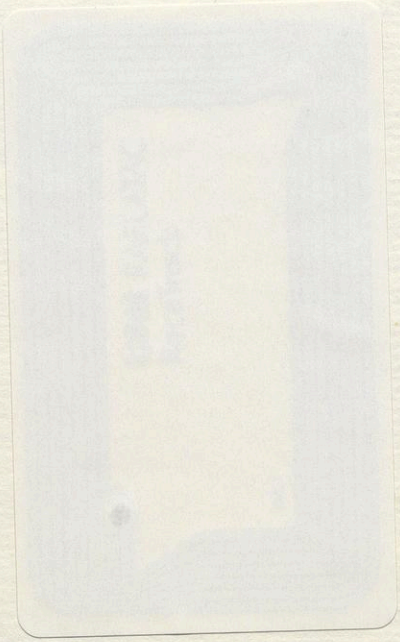


N12<510986012 021

UB Tübingen

Lutherjahrbuch / 40. Jahrgang 1973

Lutherjahrbuch 1973

Organ der internationalen Lutherforschung

Im Auftrag der Luther-Gesellschaft herausgegeben von

Helmar Junghans

Dozent an der Karl-Marx-Universität in Leipzig

Friedrich Wittig Verlag Hamburg

© Friedrich Wittig Verlag Hamburg 1973
Gesamtherstellung: Druckhaus Schmidt, 853 Neustadt/Aisch

ISBN 3 - 8048 - 4102 - 3



Gn 5225 b

theol C 4729

Vorwort des Herausgebers

Nachdem D. Franz Lau auf Grund seiner Erkrankung bereits Anfang 1970 seine Lehrtätigkeit aufgeben und in steigendem Maße seine Forschungsarbeit einschränken mußte, hat ihn der Herr am 6. Juni 1973 von seinem Leiden erlöst. Damit ist ein Lutherforscher von uns genommen worden, der unter Anstrengung aller seiner Kräfte sowohl Fehldeutungen Luthers entgegentrat als auch Luther unserer Zeit bekannt machte, um ihn für die Verkündigung des Evangeliums wirksam werden zu lassen. Besonderen Anlaß zum Danken haben ohne Zweifel die Leser des Lutherjahrbuches. In den 15 Jahrgängen, die von 1957 bis 1971 erschienen sind, war er bestrebt, eine Übersicht über die wichtigsten Erscheinungen der Lutherforschung zu geben und alle Luther betreffenden Veröffentlichungen weltweit zu erfassen. So hat er vielen den Zugang zu der in diesen Jahren anwachsenden Zahl von Lutherveröffentlichungen erleichtert. Welche Anerkennung diese Arbeit fand, wird aus den Grußworten des Präsidenten der Luther-Gesellschaft, D. Walther von Loewenich, in den Lutherjahrbüchern 1967 und 1972 anschaulich.

Dankbarkeit und Gedenken aller, die sein Wirken achten, wird sich erweisen, wenn sie seine Worte aus dem Vortrag am 1. November 1967 in der Stadtkirche zu Wittenberg beherzigen: »Luther war Prediger und Theologe und beides ganz und gar in einem. Es liegt mir also vollkommen fern, Luther nur von seiner Umwelt her oder psychologisch verstehen zu wollen und eine so ausgerichtete Darstellung Luthers als das Ideal einer Lutherbiographie anzusprechen. Daß er Zeuge der Wahrheit Gottes ist, ist das Wesentliche an Luther. Daß wir nicht *ihn* bezeugen, sondern mit ihm den, den er allein hat bezeugen wollen, und daß das mit in unserer forschenden Beschäftigung mit Luther zum Ausdruck kommt – darauf kommt es an. . . Eine Botschaft *von* Luther ist uns nicht aufgetragen, sondern nur die Botschaft Luthers von dem einen Jesus Christus. Wenn Luther uns hilft, sie richtig zu verstehen und auszurichten, und wenn wir auch Luther immer wieder an dieser seiner Botschaft messen und unter das Gericht dieser Botschaft stellen, dann dürfte unsere Lutherforschung ertragreich sein und vor beiden Gefahren gewarnt sein, einer kritiklosen Lutherforschung, die doch von der Neigung zum Lutherkult nicht loskommt, und einer Respektlosigkeit gegenüber Luther, zu der wir kein Recht haben und die uns ein echtes Lutherverständnis verbaut.«

Während es im vergangenen Jahr dank der kurzfristigen Zusage von Herrn Professor Dr. Heinz Bluhm möglich war, im 450. Jahr nach dem Erscheinen von Luthers Septembertestament eine Lutherinterpretation vorzustellen, die ihr Augenmerk auf den theologischen und sprachlichen Gehalt der Bibelübersetzung Luthers im Zusammenhang mit seiner Entwicklung richtet, fehlt es in diesem Jahr an einem speziellen Beitrag, der ein Ereignis des Jahres 1523 aufgreift. Immerhin richtet der Aufsatz von Herrn Professor Dr. Shinzo Tanaka den Blick auf Thomas Müntzer, dessen Anliegen heute weltweit ein so großes Interesse finden, daß für die Jubiläumsjahre 1974 und 1975 zahlreiche Veröffentlichungen erwartet werden können, unter denen sich auch Untersuchungen befinden werden, die über das Jubiläum hinaus Beachtung verdienen. Zu diesen wird eine Darstellung der theologischen Absichten Müntzers in seinen Liedern und Luthers Urteil gehören, die nur aus Platzmangel nicht an die Liturgiereform von 1523 in Allstedt in diesem Jahrbuch erinnern kann, sondern bis 1974 zurückgestellt werden mußte.

Für die Lutherbibliographie des vergangenen und dieses Jahres konnten neue Mitarbeiter für den deutschen, niederländischen und tschechischen Sprachraum sowie Polen, Dänemark und Norwegen gewonnen werden, inzwischen auch für England, so daß es weitgehend möglich sein wird, die Veröffentlichungen von und über Luther in der angestrebten Vollständigkeit zu erfassen. Allen denjenigen, die ihre Mitarbeit an der Lutherbibliographie abgegeben haben, danke ich für alle Mühe, durch die sie mitgeholfen haben, ein brauchbares Werkzeug für die Lutherforschung entstehen zu lassen. Mein Dank gilt aber auch der sehr freundlich gewährten Unterstützung der Universitätsbibliothek der Karl-Marx-Universität und der Deutschen Bücherei sowie den Auskünften von Frau Direktor Dr. Maria Großmann.

Leipzig

Helmar Junghans

5 Vorwort des Herausgebers

9 Heinrich Heimler
Aspekte der Zeit und Ewigkeit bei Luther

46 Ernst-Wilhelm Kohls
Luthers Aussagen über die Mitte, Klarheit und Selbsttätigkeit der Heiligen Schrift

76 Shinzo Tanaka
Eine Seite der geistigen Entwicklung Thomas Müntzers in seiner »lutherischen« Zeit

89 Herman Schlyter
Die Bedeutung der Rostocker Reformation für die Reformation in Malmö

107 Oskar Bartel
Der Consensus Sendomiriensis vom Jahre 1570 im Lichte der ökumenischen Bestrebungen in Polen und Litauen im 16., 17. und 18. Jahrhundert

129 Helmar Junghans
Wie kann es mit der »Weimarana« weitergehen?

133 Buchbesprechungen

141 Luther und die Welt der Reformation

149 Lutherbibliographie 1973

149 Abkürzungsverzeichnis
151 Sammelschriften
152 Bibliographie
181 Autoren- und Titelregister

Anschriften

der Mitarbeiter: Professor Dr. Oskar Bartel, Warszawa (Polen), ul. Filtrowa 83, m 57; Rektor Siegfried Bräuer, 9201 Krummhennersdorf (DDR), Pastoralkolleg; Pfarrer Dr. Reinhold Gallinat, 15 Potsdam (DDR), Kiezstraße 10; Pfarrer i. R. Heinrich Heimler, 8501 Seukendorf (BRD), Ulmenstraße 14; Dozent Dr. Helmar Junghans, 7027 Leipzig (DDR), Ludolf-Colditz-Straße 22; Pfarrer Dr. habil. Hubert Kirchner, 1254 Schöneiche (DDR), Goethestraße 30; Professor Dr. Ernst-Wilhelm Kohls, 355 Marburg (BRD), Fontanestraße 34; Dozent Hauptpastor Herman Schlyter, 21135 Malmö (Schweden), Själbodgatan 4 B; Professor Dr. Shinzo Tanaka, Kyoto Kyoiko Daiwako, Daiichi shakai-Gakka, Kyoto-Shi (Japan), Fushimi-ku, Fukakuja Fujinomofi 1.

für Rezensionsexemplare, Sonderdrucke, Mitteilungen, Anfragen: Sektion Theologie der Karl-Marx-Universität, Kirchengeschichte, 701 Leipzig (DDR), Zöllnerstraße 1.

Aspekte der Zeit und Ewigkeit bei Luther

Von Heinrich Heimler

I Luthers Zeitverständnis in den Randbemerkungen zu Augustin

Das Zeitverständnis des jungen Luther ist durch Augustin und Ockham vorgegeben. Darum haben wir uns zuerst kurz deren Anschauung der Zeit zuzuwenden.

1 *Die Zeit als distentio bei Augustin*

In unserem Zusammenhang ist die Bedeutung der Gegenwart und das Wesen der Zeit als distentio zu erklären. Das Sein der Zeit ist für Augustin die Gegenwart, die ständig zur Vergangenheit wird: »tendit non esse«.[1] Die Zukunft ist noch nicht, die Vergangenheit nicht mehr, die Gegenwart aber ist ein ausdehnungsloser Punkt. Dennoch ist Zeit nur in der Gegenwart; die Vorwegnahme der Zukunft und die Erinnerung der Vergangenheit vollzieht sich in ihr.[2]

Jedoch ist das Wesen der Zeit als distentio zu erkennen, das Zeitmessen wird zum Problem. Die Frage ist so angelegt, daß durch sie hindurch die Bedeutung und das Wesen der Zeit einsichtig wird. Die Frage wird in zweifacher Richtung gestellt: 1. Einmal geht es um die Bewegung der Himmelskörper, und es ist zu fragen, ob diese die Zeit ist. 2. Dann aber entsteht die Frage, ob die Zeit als »corporis motus« zu fassen sei.

Beide Fragen entspringen der aristotelischen Philosophie. Augustin verweist zunächst darauf, daß - wenn alle Himmelskörper still stünden und sich nur das Rad eines Töpfers drehte - die Zeit die Bewegung dieses Töpferrades wäre. Anderseits aber sind die Gestirne Zeichen der Zeit, der Jahre und Tage, aber nicht mehr. Denn wir messen kraft der Zeit den Kreislauf der Gestirne, nicht aber mit diesen die Zeit. Die Zeit ist somit ein Maß der Bewegung und es scheint so zu sein: »tempus quandam esse distentionem«.[3]

1 Augustin: Confessiones 11,14 (Migne 32 [816]).
2 Ebd, 11,18 (818).
3 Ebd, 11,23 (821).

Auch ist die Bewegung eines Körpers etwas anderes als die Zeit, mit der wir die Bewegung messen.

Bei Aristoteles ist die Zeit mit der Bewegung nicht gleichzusetzen, doch hält er daran fest, daß - wenn eine Bewegung in der Seele wahrgenommen wird - auch eine Zeit vergeht. Anderseits erkennen wir die Zeit äußerlich so, daß wir eine Bewegung abgrenzen. Das geschieht kraft der Zeit, indem wir das Frühere und Spätere einer Sinneswahrnehmung erfassen und so die Zeitfolge zweier Punkte bzw. Augenblicke auseinanderhalten. Thomas von Aquin spricht das später folgendermaßen aus: »tempus ... nihil aliud est, quam numerus motus secundum prius et posterius«.[4] Somit ist die Zeit Zahl der Bewegung nach dem Früheren und Späteren. Augustin aber hat einen ganz anderen Ausgangspunkt, denn er fragt nach dem Zeitmaß, das ganz anders interpretiert wird als bei Aristoteles und Thomas von Aquino. Letztlich ist es die anima oder der animus bzw. der innere Sinn, der bei Augustin das Zeitmaß abgibt, und nicht die Sinneswahrnehmung des Aristoteles.

Wie aber wird Zeit meßbar? Augustin sagt: »praetereuntia tempora metimur.« Das setzt voraus, daß die Zeit vorübergeht. Dieser Vorgang ist aber nur möglich, wenn Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Teile der Zeit wirklich sind. Und gerade das ist nicht der Fall, denn das, was nicht ist, ist auch nicht meßbar. Zukunft aber ist noch nicht, die schwindenden Augenblicke der Gegenwart haben keine Ausdehnung, und Vergangenheit ist nicht mehr. Die Kontinuität der Zeit ist durch die Zeitmodi nicht gegeben, weil diese immer eine Ausdehnung, ein »spatium temporis« voraussetzt, und gerade diese haben die Zeitmodi nicht.[5] Wir messen vergehende Zeit. Dies veranschaulicht Augustin durch das Sprechen: »nos in tempore loqueremur«.[6] Dann aber hat die Sprache einen ausgezeichneten Bezug zur Zeit, weil dieser doch eine gewisse Art von Ausdehnung zukommt. Wir messen die Länge der Gedichte durch die Zahl der Verse, diese durch die Zahl der Füße, die wieder durch die Silben, die Dauer der langen Silben durch die kurzen. Aber auch damit erhalten wir kein sicheres Zeitmaß, da auch ein kürzerer Vers - wenn man ihn gedehnt vorträgt - einen längeren Zeitraum ertönt als ein längerer Vers, wenn man ihn rasch hersagt. Daraus aber folgt die Einsicht: »Inde mihi

4 Thomas von Aquin: Summae theologiae p1, q10, art1, Nr. 6 (Opera omnia. Bd. 4. Romae 1888, 94).

5 Augustin: AaO, 11,21 (819 f).

6 Ebd, 11,23 (820).

visum est nihil aliud tempus quam distentionem: sed cujus rei nescio, et mirum, si non ipsius animi«.[7] Wie aber wird die Zeit zur distentio, wenn wir die vorübergehende Zeit messen? Das gesprochene Wort scheint eine gewisse Ausdehnung zu haben; doch während seiner Dauer ist sie nicht meßbar, hat es aber aufgehört, ist es nicht mehr. Da die Zeitmodi keine Ausdehnung haben, ist die Zeit innerhalb derselben nicht meßbar. »Non ergo ipsas, quae jam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior quod infixum manet. In te, anime meus, tempora metior ... Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior. Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior.«[8]
Augustin unterscheidet also die »res praetereuntes« und das innere Vermögen des Geistes. Das vergehende Wort verklingt und ist nicht mehr, dennoch bleibt die memoria des Vergangenen. Es ist die Tätigkeit des inneren Sinnes, des Geistes, der die Eindrücke der vorübergehenden Dinge festhält und aufnimmt. Wir haben es also nicht mit den fliehenden Erscheinungen zu tun, sondern mit der zeitlichen Bestimmung des Geistes. Zeit ist somit die Explikation der Tätigkeit des inneren Sinnes, weil dieser sich als ein zeitlicher ausweist. Wir messen den gegenwärtigen Eindruck der »res praetereuntes« so, daß dieser in der distentio des Geistes ist.

Die distentio ist geteilte Zeiteinheit, eine Zeitspanne, und Kontinuität in einem. Zeiteinheit: der gegenwärtige Eindruck der vorübergehenden Stimme wird im Geiste so festgehalten, daß das im Gedächtnis nachvollzogene Wort zum Zeitmaß des gesprochenen Wortes wird. So wird ein »spatium temporis«, wenn ich diesen als »praesens de praeteritis memoria« erkenne. In der Erinnerung wird das gesprochene Wort in der Weise gegenwärtig, daß die gegenwärtige Erinnerung zum Zeitmaß des gesprochenen Wortes wird. Anderseits aber nehmen wir beim Sprechen den zukünftigen Zeitraum vorweg. Damit wird im Sprechen selber etwas von der Zeitlichkeit des Geistes, von dessen Ausdehnung erkennbar. Die distentio ist aber auch Kontinuität, weil hier die Zukunft über die Gegenwart hinweg zur Vergangenheit wird.

Das eigentliche Wesen der distentio faßt Augustin so, daß sie nicht nur quantitatives Zeitmaß ist, sondern mehr und anderes. Die Zeit als distentio

7 Ebd, 11,26 (822).
8 Ebd, 11,27 (823 f).

wird Ausdruck des Geistes, indem die quantitative Ausdehnung qualifiziert und transzendiert wird.[9] Die meßbare Ausdehnung ist nur uneigentliche Zeit, die distentio ist vielmehr eine Verhaltensweise des Menschen, der in der expectatio futurorum, in der attentio und der memoria praeteritorum der Zeitlichkeit seines Wesens bewußt wird.[10] Auch so ist die Zeit als distentio je eine Zeitspanne, denn in der Erwartung, im Aufmerken und in der gegenwärtigen Erinnerung wird der zeitliche Horizont des Daseins einsichtig. Anderseits aber ist die distentio Kontinuität, weil und indem Zeit über die Zukunft in die Gegenwart, von dieser in die Vergangenheit übergeht. Die Zeitlichkeit des Menschen weist auf das Vergehen hin. Das Sein der Zeit ist die distentio: »... ecce distentio est vita mea.« Das zeigt die radikale Endlichkeit des Menschen, obwohl, ja weil er von der Ewigkeit gehalten und getragen wird. Darum schaut Augustin auf das nunc stans aeternum, auf die Ewigkeit.

2 *Ockhams Zeitbegriff*[11]

Augustins Zeitverständnis ist ganz in der Gegenwart verankert: der ausdehnungslose Punkt ist die Zeit. Ockham aber fragt, ob der Zeit als solcher ein »esse reale extra animam« zukomme. Hat der Augenblick ein Sein? Nein, auch dieser geht zugrunde, also kann ihm kein reales Sein zugesprochen werden. Anderseits aber haben die Teile der Zeit, Vergangenheit und Zukunft, keine Einheit, weil sie ja nicht sind. So kann nur gefolgert werden: Zeit ist nicht! Auch vermag die anima die Ganzheit der Zeit nicht zu geben, weil diese kein »esse reale extra animam« schaffen kann. Haben aber die Teile der Zeit, also Vergangenheit und Zukunft, keine Kontinuität zum Augenblick? Das, was nicht ist, kann keine Kontinuität zu einem »ens positivum« haben. Daraus folgert Ockham, daß Zeit nur im Hinblick auf die »res permanentes« existieren kann. Damit wird der Zeitanschauung Augustins der Abschied gegeben. Was ist aber Zeit, wenn die Zeitmodi und der Augenblick nicht sind? Ockham antwortet gut aristotelisch: Zeit ist Zahl

9 Karl Jaspers: Drei Gründer des Philosophierens Plato Augustin Kant. München 1957, 115.

10 Augustin: AaO, 11,28 (824).

11 Anneliese Maier: Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie. Roma 1955.

der Bewegung.[12] Zahl und Bewegung sind so aufeinander bezogen, daß beide als objektive und subjektive Zeit erkannt werden.

Die Einteilung der Zeit erfolgt aufgrund dieser Unterscheidung, weil in rebus permanentibus Kontinuität ohne diskrete Zeit ist, wogegen in successivis eine diskontinuierliche Zeitreihe gesetzt wird. Die Zeit wird in einer fünffachen Weise bestimmt: 1. Die Bewegung der acht Himmelssphären, der Sonne und des Mondes, mißt die »motus inferiores«. 2. Die Zeit ist ein »motus inferior«, dieser wird zum Maßstab aller Bewegung. 3. Die Zeit ist ein motus imaginatus sive conceptus. Kraft der subjektiven Zeit messen wir die Bewegung. Die innere Zeitbestimmung wird zum Maßstab der »objektiven« Zeit als Bewegung. 4. Die Zeit ist der »numerus numeratus«. Es sind die gezählten Dinge der Außenwelt, die hier Zeit bestimmen. 5. Anders verhält es sich, wenn wir es mit dem »numerus, quo numeramus« zu tun haben. Zeit ist hier ein »numerus numerans«, also Zeitmaß, weil so die kontinuierliche Zahlenreihe des Früheren und Späteren gesetzt wird. So entsteht eine distinkte Zeitfolge.[13]

Es entsteht die Frage, ob es hier um verschiedene Zeitanschauungen geht oder nicht. Ockhams Antwort geht dahin, daß er a) das Sein der Zeit zum Maßstab der Zeitbestimmung macht. Diese aber ist die Bewegung. b) Zeit ist aber auch subjektive Anschauung, weil sie in der Unterscheidung des Früheren und Späteren die Tätigkeit der anima ausspricht. Ockham sagt, daß die Zeit ihrem Wesen nach, »quid rei«, von der Bewegung nicht zu unterscheiden ist, doch »quid nominis« ist sie Zahl und Maß, und so auf den »actus animae« bezogen.[14]

Es hat sich gezeigt, daß wir es einerseits mit einer objektiven Zeit zu tun haben - Bewegung ist Grund des Zeitmaßes! Anders ausgedrückt: Zeit ist Bewegung, Bewegung ist Zeit. Anderseits ist der Grund des Zeitmaßes die anima, die entweder eine äußere Bewegung nachvollzieht oder die innere Bewegung der anima ausspricht. Auch hier ist die Zeit ihrem Wesen nach Bewegung, wenn sie auch dem Wortsinne nach subjektive Zahl und Maß ist. Mit dieser Unterscheidung stehen wir vor der Definition quid rei und quid

12 Guilelmus de Occam: Super 4 libros Sententiarum. Hrsg. von Johannes Trechsell. Nachdruck London 1962. Lyon 1495, l 2, q 12.

13 Ebd.

14 Ebd.

nominis.[15] Es ist die sachliche und sprachliche Definition, die hier voneinander so abgehoben werden, daß darin das Wesen und das Sein der Zeit zum Ausdruck kommt. In der Definition quid rei wird das »prinzipale significatum« ausgesagt, wogegen in der Definition quid nominis die »significatio totalis sive de toto: quod connotatur per nomen« gegeben wird[16]. Sehen wir auf die Zeitbestimmung Nr. 1, 2 und 4, dann haben wir es mit der Zeit so zu tun, daß die »motus reales ... in re« sind. Das subjektive Zählen und Messen ist nur sekundär. Dagegen sind die Zeitbestimmungen 3 und 5 rein subjektiv. In der Definition quid nominis wird das Ganze der Zeit so ausgelegt, daß Zeit »partim est in anima et partim in re extra«.[17] Die wirkliche Bewegung wird in der Weise gesetzt, daß der »actus animae« als »actus numerandi et mensurandi« als ein Konnotativ erscheint. Worin ist das Sein der Zeit? 1. Zeit ist Bewegung, die subjektive Bedingung der Zeit ist sekundär. 2. Das Sein der Zeit wird in der Korrelation der objektiven Bewegung und der messenden und zählenden Seele erkannt, das Letzte ist ein Konnotativ. Damit wird die Relation von objektiv physikalischer Zeit und innerer Zeitbestimmung umrissen. Das Ganze aber hat die Voraussetzung, daß die Zeit Zahl der Bewegung ist.

3 *Luthers Zeitanschauung in den Randbemerkungen zu Augustin*[18] - *Luthers Harmonisierungsversuch*

Die bisherigen Ausführungen dienten zur Einsicht in die Voraussetzung von Luthers Zeitanschauung. Sie liegt in den Randbemerkungen zu Augustins »Confessiones« von 1509 vor. Luther unterstrich den Schluß von Caput XXIV: »non est ergo tempus corporis motus«, sowie von Caput XXVI »... mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sc. cuius rei nescio: et miror si non ipsius animae«. Hierin stellt sich Augustin zur aristotelischen Zeitanschauung in direkten Gegensatz, weil Zeit nicht Bewegung, nicht corporis motus ist. Wir messen die Bewegung kraft der Zeit und nicht umgekehrt. Sodann: die Zeit ist eine Art von Ausdehnung der anima, also des inneren Sinnes. Diese wird so Zeitmaß, daß sie die innere Zeitbestimmung mißt. Darin ist die Subjektivität dieser Zeitanschauung gegeben. Anderseits

15 Karl PRANTL: Geschichte der Logik. Bd. 3. Leipzig 1927, 410.
16 Occam: AaO.
17 Ebd.
18 WA 9,9, 15-36.

ist Ockhams Zeitverständnis objektiv, weil hier die eigentliche Zeit Bewegung ist. Wenn Luther behauptet: »licet in verbis discordet, in re tamen idem dicit quod moderni«, so zeigt er damit, daß er die Definition der Zeit im Sinne des quid nominis bei Ockham erfaßt[19]: »nomen temporis connotat actum animae mensurantis et numerantis«.[20]

Dabei ist besonders auf die Zeitbestimmung als motus imaginatus und als numerus, quo numeramus zu achten, da hier die Bewegung der anima durch den Akt des Messens und Zählens bestimmt wird. Es ist der zählende und messende innere Sinn, der als actus animae den motus imaginatus mißt. Unter dieser Voraussetzung ist eine Angleichung von Augustin und den Moderni möglich. Doch bleibt noch ein tiefgreifender Unterschied: Augustin erfaßt die Zeit in den geteilten und doch kontinuierlichen Zeitmodi der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sie vollziehen die Erhellung des Selbst, weil es sich zeitlich bestimmt weiß. Die Zeit ist somit ihrem Wesen nach distentio. Ganz anders bei Ockham: Zeitmodi und Augenblick werden als nicht existent erkannt. Zeit ist gut aristotelisch Zahl der Bewegung.

Wie überbrückt Luther diesen Gegensatz? Luther verbleibt in der Interpretation von Augustin ganz und gar in der Ockhamschen Terminologie: »Nam omnes dicimus quod tempus duo importat, scilicet motum et mutationem sive mensuram eius: quae nusquam est quam in anima. Igitur idem dicimus quod Augustinus nisi quod significatum, suppositale ipse vocat motum quod nos numerum dicimus. Igitur idem dicimus utrique.«[21]

Luther begreift hier die Zeit als numerus motus, also Zahl der Bewegung, wenn er im Sinne der Definition quid nominis Zeit so bestimmt, daß diese Bewegung und mensura, Zahl der Bewegung, ist.[22] Es ist die significatio totalis

19 WA 9,9, 17 f.

20 Occam: AaO.

21 WA 9,9, 20-25.

22 Gabriel Biel: Collectorium in quattuor libros Senententiarum lib 2, d 2, q 1, art 3: »Tempus ergo proprie est mensura durationis: sive in anima sive extra, nam extra est motus, intra est conceptus motus. Et nihil distinctum a motu extra et actu numerandi intra, dicit tempus. Supponit enim per motum et connotat actum mensurandi discretivum. Mensurandi dico, non durationem illius motus, sed durationem alterius: quod nihil est mensura sui ipsius. Ex illis patet: quod respondendum est, si quaeratur, utrum tempus habet esse extra vel intus in anima: quod quantum ad aliquid est extra animam, secundum quantum ad motum, et quantum ad aliquid secundum rationem discretivam est in anima.«

des Ockham, in der »motus realis et actus animae tamquam connotatum« Bestandteile der Definition quid nominis sind.[23] Luther unterschiebt hier dem Augustin die numeratio als eigentliche Zeitbestimmung, diese ist für Ockham und die Moderni von sekundärer Art. Dagegen ist für die Ockhamisten Zeit Bewegung, was nach Luther für Augustin ein bloßes Konnotativ ist. Das ermöglicht dem jungen Luther, die Definition der Zeit als ein Ganzes zu fassen und zu umreißen. Wie führt Luther dafür den Beweis? Er bezieht sich auf Caput XX der »Confessiones«: »Tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim in anima tria quaedam et alibi non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio.« Luther dagegen: »Sicut ergo praesens de praeterito, i. e. numeratio praesens de motu praeterito: ita nos oportet dicere: praeteritus motus numeri praesentis, quoniam nemo potest numerare praeteritum vel futurum motum nisi in animo praesenti. Motus enim sive praeteritus sive futurus non vocatur tempus nec praeteritus nec futurus nisi numeratione in anima. Quando enim anima cogitavit vel cogitabit, non cogitat: igitur nec numerat.«[24] Luther versteht Augustin so, daß er die Gültigkeit der Zeitmodi von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft anerkennt. Damit aber hat er, wie bereits erwähnt, nicht nur die Kontinuität der Zeit, sondern deren Gegenwart in dem inneren Sinn verankert. Damit aber durchbricht er die Zeitanschauung Ockhams, weil dort weder Zeitmodi noch gegenwärtiger Augenblick ist. Ockham betont in der Definition quid nominis die subjektive Zeitbestimmung des actus animae, Luther aber faßt deren Tätigkeit als gegenwärtiges Zählen. Wenn Augustin dagegen von der Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit spricht, dann ist es die praesens de praeteritis memoria, die er als distentio des Geistes versteht. Luther bezieht dieselbe Anschauung als »numeratio praesens de motu praeterito«, was so bei Augustin nicht gegeben ist. Denn nach Luther mißt der zählende und messende Geist vergangene Bewegung, bei Augustin jedoch ist es die innere Tätigkeit des Geistes, die als nemoria, attentio und expectatio das Wesen der Zeit entwirft und begründet. Luther aber kommt es darauf an, daß »praesenter in anima sit numerus«. Luther geht es darum,

23 Occam: AaO.
24 WA 9,9, 26-33.

daß die Beziehung der Zeitmodi zueinander nur in der Gegenwart möglich ist. Hierin weiß er sich trotz aller Verschiedenheit mit Augustin einig. Anderseits aber faßt er die gegenwärtige Tätigkeit des Geistes, die distentio als numeratio, was nur im Sinne der Definition quid nominis bei Ockham möglich ist, denn dort ist die Zeit Bewegung und zugleich Tätigkeit des zählenden Geistes. Daraus folgt die Feststellung, daß beide Zeitanschauungen der Sache nach identisch sind: »Sicut igitur nos negamus quod numerus se solo sit tempus, ita ipsa negat quod motus se solo sit tempus, sed includit utrumque, ut patet quando dicit praesens de praeterito scilicet motu.«[25]

Der späte Luther der Genesisvorlesung erkennt das Wesen der Zeit ganz im Sinne von Ockham.[26] Auch hier schaut er die Zeit so an, daß diese als äußere Zeit Bewegung, als innere Zeitbestimmung Zahl der Bewegung ist. Die subjektive und objektive Zeit bedingen sich gegenseitig. Das bedeutet aber: Zeit ist als Ganzes in der Definition quid nominis gegeben. Luther legt auch hier auf die messende und zählende anima das Gewicht, Kinder und Tiere zählen nicht, also kennen sie auch keine Zeit.[27] Allein der Mensch zählt und erkennt das Geheimnis der Zeit; darum ist der Mensch ein ausgezeichnetes Geschöpf Gottes.[28] Es ist der Mensch, der die »discrimena temporum« beachtet.[29] Luther versteht hier die Zeit als Bewegung der Himmelskörper geradeso wie Ockham, doch sind die »ad nostrum usum condita«, weil deren unendliche Bewegung der Mensch allein zu erkennen vermag. Darin ist im Menschen ein Funke des ewigen Lebens, weil er das Geheimnis des

25 WA 9,9 33-36; Fritz Blanke behauptet in seinem Aufsatz »Zeit und Ewigkeit beim jungen Luther« (Zeitschrift für systematische Theologie 4 [1926], 235 f), daß sich Luther hier »uneingeschränkt zu der subjektivistischen Zeittheorie Augustins bekennt«. Doch das gilt nur zum Teil, weil Luther ja auch an der Anschauung der objektiven Zeit als Bewegung festhält. Alfred Hamel spricht in seinem Buch: Der junge Luther und Augustin. Bd. 1. Gütersloh 1934, 14 f., von einer »harmonisierenden Darstellung«, ohne auf diese selbst einzugehen. Johann Haar: Initium creaturae Dei. Gütersloh 1939, 14 f., sieht den Zusammenhang richtig; freilich bleibt die Zeitanschauung Ockhams unberücksichtigt.

26 WA 42, 33, 9-12; 14, 107, 28 f.

27 WA 42, 33, 14.

28 WA 42, 33, 17.

29 WA 42, 33, 29 f.

Ewigen in der Schöpfung, in der Bewegung von Sonne und Mond zu schauen vermag.

Doch Zeit ist bei Luther nicht nur Zahl der Bewegung, sondern auch der gegenwärtige Augenblick. Wie wir noch sehen werden, ist die Korrelation von Zeit und Ewigkeit, in der Luther sein Zeitverständnis ausspricht. Hierin nimmt er Augustins Zeitanschauung wieder auf. Die Vergangenheit ist nicht mehr, die Zukunft noch nicht, nur der vergehende Augenblick ist. In der Beziehung zur Ewigkeit ist das Sein der Augenblick und nicht mehr. Darum bleibt das persönliche Leben des Menschen, seine Existenz, schwindende Gegenwart.[30]

Luther hat also die aristotelisch-ockhamsche und die augustinische Zeitanschauung gleicherweise festgehalten. Die Zeit ist Zahl der Bewegung und der gegenwärtige Augenblick. Beide widersprechen sich nicht, wenn Zeit im Sinne der ockhamschen Definition die äußere - objektive - und die innere - subjektive - Zeitbestimmung in sich schließt.

II Perspektiven der Zeit und Ewigkeit

1 *Die Randbemerkungen zu Petrus Lombardus: Ein Ansatz zur Auffassung der Zeit und Ewigkeit*

Thomas von Aquin gewinnt sein Verständnis der Ewigkeit in Widerspruch zur Bewegung und Zeit; die Ewigkeit ist das »tota simul« (existens). Wie gewinnt Luther ein Verständnis von Zeit und Ewigkeit? Dafür sind die Ausführungen in WA 9, 58,10-24 aufschlußreich. In den Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden geht es um die scientia, die innerhalb menschlicher Anschauung steht, was nicht weniger bedeutet, als daß eine jede theologische Erkenntnis, ein jegliches Reden von Gott, inadäquat wird. Diese Erkenntnis führt Luther zu einer anderen: auch die Relation von Zeit und Ewigkeit schließt einen Widerspruch beider Größen in sich. Und hier beruft sich Luther auf Ps. 90,4, in dem Gottes Ewigkeit das Nacheinander der Zeit aufhebt. Es ist *die* entscheidende Stelle der Bibel, aus der Luther sein Verständnis der Zeit und Ewigkeit gewinnt.

30 WA 40 II, 257, 36-258, 15: »..., sumus enim temporales seu, ut verius dicam, una exigua particula temporis. Nam quod fuimus, abiit, quod autem futurum est, eo caremus. Ita de tempore nihil habemus, nisi momentaneum quiddam, quod praesens est.«

Welche Folgerungen zieht er daraus? »... oportet intellectum exuere omnibus phantasiis praeteriti, futuri, praesentis temporis, quoniam sicut ipse respectu creaturae nullum habet tempus, ita econverso creatura respectu illius non est in tempore, sed omnia simul fiunt.«[31] Soll der Intellekt sich der Zeitmodi von Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart entäußern und deren Wesen als eine Einbildung des Geistes werten, so könnte das im Sinne Ockhams so verstanden werden, daß weder Zeitmodi noch gegenwärtiger Augenblick »sind«. Doch offenbar ist hier davon gerade nicht die Rede, weil Luther Zeit als vergehenden Augenblick faßt, also im Zeitverständnis Augustins verharrt. Was soll es dann bedeuten, daß die Ewigkeit zeitlos ist, und was bedeutet es, daß die Kreaturen im Hinblick auf Gott keine Zeit kennen? Dazu ist ein Beleg aus der »Enarratio Psalmi Secundi« heranzuziehen. Dort heißt es: »Augustini disputatio non displicet, ubi comparat verbum praeteriti temporis cum adverbio praesentis temporis et dicit coram Deo neque praeteritum neque futurum esse, sed extra tempus et in aeternitate omnia esse praesentia.«[32] Gott kennt das zeitliche Nacheinander nicht, vor ihm ist alle Zeit zugleich. Gott ist zeitlos-ewig, weil seine Gegenwart das zeitliche Leben des Menschen in einem Augenblick umfaßt, weil vor ihm tausend Jahre sind wie der Tag, der gestern vergangen ist. Daraus aber folgert Luther weiter: »creatura respectu illius non est in tempore, sed omnia simul fiunt.«[33] Wie ist das zu verstehen? Offenbar so, daß hier eine Angleichung an das Ewige erfolgt. Die Erfahrung der Zeit und des Einen zeigen den Weg, der den Unterschied von Zeit und Ewigkeit erkennen läßt. Luther drückt es folgendermaßen aus: »quando res magis accedit ad multitudinem et tempus, tanto minus est; et quanto magis accedit ad unum et extra tempus, tanto maius est.«[34] Der Widerspruch von Zeit und Ewigkeit zeigt sich darin, daß die Zeit zu einem Punkt, ja Zeitminimum wird. Wir erfahren, daß Existenz je im Augenblick, in dem vergehenden und schwindenden Zeitmoment der Gegenwart, ist. In der Zeit zu sein heißt je in einem Zeitmoment zu existieren. Anders ist es, wenn wir das absolut Eine erfahren! Es ist die via negationis, die hier von allen Prädikaten des Seins und des Werdens, der

31 WA 9,58, 12-17.
32 WA 40 II, 257, 21-24. 30-35; 42, 574, 6-8; 9, 61, 21 f.
33 WA 9,58, 16 f.
34 WA 9,58, 19-21.

Zeitmodi der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft absieht, ja alle Zeit aufhebt, weil hier die Aufhebung aller Unterschiede das Ewige, das jenseits der Welt ist, einsichtig macht. So hat der Satz »quando magis accedit ad unum et extra tempus, tanto maius est«, seine Richtigkeit, weil es hier nicht der Vielheit ausgeliefert ist, sondern im absolut Einen verharrt. Sein in der Zeit hat der jeweilig vergehende Augenblick, vor Gott aber sind alle Dinge zugleich. Luther bezieht hier die punktuelle Zeit auf den ewigen Augenblick, darin ist die Zeit dem Ewigen analog, wenn auch beide unendlich verschieden sind.[35]

2 *Zeit und Ewigkeit in der Sicht von Psalm 90,4*
Die Korrelation von Zeit und Ewigkeit

Bei Plato steht das Werden und Vergehen im Gegensatz zum Ewigen. An zwei Stellen tritt das Ewige zur Welt der Erscheinungen in Gegensatz: 1. in der Idee des Guten, ohne die die Welt der Ideen keinen Bestand hätte, sie ist jenseits der Ousia. 2. in dem absolut Einen, das sich von aller Zeit so abhebt, daß es nur kraft der Negation erkannt werden kann. An diesem Widerspruch von Zeit und dem Ewigen hält auch Augustin fest, wenn er Gottes Ewigkeit als die semper stans aeternitas der vergehenden Zeit entgegenstellt. Die Ewigkeit ist ewige Gegenwart, »quod semper est praesens«. Thomas von Aquin aber gewinnt die Erkenntnis der Ewigkeit durch die Reflexion über die Zeit. Dem »nunc fluens« steht das »nunc stans« gegenüber. Worin besteht Luthers Auffassung von Zeit und Ewigkeit? In den »Dictata super Psalterium« von 1513/15 ist es die aristotelisch-scholastische Anschauung der Zeit, die als Bewegung zwischen einem terminus a quo et ad quem ausgelegt wird. Diese steht im Widerspiel zu Gott bzw. zur Ewigkeit. Gott ist hier ohne Anfang und Grenze die Ewigkeit selbst, wogegen der in seiner Begrenzung beharrende Mensch im Wechsel der Erscheinungen ständig anfängt.[36] Seine eigentliche Anschauung von Zeit und Ewigkeit aber hat Luther an Psalm 90,4 gebildet. Zunächst bedeutet das für Luther den radikalen Gegensatz von Zeit und Ewigkeit, vom ewigen Gott und der fliehenden Zeit. Diesen Widerspruch sieht er in einer quantitativen und qualitativen Sicht.

