. 8. Aufl. Królewiec: Hartung 1893. 56 S. 8°. Brosch.
- 117 Luter, Marcin: **Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Cieszyn: Feitzinger 1895. 22 S. 8°. Brosch.
- 118 Luter, Marcin: **Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). 3. Aufl. Cieszyn: Feitzinger 1895. 1, 154 S. 8°. Brosch.
- 120 Luter, Marcin: **Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Erläutert von D. G. B. Weiss. 9. Aufl. Królewiec: Hartung 1895. 56 S. 8°. Brosch.
- 121 Luter, Marcin: **Mniejszy Katechizm** (Kleiner Katechismus). Cieszyn: Axtmann 1896.*
- 122 Luter, Marcin: **Katechizm mniejszy** (Kleiner Katechismus). 2. Aufl. Warszawa 1896(?).
- 123 Luter, Marcin: **Katechizm mniejszy** (Kleiner Katechismus). Warszawa: Gebethner i Wolff 1898. 48 S. 8°. Brosch.
- 124 Luter, Marcin: **Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Übers. der Synodalkommission. Warszawa: Mietke 1899. 32 S. 8°. Brosch.
- 125 Luter, Marcin: **Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Erläutert von A. Schoeneich. Lublin 1900. 175 S. 8°. Brosch.
- 126 Luter, Marcin: **Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Hrsg. und erläutert von A. Schoeneich. 2. Aufl. Warszawa: Mietke 1906. 182 S. 8°. Brosch.
- 127 Luter, Marcin: **Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Hrsg. und erläutert von A. Schoeneich. 3. Aufl. Warszawa: Mietke 1907(?).*
- 128 Luter, Marcin: **Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Cieszyn: Feitzinger 1907. 5, 27 S. 8°. Brosch.
- 129 Luter, Marcin: **Mały Katechizm** (Kleiner Katechismus). Übers. der Synodalkommission. 2. Aufl. Warszawa: Mietke 1908. 32 S. 8°. Brosch.
- 130 Luter, Marcin: **Katechizm** (Katechismus). In: Evangelisches Gesangbuch. Brzeg: Klockau 1908. 36 S. 8°.
- 131 Luter, Marcin: **Ja i dom mój będziemy służyli Panu**. Kazania na wszystkie niedziele i święta podług Postylli domowej Marcina Lutra (Ich und mein Haus werden dem Herrn dienen. Predigten für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres

- nach der Hauspostille von Martin Luther). Hrsg. von M. Skowronek. Berlin-Schöneberg: Zahn 1909. IV, 640 S. 8°. Pp.
- 132 Luter, Marcin: **Maly Katechizm** (Kleiner Katechismus). Übers. und erläutert von A. Schoeneich. 3. verb. Aufl. Warszawa: Mietke 1911. 148 S. 8°. Brosch.
- 133 Luter, Marcin: **Mniejszy Katechizm** (Kleiner Katechismus). Cieszyn: Feitzinger 1912. 118 S. 8°. Brosch.
- 134 Luter, Marcin: **Mniejszy Katechizm** (Kleiner Katechismus). Cieszyn: Prohaska 1912. 119 S. 8°. Brosch.
- 135 Luter, Marcin: **Maly Katechizm** (Kleiner Katechismus). Cieszyn: Feitzinger 1915. 27 S. 8°. Brosch.
- 136 Luter, Marcin: **Rozprawa o wolności chrześcijanina** (Von der Freiheit eines Christenmenschen). Übers. von O. Michejda. Cieszyn: Towarzystwo Ewangelickie 1917. 59 S. 8°. Brosch.
- 137 Luter, Marcin: **Maly Katechizm** (Kleiner Katechismus). Hrsg. und erläutert von A. Schoeneich. 4. Aufl. Łódź: Manitius 1920. 134 S. 8°. Brosch.
- 138 Luter, Marcin: **Maly Katechizm** (Kleiner Katechismus). Łódź: Manitius 1921(?). 32 S. 8°. Brosch.
- 139 Luter, Marcin: **Maly Katechizm** (Kleiner Katechismus). 2. Aufl. Warszawa 1921. 32 S. 8°. Brosch.
- 140 Luter, Marcin: **Maly Katechizm** (Kleiner Katechismus). Hrsg. und erläutert von A. Schoeneich. 5. Aufl. Łódź: Manitius 1922. 134 S. 8°. Brosch.
- 141 Luter, Marcin: **Maly Katechizm** (Kleiner Katechismus). Łódź: Manitius 1929. 32 S. 8°. Brosch.
- 142 Luter, Marcin: **Maly Katechizm** (Kleiner Katechismus). Hrsg. und erläutert von A. Schoeneich. 6. Aufl. Łódź: Manitius 1929. 181 S. 8°. Brosch.
- 143 Luter, Marcin: **Maly Katechizm** (Kleiner Katechismus). Hrsg. und erläutert von A. Schoeneich. 7. Aufl. Łódź: Manitius 1937. 181 S. 8°. Brosch.
- 144 Luter, Marcin: **Maly Katechizm** (Kleiner Katechismus). Übers. der Synodalkommission. Warszawa: Mietke 1938. 32 S. 8°. Brosch.
- 145 Luter, Marcin: **Maly Katechizm** (Kleiner Katechismus). Übers. der Synodalkommission. 5. Aufl. Warszawa: Mietke 1938. 32 S. 8°. Brosch.
- 146 Luter, Marcin: **Maly Katechizm** (Kleiner Katechismus). Übers. der Synodalkommission. Londyn: Zrzeszenie Ewangelików w W. Brytanii 1945. 32 S. 8°. Brosch.
- 147 Luter, Marcin: **Maly Katechizm** (Kleiner Katechismus). Übers. der Synodalkommission. Londyn: Zrzeszenie Ewangelików Polaków w W. Brytanii 1947. 32 S. 8°. Brosch.
- 148 Luter, Marcin: **Maly Katechizm** (Kleiner Katechismus). Bytom: Strażnica Ewangeliczna 1949. 32 S. 8°. Brosch. 3 zł.
- 149 Luter, Marcin: **Maly Katechizm** (Kleiner Katechismus). Übers. der Synodalkommission. Paryż 1950. 32 S. 8°. Brosch.
- 150 Luter, Marcin: **Tu mówi nasz Reformator** (Hier spricht unser Reformator). SE 21 (Bytom 1950), 3.
- 151 Luter, Marcin: **Maly Katechizm** (Kleiner Katechismus). Bydgoszcz: Naczelna Rada Kościoła 1953. 32 S. 8°. Brosch. 3 zł.
- 152 Luter, Marcin: **Wolność dla bliźniego** (Freiheit für den Nächsten). J 1 (Warszawa 1957), 13.
- 153 Luter, Marcin: **Maly Katechizm** (Kleiner Katechismus). In: Krenz, Otton: *Nauka wiary i życia*. SE ? (Warszawa 1959), 279-293.