35 WA 9,58, 21-24.
36 WA 3,399, 5-11.

1. Die Zeit verläuft linear von der Schöpfung der Welt bis zum Jüngsten Tag. So ist die Zeit im Gegensatz zum antiken Zeitverständnis der Kreisbewegung linear, die anhebt zu sein und endet. Die Welt aber, deren Horizont Zeit ist, ist zwischen Schöpfung und Weltende. Dazu kommt noch etwas: Wir erkennen die Zeit durch Zeitmaß und Zahl, Gott aber hat weder Zahl noch Maß, denn bei ihm sind alle Dinge zugleich. »Wyr kunnen durch unsere vernunfft die zeyt nicht anders ansehen, denn nach der leng, mussen anfahen zu zelen vom Adam eyn iar nach dem andern bys auff den Jungsten tag. Fur Got ist es aber alles auff einem hauffen, was fur uns lang ist, ist fur yhm kurtz, und widderumb, denn da ist keyn mas noch zal.«[37]

Die Zeitreihe kennt ein Nacheinander, Gott aber sieht alle Dinge zugleich an.[38] Anfang und Ende der Welt, der erste und letzte Mensch sind Gott gleich nahe, denn wie des Menschen Auge zwei Dinge, die weit voneinander entfernt sind, in einem Augenblick zusammenbringt, also schaut Gott die Zeit an.[39] Der Widerspruch von Zeit und Ewigkeit ist der von der Zeitlinie und dem Augenblick, denn alle Zeit ist Gott gleich nahe. Der ewige Gott schaut alle Punkte der Zeitreihe gleichzeitig an. Das Nacheinander der Zeitreihe ist für Gott ein Augenblick, was die Vernunft nicht begreifen kann.[40] Mit dieser Anschauung der Ewigkeit strandet die Vernunft bei einem Paradoxon, weil sie Zeit als Zeitfolge versteht. Die Ewigkeit wird so zum Widerspruch des Denkens, sie ist ein Augenblick, ja ewige Gegenwart, in der alle Zeit zugleich ist. »Non conveniunt aeternitas et tempus.«[41]

2. Luther aber hat den Widerspruch von Zeit und Ewigkeit auch als qualitative Differenz verstanden. Er scheidet das diesseitige Leben von der Ewigkeit so, daß wir erst durch den Tod in das ewige Leben eingehen. In diesem Leben geht alles nach Zahl, Stunde und Tag, in der Ewigkeit aber wird alles »ein Tag, eine Stunde, ein Augenblick«.[42] Erst durch die Überwindung des Todes bricht die Ewigkeit an.

Die quantitative und qualitative Differenz von Zeit und Ewigkeit zeigen die Grenzen der Zeit und des Lebens, und dennoch sind Zeit und Ewigkeit

37 WA 14,71, 10-14.
38 WA 14,70, 30 - 71,10.
39 WA 24,25, 19 f.
40 WA 24,61, 31 - 62,40.
41 WA 24,25, 2 f.
42 WA 14,70, 4-8. 13-25.

in einer Korrelation zueinander. Das bedeutet nicht nur, daß eine ohne die andere Anschauung nicht denkbar ist, sondern noch mehr: der Widerspruch der Ewigkeit zur Zeit stellt den Menschen vor Gottes Geheimnis, das er mit seinem Denken nicht zu enträtseln vermag.

3 *Zeit, Schöpfung und Offenbarung*

Im Nachvollzug augustinischer Gedanken geht auch Luther auf die Frage von Zeit und Schöpfung ein. In der Genesisvorlesung erörtert auch er das Verhältnis der Schöpfung zur Zeit. Die Frage »Quid enim extra tempus et ante tempus statues« weist Luther zurück, weil es vor der Schöpfung Himmels und der Erde keine Zeit gab.[43] Dem Menschen aber ist es nicht gegeben, hinter die Zeit zurückzufragen, weil er sich ganz und gar zeitlich zu verstehen hat. Zeit und Schöpfung sind zugleich. Die Ewigkeit aber ist vor Anfang und Zeit. Der Mensch, der an der Zeitlichkeit hängt, kann das nicht begreifen, weil er immer Zeit vor den Anfang setzt; doch die Ewigkeit ist ganz und gar außerhalb der Zeit.[44] So stößt Luther aus dem Schöpfungsglauben auf die Frage der Ewigkeit, auf den ewigen Gott, der Anfang und Ende der Weltzeit in einem Augenblick umgreift.[45]

Gott ist vor der Schöpfung und Zeit unergründliches Geheimnis, dessen Sinn der Mensch nicht zu erkennen vermag. Doch auch nach der Schöpfung ist Gott »intra, extra et supra creaturas, hoc est, etiam esse incomprehensibilem«.[46] So ist Gott Schöpfer der Zeit und steht doch außerhalb der Zeit, somit ist Gott Grund und Grenze der Zeit und des Menschen in der Zeit. Luther zeigt, daß dem intellectus weder eine unmittelbare noch eine mittelbare Gotteserkenntnis zukommt, die die Grenzen der Zeit sprengen würde. Mögliche Erkenntnis ist für den Intellekt innerhalb der Grenzen der Zeit; Gott aber ist als »nudus Deus« oder als »nuda essentia divina« außerhalb

43 WA 42, 9,25.

44 WA 17 II, 317, 37 - 318, 5: »Die ewickeit aber kan man nicht bas begreiffen denn also, das es gewesen sey vor anfang und zeit, ehe man stund oder tag zelet, aber solchs kan die vernunfft nicht messen noch mit gedancken erlangen. Sie wil ymer zeit fur den anfang messen, so doch keine zeit sein kan außer dem anfang und auffhören, Was ich nu ausser zeit hebe, das hebe ich yn die ewickeit, also daß zeit und ewickeit widdernander sind, und nichts dazwischen.« Vgl. WA 14, 99, 12-15; 24, 24, 28 - 25, 16.

45 WA 24,25, 7 f: »Sublimia sunt haec et difficilia, nec omnibus dixisse volo, cogitent qui possunt.«

46 WA 42,9, 28 f.

von Raum und Zeit, d. h., Gott ist ewig. Wie Luther das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit gedacht hat, das haben wir gesehen. In der Genesisvorlesung kommt es Luther darauf an, die zeitbedingte Gotteserkenntnis zu betonen: »noster intellectus, quid extra tempus sit, non intelligit.«[47]

Wie aber hat der zeitliche Mensch einen Zugang zu dem Gott, der außerhalb von aller Zeit ist? Dieser Zugang zu Gott ist die Offenbarung. Gott aber offenbart sich so, daß er sich zugleich verhüllt und verbirgt. Nur der Glaube ergreift das zeichenhafte und verborgene Handeln Gottes, die »involucra«, die »opera« und »certas species«, in die sich Gott einwickelt, damit sich der wagende und hoffende Glaube in Gott gründe. Das gilt insbesondere für den gefallenen Menschen. Das heißt aber nicht weniger, als daß der überzeitliche und ewige Gott sich innerhalb der Zeit offenbart. Heben wir diese Erkenntnis auf, so stehen wir außerhalb von Zeit und Raum, vor dem puren Nichts.[48]

4 *Transzendenz und Zeitlichkeit*

Luther hat nicht nur über die formale Anschauung der Zeit reflektiert, sondern auch die vita des Menschen, seine Zeitlichkeit bedacht. Hier stehen die temporalia im Widerspiel zum Ewigen bzw. zur Ewigkeit. Beide sind an sich ausschließende Gegensätze, die sich gegenseitig bedingen. So ist Gott das schlechthinnige Sein selbst: »aeternum tu es ... deus verus per essentiam, quia tu es.«[49] Die temporalia aber kommen und gehen, steigen auf und fallen ab, werden und vergehen, haben Anfang und Ende.[50] In diesem neuplatonischen Gegensatz des Seins und der Zeit ist ein gewisser Dualismus des unvergänglich Ewigen und des vergänglich Zeitlichen ausgesprochen. Beide Welten treten in den Widerspruch der Transzendenz und der Zeitlichkeit, von Sein und Werden, von Ewigkeit und Zeit.

47 WA 42,9, 30 f; Erich Seeberg: Studien zu Luthers Genesisvorlesung. Gütersloh 1932, 86: »In dieser bewußt philosophischen Form, daß unser Intellekt nur gemäß der ihm gegebenen Kategorien Gott erkennen kann, hat Luther den Transzendentalismus vertreten«. Kant's Apriorität der Zeit ist also im Ansatz schon bei Luther da.

48 WA 42,10, 6-8.

49 WA 4,50, 10 f.

50 WA 4,351, 35 f.

1. Bemerkenswert ist, daß Luther dabei den herkömmlichen Substanzbegriff auflöst und das Sein des Menschen als »duratio existentiae« versteht.[51] Es ist die zeitliche Existenz des Menschen, die hier nicht als das Beharrende in der Zeit interpretiert wird, sondern als zeitliche Dauer. Letztlich ist die Dauer der Existenz der zeitliche Ausdruck des Menschseins, weil es in der Zeit ständigen Wechsel und Veränderung gibt. Damit ist WA 16,49,1 zu vergleichen, wo Luther auf den zeitlichen Wandel des Menschseins verweist: »Wesen non habet creatura, quod non wancket et semper maneat ... sicut aqua fluit sic nos«. Warum ist dem so, warum kommt dem Menschen kein eigentliches Sein zu, keine Substanz, die Bestand hat? Weil das Sein des Menschen immer aussteht, es ist ein Noch-nicht. Gott aber ist das eigentliche Sein des Menschen, so daß Anfang, Mitte und Ende aller Geschöpfe in ihm beschlossen sind. Darum schaut der Christ nicht auf das vergängliche Leben, auf den unsteten Augenblick - und unser Leben währet ja nur einen Augenblick -, er sieht auf das Ewige, denn er hat den, der ewig bleibet.[52] Da das Sein des Menschen außerhalb seines Selbst liegt, da er auf Gott hin angelegt ist, ist seine Zeitlichkeit defizient.

2. Wie aber versteht Luther die Zeitlichkeit des Menschen? Im 89. (90.) Psalm zeigt Luther den Gegensatz von Transzendenz und Zeitlichkeit, daß der von der Ewigkeit abgefallene Mensch im leeren Schein der Nichtigkeit, in der vanitas lebt. In seiner Zeitlichkeit erfährt er seine Ohnmacht, seine humilitas, weil er »ab aeterna ad temporalia« gefallen ist.[53] Die Lebenszeit des Menschen, seine vita, ist die kurze, vergehende und unstete Zeitlichkeit. Vergleichen wir sie mit Gottes Ewigkeit, so kann von den menschlichen Tagen nur gesagt werden: »pro nihilo habentur.«[54] Die Nichtigkeit des zeitlichen Menschen zeigt seine Schuld, weil er innerhalb der temporalia im Widerspruch zu Gott lebt. Seine Verlorenheit besteht darin, daß er von dem ewigen Gott abgefallen ist: das ist die Defizienz seiner Zeitlichkeit. So verfällt der Mensch, der in Widerspruch zu Gott steht, dem Zorne Gottes. Der vergehende Mensch aber wird in der Zeit zunichte; er hat keine Bleibe, weil

51 WA 3,420, 8-10. Vgl. dazu Wilfried Joest: Ontologie der Person bei Luther. Göttingen 1967, 233 f. 241; Gerhard Ebeling: Die Anfänge von Luthers Hermeneutik in Zeitschrift für systematische Theologie 48 (1951), 192 f.

52 WA 19, 326,7 - 327,4.

53 WA 4,53, 30-32; 55, 5-8.

54 WA 4,54, 11 f.

sein eigentliches Sein, das Ewige, noch aussteht. Aus dieser Sicht kann gesagt werden, daß die vita des Menschen in bezug auf die Ewigkeit schon vorbei ist. Wenn der Mensch den Maßstab der Ewigkeit auf sein Leben anlegt, so sind seine Möglichkeiten nichtig, weil diese Möglichkeiten des caro sind. Der Mensch aber weiß sich dem Tode preisgegeben. Letztlich ist es das pure Nichts, dem das endliche Leben entgegensieht: »... transeunt usque ad finem et nihil, quia nihil habent, quo veniant, et cum huius vitae finem totum habent omnium finem.«[55] Gott aber ist ewig, auf ihn hin ist der Mensch angelegt, ihn sucht er auch im Angesichte des Zornes Gottes.

3. Der Gegensatz von Zeit und Ewigkeit ist auch der von caro und spiritus.[56] Gott ist Geist und ewig, alle Zeitlichkeit ist vor ihm wie ein Nichts. Das wird auch so ausgesprochen: »spiritus est vita aeterna.«[57] Dagegen ist die caro mit der »vanitas mundi« gleichzusetzen. Ohne Geist ist der Mensch dem entleerten Alltag preisgegeben, seine vergehenden Tage sind ohne Sinn und Gehalt. Dieser Gegensatz von Fleisch und Geist geht den Menschen selber an, in ihm ist sowohl caro als auch spiritus; beide stehen in einer inneren Spannung zueinander. Indem der Christ Anteil am spiritus hat, erkennt er seine Zeitlichkeit als einen defizienten Modus des alten Menschen. So heißt es in der Interlinearglosse des Psalmes 101 (102): »quia sapio iam spiritum, ideo caro et vita eius in me iam deficit.«[58] Noch deutlicher wird dieser Zusammenhang im Scholion: »incipiens spiritum sapere et carnem horrere ex fine suo.«[59] Der Geist ergreift den Menschen, so daß er seiner Vergänglichkeit und Endlichkeit gewahr wird und Gottes Gegenwart sucht.[60]

Der Christ erkennt seine ganze Lebenszeit als vergänglich und endlich an, seine vita ist dem Vergehen preisgegeben. Darin aber, daß er sich radikal endlich weiß, liegt die Erkenntnis des Todes geradeso beschlossen wie auch die Verflochtenheit in der Schuld. In unserem Zusammenhang aber ist darauf hinzuweisen, daß die Erkenntnis der Endlichkeit die entschlossene Zu-

55 WA 3,220, 29 f.
56 WA 56,327, 27 - 328, 1.
57 WA 4,84, 13.
58 WA 4,142, 24 f.
59 WA 4,148, 14 f.
60 WA 4,142, 28.

wendung zur Ewigkeit in sich schließt. Indem der Christ das Fleisch ständig verneint, bejaht er Gottes Ewigkeit.[61]

Wie aber wird die Zuwendung zur Ewigkeit vollzogen? In ekstatischer Schau wird Zeit und Ewigkeit in eine neue Perspektive gerückt.

4. Aus dem bisher Gesagten folgt, daß die Erkenntnis der Nichtigkeit des Zeitlichen zur Besinnung über die Ewigkeit ruft. Die Defizienz der irdischen Tage ruft zum neuen Anfang, zum proficere auf. Von der »vetustate ... ad novitatem gratiae« wird der Christ gerufen.[62] Geradeso wie Augustin beruft sich der junge Luther auf Phil 3,13, wo das Christsein von Vergangenheit und Zukunft bestimmt wird, wobei die Vergangenheit auf die Schuld des Menschen bezogen wird. Die Nichtigkeit und Verlorenheit des Menschen liegt hier so hinter ihm, daß der Glaube sich von der Zukunft her versteht. Dazu kommt aber eine neue Sicht der Zeit, die in *excessu mentis,* in der ekstasis oder im raptus zugänglich wird. Die ganze Lebenszeit des Menschen wird hier coram deo angeschaut. Was bedeutet das? Schon in den Randbemerkungen zu Petrus Lombardus hat Luther darauf hingewiesen, daß Gott zeitlos und ewig ist; darum ist er mit zeitlichen Kategorien nicht zu erfassen. Aus diesem Grunde haben wir uns aller Zeitformen, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu entäußern, um Gottes zeitlose Gegenwart zu schauen und zu erfahren. Und gerade das geschieht in excessu mentis. So schaut der Christ in der ek-stasis die Zeit coram Deo an: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, also die Zeit im Ganzen wird zu einem Nichts, denn der Christ steht jetzt schon in Gottes Gegenwart. Die Zeit vergeht im Ganzen, so daß ihr Sinngehalt entschwindet, denn Gottes Gegenwart hebt alle Zeit auf. Auch hier steht die Ewigkeit im Widerspiel zur Zeit.[63] Doch ist zu

61 WA 4,148, 27 f. In der compunctio »fastidiuntur dies mundi et desiderantur dies domini«.

62 WA 4,149, 12 f.

63 WA 4,149, 26-29: »Nam coram deo non est, nisi qui dorsum suum non tantum ad praeteritos et praesentes, sed etiam ad futuros dies habet. Nam ibi videt eos, quales coram deo sunt. Sunt autem coram eo omnes praeteriti et consumpti«. WA 4,150, 20-28: »‚Quia defecerunt sicut fumus dies mei.' Hoc de praeterito potest intelligi spiritualiter, in quibus aliquando vixit carnaliter. Quia isti sine fructu defecerunt, ut ps. 77. 'Et defecerunt in vanitate dies eorum &' Vel generaliter de omnibus diebus huius vitae, sive praeteritis, sive futuris. Et sic oratio est constitute in excessu mentis et secundum Jeremiam, cum sederit solitarius et levaverit se supra se. Tunc enim, ut supra dictum est, mensurat et estimat dies, sicut coram deo, ubi sunt omnes nihil

fragen: In welchem Verhältnis steht der excessus mentis zur fides? Luther hat sich darüber im Scholion des 115. (116.) Psalmes geäußert. Dort aber wird das in-excessu-Sein und die fides gleichgesetzt. Der Glaube begreift sowohl das höchste Selbstgefühl in Gott als auch die tiefste Demut in sich: »fides elevat et humiliat.« Und dasselbe gilt vom excessus mentis bzw. vom ekstatischen Geschehen. Der Christ wird im Glauben bzw. in excessu mentis so über sich selbst hinausgehoben, daß für ihn die Zeit ein Nichts, die eschatologische Zukunft jedoch alles ist. Indem aber der Mensch die Nichtigkeit seiner selbst erkennt, wird er über sich selbst erhöht, weil es letztlich Gott ist, mit dem er es zu tun hat. Die radikale Erkenntnis der Nichtigkeit aller Zeit und der Endlichkeit des Daseins erschließt die Hoffnung auf Gottes Ewigkeit: »Iste est excessus, quo per fidem levatur supra se, ut videat futura bona.«[64] Damit hat Luther, wie Hamel richtig vermerkt, den Inhalt des Glaubens als das eigentliche Wesen der Ekstase verstanden.[65] Der Mensch wird im Glauben von Gott so ergriffen, daß er über sich selbst hinausgehoben coram deo steht. Das ist die vertikale Sicht des Ewigen im Überstieg. Indem aber der Christ vor Gott steht, ist er auf die eschatologische Zukunft gerichtet. Das ist die horizontale Sicht des excessus mentis.[66]

Ganz anders ist es, wenn die Zukunft als menschliche Möglichkeit bedacht wird. Sind wir nicht durch den Geist ergriffen, bleiben wir sine spiritu, dann gilt die Feststellung: »nondum in excessu est.« So halten wir die Möglichkeiten der zeitlichen Zukunft, der vita und der caro für wertvoll.[67] Die Frage ist also die, ob sich der Mensch als caro erkennt und in der Immanenz seiner Endlichkeit verharrt, oder ob er in spiritu die neue Dimension der Ewigkeit erschließt.

et velut iam praeteriti. Et sic recte dicit: Defecerunt, dificiunt, deficient dies mei, sicut q. d. ideo dies tuos quaero, qui sunt aeterni.«

64 WA 4,273, 14 f.

65 Hamel: AaO 1, 74.

66 Bei dem jungen Luther haben wir es mit einer praesentischen Eschatologie in der Weise zu tun, daß Zeit und Zeitlichkeit als Endziel gedacht werden. Hier wird Zeit im Ganzen zur Vergangenheit, ja zu einem Nichts. Die Zukunft wird damit die Hoffnung des Christen. So kann der Satz gewagt werden, daß bei dem jungen Luther die Zukunft die Ewigkeit ist, wenn er auch Ewiges im Überstieg (coram Deo) erkennt. Die radikale Endlichkeit der Zeit und der Zeitlichkeit richtet den Blick auf die eschatologische Zukunft.

67 WA 4,149, 29-32.

III Luthers eigentliche Zeitanschauung

1 Der Kairos

Aus den bisherigen Ausführungen hat sich gezeigt, daß Luthers Zeitverständnis auf Augustin und Ockham zurückgeht. Hat er auch eine eigene Zeitanschauung entwickelt und welche ist diese? Aus der Interpretation des Kohelet erschließt Luther eine neue Zeitanschauung. So wird Zeit als Kairos und als Zeitlichkeit der Sorge verstanden.

Die Zeit verläuft linear von dem Anfang der Welt bis zum Jüngsten Tag. Darin ist die Zeitfolge des Chronos gegeben. Wie wir gesehen haben, macht sich Luther diese Anschauung der Zeit zu eigen. Doch daneben sieht er die Zeit als *Kairos* an, als den Augenblick, in dem die Gegenwart, die Möglichkeiten des Tages ergriffen oder versäumt werden. Der Mensch soll im »Stündlin« die Aufgaben, die ihm gestellt sind, ergreifen. Diese ist qualifizierte Zeit, eine von Gott geschenkte Möglichkeit! Da der Mensch weder Anfang noch Ende seines Tuns übersehen kann, soll er in der Gegenwart die Welt »brauchen«. So wird das In-der-Welt-sein des Menschen sinnvolles Geschehen, weil im Kairos die eigensten Möglichkeiten des Menschen ergriffen werden.[68]

Wie aber ist der Kairos zu verstehen? Handelt es sich um die freie und schöpferische Tat des autonomen Menschen oder ist dieser vorbestimmt durch Gottes Willen? Luthers Antwort ist, daß es Gott ist, der ein »definitum tempus« gibt, damit wir die von ihm bestimmte Zeit ergreifen. Erst so ist freies und schöpferisches Handeln möglich. Doch schließen sich Freiheit des Handelns und Notwendigkeit Gottes nicht gegenseitig aus? Gott ist Geber des Kairos! Sein Ratschluß und Wille bleibt uns verborgen, Gott aber schickt uns die praesentia, damit wir unsere Möglichkeiten ergreifen, um frei zu werden von der Zeit des Berechnens und derVorhabe. So ist Geburt und Tod, Name und Beruf und die Arbeit um das tägliche Brot von Gott bestimmt. Die Freiheit des Menschen aber besteht darin, daß er in der gegebenen Gegenwart das »Stündlin« recht braucht.[69] In der Erkenntnis des Stündleins ist der Mensch an Gottes Willen gebunden und darin erst recht frei. Bei Ockham bestimmt der kontingente Wille des Menschen über die Zukunft, bei Luther aber handelt Gott mit uns so, daß all unser Tun und Leben in seinem verborgenen Willen beschlossen ist.

68 WA 20,55,36 - 56,20; 20,58,16 f.
69 WA 20,62,16-18; 17 II,48,3-9.

Gottes Notwendigkeit ist unser Kairos, der Augenblick, in dem wir frei werden von dem Zwang der Zeit und die eigentlichen Möglichkeiten unserer Gegenwart recht nutzen. Ist es aber nicht die Fortuna oder ein uns bezwingendes Fatum, ein unerbittliches Geschehen, das die Stunde regiert? Gott schafft das Neue. Das ist Luthers Einwand gegen den Fatalismus des Schicksalsglaubens und gegen die Willkür des Zufalls. Nur der »alte Mensch« sieht auf die Wiederkehr aller Dinge, weil er sich als Sünder immer gleich bleibt; Gott aber wirkt so in der Gegenwart, daß er Neues entwirft und schenkt.[70] So wirkt Gott im Kairos, sein schöpferisches Tun wird je im Stündlein offenbar.[71] Gott ist es, der Gegenwart und Zukunft so auseinanderhält, daß wir als neue Menschen im Glauben seine Gabe in Freiheit gebrauchen.

2 *Die Zeitlichkeit der Sorge*

Neben dem Zeitverständnis des Kairos steht ein anderes, die Zeitlichkeit wird als Sorge interpretiert. Luther kennt eine zwiefache Art der Sorge: Die Sorge, »so aus der Liebe kommt«, ist geboten, aber die »neben dem Glauben ist«, ist verboten.[72] Darum ist die »Amtssorge« notwendig, wogegen die Sorge des Unglaubens verwerflich ist. Die Sorge ist ein defizienter Modus der Zeitlichkeit, weil der Mensch darin den Kairos versäumt. Kommt das »Stündlin« nicht, so ist alles Sorgen vergeblich, denn Gott ist der Herr der Zeit, der die »Zeit und Stunde kann verkürzen und verlängern«.[73] Gott hat »Zeit und Maße« des menschlichen Lebens bestimmt, was hilft da alles Sorgen? So hat das Sorgen sein Kriterium im gegenwärtigen Kairos, wird dieser nicht ergriffen, verfällt der Mensch der Sorge der Zukunft. Darum ist der Skopus der »Annotationes in Ecclesiasten« darin gegeben, »ut vivamus contenti praesentibus sine cura et cupiditate futurorum«.[74] In dieser Sicht aber ist schon eine Relation der Gegenwart zur Zukunft mit enthalten. Der natürliche Mensch lebt in der Vorhabe der Zukunft. Er ist caro und nicht spiritus, darum »semper praesentibus movetur in futura«.[75] Gott aber handelt gegenwärtig,

70 WA 20,25, 1 f.
71 WA 20,65, 16 f.
72 WA 22,267, 26 f.
73 WA 32,471, 13 f.
74 WA 20,9, 32 - 10,17.
75 WA 20,52, 19; 20,65, 35 - 66,22; 20,157, 28-30. Vgl. dazu: Eberhard Wölfel: Luther und die Skepsis. München 1958, 127 f. 164 f.

bei ihm ist die Gegenwart und Zukunft bestimmt. Das vermag der Mensch nicht, weil er immer über sich selbst hinausstrebt und so der Sorge der Zukunft verfällt. Warum aber ist die Sorge um die Zukunft ein defizienter Zeitmodus? Augustin spricht im XI. Buch der Confessiones Caput XVIII von der Vorwegnahme der Zukunft. Was ist damit gemeint? Mögliche künftige Zeit wird für das Erkentnisvermögen und Handeln des Menschen berechenbar und verfügbar. Die Handlung des Erkenntnisvermögens aber besteht darin, daß der Mensch die Zukunft berechnet und ins Netzwerk seines Denkens einfängt. Zukunft wird so in die Planung und Tun des Menschen einbezogen, daß sein Herz der Sorge um die Zukunft verfällt.[76] Der Mensch ergreift seine eigensten Möglichkeiten so, daß er diese vorwegnimmt. Darin aber wird menschliches Erkennen, Wollen und Handeln der Ausdruck der Immanenz, aus deren Bann sich der Mensch nicht loszulösen vermag. Er vergißt dabei aber - und das betont Luther - daß unser Leben mit einem ewigen Maßstab gemessen wird; denn letztlich ist alle Zeit an den Willen Gottes gebunden: »universa nostra cura, velimus nolimus, ad deum solum redeat.«[77] Die Sorge des Herzens, auch die Sorge um die Zukunft strandet an der Gottesfrage, der kein Mensch ausweichen kann. Gott verfügt über die Zukunft, für uns bleibt sie ungewiß und verborgen und kann mit unserem Sorgen nicht bezwungen werden.[78] Die Frage bleibt für den Menschen die, ob er frei wird von der »cura futurorum« und die Zukunft aus Gottes Hand empfängt oder nicht. Der Mensch, der die Welt mit Gottes Augen anschaut, lebt nicht in der Sorge der Zukunft, sondern in der expectatio fidei; so wird er erst frei sein.

Die Sorge um die Zukunft ist ein Stück Zeitlichkeit; wer aber nur die temporalia bedenkt, hat eine sterbliche Weisheit, die dem Tode preisgegeben ist. So ist die Zukunft des Menschen der Tod.[79] Der »finis mundi« ist der unausweichliche Tod.[80] Die Unruhe des Herzens und die Sorge um die Zukunft endet im Tode, dem kein Sterblicher entrinnen kann. Das Grab aber wird

76 Martin Heidegger: Sein und Zeit. Halle 1941. Luthers Motiv der »cura futurorum« wird in der Existentialphilosophie Martin Heideggers thematisiert. Vgl. dazu aaO § 41: Das Sein des Daseins als Sorge; § 52: Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge.

77 WA 6,111, 30.

78 WA 32, 459, 2-5; 20,188, 18.

79 WA 3,456, 26 f; 6,109, 9-11; 20,126, 9-11.

80 Wölfel: AaO, 163 f; Heidegger: AaO, 329 f.

zum »Hause der Ewigkeit«; denn im Leben und Tode ist Gewißheit allein in Gott. Darum soll der Mensch Gott sorgen lassen »in den allerhöchsten Sachen, nämlich in Gefahr und Stunde des Todes, da er mit keinem Sorgen ersehen, noch erdenken kann, wo er bleibet«.[81]

3 *Der Tod*

Welche Bedeutung hat der Tod in bezug auf Zeit und Ewigkeit? Die Antwort Luthers gibt die Auslegung des 90. Psalmes.[82] Dabei ist die Anschauung von Zeit und Ewigkeit durch den Gottesgedanken bedingt. Gott ist unveränderlich und ewig. Aus der Ewigkeit Gottes folgt seine Allmacht, Weisheit und Unsterblichkeit, auf die hin die Geschöpfe angelegt sind.[83] Die Welt aber ist wie ein Nichts im Angesichte Gottes. Luther hält auch hier an dem qualitativen und unendlichen Unterschied von Gott und zeitlicher Welt fest, doch ist dieser nicht durch den Neuplatonismus, sondern durch den Gegensatz des heiligen Gottes und des sündigen Menschen bedingt. Aus der Ewigkeit folgt der Zorn Gottes; weil Gott unendlich und ewig ist, trifft sein Zorn das gefallene Geschöpf. So ist der Mensch durch die Plage des Lebens und die Angst vor dem Tode bedroht. Der Zorn ist aber Gottes verborgenes Antlitz, ihn erfährt der sündige Mensch, der in der Zeit dem Tode preisgegeben ist.[84] Der Tod ist ein unerbittliches Geschick des sündigen Menschen, indem und weil Luther sagen kann: »mors est opus irae Dei.«[85]

Der Zorn Gottes aber hat eine zweifache Relation: intensiv offenbart er die Verzweiflung und die Angst vor dem Tode, extensiv aber die Kürze der Lebenszeit.[86] Worin besteht nun die *intensive* Sicht der ira Dei? Luther schaut das Leben als eine Veränderung von dem Nichts zum Sein und von dem esse ad non esse an.[87] Die erstere ist die natürliche Veränderung, die gleich

81 WA 22,31, 30-32.
82 Carl Stange: Luthers Gedanken über die Todesfurcht. Berlin, Leipzig 1932, 21.
83 WA 40 III, 509, 14 f.
84 WA 40 III, 515, 26 f.
85 WA 40 III, 518, 18.
86 WA III, 525, 17-21: »Ad hunc modum Moses iram Dei auget praeter omnium hominum opinionem et iudicium, Primo (ut usitatum verbum retineam) intensive, cum mortem hominum facit peiorem et graviorem omnium antimantium morte, quod per iram Dei irrogata est; Deinde extensive, quod vita brevissima abit.«
87 WA 40 III, 531, 22-24.

den Jahreszeiten und von Tag und Nacht unser Leben bestimmt. Diese ist im eigentlichen Sinne zeitliches Leben, weil sie das Vergehen, den Wandel, nach Gottes Ordnung und Willen bestimmt weiß. Anders ist es, wenn es die ira Dei ist, die die Veränderung vom Sein zum Nichts bedingt. Nicht der biologische Tod ist es, nicht das Verenden der Kreatur, das Luther hier vor Augen hat, wenn er vom Tode spricht, sondern der Tod als Ausdruck der Gottesferne. Es ist die »aeterna mors«, die den Menschen von Gott so scheidet, daß er in der Verzweiflung vergeht. Die Furcht vor dem Tode, die Todesangst ist der Tod der menschlichen Seele, die Verzweiflung und das Grauen ist der eigentliche Tod.[88] Letztlich ist es die Verzweiflung an der Endlichkeit und der Schuld, die das Vergehen, den Tod, so ausweglos erscheinen läßt. Der Grund hierfür ist, daß der an seiner Endlichkeit verzweifelnde Mensch ohne Zukunft in den Abgrund stürzt. Gott aber bleibt verborgen!

»Als wenn ich sterben sol und der tod mir unter augen tritt, da mus ich davon und weys nicht, wo ich den fus ym ersten trit hyn setzen sol. Ist nu der unglaube da, der zappelt, zaget und spricht: Wo wil ich nu hyn? wer weys, wo ich bleibe? Er will ymerdar sehen und fülen, wo er bleiben sol, es wird aber nichts draus, drümb mus er verzweiveln.«[89]

»... der sihet nicht eyn fündklin mehr vom leben noch von der erlösunge, sondern eytel tod, tod, tod ist da, das er mus am leben verzogen und sich dem tod ergeben. Denn wo Gott also mit uns handelte, das er uns das leben sehen liesse ym todte odder zeygte unser seelen stet und rawm, weg und weyse, wo sie auff tretten und fussen solte, wo sie auch hyn faren und bleyben solte, so were der tod nicht bitter, sondern were als ein sprunck uber eynen flachen strom, da man auff beyden seytten eyn gewissen grund und ufer sihet und fulet. Aber nu zeygt er uns des keyns und müssen von dem gewissen ufer dieses lebens hynuber springen ynn den abgrund, da keyn fulen noch sehen noch fussen noch stönen ist.«[90]

In der Verzweiflung erfährt der Mensch seine Endlichkeit so, daß diese ihm zum Maßstab von Leben und Tod wird. So steht er im Abgrund, die Möglichkeiten der vita sind vorbei. Das ist die intensive Sicht der ira Dei!

88 WA 40 III, 550, 1 f: »timor mortis est mors humanae animae. Ille, desperatio, horror est ipsa mors.«

89 WA 24,246, 20-25.

90 WA 19,217, 13-22.

In ihr entschwindet der Sinngehalt des Lebens, was nur heißen mag, daß wir im Angesichte des Todes leben. Das aber bedeutet, daß »Mitten wir im Leben sind von dem Tod umfangen.«[91]

Worin aber besteht die *extensive* Sicht der ira Dei? In der Interpretation von Psalm 90,4 sagt Luther: »Hic transfert nos a conspectu rerum in divinitatem et ex tempore in talem vitam, in qua nullum est tempus.«[92] In der vertikalen Sicht des Ewigen fallen bei Gott Anfang und Ziel in einem Augenblick zusammen, so auch die vita des Menschen. Luther veranschaulicht diese Sicht der Zeit und Ewigkeit mit dem Zeitbegriff Augustins: Zeit ist der jeweils schwindende Augenblick. Die Vergangenheit ist nicht mehr, die Zukunft aber noch nicht. So stehen wir im Geheiße des Augenblicks, der ständig vergeht. »Praeteritum abiit, futurum non venit, Igitur de omni tempore nihil habemus, quam quod NUNC est.«[93] Denselben Sachverhalt spricht Luther auch so aus, daß er die Lebenszeit des Menschen mit dem Klang und Echo vergleicht. Unser Leben ist ein schwindender Augenblick und nicht mehr![94] Die Zeitfolge wird hier zu einem mathematischen Punkt. Die Aufgabe des Christen ist es, die Nichtigkeit seiner Tage und die Kürze der Lebenszeit zu bedenken.[95] Ganz anders ist die rein menschliche Sicht der Zeit, denn die Menschen halten den schwindenden Augenblick, in dem sie existieren, für ein ganzes Zeitalter.[96] Die menschliche Sicht der Zeit ist rein immanent, weil sie coram Deo die Zeit nicht anzuschauen vermag. Auch hierin stehen Zeit und Ewigkeit im Widerspiel zueinander.

Die intensive Sicht des Todes und die extensive Betrachtung der vita bedingen sich gegenseitig. Die Angst vor dem Tode, die Verzweiflung und die Kürze der Lebenszeit zeigen, daß der Mensch die Grenze seiner Möglichkeiten, seines »Seinkönnens« erfahren muß. Indem der Mensch die Nichtig-

91 WA 40 III, 567, 25 - 568,13.

92 WA 40 III, 522, 27 f.

93 WA 40 III, 525, 14-16.

94 WA 40 III, 557, 18-22: »Antequam incipis loqui, nihil est, cum desiisti loqui etiam nihil est. Praeter sonum nihil novimus, quid sit sermo ... Talis ... est vita nostra, est seu Echo quidam, qui brevissime finitur et abrumpitur«; WA 40 III, 558, 8: »Et donec vivimus, est vita strepitus, sonus. Ante et post silentium aeternum.«

95 WA 40 III, 573, 11-13: »Sed da nobis gratiam, ut videamus, quam paucissimi dies, ut fiamus Mathematici. Hoc quod vivimus, est punctus, unitas, futurus punctus non est, praeteritus non est. Non habemus nisi Nunc.«

96 WA 40 III, 574, 13.

keit seines Daseins erfährt, fragt er nach Gott. Warum treibt Gott den Menschen in eine »Grenzsituation«? Was ist der Sinngehalt des Lebens und des Todes? Luther hat nach Jes 28,21 Gottes Wirken so verstanden, daß Zorn und Liebe bei Gott nicht auf derselben Stufe stehen. Der Zorn ist Gottes fremdes Werk, wogegen sein eigentliches Werk Liebe ist. Auch für die Anfechtung des Todes gilt diese Einsicht, denn Gott *spielt* mit dem Menschen wie ein Vater mit dem Kinde, indem er durch sein fremdes Werk unser Heil wirkt. Es gilt seine Verheißungen zu verstehen, um den im Gegensatz wirkenden Gott zu begreifen. Den Sinngehalt des Todes begreift der Glaube so, daß er Gottes Spiel in der Anfechtung durchschaut und der Verheißung Gottes traut.[97] Damit überwindet der Glaube die Angst des Todes und wird frei.[98] Nicht der menschliche Tod, auch nicht dessen Vorwegnahme in der Angst offenbart dessen Sinngehalt, sondern das *Kreuz Christi*. Die wahre »*praeparatio ad mortem*« besteht darin, daß im Kreuze Christi der Tod besiegt und überwunden ist. In Christus sind wir vom Tode frei. Diese Freiheit vom Tode ist einerseits auf die Zukunft gerichtet, sie ist die Verheißung des Christen, anderseits aber ist sie schon gegenwärtig, weil der Christ im Gewissen von der Angst des Todes befreit ist.[99] Darum leben die Christen als die Sterbenden, haben Hoffnung im Tode und sind jederzeit bereit zu sterben. In der Stunde des Todes halten sie das Wort dem Tode entgegen und werden mitten in der Anfechtung frei. So ergreift der Christ Gottes Verheißung im Widerspiel: »Der glaube aber dencket also: Ich weys nicht, wohyn ich fare, aus mus ich, sehe und füle nichts, ich wil mich aber dem befehlen, der da gesagt hat ym Psalm ›Wirff deine sorge und anligen auff den Herrn, der wird dich versorgen‹, Darauff fare ich dahyn, denn ich weys: er wird nicht liegen. So hat er das leben und sihet es nicht, ja er sihet nichts denn das widderspiel.«[100] Der Tod wird zum Beginn des ewigen Lebens! Wenn das Gesetz die

97 WA 43 229, 28-36: »Et talis agnoscendus est Deus, quod agat contraria in contrariis ... Non est mors, sed vita, tu ludis mecum, sicut pater cum filio, aliud dices, aliud cogitas ... Alienum opus tentat et proponit, ut suum facere possit: per nostram adflictionem quaerit suum ludum et nostram salutem.«

98 WA 43, 218, 23-26: »Ita uterque occiditur, cum nihil aliud videant, nec sentiant quam mortem, et tamen coram Deo non sunt mortui ... Quia mortem pro ludo et ioco habent, non aliter atque nos cum pila aut pomo ludere solemus.«

99 WA 25, 371, 20-22; 40 II, 4, 19 f: »Sic mors, qua nihil potentius et horribilius in mundo est, victa iacet in conscientia per hanc libertatem Spiritus.«

100 WA 24,246, 25-30.

Vermessenen ängstigt: »Media vita in morte sumus«, so tröstet das Evangelium: »Media morte in vita sumus.«[101]

4 *Zeit und Ewigkeit in der Anfechtung*

Die Erfahrung des Zornes Gottes ist die Anfechtung.[102] Luther setzt der negativen Theologie des Areopagiten, der über das Sein und Nichtsein Gottes reflektiert, die Theologie des Kreuzes und der Anfechtung gegenüber. Im Kreuz wird der verborgene Gott, im Zorn aber die Liebe Gottes offenbar. So wird das Kreuz ein letztgültiges Kriterium, weil darin Gottes Handeln mit dem Menschen im Widerspiel erkannt wird. Das gilt auch für das Verständnis der Zeit und Ewigkeit! »Ita, quod in conspectu Dei vita est, in nostro conspectu mors es, Quod apud nos temporale est, apud Deum non est temporale, Quod apud nos aeternum est, apud Deum non est aeternum.«[103] Damit werden alle menschlichen Maßstäbe, auch die der Zeit bzw. Zeitlichkeit und Ewigkeit zunichte, denn wir haben Gottes Handeln sub contraria specie zu verstehen. Das zeigt schon das Verständnis der Gottesferne und der Nähe Gottes. Das Kreuz Christi ist ein Zeichen der Gottesferne, des Zornes Gottes und der tiefsten Verlassenheit. Gott aber ist gerade im Kreuze gegenwärtig. Wenn wir nach dem sensus und der ratio urteilen, dann ist Gott ferne und verborgen, wenn wir aber glauben, ist Gott nahe mit seiner Vergebung und Verheißung.[104] Der Mensch steht in der Anfechtung in der Gottesferne, Verzweiflung und Tod bedrängen ihn; doch das Evangelium richtet ihn auf und schenkt ihm die Gewißheit von Gottes Gegenwart: »solum Evangelium dicit Deum adesse contritis corde.«[105] Wie aber schaut der Glaube im Gegensatz zum sensus und der ratio, Zeit und Ewigkeit an? Für den Glauben ist die Anfechtung ein Zeitminimum. Der Glaube weiß um Gottes Zeitlosigkeit und Ewigkeit nicht nur als theoretische Erkenntnis, sondern praktisch in der Anfechtung. Die Ewigkeit ist zeitlos, weil Anfang und Ziel in ihr in einem Augenblick zusammenfallen. Und das gilt auch in der Anfechtung, weil deren

101 WA 40 III, 496, 16 f.
102 Walther von Loewenich: Luthers Theologia crucis. München 1929, 182 f.
103 WA 40 III, 534, 12-15.
104 WA 40 II, 33, 27 f.: »Item noverunt Deum tum proxime adesse, cum longissime apparet abesse.«
105 WA 40 I, 490, 17 f.

Anfang und Ende bei Gott nur ein Augenblick ist. So haben wir es in der Anfechtung mit der vertikalen Sicht des Ewigen zu tun, in der Angst, Not und Verzweiflung als ein mathematischer Punkt erscheinen.[106] Der sensus und die ratio urteilen aber anders, für sie erscheint das Leid als ewige Dauer.[107] Das, was vor Gott für die göttliche Mathematik ein Punkt, ein Tropfen und ein Funke ist, schauen wir in der Anfechtung für die Ewigkeit selber an. Warum ist dem so, warum schaut der Mensch auf die horizontale Zeit und rechnet nicht mit der vertikalen Sicht des Ewigen? Luther veranschaulicht diesen Tatbestand damit, daß er praesentia und futura im Gegensatz sieht. Die Sicht der praesentia ist die der caro und der ratio, diese sieht nur das gegenwärtige Leid und Übel und jene lernt es nicht, die Anfechtung als einen augenblicklichen Zustand zu verstehen. Der Christ aber lebt in der Anfechtung aus der Zukunft, die in der Verheißung des Wortes gegeben ist. Er lernt es, die »apparentia spectra« hinter sich zu lassen und das Herz an die »non apparentia« zu hängen. So wird die Anfechtung zu einem Augenblick, Gottes Zukunft aber die Hoffnung des Christen.

Wie aber wird die Ewigkeit zur gegenwärtigen Erfahrung des Christen? Luthers Antwort ist, daß Gottes Ewigkeit seine Barmherzigkeit ist, wogegen die Zeit des Zornes nur als ein Augenblick erscheint. Die existenzielle Erfahrung des Glaubens scheidet die Zeitlichkeit der Anfechtung von Gottes Ewigkeit so, daß im Evangelium die Ewigkeit gegenwärtig wird. Gottes Ewigkeit ist seine Barmherzigkeit, weil wir Gottes Gnade als das Ewige zu verstehen haben.[108]

Die Tiefe der Anfechtung zeigt sich darin, daß Gott und Christus zunichte werden.[109] Dann aber wird der Zweifel und die Verzweiflung der Maßstab der Anfechtung, es ist ein Leben ohne Trost und ohne Hoffnung der Zukunft. Not und Leiden erscheinen dann als ein unendliches Übel. Letztlich aber beherrscht der Tod das endliche Leben. Ganz anders ist es, wenn Gott und Christus unser Leben in der Zeit der Anfechtung bestimmen. Dann beurteilen wir im Lichte des Kreuzes Christi das Leid. Nicht die quantitative Sicht der Dauer, nicht die magnitudo des Leides wird zum Kriterium der

106 WA 40 III, 62, 31 f.
107 WA 31 II, 446, 4-6.
108 WA 25, 341, 10 f; WA 31, 446, 26-28. 30-33.
109 WA 40 III, 62, 35-37.

Anfechtung, sondern Gottes Nähe und Barmherzigkeit. So wird auch der Tod coram deo zu einem Nichts.[110] Daraus aber erwächst die Freiheit, die den Augenblick des Zornes Gottes mit seiner Barmherzigkeit verbindet und darin des Ewigen, der Ewigkeit gewiß wird. Sie schaut nicht auf das Sichtbare, das zeitlich ist und vergeht, sondern auf die unanschaubare Verheißung Gottes. Diese ergreift sie mitten in der Anfechtung. Sie weiß um die Wahrheit des Wortes: »Ich habe dich einen kleinen Augenblick verlassen, aber mit großer Barmherzigkeit will ich dich sammeln« (Jes 54,7).

IV Christus in der Sicht von Zeit und Ewigkeit

1 *Die Inkarnation*

Zeit und Ewigkeit sind in einem Schnittpunkt vereinigt: in Christus. Wie aber wird in Christus Zeit und Ewigkeit miteinander verknüpft? Christus ist Gottes Sohn. Da Gott ewig ist, hat er den Sohn gleicher Weise als ewig geschaffen, darum ist Christus »aeternum et spirituale«. Denn Gott ist so außerhalb der Zeit, daß auch das, was von Gott geboren wird, ewig sein muß.[111] Luther erklärt Christi Ewigkeit so, daß er sich auf Psalm 2,7 bezieht: »Hodie genui te.« Durch die Interpretation des »hodie« gibt Luther seine Anschauung von Zeit und Ewigkeit. Dabei nimmt er Augustins diesbezügliche Gedanken wieder auf und zeigt, daß die Ewigkeit ganz und gar außerhalb der Zeit steht. Vor Gott ist die Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufgehoben, denn Gott ist ewige Gegenwart. Sonach aber ist die Inkarnation Christi kein zeitlicher Vorgang, obwohl, ja weil wir die Geburt des Sohnes auf die Vergangenheit beziehen.[112] Die Inkarnation Christi durchbricht die Schranken der Zeit, in ihr wird die Ewigkeit in der Zeit gegenwärtig. Der Mensch aber lebt ganz innerhalb der Grenzen der Zeit, er existiert ständig in der Gegenwart. Darin aber wird der unendliche Unterschied und Abstand Christi von den Kreaturen sichtbar, weil in ihm die ewige Gegenwart dem fliehenden Augenblick entgegensteht.

In Christus aber ist auch die Einheit von Ewigkeit und Zeit. Die Paradoxie der Inkarnation besteht eben darin, daß sich Christi Geburt »extra tempus«

110 WA 40 III, 62, 20-22.
111 WA 40 II, 250, 34-36.
112 WA 40 II, 257, 19-27. 30-32; WA 39 II, 293, 18-26.

und »in tempore« vollzieht.[113] Seine Menschheit beginnt in der Zeit, seine Gottheit ist ewig und ohne alle Zeit. Beide sind eine unzertrennliche Einheit! Das geht über alles Denken und Fühlen, denn wir stehen in der Zeit so, daß unser zeitliches Denken das Ewige nicht zu begreifen vermag. Nur wenn der Glaube das Geheimnis der Inkarnation ergreift und als paradoxes Geschehen bejaht, ist in der Zeit Verheißung der Ewigkeit. In Christus aber offenbart sich Gott so, daß er uns im Worte anredet.[114]

2 *Die Versöhnung*

Zeit und Ewigkeit fallen in Christus zusammen. Die Ewigkeit, die ohne Anfang ist, und die Zeit, die ständig anfängt, sind in Christus auf das Innigste miteinander verbunden. Doch diese Einheit ist immer auch ein Gegensatz! Mit Luthers Worten: »in hac persona duo extreme contraria concurrunt.«[115] Wie ist das zu verstehen? Die Zeit wird hier als Ausdruck und Vehikel der Sünde als ein Ganzes verstanden: sie umfaßt Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. In der Person Christi aber wird die Totalität der Sünde mit der »aeterna et invicta iustitia« konfrontiert. Nicht der Gegensatz zweier Prinzipien liegt hier im Widerstreit miteinander, vielmehr haben wir es mit einer personhaften Verbindung zu tun, wenn die Gesamtheit der Sünde mit der ewigen Gerechtigkeit Christi konfrontiert wird. Christus ist in einer Person der »summus et maximus peccator« und die »aeterna iustitia«. In ihm werden die Sünden aller Zeiten, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, aufgehoben und zunichte, weil seine Gerechtigkeit ewig ist.[116] Es ist das Kreuz Christi, in dem die Gerechtigkeit Christi offenbar wird. In der Verborgenheit des Kreuzes leuchtet der Sieg Christi, in der Tiefe der Zeitlichkeit wird die ewige Gerechtigkeit offenbart. Warum aber nennt Luther die Gerechtigkeit ewig? In den »Dictata super Psalterium« bezeichnet Luther die iustitia fidei als ewig, was nicht weniger bedeutet, als daß die Vergebung der Sünden als die Ewigkeit bezeichnet wird.[117] Dasselbe betont er auch in der Jesajavorlesung.[118] Es ist aber so zu verstehen, daß die Gerechtigkeit Christi, die

113 WA 40 II, 258, 20 f.
114 Heinrich Bornkamm: Das Wort Gottes bei Luther. München 1933, 36-39.
115 WA 40 I, 438, 32 f.
116 WA 40 I, 439, 1 f.
117 WA 4, 246, 19 f.
118 WA 25, 317, 15-17.

ewige Gerechtigkeit, Christus selbst ist. So wie die Sünde die gesamte Zeit umfängt, so auch die ewige Gerechtigkeit. Die Vergebung der Sünden ist auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Welt gerichtet: »Christus semper fuit remissor peccatorum, quam praeteritorum, praesentium et futurorum; qui credimus in praeteritum, habemus eundem, qui futurus, etiam in praesentem.«[119] So wird Christus bzw. die Vergebung als das Ewige erkannt. Sie durchbricht die Schranken der Zeit und gibt dem Glaubenden jetzt schon in der Gegenwart die Vergebung. Hier wird die Ewigkeit in der Zeit so offenbar, daß wir in der Vergebung Trost und Gewißheit des Ewigen empfangen.

Zeitliches Leben endet in dem Tode. Christus aber hat den Tod überwunden. Luther versteht darunter, daß in der Person Christi der Kampf um Leben und Tod ausgetragen wurde.[120] In dem »mirabile duellum« hat Christus den Tod durch den Tod überwunden. Gott wirkt hier im Gegensatz so, daß Christus die Sünde auf sich nahm, um sie zu überwinden, den Tod erlitt, um ihn zu besiegen.[121] Die Anschauung der Ewigkeit bildet sich hier durch die »victoria Christi«: »Dux vitae mortuus regnat vivus.« In dieser Paradoxie des Werkes Christi erkennen wir das Geheimnis der Ewigkeit in der Zeit.

Aber nicht nur Sünde und Tod, sondern auch Fluch und Segen begegnen sich in Christus. Es ist der Fluch des Zornes Gottes, der mit der »aeterna gratia ex misericordia« im Streite liegt. Christus nimmt den Kampf der Zornesmächte auf sich, in »suo corpore et semetipso« überwindet er den Zorn Gottes. So wird »maledictio«, »peccatum« und »mors« zunichte, Gerechtigkeit und Leben behalten den Sieg. Christi Kampf mit den Zornesmächter aber zeigt, daß Christus kraft seiner Gottheit unser Erlöser geworden ist; denn Gottes Zorn und den Fluch der Mächte konnte Christus nur kraft seiner Gottheit überwinden. Anderseits aber ist es das Werk Christi, das ihn zu einem Gott erhebt. Indem Christus die Mächte des Todes und der Sünde besiegte, bewies er, daß er Gott von Art war. Damit ist Christus der Überwinder des Todes und Bringer der ewigen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit; durch ihn wird die gefallene Schöpfung erneuert.

119 WA 40 II, 400, 11 - 401, 1. 16-18.

120 Karin Bornkamm: Luthers Auslegung des Galaterbriefes von 1519 und 1531. Berlin 1963, 127-131.

121 WA 40 I, 439, 31 - 440, 14.

3 *Gesetz und Evangelium - Die Rechtfertigung*

Im vorigen Abschnitt hat Luther das Verständnis der Zeit und Ewigkeit an die Person und Werk Christi gebunden. Nun aber haben wir das Verständnis der Zeit und Ewigkeit innerhalb der Lehre von Gesetz und Evangelium zu untersuchen.

Christus kam in der Fülle der Zeit in die Welt. Vor Christus aber herrschte das Gesetz. Darum stehen Gesetz und Evangelium in einem zeitlichen Nacheinander: »Christus venit post legem.«[122] Die »duratio temporis legis« ist nach dem buchstäblichen Sinn der Schrift auf Christus gerichtet. In ihm aber ist des Gesetzes Ende. Historisch deutet das Luther auf Jesu öffentliches Auftreten und seine Taufe. Hier hört die Zwangherrschaft des Moses auf, die Zeit des Evangeliums bricht an. Luther aber versteht »historice et temporaliter« Christi Wirken als Sieg über Sünde und Tod, die Aufhebung des Gesetzes und den Anbruch des ewigen Lebens.

Doch die Schrift hat auch einen geistlichen Sinn. Danach sind Gesetz und Evangelium als Zeit und Ewigkeit voneinander geschieden. Beide stehen nicht auf derselben Stufe: das Gesetz ist zeitlich, das Evangelium aber ewig.[123] So ist Gesetz und Evangelium nicht nur innerhalb der Zeitfolge zu verstehen, sondern auch inhaltlich als zeitlich und ewig voneinander geschieden. Der Christ aber hat beide richtig zu unterscheiden und zu verbinden. Beide stehen zunächst im Gegensatz zueinander. Das bedeutet, daß die Selbsterkenntnis des Menschen durch das Gesetz gewirkt wird. Es offenbart die Sünde des Menschen und deren unausbleibliche Folge: den Tod. Das treibt das Gewissen zur Verzweiflung, bringt Angst und zeigt die Grenze aller menschlichen Möglichkeiten. Mitten aber in der Gewissensangst, der Anfechtung des Todes und der Verzweiflung beginnt die Zeit des Evangeliums. Der Christ soll es nur lernen, daß beide miteinander zu verbinden sind.[124] Dann aber

122 WA 40 I, 523, 11.

123 WA 40 I, 526, 29-31: »Quare tempus legis non est perpetuum, sed habet finem qui Christus est. Tempus vero gratiae aeternum est, Quia Christus semel mortuus amplius non moritur ... Ergo etiam tempus gratiae aeternum est.«

124 WA 40 I, 527, 21-27: »Sic pulchre distinguit Paulus tempus legis et gratiae. Discamus et nos recte distinguere utriusque tempus, non verbis sed affectu, id quod est omnium difficillimum. Quanquam enim distinctissima sunt illa duo, tamen etiam coniunctissima sunt etiam in eodem corde. Nihil magis coniunctum est quam timor et fiducia, Lex et Evangelium, peccatum et gratia; tam coniuncta enim sunt, ut alterum ab altero absorbeatur. Ideo nulla Mathematica coniunctio potest dari quae esset huic similis.«

weiß er von dem »finis legis« und dem »initium gratiae«, so daß er Gesetz, Sünde, Verzweiflung und Tod in ihrer Zeitlichkeit und Vorläufigkeit erkennt. Er bezieht diese defizienten Aspekte der Zeitlichkeit auf ihren Gegensatz, weil er im Evangelium, in der Gnade und der Hoffnung die neue Sicht des Ewigen entdeckt. Der Christ erkennt, daß das Gesetz Gottes uneigentliches Werk ist, sein eigentliches Handeln mit dem Menschen ist seine Gnade und Barmherzigkeit. Darum soll der Christ dem im Gegensatz wirkenden Gott trauen und die Gegensätze in »affectu« miteinander verbinden. So aber wird die Gegenwart Christi für den Glaubenden des Gesetzes Ende. Die Vergebung der Sünden und die Verheißung des ewigen Lebens wird die Fülle der Zeit, der Kairos, in dem die Ewigkeit in der Zeit je und je erfahren wird.[125]

Der Christ aber lebt in beiden Zeiten; sofern er caro ist, ist er dem Gesetz untertan, als homo spiritualis dem Evangelium. Darum kann Luther sagen, daß wir »partim sub lege« und »partim liberi a lege« sind. Wie hat er das verstanden? Wenn wir auf Gott und Christus schauen, sind wir vom Gesetz frei und gerecht, in uns aber sind wir der Sünde unterworfen.[126] Luther hat diese Erkenntnis in der Jesajavorlesung so ausgesprochen, daß er das Sein des Christen »in Christo« und »extra Christum« verstanden hat. »Etsi sim peccator, tamen non sum peccator. Peccator sum in me et extra Christum. In Christo autem et extra me non sum peccator.«[127] Der Christ steht bis zum Tode in der Zeit, und dennoch steht er coram Deo vor Gottes Ewigkeit. In Gottes Urteil ist er gerecht, weil für Gott Anfang und Ziel des christlichen Lebens zusammenfallen. Darum sagt Karl Holl mit Recht, daß bei Gott die Erneuerung des Menschen im Augenblick der Rechtfertigung bereits vollendet ist.[128] Das ist die vertikale Sicht des Ewigen, weil in Gottes zeitloser Gegenwart Anfang und Ende des Christseins nur ein Augenblick ist. Sehen wir aber auf die horizontale Sicht der Rechtfertigung, dann fallen »initium« und »perfectio« des christlichen Lebens auseinander. Der Christ findet seine

125 WA 40 I, 525, 22 - 526, 14.

126 WA 40 I, 534, 35 - 535, 26.

127 WA 25, 229, 26-28.

128 Karl Holl: Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief. In: Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1: Luther. 4. Aufl. Tübingen 1932, 124: »Was Gott beabsichtigt, steht schon fertig vor ihm da, sobald er es will. Das am Ende zutage Tretende ist für ihn, den Zeitlosen und Allmächtigen, im Anfang, d. h. dann, wenn er das ›Urteil spricht‹, bereits Gegenwart.« Holl bezieht hier Luthers Verständnis der Ewigkeit auf die Rechtfertigungslehre.

Vollendung erst nach dem Tode.[129] Die Christen leben in beiden Bereichen zugleich. Das hat Luther in seiner Lehre »simul iustus et peccator« ausgesprochen. Beide Sphären bestimmen den Christen total, der Christ ist ganz Sünder und dennoch in Gottes Urteil ganz gerecht.

In Christus steht das christliche Leben im Zeichen der Gnade. Er kommt spiritualiter täglich zu uns und wirkt so den Glauben. Die Schuld der Vergangenheit wird vergeben und die Verheißung der Zukunft zur Hoffnung des Christen. Indem der Christ Gottes Wort ergreift, ist sein Leben ein »initium«, »incipere« und »fieri«. Das christliche Leben ist hier auf Erden nie vollendet, es ist im Werden: »Igitur, qui Christianus est, non est Christianus, hoc est, qui se putat factum Christianum, cum sit tantum fiendus Christianus, ille nihil est.«[130]

V Die Eschatologie

Die Ewigkeit ist kein abstraktes Sein für Luther, sondern als ein integrierender Bestandteil des Gottesgedankens zu verstehen. Letzlich ist es das erste Gebot, darin das Verständnis der Ewigkeit erschlossen wird. Gott ist unsichtbar und welttranszendent, obwohl, ja weil er die Welt in ihrem innersten Wesen und Immanenz bedingt und umfängt. »Immortalitas vitae et aeternitas ex primo praecepto fluit.«[131] Ja, weil Gott Herr eines anderen, unsichtbaren Lebens ist, ist er ein Gott der Lebendigen und nicht der Toten.[132] Sogar die Auferstehung der Toten folgt aus dem ersten Gebot, weil Gott ewiges Leben ist. Der Gottesgedanke und das Verständnis der Ewigkeit bedingen sich gegenseitig, beide fordern sich, so daß sie eine innige Korrelation bilden. Das ist aber auch so zu verstehen, daß die Welt auf Gottes Ewigkeit hin

129 Haar: AaO, 71-75. Haar untersucht das Verhältnis des »initium« und der »perfectio« so, daß für Gott Anfang und Ziel zusammenfällt. Der Mensch hat als Sünder diese Blickrichtung nicht, darum fallen bei ihm beide auseinander. In der Rechtfertigung steht der Mensch ganz in der Zeit und zugleich »vor Gottes Ewigkeit«. Dabei versteht Haar die Rechtfertigung als »remissio« und »promissio«. Da der Christ auf beide bezogen ist, hat er ein ständiges initium in der Zeit.
Vgl. dazu: Paul Althaus: Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh 1962, 203-206. 211-213.

130 WA 38, 568, 37-40.

131 WA 40 III, 578, 8 f.

132 Stange: AaO, 72-75.

angelegt ist; darin ist Sinn und Ziel der menschlichen Existenz. Die Beziehung des Todes zur Ewigkeit zeigt auch das. »Wenn wir sterben, so ist eins yglichen Jüngster tag da.«[133] Der Tod wird der Eingang zum ewigen Leben. Gott umfängt Leben und Tod des Christen, so daß er durch den Tod unmittelbar in die Gemeinschaft mit Gott gerufen wird. Anderseits aber ist die Zeitspanne von der Gegenwart bis zum Jüngsten Tag nur ein Augenblick.[134] Die Parusie Christi ist einer jeden Zeit gleich nahe, denn zwischen der Jetztzeit und dem Jüngsten Tage wird der lineare Zeitablauf zu einem Augenblick. Die Begründung der Ewigkeit folgt einerseits aus dem Gottesgedanken und der Gewißheit, daß Gott unsterbliches Leben ist, anderseits aber aus Gottes Zeitlosigkeit.

Luthers Eschatologie aber verstehen wir erst dann richtig, wenn wir nach dem Sinngehalt des Ewigen fragen. Die Zeit steht im Widerspiel zur Ewigkeit! Das kann Luther auch so veranschaulichen, daß die Welt ständig das Vergängliche und Zeitliche vor Augen hat, Gott aber den Rücken kehrt. Es ist die Verabsolutierung des Endlichen und der Zeitlichkeit, die das Ewige versäumt. Der Christ aber kehrt dem zeitlichen Leben den Rücken, ist mit der Seele und dem Herzen im Himmel und wartet auf die Zukunft Gottes.[135] Darum sind wir Pilgrime und Fremdlinge in der Welt und gehören in »ein ander Land und Reich«. Der große Haufe in der Welt sucht Sicherheit auf Erden, er flüchtet sich in die Welt »als wollte er hier ewig bleiben und Gott den Himmel laßen«, der Christ aber läßt die Welt hinter sich und sieht in Hoffnung auf Gottes Ewigkeit. Der Christ versteht sich selbst so, daß der Sinngehalt seines Lebens und Sterbens Gott ist. Gott aber entnimmt den Christen der Zeitlichkeit und erschließt ihm Zukunft. Gottes Zukunft aber ist die Ewigkeit! Der Christ lebt in der Spannung der praesentia und der futura.

Die praesentia, die irdisch zeitliche Existenz des Menschen, steht im Gegensatz zur Zukunft. »Scientia praesentium et praeteritorum, fides futurorum proprie.«[136] Die gegenwärtigen Handlungen, die erfahrbare Zeit betrifft die scientia, weil sie innerhalb der Erinnerung steht. So hat es die Wissenschaft

133 WA 21, 25, 1 f.
134 WA 36, 563, 7-9.
135 WA 34, II, 110, 34 - 111,7.
136 WA 4, 322, 18 f.

mit den endlichen Dingen zu tun, die die memoria ins »Bewußtsein« hebt. Der Glaube aber ist auf die Zukunft gerichtet, denn er lebt aus der Verheißung.[137] Letztlich gehört auch die scientia zur Welt, die an der praesentia festhält, wogegen der Glaube mit den »invisibilibus et nunquam apparentibus« zu tun hat. Damit aber wird Gegenwart und Zukunft so bestimmt, daß die erstere mit den temporalia umgeht, wogegen der Glaube auf die unanschauliche Zukunft bezogen ist. Die concupiscentia des Menschen, sein Ichwille, hält sich an das Gegenwärtige, der Christ aber ist auf die Zukunft gerichtet, indem er die Zeitlichkeit negiert.[138] Es kommt darauf an, ob sich der Mensch aus der Zeitlichkeit, den temporalia, versteht oder ob er aus der Zukunft lebt. Warum ist dem so? Vernunft und Glaube stehen im Gegensatz zueinander. Die Vernunft erkennt nur das endliche Wesen der Dinge, darum ist für sie der Glaube Anstoß und Ärgernis. Der Glaube aber ist nicht an die Erfahrung gebunden, sondern auf die Verheißung des Wortes gerichtet, die aller Erfahrung vorgeht. Entscheidend ist dabei, daß Luther die Beziehung von Vernunft und Glaube als die des alten und neuen Menschen versteht. Der alte Mensch kehrt Gott den Rücken, der neue ist auf die Zukunft Gottes gerichtet. Der neue Mensch sieht die Welt nicht nach der Vernunft an, sondern nach dem »zukünftigen, unsichtbaren, neuen Wesen«, also der Ewigkeit.[139] Darum ist der neue Mensch »hie ein vorspiel ... des zukünfftigen wesens«. Das neue Leben ist ein Stück Ewigkeit, das hier anhebt und einst vollendet wird.[140]

Jetzt leben die Christen im Reich Christi und nicht im Reich Gottes. Gott ist noch in seiner Majestät verborgen, darum sind wir darin unterwegs. Wir haben Gottes Wort und die Taufe, in denen Verheißung der Zukunft gegeben ist. Luther hält aber daran fest, daß die Ewigkeit für den Glaubenden jetzt schon gegenwärtig ist, um einst in der Zukunft vollendet zu werden. Der Glaube ergreift in der Gnade Gottes Ewigkeit, obwohl die Zukunft des Christen noch aussteht. In der Unterscheidung des regnum fidei und der futura vita lehrt Luther, daß beide sich »non ad rem sed tantum ad modum rei« unterscheiden. Wir sind schon jetzt Gottes Söhne, haben jetzt schon Vergebung der Sünden und das ewige Leben: »sed spe, nondum apparuit.« So

137 WA 4, 322, 20 f.
138 WA 4, 199, 31; 251, 19 f.
139 WA 34 II, 481, 12-16.
140 WA 36, 256, 27 f.

ist der Glaube auf das Noch-nicht der Zukunft gerichtet, weil sein eigentliches Wesen Hoffnung ist.[141]

Wenn aber diese Welt vergeht, sind wir in Gottes Reich, in dem wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen werden. Dann kommen wir vom Wort in das Wesen. Der Weg aber zu Gott ist Christus als »Ursprung und Anfänger des Lebens oder der Auferstehung«.[142] So wie Christus sein Stündlein hatte, die Auferstehung, so werden auch die Gläubigen ihr Stündlein haben.[143] Dann aber werden Sünde, Tod und Teufel zunichte und Gott wird unser Herr sein.

»Darumb haben wir, so itzt das ende der welt erreicht haben, den trotz, das es noch umb gar ein kleines zuthun ist, und itzt auff den letzten sprung sind, und ehe wir uns umb sehen, werden alle mit einander bey Christo stehen und ewiglich mit jm leben.«[144]

141 WA 25, 386,35 - 387,4.
142 WA 36,565, 18 f.
143 WA 36,566, 29 f.
144 WA 36,563, 19-22.

Luthers Aussagen über die Mitte, Klarheit und Selbsttätigkeit der Heiligen Schrift

Von Ernst-Wilhelm Kohls

»Denn wo ist doch klerer geschrieben, das gott hymel und erden geschaffen hab, Christus geporn von Marien, geliden, gestorben aufferstanden unnd alliß, was wyr glewben, denn ynn der Bibel? Wer ist yhe ßo grob [ablehnend] geweßen, der solchs geleßen und nit vorstanden habe?« (Auslegung des 37. Psalms, 1521; WA 8, 236, 29 - 237, 2).

»Darumb soll man nicht wissen wollen, wie es zcwgehe, das wir den H. Geyst krigen, sunder allein das worth lasen war sein. Szo wirdt der H. Geyst das hertzs anzcunden und in uns wircken. Also ist es gangen in allen heyligen: haben einen wandel gefuleth, das sie luest zur frumkeyt, keuschheyt und allen tugenten ghabt haben, doch nicht gebust [gewußt], wie es ist zcugangen, wue und wen und wie der H. Geist kummen sey, sunder alleyn glawbt, das es Christus habe thaen [vgl. J, 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7]. Das werck haben sie gefuleth, aber die weyße haben sie nicht gewist. Das ist gnug von dem gesagt, wie die vornunfft nicht vorstehn kan, wie das geschehen soll und sich darumb vorwunderth, ... Also lerhet das Euangelium, was das Euangelium, die predige oder das worth sey, wie der prediger soll seyn, darnach wie die sein sollen, die es horen« (Predigt vom 23. März 1521; WA 9, 633, 8-19).

Luther sprengt mit seiner zeitlebens durchgehaltenen Unterstellung unter die Aussagen der Hl. Schrift über die Menschwerdung Gottes in Christus im Anschluß an J 1,14; 2 K 5,21; Ph 2,5-11 alle erkenntnistheoretischen und alle naturgesetzlichen Gesetze und Grenzen.[1]

Es ist schon auffällig, wie stark er sich von der altkirchlichen Vergottungstheologie (nicht nur im Blick auf die großen Alexandriner Clemens und Origenes, sondern speziell auch hinsichtlich des Athanasius und Augustins)

1 Hingewiesen sei zu Beginn in Auswahl auf einige einschlägige Untersuchungen zu Martin Luthers Schriftauffassung - Heinrich Bornkamm: Luther und das Alte Testament. Tübingen 1948; Rudolf Hermann: Gotteswort und Menschenwort in der Bibel. Berlin 1956; ders.: Von der Klarheit der Heiligen Schrift. Berlin 1958; Friedrich Kropatschek: Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche, geschichtliche und dogmatische Untersuchungen. Bd. 1: Die Vorgeschichte. Leipzig 1904; Werner Georg Kümmel: Luther und das neue Testament. In: Reformation und Gegenwart. Marburg 1968, 1-11; ders.: Luthers Vorreden zum Neuen Testament. Ebd., 12-23; Walther von Loewenich: Luther als Ausleger der Synoptiker. München 1954; Wilhelm Maurer: Von der Freiheit eines Christenmenschen. Göttingen 1949, bes. 52 ff. 58 ff. 73 ff. u. ö.; ders.: Luthers Verständ-

auf Grund seiner Betonung der Menschheit und Kreuzeserniedrigung Christi im Sinne von 1 K 1,18 und Ph 2,5-11 abhebt. In Übereinstimmung mit R 5,6 ff. und 2 K 5,21 »liegt für Luther das eigentliche Geheimnis der Menschwerdung [Christi] nicht darin, daß er der menschlichen Natur, sondern daß er der menschlichen Sünde teilhaftig geworden ist«.[2]

Noch grundlegender freilich ist die Sprengung aller natürlichen und rationalen Kategorien in diesen *bekennenden Aussagen* Luthers, die von vornherein den Rahmen eines rational angelegten theologischen Denkschemas im Sinne der mittelalterlichen und auch der neuzeitlichen Theologie überschreiten, sich aber ganz dem allmächtigen grenzenlosen Sein Gottes und Christi auf Grund der Hl. Schrift unterordnen. Es entspricht dieser Aussageweise Luthers, die in der Theologiegeschichte der christlichen Kirche nicht häufig begegnet,[3] daß Luther gerne *Bilder* - wie das des »fröhlichen Wechsels« - verwendet. Luthers Gebrauch von Bildern unterscheidet sich freilich gegenüber der Anwendung des Bildes bei altkirchlichen, frühmittelalterlichen und scholastischen Theologen[4] insbesondere dadurch, daß bei Luther in einem

nis des neutestamentlichen Kanons. Fuldaer Hefte 12 (Berlin 1960), 47-77; Ragnar Bring: Das göttliche Wort. Grundfragen unseres Glaubens. Gütersloh 1964; Lennart Pinomaa: Sieg des Glaubens. Grundlinien der Theologie Luthers. Berlin 1964, bes. 125-134; Robert Scholl: Evangelische Religionsmethodik. 2. Aufl. Worms 1968, 78-93; Ernst-Wilhelm Kohls: Luther oder Erasmus. Basel 1972, bes. 49 ff, 125 ff und 159 ff.

2 Maurer: Von der Freiheit eines Christenmenschen, 39.

3 Vgl. dazu insbesondere Gerhard Gloege: Mythologie und Luthertum. Das Problem der Entmythologisierung im Lichte lutherischer Theologie. 2. Aufl., Berlin 1953, 137-142, bes. 142 die Schlußsätze: »Luthers Hermeneutik ist bisher in der neueren Theologie und Geistesgeschichte völlig einzigartig geblieben.« Siehe im einzelnen auch Ernst-Wilhelm Kohls: Einen Autor besser verstehen als er sich selbst verstanden hat. Zur Problematik der neueren Hermeneutik und Methodik am Beispiel von Wilhelm Dilthey, Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch. Basler Theologische Zeitschrift 26 (1970), 321-337, bes. 336 f. Vgl. auch ders.: Kann ein Autor besser verstanden werden als er sich selbst verstand? Leopold v. Ranke, Matthias Claudius und Joseph von Eichendorff zur hermeneutischen Frage. Basler Theologische Zeitschrift 28 (1972), 125-143, bes. 143. Insgesamt vgl. ders.: Vorwärts zu den Tatsachen. 2. Aufl. Basel 1973.

4 Siehe dazu Theodor Steinbüchel: Vom Menschenbild des christlichen Mittelalters. Basel 1953; Stephan Otto: Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts. Münster i. W. 1963.

Im einzelnen vgl. Ernst-Wilhelm Kohls: Die Theologie des Erasmus. Bd. 2. Basel 1966, 31. 40. 54. 63 und bes. 86 ff; insgesamt vgl. auch Ernst Cassirer: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Oxford 1956, bes. 78 ff. 156 ff.

umfassenden Sinne der Ausgangspunkt bei Gott selbst und seiner grenzenlosen *Allmacht und Größe* - wie sie sich auch in Christus und seiner menschlichen Gestalt verhüllt vorfindet - genommen wird, die unsere begrifflichen und systematischen Aussageformen ohnehin fortlaufend sprengt.

Luther umkreist mit dem Bilde des »fröhlichen Wechsels«,[5] wie sich zeigen läßt, letztlich Gottes unbegrenztes Schöpfertum, das sich in der Schöpfung der Welt aus einem Nichts bereits über unser Begreifen und Verstehen hinaus offenbart hat (vgl. Gn 1,1; Neh 9,6; Ps 90,2; J 1,1 ff; Act 17,24) und das sich dann in der Menschwerdung Gottes in Christus, in dessen Leiden, Kreuzigung und in dessen Auferstehung vom Tode als einer neuen Schöpfung wiederum gezeigt hat (vgl. R 4,17; 1 K 8,6; 2 K 5,17).

I

Was das Alte und Neue Testament hinsichtlich der Schöpfung der Welt durch Gott aus einem Nichts bezeugen, und was Luther neu bekennt, übersteigt alle kausalen, materiellen, mechanischen und verstandesmäßigen Gesetze der Welt gänzlich. Gott durchbricht sämtliche Einschränkungen und übersteigt und übertrifft alle innerweltlichen Möglichkeiten, wie es Luther - in Übereinstimmung mit dem Alten und Neuen Testament - nicht als unpersönliche Theorie, sondern als eigenen Trost und persönliche Glaubenserfahrung aussagt: »Szo er [Gott] dan almechtig ist, was mag mir geprechen, das er mir nit geben und thun muge? Szo er schöpfer hymel und erden ist und aller ding eyn herr, wer will mir ettwas nehmen oder schaden? ja wie wollen mir nit alle dingk zu gutt kommen und dienen, wan der mir gut gan, dem sie alle gehorsam und unterthan seyn? Die weyller dan gott ist, ßo mag er und weyß wie ers machen mit mir soll auffs beste.«[6]

In den Aussagen, die in der Hl. Schrift und im Glaubensbekenntnis Gott in diesem Sinne als allmächtigen *bekennen*, ist Gottes Größe, die sich auch in der Menschwerdung Christi und in der Kraft des Hl. Geistes in gleicher Weise bezeugt (vgl. J 14,16. 26; 15,26; 16,7; Act 2,2 ff; R 8,14; 1 K 2,9-10), annähernd beschrieben. Grundsätzlich übersteigt Gottes Allmacht auch alle

5 Vgl. zum Bilde des »fröhlichen Wechsels« bei Luther vor allem Maurer: Von der Freiheit eines Christenmenschen, 36 ff. 57 ff. 76 ff.