B DARSTELLUNGEN

1 Biographische Darstellungen

a) Das gesamte Leben Luthers

- 154 Gąsiorowski, Antoni: **Marcin Luter, Doktor Słowa Bożego** (Martin Luther, Doktor des Gotteswortes). Pisz: Gąsiorowski 1854. VI, 138 S. 8°. Brosch.
- 155 **Życiopismo Marcina Lutra, albo krótka historia reformacyj** (Das Leben Martin Luthers oder eine kurze Geschichte der Reformation). Królewiec: Szulc 1854. 39 S. 8°. Brosch.
- 156 Gąsiorowski, Antoni: **Marcin Luter, Doktor Słowa Bożego** (Martin Luther, Doktor des Gotteswortes). 2. Aufl. Królewiec: Hartung 1861. 117 S. 8°. Brosch.
- 157 Otto, Leopold: **Martin Luter**. ZE 1 (Warszawa 1863), 262-265. 279-283. 296-299. 311-315. 328-330.
- 340-343; 2 (1864), 6-11. 20-23. 40. 53-58. 73. 85-87. 118-120. 134-138. 169f. 199-201. 231-233. 262-266.
- 158 Otto, Leopold: **Luter Marcin** (Luther Martin). In: *Encyklopedia Powszechna*. Hrsg. S. Orgelbrand. Bd. 18. Warszawa 1864, 455-459.
- 159 Otto, Leopold: **Marcin Luter Doktor Świętej Teologii** (Martin Luther Doktor der heiligen Theologie). Warszawa: Gebethner i Wolff 1865. IV, 110 S. 8°. Brosch.
- 160 Wangemann, Hermann(?): **Marcin Luter** (Martin Luther). Übers. von L. Surmiński. Barmen: Steinhaus 1868. 104 S. 8°. Brosch.
- 161 Wangemann, Hermann(?): **Marcin Luter** (Martin Luther). 2. Aufl. Barmen: Towarzystwo Misyjne 1878.*