6 WA 7, 216, 18-25.

Möglichkeiten der menschlichen Sprache und Begrifflichkeit und jegliche zusammenfassende Beschreibungsform (vgl. Ex 3,13 f.; Job 42,5; Ps 139, 2-6; Js 45,15; 55,8 f; Jr 23, 23; R 11, 33-36).[7]

Gottes Wesen als Schöpfer und Erhalter aller Dinge und als unser Vater ist uns durch die Menschwerdung Gottes in Christus neu offenbart worden (J 3,14-16; R 5,8; 8,32). In dieser Beschreibung der Allmacht Gottes und seiner Liebe zu uns, daß Gott die Welt aus einem Nichts geschaffen hat (vgl. auch Js 45,18) und daß er sie durch seine Menschwerdung in Christus und dessen Sterben und Auferstehen für uns wieder von ihrer Gottesferne erlöst hat (vgl. R 4,17-25), besteht für Luther die Mitte und Klarheit der Hl. Schrift: »Denn wo ist doch klerer geschrieben, das gott hymel und erden geschaffen hab, Christus geporn von Marien, geliden, gestorben, aufferstanden unnd alliß, was wyr glewben, denn ynn der Bibel?«[8] An dieser Stelle geht es nicht mehr um die Möglichkeit verschiedener Deutungen. Vielmehr ist hier die Hl. Schrift ganz klar, indem sie Gottes Allmacht und unsere Erlösung durch Christus bezeugt. Diese Allmacht Gottes bekennt auch das christliche Glaubensbekenntnis in dem Bekenntnis zu Gott dem Vater, Christus dem Erlöser und dem Hl. Geist als Heiliger. Wem diese Zentralaussagen der Hl. Schrift nicht offenbart sind (1 K 2,6-16), der kann der leidenschaftlichste Ausleger der Hl. Schrift sein, - er wird sie dennoch entstellen, indem er eine menschliche Frömmigkeit, ein weltliches Wollen, kurz gesagt: den *Menschen* in den Mittelpunkt stellen wird und nicht Gott, der doch alles geschaffen hat und ohne den wir nichts tun können (J 15,5), selbst wenn es uns gelänge, die ganze Welt zu gewinnen (Mt 16,26). Diese Einsicht kann nur der Glaube erhalten, der durch den Hl. Geist selbst angeleitet wird (vgl. Mt 13,11; 1 K 1,18 ff; 2,9 ff;) und der selbst geschenkter Glaube ist (vgl. Jes 45,5 ff; Jer 18,6; J 15,5. 16; 19,11; R 3,3; 9,16; 1 K 4,7; 8,3; E 2,8-10; Ph 2,13): »Der Glaube ist

7 Vgl. Maurer: Von der Freiheit eines Christenmenschen, 38: »Damit ist bei Luther das Geheimnis der menschlichen Natur nicht in die Unbeflecktheit der ›Natur‹, sondern in die Reinheit des sich der Sünde teilhaftig machenden Liebeswillens gelegt; das Denken in naturhaften Substanzen ist - gänzlich abweichend von dem griechischen Vorbild und dem Augustins, aber aus der Willensmetaphysik der mittelalterlichen Franziskanerschule bisher unbekannte Konsequenzen ziehend - durch ein Denken abgelöst, das mit einander widerstreitenden, sich gegenseitig verschlingenden Willensrichtungen rechnet ...«

8 WA 8, 236, 29 - 237,2 (Auslegung des 37. Psalms, die Luther auf der Wartburg für die Wittenberger im Sommer 1521 verfaßt hat).

das Mittel, durch das die mysterienhafte Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch hergestellt wird. Er ist das nicht im Sinne der altkirchlichen Mysterientheologie, wonach der Glaube die übernatürlich gewirkte Erkenntnis übernatürlicher Wirklichkeiten darstellt. Sondern die göttliche Wirkung, die den Glauben hervorruft, lenkt ihn gerade auf das Irdisch-Natürliche, nein, Widernatürliche, weil dem göttlichen Schöpfungs- und Erlösungswillen Widerstreitende, und läßt ihn so aus dem Gegensatz des Menschen zu Gott die Größe und Heiligkeit der den Menschen suchenden Gottesliebe erkennen.«[9] Die Mitte der Hl. Schrift, die Gott als den *Allmächtigen*, als einen Schöpfer der Welt aus dem Nichts (Gn 1,1) und als einen Gott, der Tote auferwecken kann (R 4,17), bezeugt, gibt der gesamten Hl. Schrift ihre einzigartige Bedeutung, wie Luther in seiner »Kirchenpostille« (1522) zu J 1,1 hervorgehoben hat: »Was meynet er fur eyn anfang, *denn* da Moses von sagt: Im anfang schuff gott hymel unnd erden? *Das* ist der anfang, da die creatur yhr weßen angefangen haben, ßonst ist keyn anfang tzuuor geweßen; denn gott hatt nit angefangen tzu seyn, ßondernn er ist ewig. Szo folgt, das das wortt auch ewig ist, dieweyl es nit angefangen hatt ym anfang, ßondern es war schon ym anfang, sagt hie Johannes. Es fieng nit an, ßondernn da alle ding anfieengen, da war es schon, und seyn weßen gieng nit an, ßondern es war dabey, da aller dinger weßen angieng. Wie fursichtig [bedacht] redt der Euangelist, das er *nit* sagt: ym anfang *wardt* das wortt, ßondern: *es wahr da* und wardt nit. Es hatt eyn andernn ursprung seyneß weßenß, denn werden oder anfahen. Datzu spricht er: *ym* ynfang; were er fur der wellt gemacht,

9 Maurer: Von der Freiheit eines Christenmenschen, 38. Aufschlußreich für die *Glaubensauffassung* Luthers sind u. a. auch seine Genesispredigten (1519-1521), vgl. etwa WA 9, 409, 15-29, bes. 22 f (zu Gn 28,19), wo Luther seine Auffassung der mittelalterlichen Affektenlehre besonders deutlich zum Ausdruck bringt: »... [Deus] Vult cor vacuum affectibus, vult nos non haerere in ulla creatura.« Vgl. dazu auch die Darlegungen in der »Theologia Deutsch« (die Luther - unter Zuschreibung an Johannes Tauler - im Jahre 1516 und 1518 ediert hat, vgl. WA 1, 152 f und 375-379): »auch liget die seligkeyt kurtzlich an keinner creatur oder creaturen werck, Sunder allein an gote vnd an seynen wercken«, in der Faksimile-Wiedergabe von 1516 bei Georg BARING: Bibliographie der Ausgaben der »Theologia Deutsch« (1516-1961). Ein Beitrag zur Lutherbibliographie. Baden-Baden 1963, Blatt II a/b.

Die Eigenheiten und Unterschiede in der Affektenlehre jeweils bei Luther und Melanchthon hat ausführlich dargestellt Wilhelm MAURER: Der junge Melanchthon. Bd. 2. Göttingen 1969, 244 ff bes. 250 ff. 254 ff.

alß die Arriani wollten, ßo were er nit *ym anfang* geweßen, ßondernn er were das anfahen [ein Teil des Anfangens] selbs geweßen. Nu aber steht [bei] Johannes fest und klar: Im anfang war das wort, und er ist nit das anfahen gewest. Woher hatt S. Johannes solche wort? Auß Mose, wie gsagt ist Gen. 1: Got sprach: ›es werd eyn liecht.‹ Auß dem text folgt greyfflich dißer text [J 1,1]: Im anfang war das wort; denn hatt gott gesprochen, ßo must eyn wort da seyn. Szo erß denn ym anfang sprach, alß die creatur anhuben, ßo war es yhe schon ym anfang und hatt nit angefangen mit den creaturn.

Warumb sagt er aber nit alßo: *fur* dem anfang war das wort, das were klerer geweßen, alß sichs lest ansehen? wie S. Paulus offt sagt: *fur* der wellt beschaffunge etc. [vgl. E 1,4 u. ö.]? Anttwort: darumb, das es gleych viel ist, *ym* anfang und *fur* dem anfang seyn, eynß folgt doch auß dem andernn auch. Szo wollt S. Johannes alß eyn Euangelist mit der schrifft Mosi stymmen [übereinstimmen] und dieselben auffthun [erschließen], seynen grund tzeygen, wilchs nit ßo eben were gechsehen, ßo er hett *fur* dem anfang gesagt; denn Moses sagt nichts von dem, das *fur* den anfang ist, ßondern beschreybt das wortt ynn dem anfang, das er deste baß [besser] die scheppfung durchs wort geschehen beschreyben kund. Auß derselben ursach nennet er [Johannes; vgl. J 1,1] yhn [Christus] auch eyn wortt, ßo er doch woll eyn liecht, leben, oder anderß hett mügen nennen, wie er hernach thut; ...« (vgl. J 1, 4 f; 3, 19; 5, 26; 14, 6 u. ö.).[10]

II

So wird für Luther die *Heilige Schrift* die Grundlage für das christliche Leben, die Anleitung zum Glauben und zum Gebet. Sie wird Mitte und Trost der Christen und aller, denen sich die Hl. Schrift erschließt.[11] Und weil sich in Christus das Wort von Gottes Allmächtigkeit der Schöpfung aus dem Nichts

10 WA 10 I 1, 189, 1 - 190, 7 (Hervorhebungen durch den Verfasser). Vgl. auch insgesamt Luthers großen Genesiskommentar von 1535-1545, WA 42-44.

11 Daß für Luther in der Bezeugung Gottes als des Schöpfers, der die Welt aus dem Nichts geschaffen hat und der Christus von den Toten auferweckt (vgl. Gn 1,1; R 4,17 und ebenfalls: Dt 32,6; Ps 8, 1 ff; 104,24 ff u. ö.; H 11,3 und vor allem: Js 42,5; 45,18 u. ö.) die *entscheidende Mitte und Klarheit der Hl. Schrift liegt*, wird in der Literatur zu Luthers Schriftverständnis übersehen von Rudolf Hermann: Gotteswort und Menschenwort in der Bibel. Berlin 1956; ders.: Von der Klarheit der Heiligen Schrift. Berlin 1958; auch von Friedrich Beisser: Claritas scripturae bei Martin Luther. Göttingen 1966.

und seine Liebe in der Auferweckung Christi vom Tode (als Wiederholung der ersten Schöpfung aus dem Nichts, vgl. R 4,17; H 11,3) - wenn auch verhüllt in menschlicher Gestalt - offenbart, darum kann Luther das, »was Christum treibet«, zum Leitfaden durch die Hl. Schrift erheben: »... darinne stimmen alle rechtschaffene Bücher vber eins, das sie alle sampt Christum predigen vnd treiben. Auch ist das der rechte Prüfestein alle Bücher zu taddeln, wenn man sihet, ob sie Christum treiben oder nicht, Sintemal alle schrifft Christum zeiget, Rom. iij [R 3, 21-26]. Vnd S. Paulus nichts denn Christum wissen wil, j. Cor. ij [1 K 2, 2]. Was Christum nicht leret, das ist noch nicht Apostolisch, wens gleich S. Petrus oder Paulus leret. Widerumb, was Christum prediget, das were Apostolisch, wens gleich Judas, Hannas, Pilatus, vnd Herodes thet.«[12] Weil weder Hören, Erkennen und Sehen, noch auch Glauben (als eine *menschliche Fähigkeit* und Eigenschaft verstanden) die Hl. Schrift zureichend in diesem Zentrum, daß Gott aus dem Nichts die Welt erschaffen hat (vgl. Gn 1,1; R 4,17), erfassen können, da vielmehr *diese Mitte* nur durch den Hl. Geist selbst dem Menschen erschlossen und eröffnet werden kann (vgl. 1 K 2,9-16), deshalb greift Luther in ganz neuer Weise den (schon mittelalterlichen) Grundsatz auf *Sacra scriptura sui ipsius interpres* - die Hl. Schrift legt sich selbst aus: »... Wenn wir glauben, die heilge katholische Kirche habe den gleichen Geist des Glaubens, denn sie in ihrem Anfang empfangen hat, - warum soll es dann heute nicht erlaubt sein, allein oder doch zuerst die Hl. Schrift zu studieren, wie das in der Urkirche üblich war? Jene Urchristen haben doch auch nicht Augustin oder Thomas gelesen! Wie kann denn bei widersprüchlichen Aussagen der Kirchenväter eine abschließende Problemklärung erreicht werden? In diesem Fall muß die Hl. Schrift die letzte Entscheidung erbringen, was nur geschehen kann, wenn wir der Hl. Schrift die entscheidende Stellung geben bei allem, was wir den Kirchenvätern einräumen, das heißt: Sie ist aus sich heraus die sicherste, leichteste, zugänglichste Auslegerin ihrer selbst, sie kann alles prüfen, beurteilen, erhellen ...«[13] In diesem Sinne ist die Hl. Schrift - trotz ihrer äußer-

12 WA DB 7, 385, 25-32 (Vorrede zum Jakobusbrief). Siehe dazu Bornkamm: Luther und das Alte Testament, 128 f; Maurer: Luthers Verständnis des neutestamentlichen Kanons, 47-82, bes. 69 ff.

13 WA 7, 97, 16-26 (Assertio omnium articulorum, 1520): »... cum credamus Ecclesiam sanctam catholicam habere eundem spiritum fidei, quem in sui principio semel accepit, cur non liceat hodie aut solum aut primum sacris literis studere, sicut licuit

lich unvollkommenen sprachlichen Form - *wegen der Person Christ als ihrer Mitte* und wegen ihrer darauf gegründeten Hauptaussagen durchaus ein Teil der gewaltigen Durchsetzungskraft Gottes und damit eine entscheidende Grundlage und Ausgangsbasis für den persönlichen Glauben (vgl. Jr 15,16; 23,29; Ps 33,4)[14].

Die Mitte der Hl. Schrift, daß Gott die Welt aus dem Nichts erschaffen hat, und daß er sie durch Christus und dessen Leiden und Sterben für uns aus aller Gottesferne erlöst hat, vermag durch keinerlei philosophische oder theologische Verstehenslehre (»Hermeneutik«) angemessen in den Blick zu kommen. Im Gegenteil: Alle Hermeneutiken entstellen die Mitte der Hl. Schrift (daß Gott über alle innerweltlichen Gesetze und über alle menschliche Vernunft erhaben ist) auf Grund der rationalen Bedingungen des Menschen, der alles nur kausal, korrelativ, relativ und immanent betrachten und verstehen kann, - der damit die Fülle und Größe Gottes als des alleinigen Schöpfers der Welt nur verkleinert![15] Für alle lediglich mit der Vernunft ar-

primitivae Ecclesiae? Neque enim illi Augustinum aut Thomam legerunt. Aut dic, si potes, quo iudice finietur quaestio, si patrum dicta sibi pugnaverint? Opertet enim scriptura iudice hic sententiam ferre, quod fieri non potest, nisi scripturae dederimus principem locum in omnibus quae tribuuntur patribus, hoc est, ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans, sicut scriptum est psal. 119, 130: ›Declaratio seu, ut hebraeus proprie habet, Apertum seu ostium verborum tuorum illuminat et intellectum dat parvulis‹.«

Vgl. auch Luthers Predigt vom 25. Juli (St. Jakobstag) 1522 über Mt 20,23: »Dartzu wenn sy sagen, die väter Augustinus, Ambrosius, Hieronymus usw. Habends die schrifft erleücht, da liegen sy an, dann sy habens nit erleücht, sonder die schrifft mit irem aigen liecht klar gemacht und ainn spruch zum andern gehalten, das ainer den andern fein klar gemacht hat. Also ist die schrifft ja selbs ain aigen liecht« (WA 10 III, 238, 6-10). Vgl. auch WA 10 I 1, 188, 18-23 (Predigt über J 1, 1-14; Kirchenpostille 1522), und die folgende Anm.

14 Vgl. auch Kropatschek: AaO, 289 ff. 436 ff. Zur Formel »sacra scriptura sui ipsius interpres« siehe insbesondere die Hinweise auf die Geschichte dieser Formel und ihren Inhalt bei Gerhard Gloege: Gnade für die Welt. Kritik und Krise des Luthertums. Göttingen 1964, 44 f (bes. Anm. 7 und 8) und ebenfalls die eingehenden Hinweise bei Scholl: AaO, 83-93.

15 Insgesamt ist dazu jetzt zu vergleichen David Löfgren: Die Theologie der Schöpfung bei Luther. Göttingen 1960, bes. 21-37. Viele Zusammenhänge zwischen der Schöpfung aus dem Nichts einerseits und etwa der »Rechtfertigung« und der Hl. Schrift andererseits werden von Löfgren herausgestellt. Aber trifft es zu, wenn Löfgren sagt: »Luthers Theologie der Schöpfung beginnt nicht bei der Darstellung des Schöpfers, sondern beim

beitenden Menschen gilt, »daß sie nicht glauben, Gott sei der Schöpfer Himmels und der Erde. Wenn sie *das* nämlich glaubten, daß sie eine Schöpfung Gottes sind und Gott ihr Schöpfer ist, würden sie ihm niemals ihre Verdienste oder Leistungen entgegenhalten ... Die Geschöpfe (creatura) sind aus dem Nichts: Also ist alles, was die Geschöpfe vermögen, nichts«.[16]

III

Alle theologischen »Verstehenslehren« und Hermeneutiken »meistern« (vgl. 1 T 1,7) Gott und die Hl. Schrift nur, wie Luther oft in seinen Predigten, Traktaten und Vorlesungen geklagt hat, etwa in seiner Predigt vom 25. Juli 1522: »Nun muß ich aber ain block [Hindernis] auß dem weg stossen, ee ich zu dem Euangelio greiff. Das Euangelium fürn auch unser feind und wöllens dahin ziehen, das sy uns das Euangelium zuschliessen und sagen, das Euangelium und schrifft sey finster und tunckel, derhalben sol mans ligen lassen und ain gemainen man nit lassen lesen, das er nit ainn irrigen verstand herauß ziehe, sonder allain hörn laß, wie es der Bapst, Augustinus unnd die hailigen väter außlegen. Also haben sy uns jren gayfer, gifft unnd treüm eingeschenkt und die schrifft under die banck geschoben. Darumb so man eüch sagt: die schrifft ist finster unnd man müß der väter sprüch haben die zuerleüchten: das glaubt nit sonder köret das blat [Spieß] umb und sagt, der

konkret Geschaffenen« (21)? *Luther setzt doch* - wie Gn 1,1; J 1,1 ff; R 1,1 ff - *bei Gott, dem Schöpfer ein, gerade nicht beim Geschaffenen!* Gott ist die Ursache der Schöpfung, auch *mein Schöpfer* (vgl. Js 44,2), wie das Luther gerade in der Auslegung des 1. Artikels des Glaubensbekenntnisses im Kleinen Katechismus beschrieben hat. Auch die von Löfgren als Motto zitierten Worte Luthers (vgl. folgende Anm.) widersprechen bereits seiner These. Von seinem Ansatz her kommt Löfgren letztlich zu einem *Fortlenken von Schöpfer zur Schöpfung*. Er erliegt damit jener Gefahr, die der Hl. Schrift und Luther fernliegt, der sich insbesondere Paulus R 1, 18-32 leidenschaftlich entgegengestellt hat. Der Grund für Löfgrens Fehlinterpretation liegt in seinem *vorgefaßten* methodischen Ansatz, den er mit der aristotelischen Philosophie und der neueren Hermeneutik (vgl. die Hinweise in meinen oben in Anm. 3 zitierten Abhandlungen) teilt.

Sachbezogener als Löfgren behandelt diesen Fragenbereich jetzt Lorenz Grönvik: Die Taufe in der Theologie Martin Luthers. Åbo und Göttingen 1968, 22-54. = Acta Academiae Aboensis 36. Siehe auch Walther von Loewenich: Luthers Theologia Crucis. 5. Aufl. Witten 1967, 49 ff.

16 Vgl. aus Luthers Genesiskommentar (1535-1545): »Prima ratio haec est, quod non credunt Deum esse creatorem coeli et terrae. Si enim crederent, se esse Dei creaturam et Deum esse creatorem, nunquam opponerent ei merita seu opera ... creatura ex nihilo est: ergo nihil sunt omnia, quae creatura potest ...« (WA 43, 178, 39 - 179, 1).

väter sprüch seyen tunckel und aller menschen leer und bedürffen, das sy durch die geschrifft erleücht werden. Dann allain das Euangelium ist das liecht: ...«[17] Die üblichen theologischen Hermeneutiken setzen sich an die Stelle Gottes - *als unseres Schöpfers* - und stellen sich über die Schrift, die sie jeweils gar nicht begreifen, weil sie das Zentrum: *Gottes Allmacht und Christi Erlösungstat in seinem Tod und seiner Auferstehung für uns* bereits entstellen, abschwächen, leugnen oder neutralisieren, wie Luther in seinem Lied »*Ach Gott vom Himmel sieh darein*« zum Ausdruck gebracht hat:

»Ach Gott vom Himmel sieh darein
und laß dich des erbarmen,
wie wenig sind der Heilgen dein,
verlassen sind wir Armen.
Dein Wort man läßt nicht haben wahr,
der Glaub ist auch verloschen gar
bei allen Menschenkindern.

Sie lehren eitel falsche List,
was eigen Witz erfindet;
ihr Herz nicht eines Sinnes ist
in Gottes Wort gegründet;
der wählet dies, der andre das,
sie trennen uns ohn alle Maß
und gleißen schön von außen.

Gott woll ausrotten alle gar,
die falschen Schein uns lehren,
dazu ihr Zung stolz offenbar
spricht: ›Trotz! Wer wills uns wehren?
Wir haben Recht und Macht allein,
was wir setzen, das gilt gemein;
wer ist, der uns sollt meistern?‹

Darum spricht Gott: ›Ich muß auf sein,
die Armen sind verstöret;
ihr Seufzen dringt zu mir herein,
ich hab ihr Klag erhöret.
Mein heilsam Wort soll auf den Plan,
getrost und frisch sie greifen an
und sein die Kraft der Armen‹.

Das Silber, durchs Feuer siebenmal
bewährt, wird lauter funden [vgl. Ps 12,7; 66,10];
an Gottes Wort man warten soll
desgleichen alle Stunden.
Es will durchs Kreuz bewähret sein,
da wird sein Kraft erkannt und Schein
und leucht' stark in die Lande.

Das wollst du, Gott, *bewahren rein*
vor diesem argen Geschlechte
und laß uns dir befohlen sein,
daß sichs in uns nicht flechte [vgl. Esra 4, 1-3].
Der gottlos Hauf sich umher findt,
wo diese losen Leute sind
in deinem Volk erhaben.«[18]

17 WA 10 III, 236, 6-17. Vgl. auch ebd., 237, 20-23; 238, 6-12 u. ö. Siehe auch WA 8, 236, 14-28 (Auslegung des 37. Psalms, die Luther im Sommer 1521 von der Wartburg aus für die Wittenberger Gemeinde verfaßt hat).

18 Vgl. Gerhard Hahn (Hrsg.): Martin Luther. Die deutschen geistlichen Lieder. Tübingen 1967, 12-14; Friedrich Spitta: »Eine feste Burg ist unser Gott«. Die Lieder Luthers in ihrer Bedeutung für das evangelische Kirchenlied. Göttingen 1905, 51-67; Rudolf Köhler: Die biblischen Quellen der Lieder, Göttingen 1965, 299.

Das Lied (EKG, Nr. 177) begegnet erstmals in Jobst Gutknechts Gesangbuch (1523/24), dürfte aber viel eher entstanden sein, wie Spitta vor allem mit inhaltlichen Parallelen aus Luthers »Operationes in psalmos« gezeigt hat (bes. 55 ff), wodurch sich Spittas

Die Kraft und Selbsttätigkeit der Worte des Alten und Neuen Testaments, die Martin Luther in diesem Lied besingt, hat er seit seiner ersten Psalmenvorlesung (1513-1515) immer wieder erneut bezeugt und sich damit getröstet.

Denn in dieser Sonderstellung der Hl. Schrift kommen Gottes Allmacht und Güte am deutlichsten zum Ausdruck. Gott ergreift, tröstet und erneuert die Menschen mit der Hl. Schrift auch dann, wenn keine Ausleger da sind oder die vorhandenen die Schrift nach einem vorgefaßten menschlichen Sinn »meistern«.

So beginnt Martin Luther seine erste Psalmenvorlesung innerhalb der Vorrede mit dem Hinweis: »Aber Christus hat seinen Gläubigen den Sinn geöffnet, daß sie die Hl. Schrift recht verstehen.«[19] Und Luther hat in dieser Vorrede weiterhin betont, daß die Hl. Schrift nur richtig verstanden werden könne durch eine Offenbarung des Hl. Geistes. Erst der Hl. Geist lehre den wahren Geist vom äußeren Buchstaben der Bibel unterscheiden. Ist doch die Hl. Schrift auf den ersten Blick und rein äußerlich von keinem anderen Buch in den Buchstaben, der Form und in den Sätzen zu unterscheiden, und viele verstehen - und mißverstehen! - die Hl. Schrift auch rein äußerlich. Daß den Lesern und Hörern der Hl. Schrift trotz ihrer äußeren buchstäblichen Gestalt der innere Gehalt und Kern, die eigene Kraft dieser Schrift und unseres in ihr verborgen wirkenden Gottes *offenbar* werden kann, ist allein ein Werk des Hl. Geistes (Neh 9,20; Jr 23,29; 31,31; J 15,26.)[20]

Ohne diesen Hl. Geist, mit dem bloßen menschlichen Verstand, versteht der Mensch den Inhalt der Bibel und ihr Zeugnis von der allmächtigen Kraft und Güte, von dem Ernst und der Liebe Gottes, (*in den Geboten*) und von dem Trost Gottes (*im Evangelium*) gar nicht (1 K 2,6-16). In diesem Sinne sagt Luther in der Vorrede die grundlegenden Worte: »In der Hl. Schrift den Geist vom Buchstaben zu unterscheiden, das macht einen zum wahren Theo-

Datierung der Abfassung auf die Zeit von 1518/19 belegen läßt. Siehe auch Anm. 27.

19 WA 55 I 1, 2, 9-12: »Alii qui carnalem Intelligentiam habent in Psalmis Sicut Iudei applicantes semper Psalmos ad veteres hystorias extra Christum. Sed Christus aperuit suis mentem, vt intelligerent Scripturas.«

20 Vgl. WA 55 I, 2, 1-7: »Psallam spiritu, psallam et mente [cf. 1 K 14,15]. ›Spiritu psallere‹ Est spirituali deuotione et affectu psallere, quod dicitur contra eos, qui carne tantum psallunt. Et hii dupliciter, primi qui vago et tedioso corde tantum lingua et ore canunt. Secundi qui quidem hylari et deuoto corde, Sed magis carnaliter delectati, puta in voce, sono et apparatu et symphonia, Sicut pueri solent, non curantes sensum vel fructum spiritus eleuandi in Deum.«

logen. Und vom Hl. Geist nur erhält das die Kirche geschenkt, nicht vom menschlichen Geist. Wie es z. B. in Psalm 72,8 heißt: ›Er wird herrschen von einem Meer bis ans andere.‹ Daß hier ›herrschen‹ eine geistliche Herrschaft Gottes bedeutet, das kann niemand wissen ohne eine Offenbarung des Hl. Geistes, besonders, weil der Psalmist ›von einem Meer bis ans andere‹ hinzufügt, was ein rein geschichtliches Verständnis bedeuten kann. Alle also, die dieses ›herrschen‹ als menschliches und geschichtliches Regieren verstehen, hängen am leeren, toten Buchstaben. Die anderen haben den Geist, der da lebendig macht [2 K 3,6]«.[21] Luther hat in dieser Vorrede selbst eingestanden, wenn nicht Gott selbst ihn erleuchtet hätte, hätte er die Psalmen gar nicht auslegen können.[22] Was aber die vorhandenen Kommentare betreffe, so müsse er sagen: »in vielen Fällen bedürfen offensichtlich die Auslegungen mehr der Auslegung als der Text selbst«.[23] Und Luther hat bei seiner Auslegung von Ps 1,1 schon die Ursünde des Menschen herausgestellt: *sich selbst rechtfertigen* zu wollen, Gott zu verneinen, die Herrlichkeit Gott abzustreiten (Gn 3,5).[24] Luther hat zu Ps 1,2 darauf hingewiesen, mit *welchem Geist*, mit *welcher Kraft* Gott und Christus ihr Reich regieren: »Wer diesen Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein. Denn welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder [R 8,14] ... Sie sind es, die ›Lust zum Gesetz des Herrn‹ [Ps

21 WA 55 I 1, 4, 25-32: »... In Scripturis Sanctis optimum est Spiritum a litera discerne, hoc enim facit vero theologum. Et a spiritu sancto hoc tantum habet Ecclesia Et non ex humano sensu. Vt Psal. 7. [72,8]: ›Dominabitur a mari vsque ad mare.‹ Quod hic ›dominari‹ spirituale significat dominium, nemo potuit scire ante spiritus reuelationem, maxime quia addit ›a mari ad mare‹ secundum hystoricam intelligentiam. Qui ergo intelligunt hoc ›dominari‹ de carne et temporali maiestate, habent ›literam occidentem‹ alii autem »spiritum viuificantem« (cf. 2 K 3,6).

Vgl. auch den Abschnitt »Schrift und Wort« bei Walther VON LOEWENICH: Luther als Ausleger der Synoptiker. München 1954, 105-109.

22 WA 55 II 1, 25, 11-13: »...; fateor enim Ingenue me quamplurimos psalmos vsque hodie nundum intelligere, et nisi me Dominus meritis vestris, sicut confido, illuminauerit, interpretari non posse.«

23 WA 55 II 1, 25, 16-18: »..., Sed necdum elaboratum atque adeo non elaboratum, vt in frequentibus locis interpretationes magis indigere videantur Interpretatione quam textus ipse, ...«.

24 WA 55 II, 1, 3, 5-9: »..., seipsum Justificare, postquam peccauit, Ac sic suam iniquitatem statuere contra Deum et Justitiam eius i. e. negare Deum et idolum fingere sibi, suarum manuum opus, negare confessionem et gloriam Deo [cf. Gn 3,5], Sicut fecerunt Iudei tunc et vsque nunc contra Christum.« Vgl. auch ebd, 10, 16 - 11, 25, speziell zu Gn 3,1 ff (bei der Auslegung zu Ps 1,2).

1,2] haben, denn diese Lust haben wir ohne den Geist Gottes aus uns heraus nicht«.[25]

Es heißt für Luther: Gott handelt an uns mit seinen Geboten und mit seinem Wort des Alten und Neuen Testaments, die beide bezeugen, daß er der Schöpfer und Erhalter des ganzen Weltalls und aller Menschen ist. Luther betont, daß deshalb der Mensch diesem Gott und seiner Treue ganz vertrauen darf, auch in den schwierigsten Lebenslagen (vgl. Ps 22, 1-32; 23,4; 70, 1-6), daß der Mensch nicht auf menschliche Vernunft oder Macht (vgl. Ps 33,16) zu bauen braucht, sondern auf Gott, der der Herr der Welt und ihrer Geschichte ist, was nur die Toren leugnen (Ps 14,1 ff). Von diesem Glauben und Vertrauen auf Gottes, des *Allmächtigen*, Güte, empfangen das menschliche Wissen und Wollen, Regieren und Verwalten, Helfen und Lieben, Ordnen und auch Strafen ihre hohe Verantwortung und zugleich ihre Grenzen *durch die Hl. Schrift*, weil in ihr Gott als der *eigentliche Herr* der Welt und ihrer Menschen bezeugt wird (Ps 24, 1-10; 33, 1-22; 104, 1-35).[26]

IV

Deshalb lösen *die* Ausleger, die ihre eigenen Vorurteile, Vorverständnisse und Ideen neben die Hl. Schrift stellen, bereits das innerste Wesen der Hl. Schrift auf. Sie übersehen, daß diese Hl. Schrift selbst wirken will, die Menschen und deren Herzen selbst ansprechen und wandeln will (vgl. Jr 23,29; Ez 34, 1-31; 37, 1-14; H 4,12).[27] Sie verkennen, daß nicht die Auslegung das entscheidende ist, sondern die Hl. Schrift allein, - womit nicht die Verantwortung des Auslegers aufgehoben ist, sondern ins Riesenhafte gesteigert: Der Ausleger hat diesen Bereich der *Selbstauslegung und Selbsttätigkeit der Hl. Schrift* zu wahren, ihn gelten und hervortreten zu lassen, wie Luther in

25 Vgl. WA 55 II 1, 8, 2 - 9, 11, bes. 9, 8-11: ». . ., ›Qui hunc spiritum Christi non habet, non est eius‹. ›Qui enim spiritu Dei aguntur, hii filii Dei sunt‹. Hii autem sunt, quorum est ›voluntas in lege Domini‹ quoniam hoc sine spiritu Dei ex nobis non est.«

26 Vgl. Luthers Auslegungen in seiner ersten Psalmenvorlesung WA 3, 140, 19 - 142, 4; 181, 1 - 184, 32; 4, 171, 17 - 197, 11.

27 Vgl. z. B. Luthers Auslegung in seiner ersten Psalmenauslegung zu Ps 12, 5-7, WA 55 II 1, 114, 22 - 116, 12. Martin Luther bietet in dieser Auslegung die Grundlinien seines Liedes »Ach Gott vom Himmel sieh darein«, vgl. oben Seite 55, besonders Strophe 5. Durch diesen Hinweis werden Spittas Bemerkungen zu diesem Liede, die sich auf Luthers »Operationes in psalmos« beziehen (vgl. oben in Anm. 18) noch erweitert.

elementarer Weise im Blick auf sein Verhalten im April 1521 anläßlich des Wormser Reichstags bekannt hat: »Ich hab nichts gethan, das wort hatt es alles gehandelt und außgericht.«[28] Auf diese Eigenkraft und Eigenauslegung der Hl. Schrift hat der Ausleger hinzuweisen, weil in ihr Gott selbst wirkt, der die Menschen in einem neuen Gottesverhältnis durch den Hl. Geist geradezu neu schöpft, aus »steinernen« Herzen »fleischerne« macht (vgl. Jr 24,7; Ez 11,19; 36,26), vom Tode auferweckt und das »Nichtseiende ins Sein ruft« (R 4,17). Das ist das prophetische Wesen der Hl. Schrift und die mit der Hl. Schrift verbundene Aufgabe der Propheten: Das Geschenk der Strenge und Güte Gottes und seiner Allmacht glaubend zu empfangen und überall zu verkündigen, anzubeten und zu besingen, auch wenn der Lebensweg durch Krankheit, Leid und Traurigkeit führt. »Es gibt aber auch heute noch Ausleger«, sagt Luther zu Ps 1,2, »die dieses prophetische Wort auflösen und seine Sprache verdrehen. Die mit aufgeblähten Sinnen und wüsten Leistungen erreichen wollen, daß das Gesetz Gottes in ihrem Willen stehe und nicht ihr Wille im Gesetz Gottes ..., daß das, was ihnen gefällt, was sie selbst bestimmen, was sie festsetzen, Gott angenehm sein müsse ... Solche Theologen gibt es gerade heute viele ...«[29]

Die Ursünde des Menschen, *wie Gott sein zu wollen* (Gn 3,5), wird somit auch am Umgang mit der Hl. Schrift deutlich.[30] Dennoch bleibt die Hl. Schrift, wie Luther unermüdlich betont, das Zeugnis von Gott und die Offenbarung seiner Kraft und seines Wesens, wie das Evangelium die entscheidende »Kraft Gottes« ist, der sich ein Christ nie zu schämen braucht (R 1, 16 f). Daß Gott - unabhängig von Menschen - in der Hl. Schrift handelt und immer neu handeln will, »weil Gott durch sein Wort alles vollbringt«,[31] das bringt Lu-

28 WA 10 III, 19,2 f (Invokativpredigten vom März 1522). Siehe dazu auch Ernst-Wilhelm Kohls: Luthers Entscheidung in Worms. Stuttgart 1970, 9 f. 32 f. = Calwer Hefte 112. Zur Selbsttätigkeit der Bibel vgl. Scholl: AaO, bes. 83-93 und Kohls: Luther oder Erasmus, bes. 159 ff.

29 WA 55 II 1, 9, 12-21: »Sunt autem quidam etiam nunc hodie, Qui os huius prophete distorquere et linguam eius inuertere nituntur. Qui suis inflatis sensibus et distortis operibus Volunt, quod lex Domini sit in voluntate eorum, et non 'voluntas eorum in lege Domini' ... Tales inquam nunc precipue religiosi multi sunt, ...«

30 Vgl. WA 55 II 1, 3, 5-9; 10, 16 - 11, 25 (siehe auch oben Anm. 24).

31 WA 3, 153, 20 f. (zu Ps 28,1): »'Silet' deus, quando non respondet verbo suo. Primo Quia per verbum suum omnia facit. Ergo silere est non facere, non adiuvare.«

ther auch dadurch zum Ausdruck, daß er schon in der ersten Psalmenvorlesung das in Christus erfüllte Evangelium mit der »Gerechtigkeit«, die Gott uns schenkt, gleichsetzen kann.[32] Das Evangelium schenkt uns das Gottesverhältnis und wird auch zum eigentlichen Mittel, mit dem Christus die Gläubigen und die Kirche regiert - wiederum eine Mahnung an alle Prediger, Pfarrer und alle Bischöfe, jenen Christus, der durch die Hl. Schrift im eigentlichen Sinne »im Regimente sitzt« in ernster Verantwortung, aber auch in getrostem Vertrauen nie zu vergessen: »Denn das durch Christus erfüllte und vollkommene Evangelium ist das Urteil und die Gerechtigkeit, mit denen Christus die Kirche regiert. Denn sobald das Evangelium im Lebenswerk erfüllt wird, dann immer wird das Wort Gottes - im geistlichen Sinne - Fleisch (vgl. J 1,14): Das Lebenswerk ist gleichsam das Fleisch, und das Wort ist gleichsam der Sohn Gottes ... Das Evangelium ist real und formal unser Urteil und unsere Gerechtigkeit, wenn es so im Lebenswerk lebendig wird, wie es uns selbst lehrt.«[33]

Hier wird deutlich, was Luther darunter versteht, wenn er in seiner Römerbriefvorlesung von der »Rechtfertigung Gottes in seinen Worten« spricht,[34] die Luther als den Sieg der Worte Gottes versteht selbst über *diejenigen*, die den Worten Gottes zunächst mißtrauen, sich selbst als Maßstab und Norm aufwarfen und sogar widersprachen.[35] Gerade darin, daß Luther die Worte Gottes in ihrer Selbsttätigkeit und Kraft auch gegenüber denen, die widersprechen, herausstellt, macht er sichtbar, daß die Worte der Hl. Schrift keiner Rechtfertigung und keiner Erklärung über ihre Berechtigung bedürfen. Die

32 WA 3, 463, 21 f. (zu Ps 72,4): »Notandum autem, quod quando dico Evangelium esse Iudicium et Iustitiam, intelligendum de evangelio pleno sive impleto.«

33 WA 3, 463, 22-33 (zu Ps 72,4): »Evangelium enim impletum et opere perfectum ipsum est Iudicium et Iustitia, quibus regit Christus Ecclesiam. Quia quando Evangelium opere impletur, tunc semper verbum dei incarnatur spiritualiter [cf. J 1,14]. Opus enim est velut caro. Et verbum est velut dei filius ... Evangelium est realiter et formaliter Iudicium et Iustitia, quando sic opere vivitur, sicut ipsum nos docet.«

34 Vgl. vor allem Luthers Auslegung von R 3,4 (WA 56, 212, 11 ff bes. 213, 13–15): »Sic etiam Iustificatio Dei in sermonibus suis potius nostri est Iustificatio. Et Iudicatio siue condemnatio eius nostri potius est secundum illud; 'Qui autem non crediderit, condemnabitur' [Mc 16,16; cf. J 3, 18-36].«

35 Vgl. ebenfalls Luthers Auslegung zu R 3,4 (WA 56, 213, 1-6): »Sed et vincit in sermonibus, Quando sermo eius praeualet omnibus contrarium conantibus, sicut factum est cum Evangelio, quod semper triumphat et triumphauit. Veritas enim super omnia

Worte der Hl. Schrift tragen ihren Erweis und ihre Rechtfertigung in sich. Selbst die Überführung des Menschen durch die Hl. Schrift und die Anerkennung ihrer Gebote und ihrer lebensbestimmenden und lebenswendenden Zusprüche, ihrer Ermahnungen und ihres Trostes im Evangelium sind keine Leistung des Menschen. Nicht *wir* rechtfertigen Gott oder die Hl. Schrift, sondern beide rechtfertigen sich selbst: »Denn Gott kann in sich von niemand gerechtfertigt werden, weil er selbst die Gerechtigkeit ist. So kann er auch von niemand beurteilt werden, weil er selbst das ewige Gesetz, Urteil und Wahrheit ist (vgl. J 16,4), vielmehr überwindet er alles siegreich in sich und es ist nicht nötig, ihm etwas zu wünschen oder etwas zu unterstützen. Wenn auch darum gebeten werden kann, daß sein Wille geschehe (vgl. Mt 6,10), so kann doch Gottes Wille niemals gehindert werden.«[36]

Martin Luther kommt es beim Verständnis der Rechtfertigung in Übereinstimmung mit der Hl. Schrift darauf an, daß Gott selbst in seiner Schöpfung und Zuwendung zum Menschen und damit in seinem Verhältnis zum Menschen diese Gerechtigkeit und Rechtfertigung herstellt.[37] Darum ist die

vincit. Iustificatur ergo in iis, qui humiliati sensu suo cedunt et huic credunt. Vincit autem in iis, qui discredunt et Iudicant ipsum et contradicunt.«

Die Tatsache, daß es Luther bei diesen Aussagen entscheidend auf Gottes unbehinderbares Entgegenkommen und Durchbrechen aller Hindernisse bei seinem Weg zum Menschen ankommt (vgl. Ps 92, 1-16; 104, 1-35; Js 65, 1; Ez 37, 1-14; R 9,16; Ph 2, 13; 3, 12-14), ist von Hans-Joachim IWAND: Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre. 4. Aufl. München 1964, 11-14, und Walter GRUNDMANN: Der Römerbrief des Apostels Paulus und seine Auslegung durch Martin Luther. Weimar 1964, 92–94, im Sinne eines »Rechtgebens des Menschen« verzeichnet worden. Siehe dazu auch den Inhalt des Zitats in der folgenden Anm.

36 Luther betont in seiner Auslegung zu R 3,4 die Einzigartigkeit der »Rechtfertigung Gottes in *seinen Worten*« (im Unterschied zu einem bloßen »Rechtfertigen Gottes«) unter Hervorhebung der völligen Eigenwertigkeit, Selbständigkeit und Selbstdurchsetzung der Worte Gottes unabhängig von menschlichen Voraussetzungen und Bedingungen, vgl. WA 56, 212, 19-25: »Aliud siquidem est dicere Deum simpliciter 'Iustificari' et Deum in sermonibus suis 'vel operibus 'Iustificari'; Sic etiam Deum 'Judicari' et in 'sermonibus Iudicari'; Item Deum 'vincere' et 'in sermonibus suis vincere'. Quia Iustificari Deus in seipso a nullo potest, cum sit ipsa Iustitia, Sic neque Iudicari, cum sit ipse aeterna lex et Iudicium ac veritas [cf. J 16,4], Sed et vincit in seipso omnia nec opus est hoc ei optare et fauere. Sicut et Voluntas eius petitur fieri [cf. Mt 6,10], cum tamen non possit impediri.«

Hl. Schrift das entscheidende und grundlegende Mittel, durch das Gott zu den Menschen spricht und sein Verhältnis zu ihnen als ihr persönlicher Gott begründet. In diesem Sinne hat Luther in der Tat durch Paulus und dessen Worte: »Die Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium offenbart« (vgl. R 1,17) ein Verstehen für die Kraft Gottes in der Hl. Schrift und damit für die Größe und Selbsttätigkeit der Hl. Schrift geschenkt bekommen.[38] Zugleich hat Luther durch das Neuverständnis des Wesens der Hl. Schrift den eigentlichen Inhalt und Sinn der biblischen Buße ganz neu verstanden als eine durch die Hl. Schrift selbst hervorgerufene *Sinnes-* und zugleich *Wesensänderung* des Menschen ganz im Ursinne des griechischen Wortes *μετάνοια*. Wiederum wird damit auch im Blick auf die Buße von einer Fähigkeit und Leistung des Menschen bei Luther abgesehen. Menschliche Buße ist dann nicht eine vom Menschen zu erbringende Sühneleistung, sondern eine Erneuerung, die Gott durch die Hl. Schrift an uns wirkt, - eine Umbesinnung, die uns von unserem mensch- und weltbezogenen Denken und Wirken befreit und uns Gott als den Schöpfer und Erhalter der ganzen Welt wieder erfahren läßt zugleich als *meinen Gott* - wie Luther im Kleinen Katechismus bei der Auslegung des 1. Artikels sagt -, der »mich . . . geschaffen hat sampt allen Kreaturn, mit Leib und Seel, Augen, Ohren und alle Gelieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält, dazu Kleider und Schuch, Essen und Trinken, Haus und Hofe, Weib und Kind, Acker, Viehe und alle Güter, mit aller Notdurft und Nahrung dies Leibs und Lebens reichlich und täglich versorget, wider alle Fährligkeit beschirmet und für allem Übel behüt und bewahret, und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit ohn alle mein Verdienst und Wirdigkeit, des alles ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schüldig bin; das ist gewißlich wahr.«[39]

37 Vgl. auch die Hauptaussage des Paulus im Römerbrief 9,16.

38 Vgl. Luthers Bericht WA 54, 185, 14 ff. Zur Datierung des Zeitpunktes der in Luthers Bericht beschriebenen Erfahrungen auf die Zeit der ersten Psalmenvorlesung (1513 bis 1515) vgl. jetzt die Abhandlung von Rolf Schäfer: Zur Datierung von Luthers reformatorischer Erkenntnis. ZThK 66 (1969), 151-170. Schäfer hat vor allem die Hypothesen von Ernst Bizer und anderen in dieser Frage der Datierung des »reformatorischen Erlebnisses« Luthers mit Gründen abgewiesen.

V

Luther hat seine durch die Hl. Schrift geschenkte Neuerkenntnis der Buße als *lebensbestimmende und lebenswendende Neubesinnung*, die nicht durch uns erfolgt, sondern von Gott durch die Hl. Schrift geschenkt wird, schon in seiner Vorrede für Johann von Staupitz zu den Erklärungen zu seinen Ablaßthesen - den »Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute« (1518)[40] - zum Ausdruck gebracht. Luthers Darlegungen ähneln jenen Worten, mit denen er später in der Vorrede zur Ausgabe seiner lateinischen Werke seine Erfahrung des neuen Gottesverhältnisses beschrieben hat,[41] wobei Luther sich in diesem Falle besonders dankbar an einen Hinweis des von Staupitz erinnert und daran anknüpft, daß »wahre Buße nicht vorhanden sei, wenn sie nicht bei der Liebe zur Gerechtigkeit Gottes und zu Gott ihren Anfang nehme. Und das ist also der *Anfang* der Buße, was einige für das Ende und Ziel der Buße ansehen«.[42]

»Dieses Wort«, so schreibt Luther in der Vorrede zu den »Resolutiones« (1518), »blieb in mir wie ein scharfer Pfeil stecken [vgl. Ps 120,4] und ich begann, darauf die Aussagen der Hl. Schrift über die Buße zu vergleichen. Das war ein höchst angenehmes Unterfangen, denn von allen Seiten stellten sich mir die Worte ein und sie bekräftigten alle diesen obigen Ausspruch, so daß, obgleich mir früher in der ganzen Hl. Schrift kein Wort verhaßter war als

39 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 2. Aufl. Göttingen 1955, 510, 33 - 511, 8.

40 Die *Abfassung* und der Entwurf der »Resolutiones« geht sicherlich schon in die Zeit der Abfassung der 95 Thesen Luthers (Oktober 1517) zurück. Der Abschluß des Druckes der »Resolutiones« ist dann im August 1518 erfolgt, vgl. die Hinweise in WA 1, 522 f.

41 Vgl. oben die Hinweise in Anm. 38.

42 Vgl. WA 1, 525, 4-14: »Memini, Reverende pater, inter iucundissimas et salutares fabulas tuas, quibus me solet dominus Ihesus mirifice consolari, incidisse aliquando mentionem huius nominis ›penitentia‹ ubi miseri conscientiarum multarum carnificumque illorum, qui praeceptis infinitis eisdemque importabilibus modum docent (ut vocant) confitendi, te velut e caelo sonatem excepimus, quod poenitentia vera non est, nisi quae ab amore iusticiae et dei incipit, Et hoc esse potius pricipium Poenitentiae, quod illis finis et consummatio censetur.«

David Curtius Steinmetz: Misiericordia Dei. The Theology of Johannes von Staupitz in its late medieval setting. Leiden 1968, geht leider auf diese Stelle (im Zusammenhang der Bußauffassung des Johannes von Staupitz, 97-104) gar nicht ein. Zur Geschichte der Bußtheologie im Mittelalter vgl. jetzt: Reinhard Schwarz: Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie. Berlin 1968.

das Wort ›Buße‹ ... mir nun nichts lieber oder angenehmer klang als dieses Wort. So werden uns auch die Gebote Gottes lieb, wenn wir verstehen, daß sie nicht nur aus Büchern, sondern aus den Wunden unseres liebsten Heilandes abgelesen werden müssen. Darnach lernte ich durch Eigenstudium und mit Hilfe von Sprachgelehrten, die uns Griechisch und Hebräisch treu überliefern, daß das Wort ›Buße‹ auf Griechisch *μετάνοια* heißt, abzuleiten von *μετά* und *νοεῖν*, so daß ›Buße‹ oder eine Sinnesveränderung bedeutet ..., was ohne eine Veränderung unseres Gefühls und unserer Liebe gar nicht geschehen kann, was alles der paulinischen Theologie ja vollauf entspricht, so daß nach meinem Dafürhalten nichts besser Paulus und seine Anliegen zu verdeutlichen vermag. Schließlich habe ich weitere Fortschritte gemacht und gesehen, daß *μετά* nicht nur von ›nach‹ [›post‹] und ›Sinn‹ [›mentem‹], sondern von ›*jenseits*‹ [›*trans*‹] und ›Sinn‹ [›mentem‹] abgeleitet werden kann, wenn auch nicht ohne weiteres, so daß *μετάνοια* eine *Um-Änderung* [transmutatio] des Sinnes und Gefühls bedeutet, was nicht nur eine Veränderung des Gefühls, sondern auch die Veranlassung dieser Veränderung, nämlich die Gnade Gottes, erkennen läßt ... Hieran hielt ich mich und wagte nun, *diejenigen* für nicht maßgeblich zu halten, die nur auf *Bußleistungen* den Wert legten, ... veranlaßt wohl durch die lateinische Sprache, wonach ›Buße tun‹ [›poenitentiam agere‹] mehr nach einer *Aktion* klingt als nach einer *Veränderung unseres Wesens* ...«[43]

So bedeuten für Luther die Erneuerung und Veränderung des einzelnen Christen und der Kirche durch eine umfassende Bußbewegung nicht eine Leistung der Menschen, sondern eine Folge der Hl. Schrift. In diesem Sinne

43 WA 1, 525, 15 - 526, 3: »Haesit hoc verbum tuum in me sicut sagitta potentis acuta [cf. Ps 120,4], coepique deinceps cum scripturis poenitentiam docentibus conferre, Et ecce iucundissimum ludum, verba undique mihi colludebant planeque huic sententiae arridebant et assultabant, ita, ut, cum prius non fuerit ferme in scriptura tota amarius mihi verbum quam ›poenitentia‹ ... nunc nihil dulcius aut gratius mihi sonet quam ›poenitentia‹, Ita enim dulcescunt praecepta dei, quando non in libris tantum, sed in vulneribus dulcissimi Salvatoris legenda intelligimus. Post haec accessit, quod studio et gratia eruditissimorum virorum, qui nobis graeca et hebraea (!) officiosissime tradunt, idem verbum graece ›Metanoea‹ dici a ›meta‹ et ›noyn‹, id est a ›post‹ et ›mentem‹, ut sit poenitentia seu metanea resipiscentia et post acceptum damnum et cognitum errorem intelligentia sui mali, quod sine mutatione affectus et amoris fieri est impossibile, quae omnia Paulinae Theologiae ita respondent apte, ut nihil ferme aptius Paulum illustrare possit, meo saltem iudicio. Denique profeci et vidi, ›Meta-

werden ja auch die großen Erneuerungen und »Reformationen« des jüdischen Volkes bereits als Folgen des Wirkens Gottes durch die Hl. Schrift beschrieben (vgl. Esr 1,2 ff; Neh 8, 1-18; 9, 1-37). Nicht die alttestamentlichen Gestalten Abraham, Isaak und Jakob, Mose und Josua, David und Saul oder die Propheten sind in den alttestamentlichen Berichten die Handelnden, sondern Gott, der ihnen in seinem Zuspruch und seinem Wort seine Kraft und Zuversicht geschenkt hat (vgl. Gn 12,1 ff; Ex 3,12 ff; Jos 1,8 ff; Neh 9,6 ff; Ez 37, 1-14; J 1,1 ff).[44]

Das Wort der Hl. Schrift ist damit die entscheidende Voraussetzung eines Lebens mit Gott, die Ermöglichung eines Verhältnisses zu Gott und einer Erneuerung, die Gott selbst mit seinem Evangelium ohne unser Zutun durchführen möchte (J 15,5. 16; 1 K 4,7; 2 K 1,9; 3,5). Wo Gott dieses Wort der Hl. Schrift wirken läßt, da fängt eine umfassende *Erneuerung und Reformation der ganzen Kirche* bereits an. Aber dieses Werk und seinen Zeitpunkt behält sich Gott alleine vor, wie Luther ebenfalls in seinen »Resolutiones« (1518) schon deutlich erkannt hat: »Die Kirche hat eine Reformation nötig. Aber das ist nicht das Werk eines einzelnen Menschen, etwa des Papstes, noch ein Werk vieler Kardinäle, wie das letzte Konzil deutlich gezeigt hat, sondern ein Werk der ganzen Welt, ja Gottes allein. Den Zeitpunkt aber dieser Reformation weiß allein Gott, der die Zeiten geschaffen hat.«[45]

Aus diesem getrosten Vertrauen auf Gott und auf die lebenswendende

noean‹ non modo a ›post‹ et ›mentem‹, sed a ›trans‹ et ›mentem‹ posse deduci (sit sane violentum), ut ›Metania‹ transmutationem mentis et affectus significet, quod non modo affectus mutationem, sed et modum mutandi, id est gratiam dei, videbatur spirare ... His inhaerens ausus sum putare eos falsos esse, qui operibus poenitentiae tantum tribuerunt, ut poenitentiae vix reliquum nobis foecerint praeter frigidas quasdam satisfactiones et laboriosissimam confessionem, latino scilicet vocabulo abducti, quod poenitentiam agere actionem magis sonet quam mutationem affectus et graeco illi ›Metanoin‹ nullo modo satisfacit ...« Vgl. auch dazu Kümmel: AaO, bes. 1 f.

44 Vgl. auch Luthers Hinweise in der Vorrede zu seinen »Resolutiones«, WA 1, 526, 4-9: »Nam transitus ille mentis, id est verissima poenitentia, celeberrimus est in sacris literis, ut quam phase illud vetustum olim significavit [cf. 1. Mose 12,11 ff], Christus exhibuit [cf. 1 K 5,7-8] et longe ante Abraham quoque figuravit [cf. Gn 12,1 ff; 17,5 ff], quando transitor, id est Ebraeus, vocari coepit, traictus scilicet in Mesopotaniam, ut Burgensis docte docet. Huic et titulus ille psalmi concinit, ubi Idithun, id est transiliens, cantator inducitur« [cf. Ps 39,1].

45 Vgl. WA 1, 627, 27-31.

Kraft der Hl. Schrift selbst hat Martin Luther in seinen Invokavitpredigten vom März 1522, mit denen er nach seiner Rückkehr von der Wartburg die Ruhe in Wittenberg wieder herstellte, gesagt: »Summa summarum predigen wil ichs, sagen wil ichs, schreyben wil ichs. Aber zwingen, dringen mit der gewalt wil ich nyemants, dann der glaube wil willig, ungenötigt angezogen werden. Nempt ein exempel von mir. Ich bin dem ablas und allen papisten entgegen gewesen, aber mit keyner gewalt, jch hab allein gottes wort getrieben, gepredigt und geschrieben, sonst hab ich nichts gethan. Das hat, wenn ich geschlafen han, wenn ich wittenbergisch bier mit meynem Philipo und Amßdorff getruncken hab, also vil gethan, das das Bapstum also schwach worden ist, das jm noch nye keyn Fürst noch Keyser so vil abgebrochen hat. Ich hab nichts gethan, das wort hatt es alles gehandelt und außgericht.«[46]

VI

Im Glauben an die Selbsttätigkeit der Hl. Schrift bis hin zur Erneuerung der gesamten Kirche hat Luther seine Verbannungszeit auf der Wartburg durchgestanden, wie sein erstes Werk, das er gleich nach der Ankunft niederschrieb, zeigen kann: Luthers Übersetzung und Auslegung des 68. Psalms. Diese Auslegung läßt Luther zu Vers 2 (Es stehe Gott auf, daß seine Feinde zerstreut werden, und die ihn hassen, vor ihm fliehen . . .) mit den Worten beginnen: »Da Christus starb, tat Gott als schliefe er und sähe nicht die wütenden Juden, ließ dieselben sich stärken und sammeln, und die armen Jünger flohen und zerstreuten sich. Als nun die Juden meinten, sie hätten gewonnen, Christus läge danieder, da wacht Gott auf und weckt Jesus auf von den Toten. Da wendet sich das Spiel nun, da sammeln sich die Jünger, da zertrennen sich die Juden, etliche in Gnaden, die sich zum Glauben hingaben, etliche in Ungnaden, durch die Römer verstört. In solch Gericht und Wesen sah der Prophet, und aus großem Unmut über der Juden Triumphieren über Christi Tod und der Jünger Flucht hebt er an und spricht: ›Es sei genug des Rühmens der Feinde Gottes! Es stehe Gott auf und kehre das Blatt um und wecke Christus von den Toten auf! . . .‹«[47] Nicht zufällig hat Luther in dieser Zeit seines Wartburgaufenthalts unter anderem die Übersetzung des Neuen Te-

46 Vgl. WA 10 III, 18, 10 - 19,3.

47 Vgl. WA 8, 4,6 - 5,5. Martin Luthers Auslegung des 37. Psalms während seines Wartburgaufenthalts für die Wittenberger Gemeinde kann das deutlich zeigen, vgl. WA 8 205-240 und oben Anm. 8 und 17.

staments ins Deutsche fertiggestellt, - ein Werk, das Luthers Auffassung voll entspricht: ». . ., jch hab allein gottes wort getrieben, geprediget und geschrieben . . .«[48]

Luther hat die Eigenkraft der Hl. Schrift, vieler Menschen Herzen zu ergreifen und sie neue zu Gott zu führen (vgl. Ps 33,4; Jr 15,16; 23,29; H 4, 12-13) nicht auch einer Theologie zugeschrieben. Die Kirche lebt nicht von einer Theologie, sondern vom direkten Umgang einzelner Christen mit der Hl. Schrift selbst. Nicht einmal die beste Theologie - so ernst sie sich auch dem Willen Gottes in der Hl. Schrift zu entsprechen bemüht - vermag die Kraft der Hl. Schrift vollständig einzufangen oder zu ersetzen.[49] Die Kraft der Hl. Schrift läßt sich niemals durch ein theologisches System oder eine theologische Hermeneutik ersetzen.[50] Deshalb kann es höchstens die Aufgabe eines Theologen sein, das Wort Gottes »handeln zu lassen«. Im Blick auf die Hl. Schrift hat die Theologie eine untergeordnete, dienende Aufgabe, wie Luther in seinen Invokavitpredigten vom März 1522 meisterlich dargelegt hat: »dann jch hab nit in meiner gewalt oder handt jr hertzen (der menschen) als der häffner [Töpfer] den leymen, mit jm zuschaffen nach meynen gefallen [Sir 33, 13; Js 45, 9; 64, 7; R 9, 20 f]. Ich kan nit weytter kommen dann zu den orn, jns hertz kan ich nit kommen; dieweyl ich dann den glauben jns hertz nit giessen kann, so kann noch sol ich niemants darzu zwingen noch

48 Vgl. in Luthers Invokavitpredigten, WA 10 III, 18,14 f (Predigt vom 10. März 1522).

49 Siehe dazu die Bemerkungen von Gerhard Gloege: Kirche zwischen Auftrag und Ordnung. Vorträge der Landessynode 1968 der Evangelischen Kirche von Westfalen. Bielefeld 1968, 5-29, bes. 20 f.

50 Diesem Irrtum ist sowohl die protestantische Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts (im Sinne einer doctrina) als auch die neuere theologische Hermeneutik von Schleiermacher an (im Sinne eines Ausgangs bei einer »*Hermeneutik*«, bei sprachlichen »Ereignissen« und Deutungen) erlegen, vgl. den Überblick in meiner Abhandlung: Einen Autor besser verstehen als er sich selbst verstanden hat, bes. 322 ff. Siehe auch die Hinweise bei Kohls: Vorwärts zu den Tatsachen (oben Anm. 3), bes. 44 ff.

Martin Luther ist es demgegenüber um die *Realität* und *Selbsttätigkeit* der Hl. Schrift gegangen, der er sich ganz gestellt hat, vgl. Kümmel: AaO, 12-23, bes. 12-14.

Es widerspricht den Anliegen und dem Selbstverständnis Luthers und führt von Luthers dauerndem Hinweis auf die Hl. Schrift selbst (und von Luthers Kritik an den Deutungen) ab, von der »Notwendigkeit« zu sprechen, »Luthers Verständnis von Theologie auf die darin implizierte theologische Verstehenslehre, also auf die darin implizierte Hermeneutik weiter zu durchdenken«, vgl. Gerhard Ebeling: Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen 1964, 98 f.

dringen, wenn got thut das alleyne und macht, das er vor jm hertzen lebt [vgl. Js 55, 8-11]. Darumb sol mann das wort frey lassen und nit unser werck darzu thun: wir haben wol jus verbi aber nicht executionem. Das wort sollen wir predigen, aber die volge sol got alleyn in seim gefallen sein.«[51]

Luther hat diese ihm geschenkte Erfahrung, daß die Selbsttätigkeit der Hl. Schrift durch nichts ersetzt werden kann und den Menschen und auch den Theologen niemals verfügbar ist, mit dem Bilde des »fahrenden Platzregens« beschrieben, das er in seiner Schrift »An die Ratsherrn aller Städte deutschen Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen« (1524) entfaltet hat: »Lieben deutschen, keufft, weyl der marck fur der thür ist, samlet eyn, weyl es scheynet und gutt wetter ist, braucht Gottis gnaden und wort, weyl es da ist. Denn das sollt yhr wissen, Gottis wort und gnade ist ein farender platz regen, der nichtwider kompt, wo er eyn mal gewesen ist. Er ist bey den Juden gewest, aber hyn ist hyn, sie haben nu nichts. Paulus bracht yhn ynn kriechen land. Hyn ist auch hyn, nu haben sie den Türcken. Rom und latinisch land hat yhn auch gehabt, hyn ist hyn, sie haben nu den Bapst. Und yhr deutschen dürfft nicht dencken, das yhr yhn ewig haben werdet. Denn der undanck und verachtung wird yhn nicht lassen bleyben. Drumb greyff zu und hallt zu, wer greyffen udn hallten kan, faule hende müssen ein bösses jar haben.«[52]

51 Vgl. WA 10 III, 15, 4-12; 20-31 (Predigt vom 10. März 1522). Wie stark frühere evangelische Geschichtsschreiber, besonders des 17. und 18. Jahrhunderts, diese Tatsache der Selbsttätigkeit der Hl. Schrift für die Darstellung der Wirklichketi der Reformation des 16. Jahrhunderts berücksichtigt haben, läßt sich sehen bei Johann Georg WALCH: Von der Reformation überhaupt. In: ders.: D. Martin Luthers ... Sämtliche Schriften. Bd. 15. Halle 1745, 4-96, bes. 76 f: »Durch die Predigt des Evangelii hat das Pabstthum seinen Stos bekommen, und darum haben das nicht Menschen, sondern Gott getan.«

Bei Walch läßt sich erkennen, wie er bemüht ist, die »reine Lehre *des Evangeliums*« gegen die orthodoxe Auffassung der *reinen Lehre einer Theologie abzugrenzen*, vgl. ebd, bes. 75 f. Vgl. auch Ludwig Freiherr VON SECKENDORF: Historia Lutheranismi ... 2. Aufl. Leipzig 1694, und die Auszüge daraus bei Ernst Walter ZEEDEN: Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Bd. 2. Freiburg i. B. 1950, 143 ff, bes. 144 f. Vgl. auch die Worte des Begründers der Colmarer Bibelgesellschaft (1820) J. Ulrich METZGER, des Freundes des evangelischen Colmarer Dichters Gottlieb Konrad Pfeffel, abgedruckt bei Paul BOLCHERT: Erinnerung an die Colmarer Bibelgesellschaft. Le Messager Evangélique (1970) Nr. 47, 12 f, bes. 12: »Man steuerte bei der Reformation dem Ausbruch der wildesten Leidenschaften nur durch die Verteilung des Wortes Gottes; durch sie allein blühten wieder Gottesverehrung, Sittlichkeit und heiliges Leben unter den Menschen auf.«

Damit bleibt Luther ganz im Rahmen der Hl. Schrift, die das Wort Gottes auch nicht als äußeres Wort versteht, sondern als *Kraft (δύναμις)*, wie es insbesondere Paulus in R 1,16 zusammengefaßt vom Evangelium bekannt hat: »Ich schäme mich des Evangeliums von Christo nicht; denn es ist eine Kraft Gottes, die da selig macht alle, die daran glauben . . .«[53] Weil Paulus in Korinth bei seiner Missionspredigt allein das Evangelium von dem für uns den Kreuzestod erlittenen Christus verkündigt hat (vgl. Act 18, 9-11), bestand diese Predigt »in Beweisung des Geistes und der Kraft« eben dieses Evangeliums (vgl. 1 K 1,10-18; 2,1-4), dem Paulus lediglich als »Diener Christi« dienen durfte (vgl. R 1,1; 1 K 4,1-21). In der Selbstbezeichnung des Paulus als »ein Knecht Jesu Christi« (R 1,1) liegt, wie Luther in seiner Römerbriefvorlesung sagt, »zugleich alle Hoheit (maiestas) und Niedrigkeit (humilitas). *Niedrigkeit* insofern, als Paulus sich nicht zum Urheber und Herrn macht, wie das die Art herrschsüchtiger und hochmütiger Geister ist, die alle Macht so benutzen, daß sie an nichts anderes zu denken scheinen als nur an den Besitz der Macht, als sei sie aus ihnen geboren und nicht von einem Höheren empfangen. Deshalb können sie sich auch an den Früchten der Macht nicht erfreuen, sondern sie genießen lediglich die Macht. *Hoheit* liegt insofern in der Bezeichnung ›Knecht Jesu Christi‹, als sich Paulus sogar *glücklich* rühmen kann, eines so großen Herren Knecht zu sein. Wenn es bereits ein Vergehen ist, den Diener eines Herrschers zu achten und ehrfurchtsvoll zu behandeln, was wird erst denen geschehen, die die Knechte Gottes nicht ehrfürchtig aufnehmen! In diesem Sinne ist es ein gewaltiges Wort zu sagen: ›ein Knecht Jesu Christi‹ . . . Es ist allein die Aufgabe des Herrn selbst, zu beurteilen und zu bestimmen, wer sein Diener oder Gegner ist (vgl. 1 K 4,3). Aber Paulus nennt sich mit solcher Bestimmtheit ausdrücklich einen *Knecht*, weil er damit bekennt, er habe damit einen besonderen Auftrag von Gott vor anderen empfangen, als wolle er sagen: ›Wohl predige ich das Evangelium und unter-

52 Vgl. WA 15, 32, 4-14.

53 Siehe Luthers Erklärung zu R 1,16 in den Glossen der Römerbriefvorlesung (1515-1516): »Id est potentia ad saluandum omnes credentes, siue est verbum potens saluare omnes credentes ipsum. Et hoc per Deum ex Deo. Sicut si dixeris: ›Ista gemma habet hanc virtutem ex Deo, Vt qui eam portat, non possit sautiari‹, Ita Euangelium ex Deo hoc habet, Vt qui ipsum crediderit, saluetur. Ita ergo, qui ipsum habet, est potens et sapiens coram Deo ex Deo, licet propter hoc coram hominibus stultus et infirmus reputetur [cf. 1 K 1,18-31] (WA 56, 10,16-22).

richte die Gemeinde, wohl taufe ich und tue etwas, was Werke Gottes allein sind. Aber das tue ich nicht wie einer, der als Herr über euch gesetzt ist, sondern wie ein Knecht, der das im Auftrag unter euch tut . . .‹«[54]

Nur der Hl. Geist kann für das Wesen und die Kraft der Hl. Schrift (vgl. 1 K 4,20) den Menschen das Herz und den Sinn öffnen (vgl. 1 K 2, 9-16), auch in dem Sinne, daß uns die Hl. Schrift persönlich anspricht und in eine Sinnesveränderung, dazu in ein Getrostsein trotz Leid und Traurigkeit führt (vgl. R 2,4. 22; 5,1-5; 6,1-11; siehe auch Js 55,8). Diesen Grundgedanken hat Luther in der ersten seiner 95 Thesen zur Frage des Ablasses vom Oktober 1517 in dem Worte zum Ausdruck gebracht: »Da unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: ›Tut Buße, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen‹ [Mt 4,17], hat er gewollt, daß das ganze Leben der Gläubigen eine Buße sein soll.«[55] Dasselbe gilt für Luthers 62. These: »Der wahre Schatz der Kirche ist das Hl. Evangelium von der Herrlichkeit und Gnade Gottes.«[56]

Aus dieser Kraft und diesem Schatz heraus hat Luther auf dem Wormser Reichstag anläßlich seines Verhörs am 17. und 18. April 1521 den von ihm ohne eingehende Begründung und ohne Anhörung seiner Auffassung geforderten Widerruf abgelehnt, nicht unter Berufung auf das Gewissen, wie so oft von Späteren im Sinne einer autonomen Gewissensfreiheit gesagt worden ist, sondern auf Grund des »im Wort Gottes gefangenen Gewissens«: »Es sei denn, daß ich durch das Zeugnis der Schrift überwunden werde [vgl. J 18,23] oder durch schlüssige Gründe (denn ich glaube weder dem Papst noch den Konzilien allein, weil es am Tage ist, daß sie mehrmals geirrt und

54 WA 56, 161, 21 - 162, 16: »*Dicit itaque: ›Servus Ihesu Christi.‹* In quo simul est verbo maiestas et humilitas. *Humilitas* quidem, cum non se dominum et authorem faciat, vt est tyrannorum et superborum ingenium, Qui ita potestate vtuntur, vt nihil aliud meminisse videantur, quam se potestatem habere, quasi ex eis sit nata et non ab alio receperint. Id circo non ii gaudent fructu potestatis, Sed fruuntur potestate solum. *Maiestas* autem, cum se tanti domini seruum felicissime iactat. Si enim Imperatoris seruum non reuereri et suscipere exitium est, quid erit iis, qui Dei seruos non reuerentur atque suscipiunt? Ita terrible et mignificum verbum est dicere: ›Servuus Ihesu Christi.‹«

55 WA 1, 233, 10 f: »Dominus et magister noster Iesus Christus dicendo ›Poenitentiam agite etc.‹ [cf. Mt 4,17] omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit«. Vgl. auch Ingetraut Ludolphy: Die 95 Thesen Martin Luthers. Berlin 1967, 9.

56 WA 1, 236, 22 f: »Verus thesaurus ecclesiae est sacrosanctum euangelium gloriae et gratiae dei.«

sich widersprochen haben). Ich bin überwunden durch die Bibelstellen, so von mir angeführt worden sind, und gefangen im Gewissen in dem Wort Gottes. Deshalb mag ich nicht, noch will ich widerrufen, weil wider das Gewissen zu handeln schwer, unheilvoll und gefährlich ist. Gott helfe mir, Amen.«[57]

Martin Luther hat die Kraft und Größe der Selbsttätigkeit der Hl. Schrift, die der Hl. Geist selbst erschließt (vgl. J 15,26; 16,7; 1 K 2, 11-16) und die Luther in seinem Leben und Wirken reicht erlebt, erfahren und auch in Verfolgungen bezeugt hat, abschließend am trefflichsten bekannt und weitergesagt in seiner Erklärung des dritten Artikels unseres Glaubensbekenntnisses in seinem Kleinen Katechismus: »Ich gläube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, gläuben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelion berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiliget und erhalten, gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden berüft, sammlet, erleucht, heiliget und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben, in welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen täglich alle Sunde reichlich vergibt und am jüngsten Tage mich und alle Toten auferwecken wird und mir sampt allen Gläubigen in Christo ein ewiges Leben geben wird; das ist gewißlich wahr.«[58]

Zusammenfassend können wir sagen:

1. Luthers Betonung der Selbsttätigkeit der Hl. Schrift ist in der bisherigen »Theologie- und Geistesgeschichte völlig einzigartig geblieben«, wie schon Gerhard Gloege zutreffend bemerkt hat.[59] Konsequent hat Luther alle Theologie und Tradition der selbsttätigen Bibel *untergeordnet.* Mit Recht hat Robert Scholl von Luthers Schrifttauffassung, die Luther aus der Bibel selbst gewonnen hat, gesagt: »Gottes Wort bringt sich selber zur Geltung und wirkt jenes Verstehen, von dem der Glaube lebt ... In der Bibel wie in der Kirchengeschichte begegnet Auslegung nicht als Wissenschaft, sondern unmittelbar, als lebendiger Vorgang, in dem Verstehen und Anwenden eins

57 Vgl. Adolf Wrede (Hrsg.): Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. Bd. 2. Leipzig 1896, 581 f. Siehe auch WA 7, 876 f, und Ernst-Wilhelm Kohls: Luthers Entscheidung in Worms, bes. 9 f.

58 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 511, 46 - 512, 6.

59 Vgl. Gloege: Mythologie und Luthertum, 142, und oben Anm. 3.

sind. In diesem Vorgang erweist sich die dem Worte Gottes eigne Lebendigkeit. So wird es immer von neuem durch sich selber verständlich und wirksam, wenn Menschen darauf hören. Es ist Gott selber, der durch den heiligen Geist sein Wort interpretiert.«[60]

2. Dieses unmittelbare Verhältnis und Wesen der Bibel auf Grund ihrer Selbsttätigkeit kann durch das »Verstehen« innerhalb der Theologie und der Geisteswissenschaft aller Jahrhunderte weder ersetzt noch ausgewertet werden.[61] In ihren Hauptinhalten (der Schöpfung aller Welt durch Gott aus dem Nichts und der Auferweckung Christi als des Sohnes Gottes, der für uns als Gott und Mensch stellvertretend zur Versöhnung mit Gott den Kreuzestod auf sich genommen hat) legt sich die Bibel durch den Hl. Geist selbst aus. Diese Inhalte faßt das christliche Glaubensbekenntnis zusammen, das darum für Luther stets die entscheidende Grundlage zum Verstehen der Bibel gewesen ist.[62]

60 Scholl: AaO, 86.

61 Ebd, 82: »Verstehen im Glauben und geisteswissenschaftliches Verstehen sind nicht dasselbe. Seit Dilthey ist das Verstehen zum Schlüsselbegriff der Geisteswissenschaften geworden. Diese Wissenschaften, zu denen auch die Theologie gehört, beschreiben nicht nur ihre Gegenstände, sondern sie deuten sie auch. Geisteswissenschaftliches Verstehen ist schöpferisch. Gewiß will jede Deutung nur Gegebenes verständlich machen; aber unbewußt sind weltanschauliche Voraussetzungen dabei mit im Spiele. So kommt es, daß im Bereich der Geisteswissenschaften vorhandene weltanschauliche Gegensätze und Wandlungen in der allgemeinen geistigen Struktur immer neue Deutungen hervorbringen, die nicht selten einander schroff entgegenstehen.

Auch die wissenschaftliche Bibelauslegung beschränkt sich nicht auf Erklärungen, sondern geht zu Deutungen über. Gerade die biblische Theologie berührt sich seit langem mannigfach mit anderen Geisteswissenschaften, nimmt deren Fragestellungen auf und bedient sich derselben Methoden und unterliegt natürlich auch den inneren Voraussetzungen modernen Denkens. Von daher wird verständlich, daß die Theologie sehr unterschiedliche Gesamtentwürfe hervorbringt. Angesichts dieser inneren Problematik der wissenschaftlichen Theologie kann nicht gefordert werden, die jeweiligen Ergebnisse einer bestimmten theologischen Schule in die Verkündigung und den Religionsunterricht zu übernehmen. Andernfalls würde diese bestimmte, zeitbedingte Theologie der Bibel als kritische Instanz übergeordnet. Verkündigung und Unterricht brauchen ein unmittelbares Verhältnis zur Bibel. Das unmittelbare Verstehen im Glauben ist und bleibt primär.«

62 Vgl. Wilhelm Maurer: Die Anfänge von Luthers Theologie. Eine Frage an die lutherische Kirche. In: ders.: Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Bd. 1. Göttingen 1970, 22-37.