- 162 **Marcin Luter** (Martin Luther). Warszawa: Wende 1878.
 - 163 Nowodworski, Michał: **Luter Marcin** (Luther Martin). In: Encyklopedia Kościelna. Bd. 12. Warszawa 1879, 433-458.
 - 164 Heczko, Jerzy: **Życie i działalność dra Marcina z dodatkiem opisu pomnika w Wormacji** (Das Leben und die Tätigkeit Doktor Martin Luthers mit einer Beschreibung des Denkmals zu Worms). Cieszyn: Feitzinger 1880. 48 S. mit Abb. 8°. Brosch.
 - 165 Chotkowski, Władysław: **Marcin Luter w 400-lecie rocznicę** (Martin Luther zum 400. Geburtstag). Kraków 1883. 22 S. 8°. Brosch.
 - 166 Gerss, Marcin: **Marcin Luter, doktor Słowa Bożego i o reformacji** (Martin Luther, Doktor der heiligen Schrift und über die Reformation). Królewiec: Hartung 1883. II, 98 S. 8°. Brosch.
 - 167 Lemon, Wilhelm: **Żywot Dra świętej teologii Marcina Lutra** (Das Leben des Doktors der heiligen Theologie Martin Luther). Katowice 1883.*
 - 168 Burk, Karol: **Marcin Luter** (Martin Luther). Übers. von Emilie S. Wiedeń: Holzhausen 1892. 107 S. 8°. Brosch.
 - 169 Heczko, Jerzy: **Życie i działanie dra Marcina Lutra** (Das Leben und die Tätigkeit Doktor Martin Luthers). Cieszyn: Feitzinger 1896. 48 S. 8°. Brosch.
 - 170 Michejda, Jerzy: **Święto reformacji w szkole: Życie Marcina Lutra** (Das Reformationsfest in der Schule: Das Leben Martin Luthers). Cieszyn: Towarzystwo Oświaty Ludowej 1899. III, 12 S. 8°. Brosch.
 - 171 Chlebowski, Bronisław: **Luter, Marcin** (Luther, Martin). In: Encyklopedia Powszechna Orgelbranda. 3. Aufl. Bd. 9. Warszawa 1900, 441f.
 - 172 Michejda, Jerzy: **Święto reformacji w szkole: Życie Lutra** (Das Reformationsfest in der Schule: Das Leben Luthers). 2. Aufl. Cieszyn: Towarzystwo Oświaty Ludowej 1904. 13 S. 8°. Brosch.
 - 173 Muszkat-Muskowski, Jan: **Luter Marcin** (Luther Martin). In: Wielka encyklopedia ilustrowana. Bd. 43-44. Warszawa 1910, 912-916.
 - 174 Nowodworski, Michał: **Luter Marcin** (Luther Martin). In: Podręczna encyklopedia kościelna. Bd. 25-26. Warszawa 1911, 39-48.
 - 175 Gründler, Adolf: **Marcin Luter. Przebieg życia i działalności dla młodzieży i ludu** (Martin Luther. Der Lebenslauf und seine Tätigkeit für die Jugend und das Volk). Übers. von T. S. Warszawa: Mieta 1914. 31 S. 8°. Brosch.
 - 176 Rondthaler, Adolf: **Doktor Marcin Luter. Życiorys Reformatora** (Doktor Martin Luther. Der Lebenslauf des Reformators). Łódź: Manitus 1917. 47 S. 8°. Brosch.
 - 177 Rondthaler, Adolf: **Doktor Marcin Luter. Życiorys Reformatora** (Doktor Martin Luther. Der Lebenslauf des Reformators). 2. Aufl. Łódź: Manitus 1929. 47 S. 8°. Brosch.
 - 178 **Luter, Marcin**. In: Wielka ilustrowana encyklopedia powszechna »Gutenberga«. Bd. 9. Kraków o. D., 200f.
 - 179 **Luter, Marcin**. In: Encyklopedia powszechna Ultime Thule. Bd. 6. Warszawa 1934, 636-638.
 - 180 Nietschman, Armin: **Książka o Doktorze Marcinie Luterze** (Das Buch über Martin Luther). Übers. von M. Winkler. Warszawa: Głos Ewangelicki 1936. IV, 418 S. 8°. Brosch.
 - 181 Wojnowski, Henryk: **Nasz Reformator Marcin Luter** (Unser Reformator Martin Luther). Warszawa: Biblioteka Gwiazdki 1937. 30 S. 8°. Brosch.
 - 182 Wolff, Mieczysław: **Życie duchowe Marcina Lutra** (Das geistige Leben Martin Luthers). SE 22 (1951), 7-11; 23 (1951), 4-8; 24 (1951), 8-11.
- b) Einzelne Lebensphasen und Lebensdaten**
- 183 Michejda, Karol: **O śmierci Marcina Lutra** (Vom Tod Martin Luthers). Cieszyn: Towarzystwo Oświaty Ludowej 1891. 31 S. 8°. Brosch.
 - 184 Oścień, Jan: **Co Luter widział w Rzymie** (Was Luther in Rom gesehen hat). Pielgrzym Polski 5 (Warszawa 1933), 66-68.
 - 185 Scheler, Rudolf: **Luter w Wormacji** (Luther in Worms). Przegląd Ewangelicki 19 (Bydgoszcz 1934), 156-158.
 - 186 Ciompa, Adam: **Sejm w Wormacji** (Der Reichstag in Worms). GK 20 (1936), 2.
 - 187 Krenz, Otton: **Luter w Wormacji** (Luther in Worms). SE 18/19 (1953), 261f.
 - 188 Filipek, Paweł: **Podróż dr Marcina Lutra do Wormacji** (Die Fahrt Doktor Martin Luthers nach Worms). J 15 (1958), 9-13.
 - 189 Fierla, Adolf: **Marcin Luter w Wormacji** (Martin Luther in Worms). KE 72 (1959), 49f.
- c) Familie**
- 190 Ernst, Oskar: **Katarzyna von Bora** (Katharine von Bora). ZE 2 (1899), 40-49.
 - 191 Riedel, Wacław: **Bohaterki z czasów reformacji: Katarzyna Bora** (Heldinnen der Reformationszeit: Katharina von Bora). Warszawa: Ginsa 1899, 9-31.
 - 192 Kulisz, Karol: **Małżeństwo Lutra** (Die Ehe Luthers). GK 3 (1925), 1f.
 - 193 Broda, Jan: **Katarzyna Luter Katharine Luther**. SE 21 (1952), 28f.
 - 194 Switalski, Karol: **Katarzyna Bora** (Katharina von Bora). KE 66 (1953), 63-71.

2 Władigung der Pers6nlichkeit und ihres Werkes

- 195 Angerstein, Paweł: **Wielkie znaczenie reformacji Lutra** (Die groÙe Bedeutung der Reformation Luthers). Krak6w: Kornecki 1873. 16 S. 8°. Brosch.
- 196 Angerstein, Paweł: **Ogień obcy. Rozmyślania na czterechsetny jubileusz urodzin Marcina Lutra** (Das fremde Feuer. Eine Meditation zum 400. Jubiläumsgedurtstag Martin Luthers). GK 1 (Łódź 1883), 5-9.
- 197 Angerstein, Paweł: **Die Reformationsjubiljahre 1617, 1717, 1817**. Łódź: Verlag des Verfassers 1917. 43 S. 8°. L". Brosch.
- 198 Bursche, Edmund: **Oddziaływanie luteranizmu na ewangelicyzm w Polsce** (Einwirkung des Luthertums auf den Evangelizismus in Polen). Przegląd Historyczny 29 (Warszawa 1934), 24-65. L".
- 199 Chodynicki, Kazimierz: **Odkrycia, Humanizm, Odrodzenie i Reformacja** (Entdeckungen, Humanismus, Renaissance und Reformation). In: Wielka Historia Powszechna. Bd. 5. T. 1. Warszawa: Trzaska, Evert i Michalski 1938. VIII, 610 S. 4°. Lw. L 286-325+.
- 200 Grelewski, Stefan: **Wyznania protestanckie i sekty religijne w Polsce** (Protestantische Bekenntnisse und Sekten in Polen). Lublin: Towarzystwo Naukowe K.U.L. Nakł. Diecezjalny Zakład Graficzny 1937. XV, 850 S. 8°. Lw. L 160-190+.
- 201 Maritain, Jacques: **Trzej reformatorzy: Luter, Descartes, Rousseau**. Kielce: Verbum 1939. 207 S. 8°. L 16+.
- 202 Lechicki, Czesław: **Istota luteranizmu** (Das Wesen des Luthertums). SE 19 (1948), 3-5. L".
- 203 Lechicki, Czesław: **O istocie ewangelicyzmu** (Über das Wesen des Evangelizismus). SE 15 (1951), 5f.
- 204 Wantuła, Andrzej: **Śladami Lutra** (Auf den Spuren Luthers). SE 21 (1950), 4-8.
- 205 Loppe, Zygfryd: **Istota Reformacji** (Das Wesen der Reformation). Poseł Ewangelicki 10 (Londyn 1954), 1-3. L".
- 206 Nowicki, Andrzej: **Wykłady z historii filozofii i myśli społecznej Odrodzenia** (Vorlesungen aus der Geschichte der Philosophie und des sozialen Denkens der Renaissance). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1956. 132 S. 8°. Brosch. L 19-21+.
- 207 Bartel, Oskar: **O Reformacji** (Über die Reformation). SE 21 (1959), 331-334.
- 208 Umiński, Józef: **Historia Kościoła** (Kirchengeschichte). Bearb. von Wincenty Urban. 4. Aufl. Bd. 2. Opole: Wydawnictwo Diecezjalne św. Krzyża 1960. XI, 607 S. 8°. Lw. L 9-27+.
- 209 Kołakowski, Leszek: **U początków drugiej reformacji** (An den Anfängen der zweiten Reformation). Euhemer 4 (Warszawa 1962), 1-25. L 7-11.

3 Luthers Umgebung

- a) Mitarbeiter, Freunde und sonstige Zeitgenossen
- 210 Kubala, Ludwik: **Marcin Luter i Mikołaj Kopernik** (Martin Luther und Mikołaj Kopernik). Biblioteka Warszawska 1 (Warszawa 1872), 135-146.
- 211 G6yski, Marian: **Luter i Albrecht** (Luther und Albrecht). Biblioteka Warszawska 6 (Warszawa 1906), 327-354.
- 212 Paweł i Luter (Paulus und Luther). ZE 14 (1911), 233-236.
- 213 Birkenmajer, Ludwik: **Mikołaj Kopernik**. Krak6w: Polska Akademia Umiejętności 1923. 126 S. 8°. Brosch. L 4f.
- 214 Dembiński, Bronisław: **Ostatni wielki mistrz Zakonu Niemieckiego i pierwszy książe pruski** (Der letzte Hochmeister des Deutschen Ordens und der erste Herzog von Preußen). Krak6w: Polska Akademia Umiejętności 1925. 32 S. 8°. Brosch. L 23-26+.
- 215 Jelinek, Emil: **Sylwetka Kalwina na tle reformacji** (Die Gestalt Calvins auf dem Hintergrund der Reformation). Warszawa: Drukarnia Wydawnicza 1934. 120 S. 8°. Brosch. L".
- 216 G6rski, Konrad: **Erasm z Rotterdamu** (Erasmus aus Rotterdam). Warszawa: Czytelnik 1948. 48 S. 8°. Brosch. L 36-37+.
- 217 Smirin, M. M.: **Reformacja ludowa Tomasza Muntzera i wielka wojna chłopaska**. (Die Volksreformation Thomas Muntzers und der groÙe Bauernkrieg). Übers. von A. Neyman. Teil 1-2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1951. 328, 358 S. 8°. Brosch. L 9f. 47f. 60-70+.
- 218 Lubecki, Marian: **Kopernik a reformacja** (Kopernik und die Reformation). SE 3 (1954), 55-58.
- 219 Krenz, Otton: **Luter i Melanchton** (Luther und Melanchthon). SE 8 (1960), 116-118.
- 220 Wantuła, Andrzej: **Filip Melanchton-życie i dzieło** (Philipp Melanchthon - das Leben und Werk). KE 74 (1961), 81-95. L".
- 221 Bartel, Oskar: **Filip Melanchton w Polsce** (Philipp Melanchthon in Polen). In: Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej na r. 1961. Warszawa 1962, 91-109. L".

4 Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Gesamtdarstellungen seiner Theologie

- 222 Niemczyk, Wiktor: **Podstawowe punkty doktryny Kościoła Lutherańskiego** (Lehrgrundsätze der lutherischen Kirche). SE 16 (1954), 226-229. L".
- 223 Niemczyk, Wiktor: **Dogmatyka ewangelicka** (Evangelische Dogmatik). Teil 1. Warszawa: Wydawnictwo Literatury Religijnej 1961. 202, II S. 4°. L". Brosch.
- 224 Niemczyk, Wiktor: **Dogmatyka ewangelicka** (Evangelische Dogmatik). Teil 2. Warszawa: Wydawnictwo Literatury Religijnej 1962. 55 S. 4°. L". Brosch.

b) Lehre von der Kirche

- 225 Buzek, Andrzej: **Kościół w świetle lutherańskich ksiąg symbolicznych** (Die Kirche im Lichte der lutherischen Bekenntnisschriften). SE 22 (1954), 333-334; 2 (1955), 27-29. 141-142. 148f. L".