3. Deshalb ist Luther auch niemals von einer Hermeneutik oder einer Theologie - etwa einer »Rechtfertigungstheologie« - ausgegangen, sondern ganz von dem unmittelbaren Anspruch und Zuspruch der Bibel selbst und dem durch sie geschenkten neuen Gottesverhältnis. Mit Recht hat Wilhelm Maurer darauf hingewiesen: »Die Rechtfertigungslehre ist Frucht, nicht Wurzel der Theologie Luthers.«[63] Und ebenfalls mit Recht hat W. Maurer im Blick auf die Zusammenhänge zwischen Luthers Aussagen und dem von Luther stets bezeugten Ineinander von Bibel und christlichem Bekenntnis gesagt: »... jener Heilsernst, von dem wir sprechen, fragt nach der Wahrheit und Wirklichkeit der Offenbarung Gottes in Christus. Und weil Luther beides in den hohen Dogmen der Trinität und Christologie, wie die Väter sie überliefert hatten, bezeugt fand, und weil er dieses Zeugnis dann in der Schrift bestätigt fand, darum gelangte er zur Entdeckung des Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders in Christus, darum erschloß sich ihm von da aus der Reichtum der Schrift ...«[64]

4. In ähnlicher Weise hat R. Scholl die Bedeutung der vom Hl. Geist gewirkten unmittelbaren Grunderfahrung der Bibel *vor* aller Hermeneutik und Theologie für Luther zutreffend zusammengefaßt: »Als Martin Luther das Evangelium von der Rechtfertigung aus dem Glauben im Römerbrief wiederentdeckte, da war es nicht die Theologie, die ihn zum befreienden Verstehen führte. Im Gegenteil! Die herkömmliche Auslegung stand dem richtigen Verständnis gerade im Wege. Erst nach langem, verzweifeltem Suchen und Grübeln in der Unruhe eines gequälten Gewissens leuchtete plötzlich die erlösende Erkenntnis auf, nicht als Ergebnis systematischen Forschens, sondern als Werk des Geistes Gottes, als Geschenk.«[65]

5. Grundsätzlich ist festzuhalten: Hinter der Hermeneutik und Methodik der Neuzeit von Descartes bis hin zu Kant, Schleiermacher, Dilthey, Troeltsch und den Neueren der verschiedensten Lager steht der aristotelische Ideenbegriff und Organismusgedanke einschließlich des aristotelischen Entelechiebegriffs. Der neuzeitlichen Beschränkung auf die Immanenz und die Eindimensionalität mit der Ablehnung aller Metaphysik liegen damit letztlich philosophische Vorverständnisse zugrunde, die im Falle ihrer Anwendung auf die Bibel den historischen und theologischen Inhalten, die interpretiert

63 Vgl. ebd, 32.
64 Vgl. ebd, 32.
65 Vgl. Scholl: AaO, 80.

werden sollen, von vornherein nicht gerecht werden können.[66] In ihrem philosophischen Vorverständnis und in ihrer Beschränkung auf die Immanenz gibt die neuere Methodik (ebenfalls die Hermeneutik) niemals ein auch nur annähernd vollständiges Bild der Wirklichkeit. Die Gefahr einer »wissenschaftlichen Selbstverkürzung«[67] ist damit gegeben.

6. Den Irrungen und Wirrungen der neueren theologischen und philosophischen Hermeneutik und Methodik kann nur entgangen werden, wenn die Inhalte der Hl. Schrift wieder unverkürzt in ihrem Selbstverständnis bezeugt und wiedergegeben werden. Die Selbsttätigkeit der Bibel, wie sie Luther richtig erkannt hat, ist stets die Voraussetzung alles Glaubens und auch aller wahren Theologie gewesen, ebenfalls die Voraussetzung alles rechten praktischen christlichen Verhaltens. Der Glaube ist dabei geschenkter und zugleich angefochtener, stets aber gehaltener Glaube (J 16,33; R 3,3; 1 K 4,7; Ph 2, 12 f). Dabei gilt noch stets, die auch von Luther gern gebrauchte dreifache Regel[68]: »Oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum.« Es heißt nicht: »Actio, disputatio, ratio . . .«

7. Daß es bei der Bedeutung der *Selbsttätigkeit* der Bibel, die ihre Mitte und Klarheit selbst mitteilen will, nicht um eine innerliche Angelegenheit gehen will, sondern um eine öffentliche Aufgabe der Christen für die gesamte Kirche und die ganze Welt in allen politischen Bereichen, das hat Luther deutlich schon in seiner Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation« (1520)[69] gesehen.

8. Luther hat erfahren, daß eine biblische Erneuerung, die von der Selbsttätigkeit der Bibel selbst ausgeht, für eine neue gesellschaftliche, politische, rechtliche und nationale Gestaltung indirekt mehr zu leisten vermag als direkte sozialpolitische Programme und Manifeste. Und die Durchschlagskraft und Universalität solcher religiösen Erneuerung besteht nicht zuletzt darin, daß diese religiöse Erneuerung sich nichts auf sich selbst einbildet, daß

66 Vgl. Kohls: Einen Autor besser verstehen als er sich selbst verstanden hat. Zur Problematik der neueren Hermeneutik und Methodik, bes. 333 ff und die anderen in Anm. 3 genannten Abhandlungen.

67 Vgl. Fritz WAGNER: Zweierlei Maß der Geschichtsschreibung - eine offene Frage. Saeculum 10 (1959), 113-123, bes. 123.

68 Vgl. Luthers Vorrede zum ersten Band seiner Gesammelten Schriften von 1539, WA 50, 657-661; Scholl: AaO, 83.

69 Vgl. Kohls: Luthers Entscheidung in Worms, bes. 17-22.

sie nicht mit politischen Machtmitteln operiert, daß sie spontaner, individueller und eben auch universaler erfolgt als alle anderen Bewegungen. Die von Luther geförderte evangelische Bewegung ist als religiöse Bewegung in ihrer Beschränkung auf den religiösen Bereich und die Hl. Schrift auf Grund ihrer Ausbreitung auch ein Politicum ersten Ranges geworden. Freilich im übertragenen und nicht primär politisch gewollten Sinne. Wie sehr ein inneres *neues Gottesverhältnis* und eine Glaubenserneuerung auch alle äußeren Bereiche des öffentlichen Lebens erfassen kann, das kann man hieran studieren. Und keine »Revolution« kann überhaupt so umwälzend sein wie eine evangelische Bewegung, in der Gott selbst durch die Hl. Schrift und die Sakramente viele einzelne Christen erneuert und in der Welt und doch nicht von der Welt sein läßt. Eine innere religiöse Erneuerung bewirkt immer auch eine Erneuerung der äußeren Bereiche des Lebens. Es ist ein seit Friedrich Nietzsche ständig verbreiteter Irrtum, anzunehmen, etwas innerlich Religiöses könne keinen Einfluß auf das Äußere der Weltgestaltung nehmen. In Wirklichkeit ist das Gegenteil der Fall, wie die unvoreingenommene Betrachtung der Geschichte allgemein und speziell der Reformation deutlich zeigen kann.

9. Alles, was Luther in diesem Sinne aus dem Wesen der selbsttätigen, inhaltsreichen und klaren Bibel zu sagen hatte, das hat er vor 450 Jahren in seinen Invokavitpredigten vom März 1522 in die zeitlosen und noch heute gültigen Worte gekleidet: »Ich hab nichts gethan, das wort hatt es alles gehandelt und außgericht. Wann ich hett wöllen mit ungemach faren, ich wolt Teützsch lanndt in ein groß plut vergiessen gebracht haben, ja ich wolt woll zu Wurmbß ein spil angericht haben, das der keyser nit sicher wer gewesen. Aber was were es? ein narren spill wer es gewesen. Ich hab nichts gemacht, ich hab das wort lassen handeln. Was meynt jr wol was der teüffel gedenckt, wann mann das ding wil mit rumor außrichten? er sitzt hinder der hellen und gedenckt: O, wie sollen nun die narren so ein feyns spil machen. Aber dann so geschicht jm leyd, wann wir alleyn das wort treyben und das alleyn wercken lassen: das ist almechtig, das nympt gefangen die hertzen, und wenn die gefangen seyn, So muß das werck hinnach von jm selbst zufallen.«[70]

70 WA 10 III, 19, 2-13. Vgl. auch Kohls: Luther oder Erasmus, bes. 148, 159 und 179.

Eine Seite der geistigen Entwicklung Thomas Müntzers in seiner »lutherischen« Zeit

Von Shinzo Tanaka

Nach Annemarie Lohmann fällt das Jahr 1519 in Müntzers »lutherische« Zeit.[1] Gewöhnlich hat die Müntzerforschung bisher diese Lohmannsche Zeitteilung der geistigen Entwicklung Müntzers aufgenommen.

Aber die »Articuli per fratres minores de observantia propositi reverendissimo domino episcopo Brandenburgensi contra Lutheranos«, zwei Berichte von 1519, verfaßt von Bernhard Dappen, dem damaligen Jüterboger Minoritenpater, die von Manfred Bensing und Winfried Trillitzsch mit einer Einleitung und einer deutschen Übersetzung veröffentlicht wurden,[2] haben die Lohmannsche Auffassung in Frage gestellt; denn man kann aus diesen Thesen von Dappen feststellen, daß Thomas Müntzer, der eingangs des Jahres 1519 für einige Zeit in Jüterbog als »Lutheraner« mit Franz Günther, ebenfalls »Lutheraner«, zusammen gegen die Minoriten kämpfte, schon damals besonders in den religiösen Gedanken einen erkennbaren Abstand von Günther und auch von Luther, der Günthers theologischer Lehrer war, zeigte, obwohl Müntzer selbst sich damals vielleicht des Abstandes nicht klar bewußt und nach seinem Selbstverständnis noch überzeugt war, er sei ein echter Lutheraner.

Bensing hat mit Recht den Unterschied zwischen Müntzer und den anderen Lutheranern in Jüterbog, besonders Franz Günther, bemerkt und in der Einleitung zu den Thesen Dappens gesagt: »Bezeichneten Günther und seine Wittenberger Sekundanten die Konzilien als im Widerspruch zum Evangelium stehend und richteten sie mit ihrer Feststellung, der Papst sei nicht der Vertreter Christi, die Spitze der Polemik vor allem gegen das Haupt der katholischen Hierarchie, so griff Müntzer darüber hinaus diese Hierarchie selbst an:

1 Annemarie *Lohmann:* Zur geistigen Entwicklung Thomas Müntzers. Leipzig 1931, 3. 6. 8 f.

2 Manfred *Bensing* und Winfried *Trillitzsch:* Bernhard Dappens »Articuli ... contra Lutheranos«. Zur Auseinandersetzung der Jüterboger Franziskaner mit Thomas *Müntzer* und Franz Günther 1519. Jahrbuch für Regionalgeschichte 2 (1967), 113–147 (auszugsweise in: Thomas Müntzer: Schriften und Briefe. Hrsg. von Günther Franz. Gütersloh 1968, 561 bis 563).

die Tyrannei und Unwissenheit der Bischöfe, die Machtlosigkeit der Konzilien, die solche Kirchenfürsten zur Rechenschaft ziehen müßten, den Verzicht auf Konzilien überhaupt, was dem Papst gestatte, die römische Kirche nach Gutdünken zu regieren, und Betrug und Willkür Tür und Tor öffne.«[3] Aber Bensing hat sich darauf beschränkt, auf den Unterschied in der Radikalität bei Müntzer und Günther nur nach der Seite der Polemik gegen die bestehende Kirche hinzuweisen, und nicht erörtert, auf welchem Grund Müntzer die katholische Hierarchie selbst angriff, während Günther die Polemik nur gegen das Haupt der römischen Kirche richtete. Seine Bemerkung hat mich also zu einer weiteren Fragestellung veranlaßt: Was verstanden Müntzer und Günther eingangs des Jahres 1519 unter dem wahren Christentum und welche Kirchenreform beabsichtigten sie aufgrund ihrer religiösen Anschauungen? Mir scheint, daß der Unterschied zwischen Müntzer und Günther gerade in ihren religiösen Gedanken liegt. Sie unterschieden sich voneinander nicht nur in ihrer institutionellen Kritik an der römischen Kirchenhierarchie, sondern vielmehr in ihren aus den religiösen Anschauungen folgenden Kirchenreformbestrebungen. Es ist vielmehr gerade die Richtung dieses Kirchenreformstrebens als die äußerliche Polemik, die gegen die katholischen Kircheninstitutionen im einzelnen - den Papst, das Konzil und die Bischöfe - gerichtet wurde, die Müntzer radikaler als Günther machte.

Hier soll es sich darum handeln, bei Müntzer und Günther die religiösen Gedanken, die daraus folgenden Weisen der Auseinandersetzung mit der römischen Kirche und die Richtungen der darin begründeten Kirchenreformbestrebungen anhand der Dappenschen Thesen zu vergleichen, damit man sich eine Seite der geistigen Entwicklung Thomas Müntzers in seiner »lutherischen« Zeit klarmachen und feststellen kann, daß Müntzer schon damals seine eigenen, von Günther und erst recht von Luther unterschiedenen religiösen Gedanken zu entwickeln begann, wenn er selbst sich auch des Unterschieds damals - vielleicht auch noch im Juni 1521, als er in Böhmen beabsichtigte, die »durchaus lutherischen Thesen« von Melanchthon zu verteidigen - nicht so klar bewußt war und sich als Lutheraner verstand.[4]

In den religiösen Gedanken gab es, vom Standpunkt des Minoriten Dappen aus gesehen, keinen auffallenden Unterschied zwischen Müntzer und Günther. Als »Lutheraner« verbreiteten die beiden »gefährliche Irrlehren« und gefähr-

3 Bensing und Trillitzsch: AaO, 124.

4 Siehe unten Anm. 24.

deten die christliche Einheit. Aber genau gelesen, zeigen die Thesen interessante Unterschiede zwischen Müntzer und Günther.

Dem Anschein nach hatte Müntzer damals noch eine konziliaristische Auffassung von der Kirchenorganisation im Gegensatz zu Günther, der die Autorität nicht nur des Papstes, sondern auch des Konzils verneinte, insofern sie wider die Heilige Schrift ist.[5] Müntzer behauptete: »quod papa deberet celebrare concilium de quinquennio in quinquennium et iam quadringentis annis tria dumtaxat essent celebrata concilia«, und er erklärte »congregationem concilii etiam contra voluntatem pape fiendam«, und sagte: »quod papa esset caput ecclesie, quamdiu hoc alii episcopi tolerarent.«[6] Müntzer fand in der Tatsache, daß der Papst das allgemeine Konzil vernachlässigte, den Hauptgrund des Verfalls der römischen Kirche in den letzten vierhundert Jahren. So sagte er weiter: »... olim instituebantur episcopi sancti patres, sed modernis temporibus instituuntur tiranni, seipsos pascentes et nihil ad rem facientes ... olim deponebant sacerdotes contra episcopos suos in conciliis et convicti deponebantur et in monasteria retrudebantur sancti patris Benedicti, et alii sacerdotes in locum eorum instituebantur, et non sic cum eis tirannisabant, sacerdotes incarcerandum, sicut modo faciunt aliqui tiranni ... quod episcopi [Hinzufügung von mir] sunt adulatores et seductores populi errantis, dicentis [-tes!] bonum malum et malum bonum, qui nec sciunt Grecum nec Hebraicum nisi questen und stincken.«[7] Es wäre möglich, aus diesen Aussagen zu vermuten, daß Müntzer damals dachte, wenn der Papst das Konzil regelmäßig einberufen und das Konzil seine Aufgabe erfüllt hätte, so wären die Bischöfe nicht tyrannisch geworden, dann würde die Kirche nicht verfallen sein. Auch im übrigen bestätigte er die Annahme, daß die Willkür des Papstes die römische Kirche von oben her hat verfallen lassen. Er sagte z. B.: »quod canonisatio sanctorum olim fiebat in conciliis generalibus, sed sanctum Bonaventuram et s. Thomam canonisavit unus homo videlicet papa, per hoc pretendens canonisatio eorum non esset legittima ... nullus potest probare quod aliquis predictorum doctorum aliquem convertisset hereticum, ... doctrina prefatorum doctorum et aliorum scolasticorum dicitur ab ecclesia admissa, et meretrices lenonosque permittuntur in civitatibus.«[8] Es scheint, als ob Müntzer den Weg zur Reform der bestehenden Kirche vor allem in der Wiederher-

5 Siehe unten Anm. 9 und 10.
6 Bensing und Trillitzsch: AaO, 138.
7 Ebd, 138. 140.
8 Ebd, 138.

stellung des allgemeinen Konzils suchte; der damalige Verfall der römischen Kirche war seiner Meinung nach ausschließlich eine Folge des von der Willkür des Papstes verursachten Versagens des Konzils. In diesem Sinne griff er den Papst und die wegen des Versagens des Konzils tyrannisierenden Bischöfe an. Aber es scheint doch - muß man anmerken -, daß er das Konzil als das wirksamste Gegenmittel gegen das Unwesen des Papstes und der Bischöfe hochschätzte.

Diese konziliaristische Auffassung Müntzers teilte Günther nicht. Er sprach nicht nur dem Papst, sondern auch dem Konzil die Autorität ab, insofern sie mit der Heiligen Schrift in Widerspruch steht. Er behauptete: »quod sacri canones [Konzilbeschlüsse] docerent luxuriam, superbiam, avaritiam; . . . quod multi canones sunt contrarii sacre scripture atque eam extorte exponant . . . quod plus esset credendum simplici rustico scripturam alleganti quam pape vel concilio scripturam non alleganti . . . quod Innocentius tertius instituit confessionem sacramentalem.«[9] Und ein Lutheraner, der Günther zum Jüterboger Franziskanerkonvent begleitete und der mit großer Wahrscheinlichkeit für ein Günther Gleichgesinnter gehalten werden kann, sprach auch: »quod nihil teneret de conciliis generalibus, quia concilia generalia non representarent ecclesiam universalem.« Er verneinte sogar, »papam esse vicarium Christi«. Und er sagte, »canones... institutos propter avaritiam summi pontificis et aliorum pontificum«.[10] Zwar war Günther, an den Aussagen der beiden gemessen, gemäßigter als sein lutherischer Begleiter, aber man kann vermuten, daß die beiden die gleiche Auffassung von dem Papst, dem Konzil und den Bischöfen hatten.[11]

Wie schon klar wird, ist der Unterschied zwischen Müntzer und Günther in der institutionellen Polemik gegen die katholische Kirchenhierarchie nicht so auffallend. Trotzdem war Müntzer wirklich radikaler als Günther. Worin besteht nun der Unterschied der Radikalität? Meines Erachtens besteht der Unterschied in einer anderen Dimension, d. h. dem religiösen Gedanken selbst und der daraus folgenden Weise der Auseinandersetzung mit der bestehenden Kirche. Zwar setzte Müntzer, oberflächlich gesehen, in die Wiederherstellung des Konzils große Erwartung, er scheint konziliaristisch gesinnt gewesen zu sein. Aber er behauptete doch öfter - non semper sed sepius -: »quod evangelium sanctum iacuit sub scamno annis plus quam quadringentis, pro cuius revocatione abhuc

9 Ebd, 134. 130.
10 Ebd, 134.
11 Ebd, 134. 136.

plurimi cogerentur colla extendere«.[12] oder »quod oportebit *multos colla prebere gladio* pro sancti evangelii de sub scamno revocatione« [Kursiv von mir].[13] Müntzer behauptete oft die Unvermeidlichkeit eines Massenmartyriums für die Restitution des Evangeliums: Man müsse die ganze damalige Kirche auf ihren Zustand vor vierhundert Jahren - als die Konzilien noch wirksam waren - zurückführen, um das heilige Evangelium wieder aus dem Winkel hervorzuholen. Aber diese Restitution des Evangeliums ist nach Müntzer nur durch das Martyrium vieler Menschen zu verwirklichen. So müßte die wichtigste Sache für Müntzer zuerst die freiwillige Bereitschaft von vielen Menschen zum Martyrium sein. Und diese freiwillige Bereitschaft würde nur durch die Einsicht in den echten Glauben möglich. Was Müntzer unter dem echten Glauben verstand, das ist noch später im Zusammenhang mit seiner Auffassung des Evangeliums zu erörtern. Zuerst soll es sich hier darum handeln zu erklären, wer sich freiwillig zum Martyrium bereitmachen kann. Es können ohne Zweifel gar nicht die oberen Häupter der Kirchenhierarchie - der Papst und die Bischöfe - sein, weder der Papst, der durch die Vernachlässigung der Konzilien den Keim zur Verderbnis in die Kirche hineingetragen hat, noch die Bischöfe, die mit Ausnutzung vom Versagen der Konzilien Tyrannen wurden, gar nichts von dem echten Evangelium wissen, das Volk durch die Einflößung ihres falschen und erdichteten Glaubens zur Verderbnis verführen, und nur »questen und stincken«. Sie sind es gerade, die die zum echten Glauben Erweckten verfolgen, unterdrücken und mit ihren Henkern an der Spitze ins Martyrium treiben, um ihre privilegierten Stellen zu erhalten. So kann man die gerechten Leute nur in der unteren Schicht oder in den Volksmassen finden, die bisher von der oberen Schicht der Kirchenhierarchie zum falschen Glauben verführt wurden.

Von daher muß die Weise der Kirchenreform, die Müntzer beabsichtigte, die Form einer Revolution, d.h. eines Kampfs zwischen der oberen und der unteren Schicht, annehmen, der das Massenmartyrium von seiten der gerechten unteren Schicht unvermeidlich machen muß. Wenn aber die von ihm geplante Kirchenreform verwirklicht würde, so würde das Konzil wieder gut funktionieren; es wäre so organisiert, daß dort der Papst von den Bischöfen streng kontrolliert werden könnte und die Priester gegen ihre Bischöfe Klage erheben und die schuldigen Bischöfe abgesetzt werden könnten. Aber dieses Konzil scheint so utopisch, daß es ohne Revolution gar nicht zu verwirklichen wäre. Also kann

12 Ebd, 140.
13 Ebd, 142.

man sagen, daß bei Müntzer schon damals hinter seinen anscheinend konziliaristischen Aussagen eine radikale Auffassung der Kirchenreform stand. Nur hat er damals die radikale Auffassung noch nicht bis zur Konsequenz durchdacht. Deswegen ließ er seine konziliaristische Meinung im Laufe der Entwicklung seiner schon latenten eigenen Kirchenauffassung bald hinter sich.

Franz Günther, der wie Müntzer die Polemik gegen das Haupt der katholischen Kirchenhierarchie richtete, folgte in seinem religiösen Gedanken im Grunde doch der theologischen Richtung, die Luther eingeschlagen hatte und die im allgemeinen durch »Biblizismus«, »Rechtfertigung allein durch den Glauben« und »allgemeines Priestertum« charakterisiert wird, obwohl Günther, wie Bensing richtig bemerkt hat,[14] in der Polemik gegen die römische Kirche damals folgerichtiger und in diesem Sinne radikaler als Luther war.

Im ganz lutherischen Sinn sagte er: »quod deus precepit homini impossibilia et quod deus exigeret summam perfectionem a quolibet homine christiano atque observantiam totius evangelii . . . quod nulla in evangelio sunt consilia, sed omnia que in evangelio sunt, sunt precepta . . . quod plus esset credendum simplici rustico scripturam alleganti quam pape vel concilio scripturam non alleganti.«[15] Und auch an anderen Orten sagte er: »quod non esset confitendum, quia nullibi reperitur in scriptura hoc preceptum, . . . quod non esset ieiunandum, quia *Christus pro nobis ieiunasset*, . . . quod sancti non essent invocandi.«[16] Und sein obengenannter lutherischer Begleiter erklärte: »hominem . . . non habere *liberum arbitrium . . . non esse necessaria bona opera*, deumque precepisse homini impossibilia«; er sagte auch: »quod *Christus nihil sibi meruit* sed *tantum nobis*« [Kursiv von mir].[17] Man kann aus diesen zwar nicht systematisierten, aber zusammenhängenden Aussagen den großen Einfluß der Lutherschen Theologie auf Günther deutlich ersehen.

So wäre es angebracht, einen Blick in die Theologie Luthers zu werfen, um die religiösen Gedanken Günthers zu verstehen. Nach Luthers Auffassung, wie Carl Hinrichs ihren Kern, d. h. die Rechtfertigungslehre, sehr schön zusammengefaßt hat,[18] ist der mit der Erbsünde beladene, d. h. von Natur aus keineswegs gute Mensch, nicht in der Lage, aus eigener Kraft und Vernunft das Gute zu er-

14 Ebd, 124.
15 Ebd, 134.
16 Ebd, 132.
17 Ebd, 134.
18 Carl *Hinrichs:* Luther und Müntzer, ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht. Berlin 1952, 172 f.

kennen, zu wollen und zu tun, d. h., vor dem Gott und der Forderung seines Gesetzes zu bestehen und gerecht zu werden. Aus dem Dilemma der Verzweiflung, das Gute aus Furcht vor Gottes Zorn und der Verdammnis tun zu müssen und es doch aus eigener Natur und Kraft nicht tun zu können, kommt der Mensch nur heraus, wenn er sich von dem Vertrauen auf eigene Kraft und Werke losmacht und sich in einem Akt schrankenlosen Glaubens ausschließlich der Gnade Gottes überläßt, der ihn aus reiner Liebe und Barmherzigkeit, wie sie in Christi Opfertod zum Ausdruck kommt, annimmt und gerecht macht. Erst dieser Akt der reinen Glaubenshingabe des auswegslos in Sünde verstrickten Menschen an Gottes Barmherzigkeit gibt ihm Gewißheit, als Sünder dennoch vor Gott gerecht zu sein, sie gibt ihm »aus Gnaden durch den Glauben« Ruhe und Seligkeit, und sie gibt ihm endlich nun auch die Kraft, das Gute aus einer neuen Haltung und Gesinnung heraus »frei und freudig« zu tun, so daß er das Gesetz nicht mehr als doch unerfüllbaren Zwang und Schrecken zum sittlichen Handeln, sondern nur noch für dessen Orientierung benötigt. In diesem Sinne ist durch Christi Opfertod das Gesetz aufgehoben. Dies ist Luthers Begriff der Rechtfertigung durch den Glauben »ohne des Gesetzes Werke«, durch den er die mittelalterliche römische Kirche mit ihrem Zeremonien- und Sakramentskult, ihrer äußeren Werkheiligkeit von innen her zum Einsturz gebracht hat. Das Gesetz und seine Werke, die der Mensch einerseits aus eigener Kraft doch nicht erfüllen kann, die aber andererseits nach seiner Rechtfertigung allein durch den Glauben ihre Bedeutung für ihn verloren haben, sind bei Luther nichts, die göttliche Gnade und das Vertrauen des Menschen auf sie sind alles. In diesem Lutherschen Sinne erklärte auch Günther die guten Werke der römischen Kirche - z. B. die Beichte, den Heiligenanruf, das Fasten - für unchristlich. Und wie Luther verstand auch Günther unter dem Evangelium die Heilige Schrift. Er erkannte auch mit Luther nur die Heilige Schrift als den richtigen Grund des echten christlichen Glaubens an. Zwar ist die endgültige Autorität bei Luther das Wort Gottes. Für ihn bedeutet das Wort die Selbstoffenbarung Gottes durch die Fleischwerdung (die Inkarnation), die Kreuzigung und die Auferstehung Christi. Diese Offenbarung wird freilich nicht zeitlich auf das geschichtliche Leben Jesu beschränkt, da Christus ewig und immer in dem Herzen des Menschen tätig ist. Aber die höchste Manifestation ist diejenige im Fleisch. Und die Heilige Schrift ist der Bericht dieses erstaunlichen Geschehens. So setzte Luther das Evangelium oder das Wort Gottes mit der Heiligen Schrift, d. h. der von ihm ausgelegten Bibel, gleich. Günther übernahm diese Auffassung

des Evangeliums von Luther. Er legte die Bibel als den einzigen Maßstab an die Liturgie der katholischen Kirche an und strebte, alle katholischen Einrichtungen, die mit der von Luther und auch von ihm ausgelegten Bibel in Widerspruch standen, zu beseitigen. So würde man aus dieser biblizistischen Auffassung Günthers folgern müssen, daß bei Günther auch die unterste Schicht des Priestertums, insofern sie sich als ein Organ des römischen Kirchenapparates mit unchristlichen Tätigkeiten beschäftigt, die der Bibel widersprechen, der Kritik nicht entgehen könne. In diesem Sinne richtete er seine Polemik gegen die römische Kirchenhierarchie vom Obersten bis zum Untersten, m. a. W. nicht nur gegen den Papst, das Konzil und die Bischöfe, sondern auch die unterste, aber doch mit den falschen Tätigkeiten sich beschäftigende Schicht, denn auch die letztere ist für den Verfall des Christentums mitverantwortlich.

Im Gegensatz zu Günther polemisierte Thomas Müntzer zwar gegen die obere Schicht der bestehenden Kirche schonungslos, aber er griff die untere Schicht nicht an. Für ihn kommt der Verfall allein von oben her. Wenn die untere Schicht der Kirchenhierarchie in der letzten Zeit auch verdorben ist, ist dafür nur die obere Schicht schuldig. Und die untere Schicht hat sogar als ein Teil der Volksmassen die Möglichkeit, zum echten Glauben erweckt zu werden und sich zum unvermeidlichen Martyrium bereitzumachen, um das Evangelium zu restituieren.

In diesem Zusammenhang ist es sehr bemerkenswert, daß Müntzer gar nichts von der biblizistischen Auffassung des Evangeliums aussprach, während Günther das Evangelium nach Luther mit der Bibel gleichsetzte. Was bedeutete denn das Evangelium bei Müntzer? Leider können wir nur sehr wenige Aussagen von Müntzer über das Evangelium in den Dappenschen Thesen finden. Er sagte darüber nur, wie schon zitiert: »quod evangelium sanctum iacuit sub scamno annis plus quam quadringentis, pro cuius revocatione abhuc plurimi cogerentur colla extendere«, und »quod oportebit multos colla prebere gladio pro sancti evangelii de sub scamno revocatione«. Aus diesen Aussagen kann man aber so viel sagen, daß der Evangeliumsbegriff Müntzers viel abstrakter als derjenige Günthers war. Das Evangelium bei Müntzer kann nur als das bestimmt werden, was infolge des von oben her geschehenen Verfalls der Kirche schon lange verborgen ist, und nur durch das Massenmartyrium der unteren Schicht wieder hervorgeholt werden kann. Wie schon gesehen, liegt bei Müntzer der Ansatz zum echten Glauben nur in der freiwilligen Bereitschaft der Volksmassen, die bestehende, dem Evangelium widersprechende Kirchenhierarchie auch auf Ko-

sten ihres eigenen Lebens zu reformieren. Also muß bei Müntzer die Kirchenreform mit einer geistigen Reform des Menschen beginnen. Diese geistige Reform würde aber nur dadurch möglich sein, daß ein echter Prediger wie Müntzer die Volksmassen klar erkennen läßt, wie verdorben die bestehende Kirche schon lange ist. Dazu wandte er einen angenommenen idealen Kirchenzustand vor vierhundert Jahren als Maßstab an, um den Tiefstand der römischen Kirche zu ermessen und bloßzustellen. Über das Evangelium sagte Müntzer nichts mehr. Aber man kann mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, daß Müntzer schon damals eine andere Auffassung vom Evangelium hatte als Luther und Günther. Sonst würde er auch eine biblizistische, der Güntherschen ähnliche Auffassung ausgesprochen haben.

In diesem Zusammenhang ist es auch sehr bemerkenswert, daß Müntzer von der Verneinung des freien Willens und der guten Werke gar nicht sprach, wie Günther und sein lutherischer Begleiter. Auch für Müntzer wie Günther ist der Zeremonien- und Sakramentskult, die äußere Werkheiligkeit der katholischen Kirche, religiös ganz wertlos. Aber es ist doch zu fragen, ob die Verneinung der katholischen Werkheiligkeit bei Müntzer schlechthin zur Verneinung der guten Werke überhaupt führte, wie es bei Günther geschah. Hier muß man sich quellenmäßig darauf beschränken, nur anzudeuten, daß es einen Unterschied im religiösen Gedanken gibt zwischen Günther, der das gute Werk überhaupt nach Luther ausschloß, und Müntzer, der nichts über die guten Werke aussagte. Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß Müntzer anders als Günther irgendeine aktive Rolle von seiten des Menschen - ein gutes Werk - bei seiner Rettung bejaht haben könnte; denn der erste Schritt zum Heil ist bei Müntzer die Erweckung des Menschen zum echten Glauben und die darauf notwendig folgende freiwillige Bereitschaft zum Martyrium um des Evangeliums willen. Es könnte auch vermutet werden, daß die mittelalterliche Mystik schon damals Einfluß auf ihn ausgeübt hat und eventuell Taulers Auffassung von der aktiven Rolle des Menschen beim Streben nach Vollkommenheit, wenn auch sozial radikalisiert, schon auf Müntzer Einfluß gehabt hat, obwohl sein eigener Geistbegriff und Spiritualismus noch nicht ausgearbeitet war.

Während die Müntzersche Kirchenreform trotz ihrer anscheinend konziliaristischen Aussage unvermeidlich eine radikale Richtung enthielt, mußte die Günthersche Kirchenreform trotz ihrer kühnen Polemik gegen den Papst, das Konzil und die Bischöfe doch viel gemäßigter als die Müntzersche sein, da Günther noch im Rahmen der Lutherschen Theologie blieb. Zwar hatte Luther

schon in seinen früheren Schriften die religiöse und rechtliche Grundlage der römischen Kirchenhierarchie immer kompromißloser und unerbittlicher zerstört. Aber seine praktischen Reformforderungen blieben trotz aller Schärfe im einzelnen in ihrer Gesamtheit auffallend gemäßigt; z. B. wollte er das Papsttum, das er bekanntlich oft als Institution des Antichristen bezeichnet hat, als oberste Schiedsgerichtsinstanz bei Streitigkeiten zwischen den hohen Kirchenfürsten bestehen lassen. Ihm schwebte eine romfreie Kirche bei möglichster Schonung des Althergebrachten vor, wie Zschäbitz richtig erklärt hat.[19] Bekanntlich war Luther auch in der Auffassung der weltlichen Obrigkeit konservativ, wie schon aus seiner »Erläuterung« von Anfang 1518 zu ersehen ist. Und er stellte die Gehorsamspflicht der Christen gegenüber den Obrigkeiten mit der Zeit immer nachdrücklicher heraus. Die Obrigkeiten waren von Gott eingesetzt. Ihnen zu gehorchen, das ist das oberste Gebot für alle Christen im weltlichen Bereich. So wies Luther die Durchführung praktischer Veränderungen - einschließlich der kirchlichen, denn die Kirche als Organisation gehörte zum weltlichen Bereich - ausschließlich den Obrigkeiten zu. Sein an der patriarchalischen weltlichen Ordnung orientierter Konservatismus hat verschiedene Gründe und Folgen. Um nur die religiöse Seite zu betrachten, steht er mit dem religiösen »pessimistischen Optimismus« Luthers in enger Beziehung, der in der Rechtfertigungslehre zum Ausdruck kommt. Der Mensch ist zu seinem Heil durchaus unfähig. Aber die reine Glaubenshingabe des Menschen an Gottes Liebe gibt ihm Gewißheit, als Sünder dennoch vor Gott gerecht zu sein. Alle anderen Akte außer dem Glauben, die zum Heil gewollt und getan werden, sind für das Heil nicht nur unnötig, sondern geradezu schädlich, da sie den Menschen zum Hochmut verführen. Deswegen ist besonders die gewalttätige Veränderung der sowohl weltlichen wie kirchlichen bestehenden Ordnungen im Namen des Evangeliums, wenn sie durch die Hände des Menschen, der dazu von Gott nicht befugt, d. h. kein Obrigkeitsträger ist, vollzogen wird, eine verwerfliche Werkheiligkeit in einer anderen Form als die katholische. Macht ist ausschließlich der Obrigkeit vorbehalten, die von Gott eingesetzt ist, die weltliche Ordnung aufrechtzuerhalten. Also haben der private Mensch und auch die Kirche kein Recht, Macht innezuhaben und anzuwenden.

Von daher erkannte Luther auch der im Namen des Evangeliums zu verwirklichenden Kirchenreform und dem Streben danach nur sehr begrenzten Raum zu. Grundsätzlich darf man nur durch das Wort Gottes, d. h. die Predigt, die

19 Gerhard *Zschäbitz:* Martin Luther. Größe und Grenze. Bd. 1. Berlin 1967, 115.

bestehende Kirche reformieren. Man darf aber als einzelner Mensch nie darüber hinaus zur Gewalt greifen. Diese Gewaltanwendung bedeutete doch eine Werkheiligkeit.

Auch für Günther, insofern er auf der Lutherschen Bahn lief, dürfte die gewalttätige Veränderung der bestehenden Kirche durch die Hände des privaten Menschen in dem Sinne Luthers verwerflich gewesen sein, wenn auch Günther im Vergleich mit Luther den Kirchenreformbestrebungen relativ breiteren Raum zuerkannt haben dürfte.

Es wird jetzt klar, daß es zwischen Müntzer und Günther, den beiden »Lutheranern«, die eingangs des Jahres 1519 für einige Zeit in Jüterbog als vertraute Gesinnungsgenossen gegen die gemeinsamen Gegner, die Minoriten, kämpften, doch einen erkennbaren Unterschied besonders in den religiösen Gedanken gab. Und der Unterschied war ein wichtiger Grund, warum Müntzer sich die Kirchenreform in einer radikalen Richtung, dagegen Günther sie sich in einer gemäßigten Richtung vorstellte. Daß auch die Minoriten klug genug waren, den Unterschied der beiden in der Radikalisierung zu durchschauen, ist durch die Tatsache bestätigt, daß Müntzer vielleicht noch im Mai 1519 aus Jüterbog vertrieben wurde, während Günther dort noch seine Predigttätigkeit fortsetzte. Zwar bezeichneten die Minoriten Müntzer und Günther als Lutheraner und sahen in ihnen die gemeinsamen Gegner, wie Dappen dem brandenburgischen Bischof mitteilte: »attendat igitur reverentia vestra, venerande domine, quid nostri moderni predicatores in hac doctrina sentiant quidve pretendant? Certe ut reor nihil aliud quam ut possint populum ab unitate Romane ecclesie et a reverentia summi pontificis avertere et ex consequenti Donatistarum more atque Rogatistarum scisma perversum in catholicam ecclesiam inducere, domini nostri Jesu tunicam inconsutilem scindentes.«[20] Doch bemerkten sie auch, daß Müntzer viel gefährlicher als Günther sei.