c) Sakramente

- 226 Preiss, Waldemar: **Nauka lutherańska ksiąg symbolicznych o sakramencie** (Die Lehre der Bekenntnisschriften über die Sakramente). Strażnica Ewangeliczna-Dodatek Teologiczny 7 (Warszawa 1956), 1-3; 13 (1956), 1-6. L".

d) Lehre vom Amt

- 227 Tytż, Jerzy: **Spowiedź a reformacja luterska** (Beichte und die Reformation Luthers). In: Ewangelia w nauce i życiu. Księga Pamiątkowa wydana celem uczczenia Ks. Biskupa D. Juliusza Burszego. Warszawa: Głos Ewangelicki 1935, 193-210. L".

e) Gnade, Glaube, Rechtfertigung und Werke

- 228 Kotula, Karol: **Powrót do świętej powagi nauki Lutra o łasce** (Rückkehr zum heiligen Ernst der Lehre Luthers über die Gnade). SE 21 (1957), 324-326.
- 229 Niemczyk, Wiktor: **Luterska nauka o Zakonie i Evangelii** (Die lutherische Lehre über Gesetz und Evangelium). In: Księga Jubileuszowazkazji 70-lecia urodzin ks. prof. J. Szerudy. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna 1959, 59-71. L".

f) Lehre vom Staat, Ehe usw.

- 230 Baranowski, Zygmunt: **Reformy małżeńskie Lutra** (Ehereformen Luthers). Przegląd Teologiczny 8 (Lwów 1927), 101-126.
- 231 Pilch, Władysław: **Luter a państwo** (Luther und der Staat). GK 12 (1936), 155-157.
- 232 Krenz, Otton: **Luter o małżeństwie** (Luther über die Ehe). SE 18/19 (1953), 264-265.

- 233 Ogonowski, Zbigniew: **Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku** (Aus der Problematik der Toleranz in Polen im 17. Jahrhundert). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1958. 13, 349 S. 8°. L 152-157+. Brosch. 28 zł.

g) Die Arbeit an der Bibel und die Stellung zu ihr

- 234 Gundlach, Robert: **Biblia i Luter** (Luther und die Bibel). ZE 11 (1908), 241-244.
- 235 Gryniakow, Jerzy: **Luter a Biblia** (Luther und die Bibel). SE 19 (1954), 283-284.
- 236 Wantuła, Andrzej: **Luter a Biblia** (Luther und die Bibel). SE 21 (1955), 319-321. 333-335.

h) Die Katechismen und die Schule

- 237 Irmischer, J. K.: **Przewodnik wyjaśniający katechizm mniejszy Lutra** (Wegweiser zum Kleinen Katechismus Luthers). Übers. von G. Manitius. Warszawa: Głina 1866. 250 S. 8°. Brosch.
- 238 Irmischer, J. K.: **Przewodnik wyjaśniający katechizm mniejszy Lutra** (Wegweiser zum Kleinen Katechismus Luthers). Übers. von G. Manitius. 2. Aufl. Warszawa: Wende 1873. 321 S. 8°. Brosch.
- 239 Irmischer, J. K.: **Przewodnik wyjaśniający katechizm mniejszy Lutra** (Wegweiser zum Kleinen Katechismus Luthers). Übers. von G. Manitius. 4. Aufl. Warszawa: Estetyczna 1895. 268 S. 8°. Brosch.
- 240 Krüger, Jan: **Objaśnienie Małego Katechizmu** (Erläuterung des Kleinen Katechismus). Warszawa: Mietke 1913. 154 S. 8°. Brosch.
- 241 R(omański), E(dward): **Kilka uwag o Małym Katechizmie Lutra** (Einige Bemerkungen zum Kleinen Katechismus Luthers). KE 69 (1956), 100-108.
- 242 Krenz, Otton: **Nauka wiary i życia. Objąszenie Małego Katechizmu Dra Marcina Lutra** (Die Lehre des Glaubens und des Lebens. Erläuterung des Kleinen Katechismus Doktor Martin Luthers). Warszawa: Strażnica Ewangeliczna 1959. 293 S. 8°. Brosch. 10 zł.

i) Gottesdienst und Kirchenlied

- 243 Fiszkał, Robert: **Luter jako pieśniarz kościelny** (Luther als kirchlicher Liederdichter). Ewangelik Górnolaski 45 (Katowice 1937), 381f.
- 244 Gryniakow, Jerzy: **Bach i Luter** (Bach und Luther). SE 17 (1950), 3-4.
- 245 Trenkler, Ryszard: **Nabożeństwo komunijne doby reformacyjnej** (Der Abendmahlsgottesdienst zur Zeit der Reformation). SE 21/22 (1953), 300-302.
- 246 Michejda, Zbigniew: **Dr Marcin Luter a muzyka kościelna** (Doktor Martin Luther und die kirchliche Musik). SE 21 (1955), 321f.

- 247 Krenz, Otton: *Warownym grodem jest nasz Bóg* (Eine feste Burg ist unser Gott). SE 21 (1956), 317f.

k) Weitere Einzelprobleme

- 248 Loppe, Gustaw: *Luter wobec zakonów* (Luther und das Mönchtum). Przegląd Ewangelicki-Dota-

tek Teologiczny Koła Teologów 3 (Bydgoszcz 1939), 11f.

- 249 G(ryniakow), J(erzy): *Luter o rzeczach ostatecznych* (Luther und die letzten Dinge). SE 10 (1954), 148f.

5 Beurteilung der Persönlichkeit und ihres Werkes Apologetik und Polemik

- 250 Ferreri, Zacharias: *Oratio legati contra errores Martini Lutheri*. Cracoviae: Haller 1521. 16 Bl. 8°.
- 251 Krzycki, Andrzej: *Encomia Lutheri*. Cracoviae: Vietor 1524. 12 Bl. 8°.
- 252 Dobrogost, Marcin: *Orationes VI, quas contra Martinum Lutherum habuit*. Cracoviae: Scharffenberger 1525. 8°.*
- 253 Luther, Martin: *Epistola ad Henricum VIII*. Hrsg. L. Co. Cracoviae: Vietor 1526. 8°.*
- 254 Wróbel, Walenty: *Propugnaculum ecclesiae adversus varias sectas*. Lipsiae: Lotter 1536. 17 Bl. 8°. L".
- 255 Wróbel, Walenty: *Opusculum quadragesimale*. Lipsiae: Lotter 1537. 5, 255 Bl. 8°. L".
- 256 Kromer, Marcin: *O wierze i o nauce luterskiej rozmowa* (Ein Gespräch über den Glauben und die lutherische Lehre). Cracoviae: Andrys 1551. Hrsg. von J. Łoś. Kraków: Polska Akademia Umiejętności 1915. 235 S. 8°. L". Brosch.
- 257 Korczewski, Wit: *Rozmowy polskie* (Polnische Gespräche). Kraków 1553. Hrsg. von J. Karłowicz. Kraków: Polska Akademia Umiejętności 1889. 87 S. 8°. L 26f". Brosch.
- 258 *Genealogia et successio Martini Lutheri*. Cracoviae 1561. 19 Bl. 8°.
- 259 Zrzenczycki, Jan: *Anatomia Martynusa Lutra* (Anatomie Martin Luthers). 16. Jahrh.*
- 260 Herbest, Benedykt: *Nauka prawego chrześcijanina* (Die Lehre des rechten Christen). Kraków: Siebeneycher 1566. 8, 428 Bl. 8°. L".
- 261 Białobrzęski, Marcin: *Katechizm* (Katechismus). 1567. 16, 386, 2 S. 8°. L 218f+".
- 262 Kuczborski, Walenty: *Katechizm albo nauka* (Katechismus oder Lehre). Kraków: Scharffenberger 1568. 439 S. 4°. L".
- 263 Białobrzęski, Marcin: *Postilla orthodoxa*. Kraków: Andrys 1581. 3, 514 S. 4°. L".
- 264 Hosius, Stanisław: *Opera omnia*. Coloniae: Cholinus 1584. 16, 757, 16, 8, 496 S. 4°. L".
- 265 Wujek, Jakub: *Postilla catholica*. Kraków: Siebeneycher 1584. 13, 448, 3, 377 S. 4°. L".
- 266 Grabowiecki, Sebastian: *Martinus Lauter eiusque levitas*. Cracoviae. Andrys 1585. 1, 74, 12 S. 8°.
- 267 Possevino, Antonio: *Atheismi Lutheri, Melancthonis, Calvini et aliorum nostri temporis haeticorum*. Vilnae: Velicensis 1586. 112 S. 8°.
- 268 Grodzicki, Stanisław: *Prawidło wiary heretyckiej* (Die Regel des ketzerischen Glaubens). Wilno: Lencycyusz 1592. 3, 236 S. 8°. L".
- 269 Jurgiewicz, Andreas: *Quinti evangelii professore*. Vilnae: D. Lancicius 1599. 5, 112 S. 4°. L".
- 270 Solikowski, Dymitr: *Verus Martini Lutheri triumphus*. Hrsg. von M. Sisinus. Cracoviae: Petricovius 1604. 9 Bl. 8°.
- 271 Wargocki, Andrzej: *Apologia przeciwko luteranom* (Verteidigung gegen die Lutheraner). Kraków: Siebeneycher 1605. 11, 542, 13 S. 8°. L 30f+".
- 272 Łaszcz, Marcin: *Summariusz prawdy katolickiej* (Kompendium der katholischen Wahrheit). Kraków: Skalski 1607. 62 S. 8°. L".
- 273 Łaszcz, Marcin: *Missio albo posłanie Lutra i Zwingliusza pierwszych kacermistrzów do diabła* (Missio oder Sendung Luthers und Zwinglis, der ersten Ketzermeister, zum Teufel). Kraków: Lob 1609. 61 S. 8°. L".
- 274 Skarga, Piotr: *Areopagus*. Kraków: Piotrkowczyk 1609. 2, 148 S. 4°. L".
- 275 Skarga, Piotr: *Wzywianie do jednej zbawiennej wiary* (Aufruf zu einem seligen Glauben). Wilno: Karcan 1611. 80 S. 4°. L".
- 276 Pallinodia to jest żalosne narzekanie Marcina Lutra, że wiele ludzi do piekła pozawodził (Pallinodia, das ist eine wehmütige Klage Martin Luthers, daß er viele Menschen in die Hölle geführt hat). 1621.4 Bl. 8°.
- 277 Zimorowicz, Józef, Bartłomiej: *Testament luterski żartownie napisany* (Das Testament Luthers scherzhaft geschrieben). Kraków 1621.*
- 278 Tyskiewicz, Jerzy: *Theologia antilogica Lutheranorum*. Cracoviae: Petricovius 1624. 2, 132 S. 4°. L".
- 279 Kojatowicz, Wojciech: *O rzeczach do wiary należących rozmowy* (Gespräche über die Sachen, die zum Glauben gehören). Kraków: Piotrkowczyka 1671. 1, 132 S. 8°. L 46-47+".
- 280 Kwiatkiewicz, Joannes: *Fascinus a Luthero, Zwinglio, Calvino aliisque Haeresiarchis*. Oliva 1673. 226, 2 Bl. 12°. L".