Wie oben erklärt, hatte Müntzer schon eingangs des Jahres 1519 in Jüterbog seine eigenen, wenn auch noch nicht entwickelten, gegenüber Günther und Luther heterogenen religiösen Gedanken. In diesem Zusammenhang hat Bensing mit Recht eine wichtige Frage über die nächste Lebensstufe Müntzers gestellt und gesagt: »Fällt doch auf, daß zum gleichen Zeitpunkt, da die Reformation Luthers zu einer Massenbewegung anzuwachsen begann und Müntzers kämpferischem Habitus ein echtes Betätigungsfeld gegeben war, Müntzer sich in die Abgeschiedenheit klösterlichen Lebens zurückzog, Augustinus die Geschichts-

20 Bensing und Trillitzsch: AaO, 140.

werke der Alten, die Basler und Konstanzer Konzilsakten und die deutschen Mystiker studierte, als gelte es, die in Wittenberg, Jüterbog und Leipzig gewonnenen Eindrücke zu verarbeiten, den bisherigen Standpunkt zu überprüfen und eine kritische Abgrenzung von den Wittenbergern vorzunehmen.«[21] Die Wichtigkeit der Beuditzer Zeit für die geistige Entwicklung Thomas Müntzers sah Lohmann darin, daß Müntzer sich durch ausgedehnte Studien in der Stille klösterlicher Abgeschiedenheit wissenschaftlich die Grundlagen des neuen lutherischen Glaubens erarbeitete.[22] Aber Müntzers Interesse zu dieser Zeit, wie es durch seine Auswahl der dort studierten Bücher veranschaulicht wurde, lag nicht an der wissenschaftlichen Erarbeitung des lutherischen Glaubens, wie Lohmann behauptet, sondern an der Entwicklung seines eigenen, schon in Jüterbog konturierten religiösen Gedankens.[23] Aber es ist noch prüfenswert, ob man mit Bensing so weit gehen kann, zu behaupten, daß Müntzer schon in der Beuditzer Zeit eine kritische Abgrenzung von den Wittenbergern vorzunehmen beginne. Denn eine sehr überzeugende Untersuchung von Václav Husa über Thomas Müntzer in Böhmen hat nachgewiesen, daß Müntzer noch im Juni 1521 sich selbst als echter Lutheraner verstand.[24] Wenn diese Untersuchung richtig wäre, so würde man sagen müssen, daß Thomas Müntzer nicht nur in seiner Beuditzer Zeit, sondern auch in seinen Zwickauer und wenigstens frühen böhmischen Zeiten nach seinem Selbstverständnis Lutheraner blieb, obwohl seine religiösen Gedanken, objektiv gesehen, von der Jüterboger über die Beuditzer und die Zwickauer bis zur böhmischen Zeit in der spiritualistischen radikalen Richtung immer unlutherischer geworden waren. So würde man noch eine weitere Frage stellen müssen, ob es einen Zeitabstand zwischen der Entwicklung des subjektiven religiösen Selbstverständnisses Müntzers und seiner von dem objektiven Standpunkt der heutigen historischen Analyse aus betrachteten geistigen Entwicklung gebe, m. a. W. ob die beiden Prozesse ungleichzeitig verliefen und die subjektive Entwicklung die objektive bis Ende 1521 nicht einholte. Wenn dem so wäre, müßte man noch weiter fragen, warum dieser Zeitabstand eintrat. Diese Fragen bleiben noch offen.

21 Ebd, 127.

22 Lohmann: AaO, 9.

23 Vgl. Shinzo *Tanaka:* Thomas Müntzer in der frühreformatorischen Zeit. Hiroshima Shoka-Daigaku, Ronshu, Jinbun-hen 8 (Hiroshima 1968) Heft I/2, 32 f. – Manfred *Bensing:* Thomas Müntzer. Leipzig 1965, 30 f.

24 Václav *Husa:* Thomas Müntzer a Čechy. Rozpravy Čes. Slov. Akad. Věd 67/11 (Praha 1957), 124 ff.

Mit einer bloßen Andeutung möchte ich diese kleine Quellenauslegung schließen: Man müßte erneut versuchen, die nicht klar zu begrenzenden verschiedenen Personen, die in der frühreformatorischen Zeit auf der Seite Luthers gegen die römische Kirche stritten und sich als Anhänger oder Verbündete Luthers verstanden (von denen sich viele später von Luther lossagten), vor allem in ihrem religiösen Selbstverständnis genauer zu bestimmen, ebenso erörtern, was die »Lutheraner« damals unter diesen Personen und auch in der katholischen Front bedeuteten, um dann Thomas Müntzer nicht isoliert, sondern im Zusammenhang mit diesem Personenkreis, besonders in seinem religiösen Selbstbewußtsein, zu betrachten.[25]

25 Hans-Jürgen *Goertz:* Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers. Leiden 1967; Tanaka: AaO, 33 f.

Die Bedeutung der Rostocker Reformation für die Reformation in Malmö[1]

Von Herman Schlyter

Mein Fach ist eigentlich Missionswissenschaft. Da wir aber neulich Reformationsjubiläum gefeiert haben und meine Familie aus Rostock stammt - sie kam 1593 nach Südschweden - und ich jetzt in Malmö wohne, möchte ich über die Bedeutung der Rostocker Reformation für die Reformation in Malmö reden.

Der südliche Teil Schwedens mit meiner Heimatprovinz Schonen und meiner Heimatstadt Malmö gehörte zwischen 800 und 1658, im ganzen gesehen, zu Dänemark. Darum hing sowohl die Geschichte der Christianisierung dieses Gebietes als auch die der Reformation eng mit den Ereignissen in Dänemark zusammen. In Dänemark ging die reformatorische Bewegung ebenso wie in Norddeutschland gar nicht direkt von Luther aus. Nach der populären Auffassung war die Reformation in Skandinavien von dem Geschehen in Wittenberg direkt abhängig und veranlaßt worden.[2] In Wirklichkeit aber hatte die Reformation in Dänemark und damit in Schonen mit der führenden Stadt Malmö eine ziemlich lange Vorgeschichte, unabhängig von Luther. In dieser Vorgeschichte spielten nicht nur religiöse, sondern auch politische, soziale und staatsfinanzielle Faktoren eine große Rolle.[3]

Zwei geistliche Strömungen waren für die Kirchen in Dänemark und in Norddeutschland von besonderer Bedeutung, nämlich der Bibelhumanismus und der Reformkatholizismus.

1 Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät der Rostocker Universität im Mai 1968.

2 Eine allgemeine Orientierung über *Die Reformation in Europa* (Leipzig 1967) gab Oskar Thulin zum 450jährigen Jubiläum des Wittenberger Thesenanschlags heraus. Der Universitätsbibliotheksdirektor, Dr. Krister *Gierow*, hat den Abschnitt über Dänemark, Norwegen und Schweden unter dem Titel »Thron und Altar« (197–208) geschrieben. Wichtig für unsere Darlegung und das Hervorheben der Bedeutung des Humanismus und des Reformkatholizismus ist u. a. der Abschnitt über die Niederlande, 243-248, sowie das in Anm. 3 unten genannte Werk von Lindhardt.

3 Siehe vor allem Poul Georg *Lindhardt:* Reformationstiden 1513-1536. In: Den danske Kirkes Historie III. København 1965, 105 ff, und besonders 209 ff, sowie Gösta *Johannesson:* Den skånska kyrkan och reformationen. Lund 1947, 76 ff samt von diesem genannte Quellen und Literatur.

Viel von diesen Strömungen kam im 14. und 15. Jahrhundert aus den Niederlanden, wo die Windesheimer Kongregation und die Brüder vom gemeinsamen Leben nach einer Erneuerung des christlichen Lebens strebten.[4] Die Kongregation führte eine Klosterreform durch, die sich in meiner Heimatprovinz 1520 durchsetzte. Der Bibelhumanismus ist heute vielleicht am besten durch sein reifstes Produkt, das berühmte Erbauungsbuch »De Imitatione Christi«, bekannt, das nebenbei gesagt unserem großen Schweden Dag Hammerskjöld sehr viel bedeutete. Aus dieser Bewegung stammte auch der Humanist Wessel Gansfort, von dem Luther später sagte: »Wenn ich Wessel zuvor gelesen hätte, so ließen meine Widersacher sich dünken, Luther hätte alles von Wessel genommen.« Der König der Humanisten, der Universalgeist Erasmus von Rotterdam, war in seiner Jugend auch ein Zögling der Brüder vom gemeinsamen Leben. Er hat schärfer als andere die Mißstände in der Kirche, namentlich im Leben der Priester und Mönche, kritisiert.

Der Humanismus wurde in Nordeuropa zu einer ethisch-religiösen Erwekkung. Erasmus übte einen großen Einfluß auf die Reformation aus, auch dadurch, daß er durch die Herausgabe des griechischen Neuen Testamentes sowohl Luther als auch anderen Übersetzern einen unschätzbaren Dienst leistete. Die erste Übersetzung des Neuen Testamentes in die dänische Sprache wurde 1524 in Lübeck gedruckt, aber davon später mehr. Mit Hilfe des technischen Fortschrittes im Buchdruck und der Holzschnittkunst konnte der Bibelhumanismus eine ganze Volksliteratur schaffen. Eine große Menge von Flugschriften bereitete den Boden für die Reformation vor.

Dänemark bekam einen eigenen Erasmus, den Karmelitermönch Paulus Heliae (Poul Helgesen).[5] Er war ein hervorragender Bibelhumanist und Kirchenkritiker, ein wahrer Katholik, der zugleich für Reformen innerhalb der katholischen Kirche eintrat. Er hat die Reformation sehr vorbereitet und - ohne es zu wollen - gefördert. Der König von Dänemark, der am Anfang der Reformationszeit regierte, war Christian II. Er war noch katholisch, als er u. a. aus staatsfinanziellen und politischen Gründen den Weg zur Reformation bahnte, indem er versuchte, die Macht der dänischen Kirche zu begrenzen. Sie war sowohl sozial und kulturell als auch politisch und wirtschaftlich die wichtigste Institution dieser Zeit. Sie besaß gewaltige Reichtümer und große Privilegien. Die Leiter der

4 Willem Jan *Kooiman:* Ein neues Lied wir heben an. In: Reformation in Europa, 243 f.

5 Siehe *J. Oskar Andersen:* Paulus Helie I. København 1936; Kristen *Valkner:* Paulus Heliae og Christiern II. København 1963.

Kirche, die Bischöfe, hatten im allgemeinen eine bessere juristische als theologische Ausbildung. Der Adel und die Kirche besaßen in Dänemark zusammen drei Viertel der Anbaufläche des Landes. Teilweise machten sie gemeinsame Sache gegen die Bauern und die Bürger, die auch aus wirtschaftlichen und politischen Gründen ein reges Interesse für die Reformbewegung hegten.

Daß die römische Kirche so schnell zu Fall gebracht wurde, hing damit zusammen, daß ihre Stellung schon seit langem innerlich geschwächt war. Die Mißstände, die Luther zum Kampf gegen das Papsttum veranlaßten, bestimmten auch in Dänemark das Bild. Der päpstliche Legat und Ablaßhändler Johannes Arcimboldi, der bis 1519 einige Jahre lang Dänemark und Schweden besuchte, erregte durch seine Tätigkeit denselben Unwillen wie Tetzel in Deutschland. Die Art und Weise, in welcher der Papst mit den kirchlichen Ämtern umging, untergrub die Stellung der Kirche. Dies geschah ebenfalls durch die Vernachlässigung der rein kirchlichen Aufgaben von seiten der Amtsträger, die zu sehr auf ihre eigenen wirtschaftlichen und politischen Vorteile bedacht waren. Aufschlußreich dafür, was für ein geringes Interesse die dänischen Bischöfe gewöhnlich den kirchlichen Angelegenheiten entgegenbrachten, war die »Entschuldigung«, die Paulus Heliae für einen von ihnen anführte, dem er einen Nachruf in schwärzesten Farben gewidmet hatte: »Es ist lange Brauch gewesen, das Bischofsamt nicht als verpflichtendes geistliches Amt zu betrachten, sondern als weltliche Stellung mit dem einzigen Ziel, Geld zusammenzubringen.«[6]

Vom dänischen Gesichtspunkt aus gesehen, ist der Kampf um den Erzbischofsitz, der seit 1103 in Lund in Schonen war, besonders bezeichnend. 1519 starb Birger Gunnersen, der letzte vom Papst geweihte dänische Erzbischof. Während der 17 Jahre, die das Erzbistum noch existierte, gab es einen ständigen Kampf zwischen sechs verschiedenen Prätendenten. Unter ihnen befand sich ein römischer Kardinal, der ein großer Abenteurer war und auf dem Scheiterhaufen endete. Es war auch ein ausländischer Edelmann dabei, der sich der Kleinodien des Domes annahm, als er das Land verlassen mußte.[7]

Gegen solche Mißstände wandte sich der Reformkatholizismus, der - wie schon angedeutet wurde - eine große Rolle für die sich entwickelnde Reformation in Dänemark spielte. Er wurde sowohl von dem König als auch von den wahren Freunden der Kirche gefördert. Der Reformkatholizismus und der Bibelhumanismus gewannen nicht geringen Einfluß auf den Karmeliterorden,

6 Lindhardt: AaO.
7 Gierow: AaO.

was sehr wichtig war, weil dieser Orden allmählich die theologische Ausbildung an der 1478 gegründeten Universität in Kopenhagen in die Hand bekam. Ihr Leiter war gerade Paulus Heliae, der Bibelkunde lehrte und im Geist des Bibelhumanismus feststellte, daß die Kirche nur wahre Kirche ist, wenn sie mit der Heiligen Schrift übereinstimmt. Es wurde eine biblische, ja biblizistische Einstellung gelehrt. Andere theologische Lehrer in Kopenhagen waren Peder Laurentsen, Frands Vormodsen, Ånders Liung und Oluf Chrysostomus, die alle später im Gegensatz zu Paulus Heliae lutherisch wurden. Sie kamen alle allmählich nach Schonen und spielten dort eine große Rolle für die Reformation. Frands Vormodsen war in Holland geboren und kam wie andere Karmeliter nach dem Karmeliterkloster in Helsingör in Dänemark, um weitere Studien zu treiben. Hier entstand auch ein wichtiges Zentrum für den Bibelhumanismus und die Reformgedanken. Von Helsingör kam Vormodsen 1519 nach Kopenhagen als theologischer Lehrer. Durch seine holländische Abstammung hat er vielleicht besondere Verbindung zu dem Bibelhumanismus gehabt, wodurch er die wachsende kirchliche Reformbewegung in Dänemark fördern konnte.

Die evangelische Lehre in ihren verschiedenen Formen gelangte schon früh in die größeren Handelsstädte, die nicht nur lebhafte Beziehungen zum Kontinent unterhielten, sondern deren Bevölkerung auch zu einem erheblichen Teil aus deutschen Kaufleuten bestand. In Dänemark waren Kopenhagen und Malmö die zwei größten Handelsstädte. Die Einflüsse kamen im großen und ganzen auf den üblichen Handelswegen hinein, auf der für die Wirtschaft des Nordens lebenswichtigen Salzstraße von Süddeutschland über Lübeck und auf dem Seeweg von den norddeutschen Hanse- und Hafenstädten. Die Hauptkirchen von Kopenhagen und Malmö waren in ihrem baltisch-gotischen Baustil Tochterkirchen der Marienkirche in Lübeck und Kirchen in Doberan, Rostock und Wismar sehr ähnlich. Aufgrund dieser Verbindungen und der Einflüsse der spätmittelalterlichen Reformbewegungen wurde hier die reformatorische Bewegung hervorgerufen, nicht in erster Linie durch einen direkten Einfluß aus Wittenberg. Daneben sind Einwirkungen von seiten der süddeutschen radikalen Reformatoren deutlich zu spüren. Aber die Hauptrolle spielte der norddeutsche Einfluß, besonders der von Rostock.[8] Hier wurde schon 1419 die erste Universität Norddeutschlands gegründet.[9]

8 Es ist allgemein bekannt, welche Rolle die Hanse, ihre Städte und Kaufleute auch für das kirchliche Leben gespielt haben, als das heutige Malmö gegründet wurde. Bisher kaum oder wenig erwähnt, scheint jedoch die Bedeutung gewisser Hansestädte für die Reforma-

Während der ersten Phase der Reformation kann keiner der führenden Männer in Dänemark und aus Schonen als Lutherschüler bezeichnet werden. Sie waren vor allem Bibelhumanisten und Reformisten, die ihre Eindrücke besonders aus Rostock erhielten. Zu den deutschen Kaufmannsfamilien in Kopenhagen und Malmö kamen die ersten reformatorischen Gedanken durch lutherische Kaufleute, reformatorische Schriften und vielleicht auch durch lutherische Prediger. Diese Kanäle konnte die römische Kirche nicht kontrollieren oder zustopfen. Rostock hatte in Malmö zwei Kompaniehäuser. Alles, was in Rostock und Norddeutschland geschah, wurde bestimmt bald in Malmö bekannt.

Durch die Handelsschiffe nach Malmö und Kopenhagen konnten, dem römischen Zugriff entzogen, lutherische Literatur und lutherische Gedanken befördert werden. An den norddeutschen Universitäten, wie in Rostock, haben viele Dänen studiert, auch einige unter den Reformatoren. In Rostock hatten mindestens die Norweger ein eigenes Studentenhaus, und in der Matrikel begegnet man vielen nordischen Namen.[10] Die meisten dieser Studenten waren

tion in Schonen zu sein. Diese war nicht unbedeutend, und ein guter Teil der Malmöer Reformationsgeschichte scheint ein neues Gesicht zu bekommen, wenn man gewisse Hansestädte und nicht zum wenigsten die Rolle Rostocks in dieser Geschichte beachtet. Vergleiche Johannesson: AaO, 107 ff, und *Niels Knud Andersen:* Confessio Hofniensis. København 1954, 84 ff. Bei der Gastvorlesung an der Universität in Rostock wurde hervorgehoben, was die Rostocker Reformation für die Reformation in Malmö und was Rostocks Reformator Joachim Slüter für Malmös Reformator Claus Mortensen bedeutet haben kann. Überhaupt sollte wohl nachgeforscht werden, auf welche Weise die Reformation der Ostseeländer von dem beeinflußt war, was damals in den Hansestädten geschah, nicht zum wenigsten in Rostock. Handelsreisen vermittelten die Verbindung mit der reformatorischen Bewegung. Schon 1523 verkündete der Rostocker Pastor Silvester Tegetmeyer die neue Lehre in Riga, dessen Meßbuch von 1530, gleich dem des Olaus Petri in Schweden, gewisse Ähnlichkeiten mit dem Slüters in Rostock zeigte. Eine allgemeine Orientierung über die Reformation in Norddeutschland befindet sich in Karl *Schmaltz:* Kirchengeschichte Mecklenburgs. Bd. 2. Schwerin (Meckl.) 1936, 9 ff.

9 Otto *Krabbe:* Die Universität Rostock im 15. und 16 Jahrhundert. Rostock und Schwerin 1854; Karl *Koppmann:* Geschichte der Stadt Rostock. Rostock 1887, 23 ff. Erst 1432 wurde die Theologische Fakultät in Rostock gegründet.

10 Christian *Lange:* Matrikler over Nordiske Studerende ved Rostocks Universitet I. Christiania 1885; Ludov *Daae:* Matrikel over norske Studenter ved fremmede Universitet 1419-1690. Norske Samlinger 1 (Christiania 1852), 72 ff. Das Studentenhaus der Norweger (Domus) lag am Hopfenmarkt und wurde Regentia Sancti Olavi genannt. J. Oskar Andersen hebt (aaO, 30) hervor, daß in den Jahren 1463-1492 nicht weniger als sieben Karmeliter an der Rostocker Universität studierten.

junge Geistliche und »Zukunftmänner«, die von ihren Kirchen nach Rostock gesandt worden waren und von ihnen besoldet wurden. Was sie hier zunächst vom Bibelhumanismus und später von der Reformation lernten, wurde nach ihrer Rückkehr für die Stimmung in ihren Kirchen von Bedeutung. Der erste evangelische Prediger in Turku in Finnland,[11] sowie der erste evangelische Pastor in Trondhjem in Norwegen,[12] der westdänische Reformator Hans Tausen und der schwedische Reformator Laurentius Andreae,[13] hatten in Rostock studiert. Die niederdeutsche, plattdeutsche Sprache war der Sprache von Schonen und Dänemark ähnlich und daher für die Dänen leicht verständlich. Als die Universität in Wittenberg allmählich einen Ruf bekam, galt sie als eine humanistische Hochschule im Geist des Erasmus von Rotterdam. Was in Wittenberg geschah, schien eine Fortsetzung der Bestrebungen des Bibelhumanismus und des Reformkatholizismus zu sein.

Die politischen Verhältnisse in Dänemark, wo Kirche und Adel sich gegen die Reformpolitik Christians II. wendeten, zwangen den König 1523, außer Landes zu gehen. Ihm folgten der Bürgermeister in Malmö, Hans Mikkelsen, und der gelehrte Kanonikus Christian Pedersen aus Lund. Mikkelsen war sehr fortschrittlich und stand schon seit langem an der Seite des Königs, um die wirtschaftliche und politische Stellung der Bauern und Bürger zu verbessern und die Kirche zu reformieren. Pedersen, der ein Reformist und frommer Bibelhumanist war, diente Christian II., bis er im Jahre 1532 nach Malmö gelangte, wo er seine Feder und seine mitgebrachten Drucke in den Dienst der Reformation stellte.

Der neue König Frederik I. versprach bei seiner Thronbesteigung in einem Handgelöbnis, keinen Ketzer, Lutherschüler oder andere gegen Gott, den Glauben der heiligen Kirche, den Papst oder die römische Kirche predigen oder lehren zu lassen. Dieses Gelöbnis bezeugte der römischen Kirche Loyalität und

11 Sein Name ist Petrus Särkilahti. Siehe Geert *Sentzke:* Die Kirche Finlands. Helsinki 1963, 17.

12 Siehe die Matrikel von Daae und Lange.

13 Siehe Adolf *Hofmeister:* Matrikel der Universität Rostock I. Rostock 1889, 290. Im übrigen siehe Hjalmar *Holmquist:* Reformationstidevarvet 1521-1611. In: Svenska Kyrkans Historia III. Stockholm 1933, 74. 84. 86; *Natanael Lindquist:* Ett bidrag till kännedomen om Laurentius Andreaes härkomst och studier. Historisk Tidskrift 37 (Stockholm 1918), 300 f. Laurentius Andreaes Besuch in Rostock dauerte nicht lange und war schon im Jahre 1498. Er scheint auch in Greifswald studiert zu haben, und man kann die Möglichkeit nicht ausschließen, daß er hier in Norddeutschland Kontakte bekam, die ihm bedeutungsvoll für die Zukunft wurden.

richtete seine Spitze ebenso gegen Bibelhumanisten und Reformfreunde wie gegen Anhänger der Lehre Luthers.

Christian II. hatte übrigens eine kurze Zeit einen lutherischen Hofprediger, den bekannten Pfarrer Marten Reinhard, gehabt, der über Rostock und die evangelischen Freunde dort nach Kopenhagen gekommen war.[14] Der König hatte ihn aber zurückgesandt und Luther oder Karlstadt gewünscht. Der letztere kam auch, aber sein Aufenthalt war sehr kurz und spielte keine größere Rolle. Noch war es der Reformkatholizismus im Geist von Paulus Heliae, der die beginnende Reformation bestimmte. Luthers Angriffe auf die Ablaßhändel und seine Schriften wurden von humanistischen und reformerischen Kreisen in Dänemark mit Freude begrüßt. Deutsche reformatorische Bücher wurden verbreitet, aber noch lange zum Bibelhumanismus gerechnet.

In seinem Exil wurde Christian II. lutherisch. Er besuchte Wittenberg und trat in enge Beziehungen zu Luther. Er veranlaßte seine Freunde, Hans Mikkelsen, Henrik Smith und Christian Pedersen, die nun auch lutherisch waren, eine dänische Übersetzung des Neuen Testamentes anzufertigen, was auch eine politische Sache war, da diese Übersetzung den König bei den Bürgern und den Bauern in Dänemark stützen sollte. Er hoffte nämlich, wieder König von Dänemark werden zu können, und versuchte neunmal u. a. mit Hilfe seines Schwagers Kaiser Karl V. und dem Hansabund in das Land einzudringen, aber ohne Erfolg. Er hatte besonders in Kopenhagen und Malmö Freunde, die in ihrer Reformarbeit durch Christian II. Übertritt zum Luthertum beeinflußt wurden, so daß die reformatorische Erweckung gefördert wurde. Smith studierte in Rostock und kehrte nach Malmö zurück, wo er für die reformatorische Bewegung wirkte.[15]

14 Reinhardt wohnte bei dem evangelisch gesinnten Kaufmann Hans Kaffmeister dem Jüngeren in Rostock. Sein Vater hatte in seinem Haus eine Sammlung »evangelischer« (hussitischer) Schriften versteckt, die er von einem Geistlichen geerbt hatte. Siehe Schmaltz: AaO 2, 11. Über den hussitischen Einfluß siehe Schmaltz: AaO 2, 10 f; Koppmann: AaO, 122 f; Axel *Vorberg:* Die Einführung der Reformation in Rostock. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 58 (Halle 1897), 14 f. Über die Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben, die nach Rostock im Jahre 1462 kamen, siehe Vorberg: AaO, 11-13. Über den Humanismus und seine Bedeutung siehe Vorberg: AaO, 17 und 21 ff.

15 Lauritz *Weibull:* Henrik Smith. In: Skanska samlingar. Hrsg. von M. Weibull. Bd. 4 II. Lund 1894/95, 1 ff. Smith immatrikulierte an der Rostocker Universität im Juni 1514 und bekam während seines Besuches hier und an anderen deutschen Universitäten starke Eindrücke vom Humanismus und der Reformbewegung und der Reformation, welche er

Frederik I. wurde durch die politischen Ereignisse auf dem Kontinent, vor allem durch den Kampf zwischen Kaiser und Papst, gezwungen, nach und nach zu einer reformationsfreundlichen Politik überzugehen. Er machte sich von dem Papst frei und errichtete 1527 eine selbständige dänische katholische Nationalkirche. Die Grundlage dieser Kirche war das Evangelium im bibelhumanistischen Geist. Wirtschaftliche Faktoren spielten für den verhältnismäßig schnellen Sieg der Reformation auch eine große Rolle. Der Adel und die Bürger kämpften um den Handel. Der Adel versuchte, den Stadthandel und den Heringsmarkt zu hemmen. Infolgedessen entstand in den Städten von Schonen unter der Bürgerschaft ein Radikalismus, auch in bezug auf das Religiöse. Für die Bürger war es auch unter finanziellem Gesichtspunkt lohnend, die neuen Kräfte zu fördern.[16]

Bezüglich der literarischen Seite ist zu erwähnen, daß Paulus Heliae schon 1524 das Betbüchlein Luthers übersetzt hatte. 1526 wurde es gedruckt, nicht um das Luthertum, sondern um die Reformbewegung zu fördern. Er sah Luther noch als Bibelhumanist an und arbeitete gegen seine Absicht für eine evangelische Reformation. Andere reformatorische Bücher kamen mit den Handelsschiffen nach Kopenhagen und Malmö. Auch evangelische Prediger und Kaufleute kamen hierher. Reimar Koch erzählt in seiner Chronik, daß jährlich Prediger aus Stralsund und Stettin mit den Kaufleuten nach Schonen kämen.[17] Dänische Kaufleute, Studenten, Seeleute u. a. bekamen ihrerseits bei Besuch in den norddeutschen Hansastädten Eindrücke von der Reformationsbewegung. Die Handelsbeziehungen waren sehr rege. In den Hansastädten gab es besondere »Schonenfahrer«, so auch in Rostock.[18] In Schonen hatten sie Stützpunkte in Skauör, Landskrona und Malmö, wo es auch eine Rostocker Gasse gab.[19] Die Schonen-

sicher nach Malmö weiterleitete. Auch diese gehören mit zur Vorgeschichte der Reformation in Malmö.

16 Siehe Johannesson: AaO, u. a. 137 ff und 152 ff.

17 Lauritz *Weibull:* Ett blad ur Reimar Kocks krönika. In: AaO 4 II, 5.

18 Siehe u. a. Wilhelm *Stieda:* Das Schonenfahrergelag in Rostock VI. Hansische Geschichtsblätter 19 (1891), 115 ff; *Beiträge zur Geschichte der Stadt Rostock* 1 ff (Rostock 1892 ff). Vergleiche Dietrich *Schäfer:* Das Buch des lübeckischen Vogts auf Schonen. Hansische Geschichtsquellen 4 (1922), VII f. 1. 18 f. Im Rostocker Stadt- und Ratsarchiv gibt es Material über die Geschäftsverhandlungen. Neben Rostock hatten nicht am wenigsten auch Stettin und Stralsund Verbindungen mit Malmö. Durch Einfluß aus Stettin entstand eine Mariabrüderschaft in Malmö. Siehe Stieda: AaO, 144.

19 Informationen von Dr. Einar Bager in Malmö. Siehe auch: *Roskilde Kapitels Jordebog 1568.* Hrsg. von Jens Otto Arhnung. København 1965, 229 ff.

fahrer nach der Westküste dieser Provinz hatten einen eigenen Seitenaltar in der Marienkirche in Rostock. Alles, was in Rostock und Norddeutschland geschah, wurde bald in Malmö und Schonen, ja in ganz Ostdänemark bekannt. Ich meine, daß die Art und Weise, in der die Reformation in Rostock durchgeführt wurde, ein Muster für die Reformation in Malmö wurde.

So waren also die Faktoren, die die Reformation in Dänemark und Schonen vorbereitet und begünstigt haben, vor allem der Bibelhumanismus, der Reformkatholizismus und die Verbindungen zu Norddeutschland. Im theologischen Studium in Kopenhagen wurden die bibelhumanistischen und reformistischen Gedanken vertreten. Unter anderen studierte hier seit 1525 der spätere Bahnbrecher der Malmöer Reformation, der junge Priester Claus Mortensen, der in Lund ordiniert wurde. Wir wissen nicht, ob er schon in seiner Heimatstadt Malmö durch deutsche Kaufleute unter reformatorische Einflüsse kam, aber es ist gar nicht unmöglich. Aber bald ist er in Kopenhagen ein eifriger evangelischer Prediger. Er hat an der Universität die früher erwähnten Theologen Paulus Heliae, Peder Laurentsen und Frands Vormodsen gehört, die Bibelhumanisten waren und von denen sich die beiden letzteren allmählich der Reformation näherten.[20]

In Kopenhagen kam Claus Mortensen in literarische und persönliche Verbindung mit der norddeutschen und Rostocker Reformbewegung. Auch hier gab es einen bibelhumanistischen Hintergrund.[21] Joachim Slüter, der Rostocker Reformator,[22] wurde im Jahre 1523 von Herzog Heinrich als Kaplan an der

20 Über Claus Mortensen siehe Krister *Gierow:* Lunds stifts herdaminne 2 II. Lund 1948, 10–16. Vergleiche Einar *Bager:* Claus Mortensen – några randanteckningar. In: Sydsv. Dagbladet (1963) 14. und 26. Februar. Was die Diskussionen über Claus Mortensens Bedeutung und sein Denkmal außerhalb der St.-Petri-Kirche betrifft, siehe Herman *Schlyter:* Claus Mortensenminnet. Skånska Dagbladet den 17. Mai 1967, und in: St. Petri församlingsblad (1967) Heft 1.

21 In Rostock befand sich, wie oben angegeben u. a. eine Abteilung der holländischen Organisation »Die Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben«. Dieser Ableger heißt hier die Michaelis-Bruderschaft. Man besaß auch eine Druckerei, die wie zwei andere Rostocker Druckereien (L. Dietz und Hans Meyer) eine wichtige Rolle in der Reformationsvorgeschichte spielten, siehe Vorberg: AaO und Schmaltz: AaO 2, 10 ff.

22 Die Bedeutung Slüters ist von Gerhard *Bosinski* wiederentdeckt und kräftig hervorgehoben worden. Seine Forschungen sind von grundlegender Bedeutung für diesen Aufsatz. Siehe seine Dissertation: Das Schrifttum Joachim Slüters. (Maschinenschrift). Rostock 1967 (ein Exemplar ist in der Universitätsbibliothek von Lund), und seinen Aufsatz: Joachim Slüter und das erste niederdeutsche Gesangbuch von 1525. In: Herbergen der Christen-

St.-Petri-Kirche eingesetzt. Seine Predigten zogen einen großen Zustrom an, vor allem von Handwerkern. Jedoch im Oktober 1525 gelang es seinen Gegnern, ihn aus Rostock auszuweisen; er konnte aber nach einem dreiviertel Jahr mit der Genehmigung des Herzogs Heinrich zurückkehren. Vor seiner Vertreibung hatte er sein Gesangbuch fertiggestellt und drucken lassen.[23] Während seiner Abwesenheit erschienen 1525 sein Katechismus[24] und im Februar 1526 sein Gebetbuch mit zwei Gottesdienstordnungen für das Volk.[25]

Slüters drei Bücher bekamen große Bedeutung für die Reformation in Dänemark und in Schweden. Von der ersten Auflage des Gebetbuches ist nur noch ein Exemplar erhalten und von der zweiten zwei, von denen das eine sich in Uppsala befindet.[26] Von dem Gesangbuch ist nur noch ein Exemplar, das sich in der Rostocker Universitätsbibliothek befindet. Der Katechismus wurde bereits

heit 5 (1965), Berlin 1965, 34–65, sowie seine Beiträge: Joachim Slüter, ein niederdeutscher Reformator (1490–1532). In: Carolinum 34 (1968) Nr. 50, 49–64 und »Synget dem Heren alle Ertryke ...«, Christlicher Hauskalender 1969 23 (1968), 39–44. Johannesson und Lindhardt nennen Slüter überhaupt nicht, während Holmquist: AaO, 211, anführt, daß Olaus Petri in der schwedischen Messe von Slüters Rostocker Messe abhängig ist. *D. Lindquist* sagt in: Första-Mässan i Stockholm. Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia 12 (Stockholm 1945), 167, daß es heikel ist, sich über diese Abhängigkeit auszusprechen. Mit Recht weist er darauf hin, daß Slüters Messe nicht in seinem ersten Liederbuch steht. Er übergeht dagegen die Meßanordnungen in Slüters Gebetbuch von 1526. – Über die Rostocker Reformation im allgemeinen siehe: *Das evangelische Rostock 1531–1931.* Festschrift zum 400jährigen Reformationsjubiläum. Rostock 1931; über ihre liturgische Gestaltung siehe Bosinski: AaO, 281 ff und 299 ff; Wolfgang *Gaehtgens:* Die Gestaltung der Rostocker Gottesdienste bei der Durchführung der Reformation im Jahre 1531. Rostock 1934.

23 Der Titel ist »Eyn gantz schone vnde seer nutte gesangk bock tho dagelyker Ouinge geystlyker gesenge unde Psalmen uth Christliker un Evangelischer schrymfft« ... (siehe i. ü. die Abbildung des Titelblatts, das in diesem Aufsatz publiziert ist). – Eine Fotokopie des Liederbuches ist in der Universitätsbibliothek in Lund.

24 Der Titel des Katechismus ist »Eyne schone unde ser nutte christliche underwysunge allen christgelovigen Mynschen«. Er ist keine Bearbeitung von Luthers Katechismus, sondern hat seinen Ursprung in einem hussitischen Katechismus, der in reformatorischem Geist umgearbeitet wurde. Vergl. Schmaltz: AaO 2, 10, und besonders Bosinski: AaO, 75 ff.

25 Sein Titel ist »Ghebedebokelin nyge vth der hylgen schrifft des olden vnde nygen Testamentes. Welker vörhen nü geseen noch gehöret. Worjin gefunden vnd bewyset wert wat ... van nöden ys«. Vergl. Krister *Gierow:* Den evangeliska bönelitteraturen i Danmark 1526–1575. Lund 1948, 59.

26 Gibt es in der Universitätsbibliothek in Uppsala zusammengebunden mit der Rigamesse, gedruckt in Rostock 1530.

1526 ins Schwedische übersetzt. Er ist unter dem Titel »Es skon nyttig undervisning« bekannt und wurde oft zu den Schriften des schwedischen Reformators Claus Petri gerechnet. Er wurde aber wahrscheinlich von Laurentius Andreae übersetzt, der selbst einmal in Rostock studiert hatte.[27] Die zweite Auflage des Gebetbuches wurde ins Dänische übersetzt. Slüters Bücher wurden sicher bald nach Ostdänemark verbreitet. Wahrscheinlich folgten den Kaufleuten die Buchverkäufer. In Malmö wurde von Slüters Schriften das Gesangbuch von größter Bedeutung für die Reformation.

Im Herbst 1525 mußte der Rostocker Reformator die Stadt verlassen. Die katholischen Behörden zwangen Herzog Heinrich, Slüter zu verweisen. Wo er die neun Monate gewesen ist, weiß man bis jetzt nicht. Es ist wohl zu kühn, zu raten, daß er in Schonen oder anderswo in Ostdänemark geweilt hat. Warum nicht gerade in Malmö, wo es zwei Rostocker Höfe gab.

Im Sommer 1526 war Slüter wieder in Rostock, wo er sein Reformationswerk ohne Furcht fortsetzte. Er war ein großer Volksredner. Besonders unter den kleinen Handwerkern und den Arbeitern gewann er seine ersten Erfolge. Er kam selbst aus dieser sozialen Gruppe und verstand es, so zu reden, daß er verstanden wurde. Allmählich gewann er auch unter den Priestern Anhänger. Sein Gebetbuch gab er in zweiter Auflage 1530 heraus, sein Gesangbuch 1531.

Im Herbst 1526 kam der evangelisch gesonnene Dr. Johann Oldendorp als Syndikus nach Rostock und bewirkte innerhalb des Rates der Stadt allmählich eine Begünstigung der reformatorischen Bewegung. Slüter bekam Mitreformatoren wie Becker und Korte. Durch die Rostocker Buchdruckerkunst wurde die Reformation nicht nur in Rostock gefördert, sondern auch in Dänemark. Hier wurden mehrere dänische Schriften in der Reformationszeit gedruckt. So gehört die Buchdruckkunst auch zu den Beziehungen zwischen Rostock und Malmö.

Ich möchte es daher noch einmal unterstreichen, daß das, was in Rostock geschah, eine Art Muster für die Reformation in Malmö und damit in Schonen

27 Siehe Isak *Collijn:* Sveriges bibliografi intill år 1600. Bd. 1. Uppsala 1934–38, 326 ff; Sven *Ingebrand:* Olaus Petris reformatoriska åskådning. In: Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia. Bd. 1. Uppsalensia 1964, 30. Olaus Petri wie Slüter und Claus Mortensen sind selbständig im Verhältnis zu Luther. Wie schon Conrad *Bergendorff:* Olaus Petri and the Ecclesiastical Transformation in Sweden. New York 1928, erwähnt, sind einige von Olaus Petris Schriften Übersetzungen und Bearbeitungen von süddeutschen theologischen Schriften. Die Frage ist, ob nicht Olaus Petri wie Laurentius Andreae auch Eindrücke von der norddeutschen Reformation erhielten, besonders von Rostock und Slüter. Seine große Abhängigkeit vom Bibelhumanismus hat Ingebrand hervorgehoben.

wurde. Es ist nützlich, sich zu erinnern, wie die Reformation in Rostock durchgeführt wurde.[28] Erstens gab es schon im Äußeren Berührungspunkte. Malmö und Rostock waren beide rege Handelsstädte ohne Bischofssitz,[29] so daß sie ein wenig außerhalb der emsigen Aufsicht eines Bischofs und eines Domkapitels lagen. Das erleichterte es sicherlich, die Reformation in diesen beiden Städten durchzuführen.