- 281 Poszakowski, Jan: **Historia luterska** (Lutherische Geschichte). Wilno: Akademicka Drukarnia 1745. 632 S. 8°. L 10-12+.
- 282 **Owoce reformacji XVI wieku** (Früchte der Reformation des 16. Jahrhunderts). Przegląd Katolicki 21 (Warszawa 1883), 281-283. 329-331. 346-349.
- 283 Pobóg, Henryk: **Manifest mnicha Marcina Lutra** (Das Manifest des Mönchs Martin Luther). Warszawa 1891. 78 S. 8°. Brosch.
- 284 Jeske-Choiński, Teodor: **Walka Lutra z katolicyzmem** (Der Kampf Luthers mit dem Katholizismus). Warszawa: Synowie Niemiry 1899 (?). 52 S. 8°. Brosch.
- 285 Skulik, Bernard: **Luter i diabeł** (Luther und der Teufel). Kraków 1899. 15 S. 8°. Brosch.
- 286 Bischoff, Józef (Bolanden, K.): **Luter w drodze do narzeczonej** (Luther unterwegs zu seiner Braut). Warszawa 1900.*
- 287 Fijałek, Jan: **Krzycki przeciwko Lutrowi** (Krzycki gegen Luther). Pamiętnik Literacki 1 (Warszawa 1902), 421-432.
- 288 **Luter i Lojola** (Luther und Loyola). ZE 7 (1904), 327-331.
- 289 Koneczny, Feliks: **Protestantyzm w życiu zbiorowym** (Protestantismus im gesellschaftlichen Leben). Warszawa: Instytut Akcji Katolickiej 1938. 78 S. 8°. L 17-33". Brosch.
- 290 Buzek, Andrzej: **Historia Kościoła** (Kirchengeschichte). Warszawa: Strażnica Ewangeliczna 1957. 392 S. 8°. L 135-155+ ". Brosch. 22 zł.
- 291 Bartnik, Czesław: **Z refleksji nad protestantyzmem** (Aus der Reflexion über den Protestantismus). Znak 64 (Kraków 1959), 1301-1311. L".
- 292 Silnicki, Tadeusz: **Sobory powszechne a Polska** (Die ökumenischen Konzile und Polen). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1962. 163 S. 8°. L 124-126+ ". Lw. 50 zł.

6 Luthers Beziehungen zu früheren Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignissen

- 293 **W przededniu reformacji** (Am Vorabend der Reformation). Kalendarz dla Ewangelików 2 (Warszawa 1905), 119-145. L 119-126.
- 294 Maleczyńska, Ewa: **Ruch husycki w Czechach i w Polsce** (Der Hussitismus in Böhmen und in Polen). Warszawa: Książka i Wiedza 1959. 551 S. 8°. L". Brosch. 60 zł.

7 Die Beziehungen zwischen Luther und den gleichzeitigen Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignissen

a) Allgemein

- 295 Krasieński, Walerian: **Zarys powstania i upadku reformacji w Polsce** (Grundriß der Geschichte des Ursprungs und des Verfalls der Reformation in Polen). Übers. von H. Bernatowicz. Hrsg. Juliusz Bursche. Bd. 1. Warszawa: Zwiastun Ewangeliczny 1903. 254 S. 8°. L 72-74+ ". Lw.
- 296 Wotschke, Theodor: **Geschichte der Reformation in Polen**. Leipzig: Verein für Reformationsgeschichte 1911. X, 316 S. 8°. L 14-16+ ". = Studien zur Kultur und Geschichte der Reformation 1.
- 297 Grabowski, Tadeusz: **Literatura luterska w Polsce wieku XVI** (Lutherische Literatur in Polen im 16. Jahrhundert). Poznań: Towarzystwo Przyjaciół Nauk 1920. 221 S. 8°. L 8-10+ ". Pp.
- 298 Kot, Stanisław: **Andrzej Frycz Modrzewski**. 2. durchg. Aufl. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza. 1923. 320 S. 8°. L 4-8. 28-30+ ". Brosch.
- 299 Górski, Konrad: **Grzegorz Paweł z Brzezina** (Grzegorz Paweł aus Brzeziny). Kraków: Polska Akademia Umiejętności 1929. 296 S. 8°. L". Brosch.
- 300 Völker, Karl: **Kirchengeschichte Polens**. Berlin: De Gruyter 1930. XII, 337 S. 8°. L 134-137+ ". = Grundriß der slavischen Philologie und Kulturgeschichte 7.
- 301 Kot, Stanisław: **Ideologia społeczna i polityczna Braci Polskich zwanych Arianami** (Politische und soziale Ideologie der Polnischen Brüder, genannt Arianer). Warszawa: Wydawnictwo im Kasy Mianowskiego 1932. 157 S. 8°. L". Brosch.
- 302 Bursche, Edmund: **Decydujący zwrot w życiu Jana Łaskiego** (Die entscheidende Wendung im Leben Jan Łaskis). Warszawa: Głos Ewangelicki 1935. 48. S. 8°. L 4-8+ ". Brosch.
- 303 Lehmann, Jerzy: **Konfesja Sandomierska na tle innych konfesji w Polsce XVI wieku** (Die Sandomirer Konfession im Lichte anderer Konfessionen Polens des 16. Jahrhunderts). Warszawa: Mietke 1937. 4, 391 S. 8°. L 14f+ ". Brosch. - Warszawa, Evang. Theol. Diss. 1936.
- 304 Wantuła, Andrzej: **Porządek kościelny Wacława Adama**. Początki organizacji Kościoła Ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim (Die Kirchenordnung Wacław Adams. Die Anfänge der Organisation der Evangelischen Kirche im Teschener Schlesien). Warszawa: Szylling 1937. 199 S. 8°. L 4-8+ ". Brosch.-Warszawa, Evang. Theol. Diss. 1936.

- 305 Schubert, Ernst: **Polens Kampf gegen Luther**. Poznań: Lutherverlag 1940. 79 S. 8°. Brosch.
- 306 Lück, Kurt: **Der Mythos vom Deutschen in der polnischen Volksüberlieferung und Literatur**. 2. Aufl. Leipzig: Hirzel 1943. 525 S. 8°. L 62-64. 95-101. Brosch. = Ostdeutsche Forschungen 7.
- 307 Górski, Konrad: **Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej XVI wieku** (Studien zur Geschichte der polnischen antitrinitarischen Literatur im 16. Jahrhundert). Kraków: Polska Akademia Umiejętności 1949. 201 S. 8° L 1-3+°. Brosch.
- 308 Łempicki, Stanisław: **Renesans i humanizm w Polsce** (Renaissance und Humanismus in Polen). Warszawa: Czytelnik 1952. 474 S. 8°. L 117-119+°. Brosch.
- 309 Tazbir, Janusz: **Reformacja a problem chłopski w Polsce XVI wieku** (Reformation und die Bauernfrage in Polen im 16. Jahrhundert). Wrocław: Ossolińskich 1953. 142 S. 8°. L 56-58. 86-90+°. Brosch. 14 zł.
- 310 Bartel, Oskar: **Jan Łaski**. Teil 1. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1955. 234 S. 8°. L 110f. Brosch. 22.75 zł.
- 311 Lepczy, Kazimierz: **Program społeczny radykalnego nurtu Braci Polskich** (Das soziale Programm der radikalen Strömung der Polnischen Brüder). ORP 1 (1956), 33-70. L 46-47. 51-53+°.
- 312 Rhode, Arthur: **Geschichte der evangelischen Kirche im Posener Lande**. Würzburg: Holzner 1956. VIII, 263 S. 3 Kt. 8°. L 22f+°. = Marburger Ostforschungen 4. - Bespr.: Narzyński, Janusz: ORP 5 (1960), 239-244.
- 313 Sobociński, Władysław: **Memoriał Jana Ostroga a początki reformacji w Polsce** (Das Memorial von Jan Ostrog und die Anfänge der Reformation in Polen). ORP 4 (1959), 35-79. L 47f°.
- 314 Rombowski, Aleksander: **Nauka języka polskiego we Wrocławiu** (Der polnische Sprachunterricht in Wrocław/Breslau). Wrocław: Zakład Ossolińskich 1960. 277 S. 8°. L°. Brosch. 50 zł.
- 315 Maleczyńska, Ewa: **Gabrielowcy ślascy** (Die schlesischen Anhänger Gabriels Ascherhan). ORP 6 (1961), 17-28. L°.

8 Luthers Wirkung auf spätere Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignisse

- 316 Kawyn, Stefan: **Słowacki i Heine**. Koncepcja Lutra u obu poetów (Słowacki und Heine. Die Gestalt Luthers bei beiden Dichtern). *Ruch Literacki* 4 (Warszawa 1924), 164-166.
- 317 Bursche, Edmund: **Luter a »Społeczność«** (Luther und die Gemeinschaftsbewegung). Warszawa: Głos Ewangelicki 1925. 14 S. 8°. Brosch.
- 318 Bursche, Edmund: **Konkordaty** (Konkordate). Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie 1930. 88 S. 8°. L 29f. Brosch.
- 319 Ogonowski, Zbigniew: **Socynianizm polski** (Der polnische Sozinianismus). Warszawa: Wiedza Powszechna 1960. 250 S. 8°. L°. Brosch. 15 zł.

9 Luthers Gestalt und Lehre in der Gegenwart

- 320 Zdziechowski, Marian: **Niemcy**. Szkic psychologiczny (Deutsche. Eine psychologische Skizze). *Przegląd Filozoficzny* 38 (Warszawa 1935), 95-125. L 105-111.
- 321 Suchodolski, Bogdan: **Dusza niemiecka w świetle filozofii** (Die deutsche Seele im Lichte der Philosophie). Poznań: Instytut Zachodni 1947. 76 S. 8°. L 27 f+°. Brosch.
- 322 Halban, Leon: **Mistyczne podstawy narodowego socjalizmu** (Die mystischen Grundlagen des Nationalsozialismus) 2. Aufl. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1948. 50 S. 8°. L°. Brosch.

10 Varia, Allotria, Kuriosa

- 323 **Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku** (Buchdrucker des alten Polens vom 15. bis zum 18. Jahrhundert). Bearb. von Alodia Kawecka-Gryczowa und Krystyna Korotajowa. Bd. 4. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1962. XVI, 537 S., 32 Bild., 1 Kt. 8°. L°. = Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku 4.

C FORSCHUNGSBERICHTE, SAMMELBESPRECHUNGEN

- 324 Falkowski, Czesław: **Luter w świetle najnowszych badań** (Luther im Lichte der neuesten Forschung). Kraków: *Przegląd Powszechny* 1929. 57 S. 8°. Brosch.
- 325 **Bibliografia historii polskiej** (Bibliographie der polnischen Geschichte). 2 Teile. Bearb. von Ludwik Finkel. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1956. LVI, 2150 S. 8°. L 743f. 1782+°. Lw. 380 zł.

265/2721
JG.

4. 10. 66

10. AUG. 1967

12. MRZ. 1978

10. SEP. 1980