Claus Mortensen, der Reformator, wurde während seiner Studienzeit in Kopenhagen ein aggressiver Anhänger der reformatorischen Bewegung. Er hielt evangelische Predigten in der Kopenhagener Domkirche, was ihm Predigtverbot seitens des dortigen Bischofs einbrachte. Darum kehrte er nach Malmö zurück, wo er von dem nun reformationsfreundlichen Bürgermeister Jörgen Kock, der aus Deutschland stammte, gestützt wurde und wo er den Radikalismus der Bürger und ihren Widerstand gegen Adel und Kirche ausnutzen konnte. So konnte Mortensen im Frühjahr 1527 mit der Genehmigung des Stadtrates seine erste evangelische Predigt in Malmö halten. Er fing damit in einer verlassenen Kapelle außerhalb der Stadt an. Wie Slüter kam er aus einer Handwerkerfamilie und verstand es, Handwerker und Arbeiter anzusprechen. Er versammelte durch seine kühne Verkündigung große Scharen von Handwerkern und Kleinbürgern. Hier wurde sicher die erste evangelische Predigt in Schonen in dänischer Sprache gehalten, in deutscher konnte vorher durch zugereiste Prediger evangelisch gepredigt werden. Bald konnte er andere Kirchen innerhalb der Stadtmauern benutzen, 1528 schließlich auch die große St.-Petri-Kirche. In dem früheren Mönch Hans Olufsen Spandemager hatte er einen Mitarbeiter bekommen, der später der erste Dompropst und Hauptpastor am Dom in Lund wurde.

Als die Reformatoren - übrigens mit Genehmigung des dänischen Königs - nachmittags auch in der St.-Petri-Kirche täglich predigen durften und großen Erfolg hatten, griff der interimistische Erzbischof von Lund, Aage Sparre, ein. Er kam nach Malmö, um die kirchliche Unruhe zu beseitigen.

28 Vergl. Bosinski und Vorberg mit der genannten Literatur.

29 Der Bürgermeister Jörgen Kock, der so viel für die Malmöer Reformation bedeutete und sich wohl hauptsächlich aus handels- und machtpolitischen Gründen dafür ereiferte, ging Anfang 1530 mit den Plänen nach Malmö, es zu einer freien Reichsstadt zu machen, in Ähnlichkeit mit gewissen Hansestädten. Siehe L. *Tomner* und O. *Helander:* Malmö genom tiderna. In: Malmö, en bildverk. Malmö 1954, 28. Über Jörgen Kock siehe u. a. K. *Ljungfors:* Jörgen Kock, Malmö och grevefejden. Malmö Fornminnesförenings 9 (1941), 31 ff.

Claus Mortensen schätzte wie Slüter die evangelischen Lieder als Mittel zur Förderung der reformatorischen Bewegung. Lieder wurden mündlich weitergegeben und gelernt. Einzelne wurden als Einblattdrucke verbreitet. Es wurde daher notwendig, diese zu sammeln, zu vervollständigen und herauszugeben. Im kirchlichen Leben spielten nicht nur die Messen eine Rolle, sondern auch verschiedene Horengottesdienste. Beim Beginn der Reformation wurden sowohl in Rostock wie auch in Malmö die Predigten in den Horengottesdiensten gehalten. Man scheint daran gearbeitet zu haben, die lateinischen Horengottesdienste in Gemeindegottesdienste in der Volkssprache umzuwandeln. Die erste Aufgabe der Reformatoren war die Predigt. Daher waren ihre Gottesdienste anfangs einfache Verkündigungsgottesdienste mit einigen von der Gemeinde gesungenen Liedern. Im Hochamt wurde meist keine Predigt gehalten. Es lag nahe und war nicht so sehr Aufsehen erregend, mit der Verdeutschung bzw. Verdänischung bei den Horengottesdiensten anzufangen.

Mortensen schloß 1528 sein Gesangbuch ab.[30] Es wurde in Malmö gedruckt, wo der früher in Schweden tätige Drucker Oluf Ulrikson mit wirtschaftlicher Hilfe vom Bürgermeister Kock eine kleine Druckerei gegründet hatte. Dieses Malmöer Gesangbuch wurde für die Horengottesdienste geschaffen.[31] Für die Umgestaltung des Hochamtes wurde von Mortensen ein wenig später ein weiteres Gesangbuch bzw. »Meßbuch« geschaffen, die sogenannte Malmömesse.[32] Es zeigt sich, daß beide Bücher von Slüters Gesangbuch abhängig sind. Die meisten Lieder sind Slüters Gesangbuch entnommen, einige sind aber auch

30 Die erste Auflage ist nicht erhalten geblieben, aber ein Exemplar der zweiten Auflage gibt es in der Königlichen Bibliothek in Stockholm. Diese ist von Chr. *Bruun* in: Psalmebøger fra Reformationstiden I. København 1865, herausgegeben. Das Malmöer »Gesangbuch« ist außer von Bruun in der Einleitung zu oben genannter Ausgabe unter anderem von P. *Severinsen:* Dansk Salmedigtning i Reformationstiden. In: Kirkehistoriske Samlinger. Bd. 5, II. København 1903, und von Severin *Widding:* Dansk Messe, Tide- og Psalmesang, 1528-1573. Bd. 1-2. København 1933, behandelt. Siehe auch spätestens *Niels Knud Andersen:* Malmøsalmebogen af 1529. In: Kyrka, Folk, Stat. Till Sven Kjöllerström. Lund 1967, 216 ff. I. *Ingers* hat in seinem Aufsatz: Reformationsliteratur i Malmö. En språklig granskning. Malmö Forminnesförenings 35 (1967), 34 ff, Einflüsse von Schonen in den beiden Büchern hervorgehoben. In dem Liederbuch sind die südwestschonischen Dialektformen sehr häufig.

31 Niels Knud Andersen: Malmøsalmebogen af 1529.

32 Sein Titel ist »Een ny handbog, med Psalmer oc aandelige lofsange wddragne aff den hellige schrift, som nw ij then Christne forsamling (Gud til loff oc mennisken til salighed) siunges. Med then Danske Otesang, Messe, Aftensang oc Natsang«.

original.[33] Die Einleitung und die Schlußbemerkungen in der Malmömesse sind eine Übersetzung aus dem Gesangbuch Slüters. Slüter hat in seinem Gesangbuch am Rande der Lieder Schriftstellen hinzugefügt, um dadurch zu beweisen, daß sein Büchlein schriftgemäß sei. Er war hierbei vielleicht unter anderem vom Bibelhumanismus beeinflußt. Mortensen machte dasselbe in beiden Büchern und war auch vom Bibelhumanismus beeinflußt, aber er war selbständig und wählte oftmals andere Schriftstellen aus als Slüter. Wie Slüter betonte er in seiner Vorrede, daß seine Lieder schriftgemäß seien.[34]

Das Malmöer Gesangbuch erschien 1529 in einer zweiten Auflage. In dieser waren sieben Lieder neu, von denen mindestens einige von Slüter übernommen wurden. Diese Auflage wurde nicht in Malmö, sondern gerade in Rostock bei Ludwig Dietz, dem Drucker der Bücher Slüters, gedruckt. Im Jahre vorher hatte übrigens Hans Meyer in Rostock in der Druckerei der Michaelisbrüder die dänische Übersetzung der Psalmen, die Frands Vormodsen angefertigt hatte, gedruckt. Einige dieser Psalmen benutzte Mortensen in seinem Gesangbuch. Slüter hatte in seinem Gebetbuch auch zwei Rituale oder Meßordnungen, die Mortensen halfen, seine Messe zu gestalten. Die Malmömesse hat feste Lieder. Slüter war bei seiner Arbeit an dem Gesangbuch und dem Gebetbuch nicht nur von Luther beeinflußt, sondern auch von süddeutschen Reformatoren, die oft radikaler waren. Bei seiner liturgischen Arbeit spielte die Nürnberger Messe eine große Rolle.

Bezeichnend ist, daß die Malmömesse nicht nur von Luther, sondern auch von der Nürnberger Messe abhängig ist. Hier waren wieder Slüter und Rostock Vermittler. Slüter und Mortensen waren radikaler als Luther in bezug auf die Sprache. Luther konnte das Latein in gewissem Umfang, d. h. für gewisse

33 Während das Malmöer »Gesangbuch« in seiner vierten Auflage von 1533 in einer Faksimileausgabe in Malmö 1967 unter dem Titel »Malmø Salmebogen 1533« mit einer Nachschrift von 46 Seiten des Hymnologen Anders *Malling*, worin er Claus Mortensen und die Reformation schildert, herausgegeben ist, ist die »Malmöer Messe 1528« von S. H. *Poulsen* im Faksimile in: Danske Messebøger fra Reformationstiden. København 1959, herausgegeben. In Anmerkungen über die dänische Liturgie der Reformationszeit hat Poulsen (1-29) den kirchlichen und den kulturhistorischen Hintergrund geschildert. Was die festen Lieder der Hochmesse betrifft, kann man vergleichen, wie es heute im schwedischen Evangelienbuch Anfangslieder und Graduallieder für jeden Sonntag vorgeschlagen gibt.

34 Wir machen darauf aufmerksam, daß schon im Titel des Malmöer »Gesangbuches« von 1529 gesagt wird, daß die Lieder »wddragne aff then hellige schrift« (aus der Heiligen Schrift) geholt sind. Aus dem Vorwort geht die stark biblische Tendenz hervor. Alles ist auf Gottes Wort im Alten und im Neuen Testament gegründet.

Teile des Gottesdienstes, als Meßsprache benutzen, was weder für Slüter noch für Mortensen denkbar war. Sie übersetzten alles in die Muttersprache. Das Gesangbuch von Mortensen enthielt - wenigstens in der Auflage von 1533 - ein Kalendarium, was bei Luther fehlte. Da aber Slüters Gesangbuch schon 1526 ein solches hatte, ist es wahrscheinlich, daß Mortensen die Anregung hierzu von Slüter bekommen hat. Sowohl die typographische Gestaltung als auch der Inhalt sind sich ähnlich. Dabei ist zu bedenken, daß die zweite Auflage des Gebetbuches ins Dänische übersetzt und 1531 in Rostock gedruckt wurde.[35] Von dem Schriftnachweis, der für Slüter und Mortensen typisch ist, aber in den Gesangbüchern Luthers fehlt, haben wir schon gesprochen. Was Slüters Katechismus für Mortensen und die Reformation in Malmö bedeutete, weiß ich nicht, aber wie schon gesagt worden ist, wurde er 1526 von Laurentius Andreae, der in Rostock studiert hatte und einer der Reformatoren Schwedens war, übersetzt.[36]

Die katholische Kirche griff, wie wir früher sahen, 1528 in die Verhältnisse in Malmö ein. Der Erzbischof nannte die Reformatoren Vergifter und befahl ihnen, zu ihm zu kommen, um ihre Lehre zu verteidigen. Er blieb drei Tage in Malmö, aber Mortensen und Spandemager weigerten sich, ihre Predigten einzustellen, und setzten diese fort. Im November sandte der Erzbischof einen offenen Brief an den Bürgermeister, den Stadtrat und die Bürger in Malmö, in dem er die schlimmsten »Ketzereien« der neuen Prediger aufzählte. Er warnte die Bürger vor den Irrlehren und der falschen Sakramentsverwaltung der Prediger, die nur entlaufene Mönche seien. Sie wurden dann exkommuniziert. Der Stadtrat und die Bürger wagten daraufhin nicht länger, die Reformatoren zu stützen, sondern diese mußten wie Slüter für dreiviertel Jahr die Stadt verlassen. Sie gingen nach Haderslev in Südjütland, wo die Reformation anfangs 1528 siegte und ein evangelisches Predigerseminar errichtet worden war.[37] Hier lernten sie die reformatorische Bewegung noch besser kennen und hier bekamen sie vielleicht den Gedanken, auch in Malmö ein Predigerseminar einzurichten, da in Kopenhagen die theologische Ausbildung wegen der Reformation eingestellt wurde.

35 Vgl. Gierow: AaO, 60 ff.

36 Über Laurentius Andreae und einen eventuellen Einfluß von Rostock auf die schwedische Reformation vergl. Holmquist: AaO 3, 74. 211. Hier wird darauf hingewiesen, wie schon früher angegeben, daß Olaus Petris Messe von Slüters Rostocker Messe abhängig ist.

37 Siehe Lindhardt: AaO, 319 ff.

In Malmö setzte sich die Reformation in einem etwas ruhigeren reformkatholischen Geist fort. Frands Vormodsen kam mit Billigung des Erzbischofs 1529 im Februar hierher. Anfangs nahm er eine vermittelnde Stellung ein, bald wurde er aber polemisch, so hatte er u. a. mit den Klosterleuten Disputationen.[38] Nach Malmö kam auch Peder Laurentsen, der erste und leitende Theologe und Schriftsteller in der Malmöer Reformation, der übrigens später eine Schwester von Claus Mortensen heiratete. Jetzt wurde das Predigerseminar in Malmö bei der St.-Petri-Kirche eingerichtet. Vormodsen und Laurentsen standen mit den Malmöer Reformatoren in Hadersleben in Verbindung. Das Predigerseminar wurde mit Hilfe des Königs Friedrich I., des Bürgermeisters und des Rates gegründet. Vormodsen wurde der Leiter, Laurentsen und Oluf Chrysostomus wurden Lehrer. Die ersten evangelischen Pastoren wurden in der St.-Petri-Kirche ordiniert, aber das Seminar bestand nur zehn Jahre. Diakonale Einrichtungen wie Sozialfürsorge und Krankenpflege wurden als Ersatz für die nun niedergelegten Klöster angeordnet. In jeder Kirche wurde ein Kollektenkasten für Arme, Kranke und Alte aufgestellt.

Im Spätsommer 1529 kamen die beiden vertriebenen Reformatoren wieder zurück nach Malmö. Sie hatten einen königlichen Schutzbrief bekommen. Es war nicht mehr möglich, die Reformation aufzuhalten. Auch der Magistrat und der Bürgermeister standen einig hinter ihnen. Jetzt mußte der römisch-katholische Priester, der an der St.-Petri-Kirche amtierte, seine Kirche verlassen, und Claus Mortensen wurde der neue Hauptpastor.[39] Die kirchliche Neuordnung wurde teilweise gewaltsam durchgeführt. In der St.-Petri-Kirche kam es wie in Stralsund[40] und Kopenhagen im November zu einem Bildersturm, durch den die Seitenaltäre und die Heiligenbilder zerstört wurden.

Die Reformation hatte gesiegt, und im Frühjahr 1530 verließen die letzten Mönche der Stadt. Laurentsen entgegnete den Beschuldigungen des Erzbischofs in einer kurzen Schrift, die er »Kurze Antwort« nannte. Bald darauf gab er die Schrift »Die Ursache und eine richtige Erklärung der neuen Reformation« her-

38 Es wird erzählt, daß der Malmöer Magistrat ihm zum Studium eine Sammlung Bücher lieh. Man kann sich denken, daß sich zwischen diesen auch Slüters Schriften befanden.

39 Der katholische Hauptgeistliche erklärte in einem Offenen Brief, daß er sein Amt niederlege. Der Brief befindet sich in dem Malmöer Stadtarchiv.

40 Schmaltz: AaO 2, 17 f. Bildersturm auch in anderen Städten: Ebd 2, 33 ff. Schmaltz erwähnt einen aus Dänemark vertriebenen Predikanten Johannes Ludeke, der unter anderem in Güstrow evangelisch gepredigt hat.

aus, auch das Malmöbuch genannt, die eines der bedeutendsten Werke der frühen dänischen Reformationsliteratur ist.[41]

Die Buchdruckerkunst bedeutete, wie schon erwähnt wurde, viel für die Reformation. In Malmö gab es zwei Buchdrucker. Der zweite war der obenerwähnte Christian Pedersen, der Mitarbeiter von Christian II. Seine Tätigkeit als Autor und Buchdrucker hatte große Bedeutung für den Erfolg der Reformation ebenso wie die Tätigkeit von Dietz und Meyer in Rostock. Pedersen hatte übrigens 1529 eine neue Übersetzung des Neuen Testamentes in Antwerpen erscheinen lassen, die erste von 1524 war ja in Lübeck gedruckt worden. Pedersen hatte in Antwerpen auch einige Übersetzungen von Luthers Schriften gedruckt. Er brachte ein reichhaltiges und schönes typographisches Material mit nach Malmö.

Das sogenannte Malmöbuch von Laurentsen berichtete über Theorie und Praxis der Reformation in Malmö. Diese Beschreibung zeigt, daß die ostdänische Reformation mehr bibelhumanistisch als lutherisch war. Ein sozial-revolutionärer Geist prägt die Darstellung, da die Reformen ja von den Bürgern, nicht vom Fürsten ausgingen. Das Buch teilte auch mit, welch ein reiches Gottesdienstleben sich in Malmö entfaltete. Jeden Werktag wurde schon um 5 Uhr Gottesdienst mit Predigt in der Franziskanerkirche gefeiert. In der Heilig-Geist-Kapelle fand dieser Gottesdienst um 6 Uhr statt und in der St.-Petri-Kirche um 7 Uhr. Dazu kamen die anderen Stundengebete. Sonn- und feiertags gab es Frühgottesdienst, Hochmesse und zwei spätere Gottesdienste, d. h. Vesper und Komplet.

Wie in Rostock wurde die liturgische Arbeit weitergeführt. Die Ordnungen für Taufe, Trauung, Begräbnis und Krankenkommunion wurden hinzugefügt. Als Slüter um 1531 in Rostock damit fertig war, dauerte es noch einige Jahre, ehe Mortensen in Malmö seine Arbeit abgeschlossen hatte. 1535 erschien ein kurzes Handbuch, dem Vormodsen, der inzwischen Superintendent in Lund geworden war, ein ausführliches folgen ließ.

In der Provinz von Schonen ging das Werk langsamer voran, da der katholisch gesonnene Adel vorherrschte. Lund war lange noch die Hochburg des Katholizismus, aber in anderen Städten wie Landskrona, Hälsingborg, Ystad

41 Sein Titel ist »Orsagen oc een rett forclaring paa then ny Reformats ordinering oc skick om messzen, predicken oc anden rett Guds tienneste oc christelig dyrckelse som begyndt oc giort er udi then Christelige Stadt Malmø«. Das Buch ist von Oluf Ulricksen 1930 gedruckt.

und Trelleborg wurde evangelisch gepredigt. In Schonen wurde die Reformation zuerst in den Städten durchgeführt, wobei Lund eine Ausnahme machte.

Der König fand es notwendig, die religiösen Verhältnisse zu ordnen. Mitte 1530 berief Frederik I. einen Herrentag nach Kopenhagen. Zu diesem Herrentag kamen auch 21 evangelische Prediger. Die meisten von ihnen waren aus Ostdänemark mit Mortensen an der Spitze. Hier wurde die sogenannte Kopenhagener Konfession, Confessio hafnica, angenommen. Sie ist wahrscheinlich von Laurentsen verfaßt.

Ein Umstand, der die Reformation in Malmö und Schonen begünstigte, war, daß man hier wie in Rostock vom Beginn an eine Druckerei hatte, ja sogar bald zwei. Zwischen 1528 und 1538 wurden etwa 40 reformatorische Schriften gedruckt, u. a. Neuauflagen des Malmögesangbuches.[42] Dieses Jahrzehnt von 1528 bis 1539 ist eine Zeit voller Geschehnisse, für die es in der Geschichte Malmös kaum ein Gegenstück gibt. Aber auch in der Provinz geschah viel. In Malmö hatte die Reformation 1526 gesiegt. 1536 wurde Dänemark offiziell evangelisch und lutherisch.

1537 wurde die neue Kirchenordnung, die übrigens von Luther geprüft worden war, ausgefertigt. Luthers Mitarbeiter Bugenhagen leistete Hilfe bei der Neuordnung und ordinierte sieben evangelische Superintendenten, die an die Stelle von sieben römisch-katholischen Bischöfen traten. Zum Schluß wurde auf diese Weise auch Lund evangelisch mit dem Malmöer Reformator Frands Vormodsen als Superintendent und mit Hans Olufsen Spandemager, dem Mitarbeiter Mortensens, als erstem evangelischen Hauptpastor und Dompropst. Durch die Kirchenordnung wurde zwar der Grund gelegt, aber es blieb noch viel zu tun, ehe es gelang, eine evangelisch-lutherische Kirche Dänemarks zu schaffen. Das war die Aufgabe der neuen Superintendenten, und unter ihnen gab es tüchtige Führer. Der Reformator von Malmö und Lund, Claus Mortensen, wurde nicht wie Joachim Slüter ums Leben gebracht, aber er hatte seine Rolle als Pionier zu Ende geführt, und andere übernahmen die Initiative und die Leitung.

42 Lauritz *Nielsen:* Dansk Bibliografi 1482-1550. København 1919, 150 f. Vergleiche Johannesson: AaO, 376, Anm. 4.

Der Consensus Sendomiriensis vom Jahre 1570

im Lichte der ökumenischen Bestrebungen in Polen und Litauen im 16., 17. und 18. Jahrhundert

Von Oskar Bartel

I Die ökumenischen Bestrebungen der Protestanten in Polen und Litauen bis zum April 1570

Die Frage nach der Einheit der westchristlichen Welt nach dem Auftreten Luthers lag vielen bedeutenden Humanisten und Theologen sowohl aus dem katholischen wie auch dem reformatorischen Lager des 16., 17. und 18. Jh. am Herzen. Erasmus von Rotterdam rief die streitenden katholischen und evangelischen Parteien zur Eintracht, denn Kirche ist Einheit, in ihr muß man verträglich leben und »via ad concordiam est caritas«. Um die kirchliche Einheit zu erhalten, schlug er vor, fundamentale Glaubensartikel auszuarbeiten, d. h. solche, die zur Erlösung jedes Christen notwendig sind; weiter, man solle gewisse Mannigfaltigkeit im Glauben und Gottesdienst erlauben und für die strittigen Fragen ein Schiedsgericht berufen.[1] Seine irenisch-ökumenischen Anschauungen übernahmen einige katholische (Georg Witzel,[2] Johann Gropper,[3] Gasparo Contarini, Georg Cassander[4] u. a.) und evangelische Theologen (Philipp Melanchthon,[5] Martin Bucer[6] u. a.).

Luther, Calvin, Melanchthon und andere prominente Männer der Reformation wußten sich weiterhin, trotz der immer stärker hervortretenden Unterschiede zwischen ihren Lehren und denen der römisch-katholischen Kirche, als *Zugehörige der einen allgemeinen katholischen Kirche.* In den Jahren von 1539 bis 1541 fanden offizielle Gespräche zwischen Vertretern beider religiösen Parteien statt, die sich um eine Kompromißlösung der strittigen theologisch-kirchlichen Fragen bemühten, um ein neues Schisma in der christlichen Kirche zu vermeiden.[7] Aber sie erfüllten die Erwartungen

1 Friedrich Wilhelm Kantzenbach: Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Stuttgart 1957, 50-92.
2 Ebd, 176-197.
3 Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 2. 3. Aufl. Tübingen 1958, 382. 1883.
4 Ebd 1 (1957), 1625. 1865; Kantzenbach: AaO, 203-226.
5 Kantzenbach: AaO, 93-118.
6 Ebd, 119-141.
7 Pierre Fraenkel: Einigungsbestrebungen in der Reformationszeit. Wiesbaden 1965.

der Christenheit ebensowenig wie der Versuch Karls V., die Parteien 1548 auf dem Reichstag zu Augsburg zu versöhnen. Auch das Konzil zu Trient (1545–1563) stellte die Einheit nicht wieder her.

Die maßgebenden Repräsentanten der katholischen Kirche vertraten den Standpunkt der »Unfehlbarkeit« der katholischen Lehre gemäß dem Grundsatz »extra ecclesiam Romanam nulla salus«. Die in diesem Geiste in Trient geführten Beratungen und gefaßten Beschlüsse mußten zum Schisma führen. Als Ursache des Mißerfolgs wird von manchen Historikern die damalige Schwäche des reformatorischen Lagers angesehen. Darin liegt eine gewisse Wahrheit. Seit 1529 machten sich im Reformationslager zwei ideologisch verschiedene Richtungen bemerkbar – die sächsische und die schweizerische. Die Schwachheit des evangelischen Lagers suchte die katholische Kirche augenscheinlich auszunutzen und die Gegensätze zu vertiefen, die jenes beunruhigten. Die katholische Partei nahm eine immer mehr unnachgiebige Stellung ein und rechnete einfach auf Ergebung und Unterordnung seitens der Protestanten. Die Lage der letzteren wurde um so schlimmer, als die Gegenreformation an Stärke zunahm. Das veranlaßte viele Kämpfer der Reformation über Mittel und Wege zur Abwendung der drohenden Gefahr nachzudenken. Erst angesichts der aggressiven katholischen Reaktion erwachte bei den Protestanten der entschiedene Wille zur Verteidigung ihres schon erreichten Besitzstandes.

So entstanden in der protestantischen Welt irenische und unionistische Bestrebungen, deren Endziel die Una Sancta war.[8] Auch in Polen waren im Laufe des 16., 17. und 18. Jahrhunderts die ökumenischen Bestrebungen recht lebendig. Viele Polen verschiedener Bekenntnisse, besonders Protestanten, verlangten nach Verwirklichung des ökumenischen Gedankens. Sie propagierten die Vereinigung aller gemäßigten reformatorischen Richtungen des In- und Auslandes. Das sollte die erste Etappe auf dem Wege zur Ökumene sein. Dem in viele unterschiedliche Gruppen zerschlagenen protestantischen Lager setzte die Gegenreformation besonders hart zu. Es ist darum verständlich, daß in Polen das ökumenische Interesse besonders lebhaft war. Die Initiative ergriffen die kleinpolnischen Neugläubigen. Als erster Unionsversuch in Polen gilt die 1555 in Koźminek (bei Kalisz) zustandegekommene Union zwischen den »Andersgläubigen« (polnisch: Różnowiercy) aus Klein-

8 Karl Völker: Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation. Leipzig 1912, 242-247.

und Großpolen einerseits und den Böhmischen Brüdern andererseits. Diese Union wurde jedoch nicht verwirklicht. Jan Łaski (Johannes a Lasco) nahm, nach seiner Rückkehr in die Heimat im Jahre 1556, den Unionsgedanken wieder auf und schrieb dazu eine »Polnische Evangelische Konfession« als Grundlage der zukünftigen Vereinigung der gemäßigten polnischen und litauischen Evangelischen. Seine Absicht war eine Societas Evangelica in Polen und Litauen zu gründen. Auch dieser Versuch einer beschränkten Union der Calvinisten, Lutheraner und Böhmischen Brüder hatte keinen Erfolg. Es gelang Łaski nur, die Calvinisten aus Kleinpolen, Podlachien und Litauen zu vereinigen. Seinem Plan widersetzten sich die Lutheraner, die unter dem Einfluß der Gnesiolutheraner in Wittenberg standen, sowie die Böhmischen Brüder, die befürchteten, daß sie durch den Eintritt in die Societas Evangelica der Eigenartigkeit der hussitischen Bewegung untreu würden. Der Vereinigung der polnischen gemäßigten Evangelischen widersetzten sich u. a. Pietro Paolo Vergerio und Flacius Illyricus. Obwohl es also Łaski nicht gelang, seinen Unionsgedanken zu verwirklichen, tauchte er dennoch unter vielen polnischen und litauischen Geistlichen und Laien auf; er wurde zehn Jahre nach Łaskis Tode Wirklichkeit: 1570 kam der Consensus Sendomiriensis zustande.[9] Nach der Vereinigung sehnten sich nicht nur die gemäßigten, sondern auch die radikalen Protestanten, nämlich die Antitrinitarier. Somit wurde die Sache geistig und psychologisch vorbereitet. Seit 1560 auf den Konventen und Synoden fühlte man die Annäherung in einigen Fragen zwischen den Lutheranern und den Böhmischen Brüdern. In vielem waren sich die Reformierten und die Böhmischen Brüder schon einig. Aber es war keine Einmütigkeit, welches Bekenntnis die Grundlage der Vereinigung sein sollte. Das war die strittigste Frage. Sie blieb offen, wurde aber auf den Konventen und Synoden oft gestellt: in Pińczów (Kleinpolen) 3.-9. Mai 1560; in Książ (Kleinpolen) 15. September 1560; in Poznań 1560; in Bużenin (bei Sieradz) 17. Mai 1561; in Přerow (Mähren) 24. März 1562; in Włodzisław 8. Oktober 1566; in Poznań 1567 und 1568.[10]

Den ersten mutigen Schritt in Richtung einer Union machten die Reformierten und die Böhmischen Brüder in Liszków (Kujavien): 1565 ver-

9 Oskar Bartel: Dążenia ekumeniczne w Polsce w. XVI, XVII i XVIII (Ökumenische Bestrebungen in Polen im 16., 17. und 18. Jh.). Jednota 5 (Warszawa 1961), 62-65.

10 Oskar Halecki: Zgoda Sandomierska (Consensus Sendomiriensis). Warszawa 1915, 64 f. 123. 129.

einigten sie sich aufgrund der Böhmischen Konfession.[11] Am Regierungsende des Königs Sigismundus Augustus legten die evangelischen Magnaten-Woiwoden die Hand ans Werk der Vereinigung: Stanisław Myszkowski, Piotr Zborowski und Jan Firlej, unterstützt vom großen Teil des kleinpolnischen evangelischen Adels mit Stanisław Iwan Karmiński an der Spitze; auch von den hervorragenden evangelischen Geistlichen der drei Kirchen, wie Simeon Theophil Turnowski, ein Böhmischer Bruder, Andrzej Prażmowski, Haupt der vereinigten Reformierten und Böhmischen Brüder in Kujavien, Erasmus Gliczner, Superintendent der evang.-augsburg. Kirche in Großpolen und Krzysztof Trecy (Trecius), Rektor der evang.-ref. Schule und Pfarrer der Gemeinde in Kraków. Aber das große Wort führten in dieser ganzen Sache die evangelischen Machthaber und Würdenträger. Sie übten den stärksten Einfluß auf die Frage der Vereinigung aus, denn sie orientierten sich gut in den damaligen sozialen, politischen und kirchlichen Verhältnissen Polens und wußten, daß der König sich den Zusammenschluß der Evangelischen in seinem Reiche wünschte. Öfters hat er diesen Gedanken ausgesprochen, ja, er gab Andrzej Frycz Modrzewski den Auftrag, die streitenden evangelischen Parteien zu versöhnen. Der große politische und theologische Schriftsteller hatte zu diesem Zweck seine erste »Sylvae« verfaßt. Sie wurde der Lehre von der Dreieinigkeit gewidmet, aber sein Werk hatte keinen Erfolg.[12] Am Schluß der Sejmberatungen zu Lublin, am 12. August 1569, sagte der König u. a., er sei für die Milderung der theologischen Unterschiede im protestantischen Lager und wünsche sich, daß »der heilige christliche Glaube in der Kirche ... einförmig wäre«.[13] Was wollte der König damit sagen? Diese Aussprache war unklar und die Katholiken und die Protestanten kommentierten diese königlichen Worte verschieden. Die Protestanten verstanden sie als Aufruf zur Vereinigung. Selbst der gelungene Abschluß der politischen Union 1569 in Lublin zwischen Polen und Litauen - dies wurde ja nach vieljährigen Bemühungen errungen - konnte die evangelischen Magnaten und Geistlichen zum weiteren Handeln um die Vereinigung der polnischen gemäßigten Protestanten anspornen. Schon während der Beratungen in Lublin wurden vertrauliche Gespräche über die Vereinigung zwischen den evangelischen Senatoren, Landboten und Geistlichen geführt. Hier hat man beschlossen, eine

11 Ebd, 179.
12 Ebd, 89 f.
13 Ebd, 169.

allgemeine Konfession auszuarbeiten, eine Generalsynode nach Sandomierz zu berufen und aufgrund eines gemeinsamen Bekenntnisses die Vereinigung durchzusetzen.[14] Die Zeit drängte. Die Lage des geteilten und streitenden protestantischen Lagers war schon damals schwierig, sie wurde von Tag zu Tag schlimmer:

1. Seit 1560 mehrten sich unter dem Adel Rücktritte zum Katholizismus.

2. Seit 1565 wurde die Einheit der evang.-ref. Kirche Kleinpolens definitiv gesprengt: aus ihrer Mitte entstand eine neue, antitrinitarische Kirche, die noch dazu viel aus der radikalen sozial-politischen Ideologie des Täufertums übernommen hatte, was der Mehrheit des Adels nicht entsprach.

3. Unterdessen wurde die katholische Kirche mit jedem Jahr stärker und offensiver, besonders nach dem Tridentinum.

4. 1564 kamen die Jesuiten nach Polen. Schon mit dem nächsten Jahr fängt ihre zielbewußte, gut organisierte, schlaue gegenreformatorische Arbeit in Polen an.

5. Zuletzt, um die Lage der Protestanten in Polen durch die Vereinigung zu bessern und sie zu stabilisieren, mußte man die Gleichberechtigung des Protestantismus mit dem Katholizismus im Lande durchsetzen. Nun ging man eiligst und energisch die Vereinigungsfrage im protestantischen Lager an. Krzysztof Trecy, dem gebildeten Theologen und auch im Westen bekannten Kirchenmann, wurde die Übersetzung der »Confessio Helvetica Posterior« Heinrich Bullingers aufgetragen.

Die Wahl Trecys war wohl getroffen. Er interessierte sich sehr für die religiös-kirchlichen Fragen, u. a. auch für die Beziehungen zwischen den Katholiken und Protestanten in Westeuropa. Er war in Poissy (1561) auf dem kirchlichen Disput zwischen Repräsentanten der katholischen Kirche und den Hugenotten anwesend. Bullingers Konfession wurde auf der Synode (1566) der Reformierten als Konfession der evang.-ref. Kirche in Polen angenommen, aber Trecy sollte bei der Übersetzung auf die heimischen religiös-kirchlichen Verhältnisse und Bedingungen im evangelischen Lager, auf den Stand der Reformation und Gegenreformation in Polen Rücksicht nehmen. Es mußten auch die Geistlichen und Gläubigen der drei Kirchen zum Vereinigungswerk vorbereitet sein.

In den ersten drei Monaten des Jahres 1570 wurden evangelische Synoden,

14 Ebd, 150. 153. 154.

die sich damit beschäftigten, abgehalten. In Kraków, Januar 1570, beschlossen die versammelten reformierten Delegierten, die Konfession Bullingers nicht nur als ihre drucken zu lassen, sondern sie sollte eine allgemeine Konfession der Reformierten, Lutheraner und Böhmischen Brüder sein. Um diesen Plan zu realisieren und die Vereinigung zu erleichtern, hatte man beschlossen, dem Artikel über die Abendmahlslehre (das war ja die strittigste Frage), der Konfession Bullingers auch den entsprechenden Artikel aus der »Konfession der Böhmischen Brüder« und als Appendix aus der »Sächsischen Konfession« vom Jahre 1551 beizulegen. Am 14. Februar 1570 verhandelten in Poznań über die zukünftige Vereinigung die Lutheraner mit den Böhmischen Brüdern im Haus Łukasz Górkas unter Leitung des Gnesener Kastellans Jan Tomicki. Die Lutheraner forderten, die »Confessio Augustana« (1530) solle Grundlage der Vereinigung sein; aber die Brüder waren dagegen, denn ihre Lehre vom Abendmahl und Kindertaufe war anders als bei den Lutheranern. Die Verhandlungen blieben erfolglos, dennoch hat man beschlossen, die beiden Parteien sollten im Frieden leben und einander nicht von der Kanzel beschimpfen. Als Abgeordnete für die zukünftige Synode zu Sandomierz wurden gewählt: der Posener Woiwode Łukasz Górka, der Gnesener Kastellan Jan Tomicki und die beiden Gliczners, Erazm und Mikołaj.

Am 2. März 1570 versammelten sich auf Anregung des Mikołaj Radziwiłł in Wilno die litauischen Lutheraner und Reformierten. Sie kamen in der Abendmahlslehre zur Übereinstimmung. Das hatte später einen großen Einfluß auf die zukünftigen Beratungen in Sandomierz. So wurde die Generalsynode zu Sandomierz vorbereitet.

II Die Generalsynode zu Sandomierz (9.-14. April 1570), Verlauf und Ergebnisse[15]

Die Generalsynode wurde feierlich am 9. April eröffnet. Die Versammlung der Geistlichen und Laien war zahlreich, besonders stark war die Teilnahme

15 Hauptquelle und Literatur für die Geschichte des Consensus Sendomiriensis sind: Simeon Turnowski: Iter Sendomiriense 1570; deutsch: Georg Fischer: Versuch einer

der Calvinisten. Ihre weltlichen Führer waren die Woiwoden Stanisław Myszkowski, Piotr Zborowski, Jan Firlej u. a. Von den Geistlichen: Trecy, Stanisław Sarnicki (der »Fahnenträger des Calvinismus« in Polen), Paweł Gilowski, Jan Thenaudus (ein Franzose), Walenty Brzozowski (Verfasser des ersten evangelischen Gesangbuchs) und Jakób Sylvius (Protokollant auf den ersten Kleinpolnischen evangelischen Synoden). Klein waren die Delegationen der Lutheraner und Böhmischen Brüder. Zu den Vertretern der Lutheraner aus Großpolen gehörten: Erazm Gliczner, Superintendent der evang.-augsburg. Kirche, sein Bruder Mikołaj und der Landrichter Stanisław Bniński, Stellvertreter der großpolnischen Würdenträger Górkas und Tomicki. Die Böhmischen Büder repräsentierte nur der Diakon Simeon Theophil Turnovius, ein junger, gebildeter, gewandter und sympathischer Geistlicher, und Andrzej Prażmowski, Geistlicher aus Radziejów (Kujavien).

Am Nachmittag des 9. April wählte die Synode als Vorsitzende die Herren Zborowski, Woiwode von Sandomierz, und Iwan Karmiński sowie die Geistlichen Paweł Gilowski und Andrzej Prażmowski. Am 10. April begann man zu beraten. Senior Gilowski eröffnete die Verhandlungen damit, daß der Zweck der einberufenen Generalsynode die Aufstellung eines gemeinsamen Bekenntnisses sei, und er empfahl als solches das Bekenntnis der Kleinpolnischen reformierten Kirche; im wesentlichen war es die »Confessio Helvetica Posterior«, übersetzt ins Polnische von Trecy. Die Lutheraner lehnten sie ab und empfahlen die »Augsburgische Konfession«. Da schlug der Woiwode Myszkowski vor, einen Ausschuß zu bilden; der Vorschlag wurde angenommen. In den Ausschuß wurden gewählt: Die drei Lutheraner (Bniński und beide Gliczners), die beiden Repräsentanten der Böhmischen Brüder (Prażmowski und Turnowski); aus den Reformierten: die Woiwoden von Krakau (Myszkowski) und Sandomierz (Zborowski), die Pfarrer Sylvius und

Geschichte der Reformation in Polen. Bd. 1. Grodzisk (Grätz) 1855, 257-286; Tomasz Węgierski: Sammlung der Synodalprotokolle der Kleinpolnischen Gemeinden (Biblioteka Kościoła ewang.-ref. w Wilnie); Daniel Jabłoński: Historia Consensus Sendomiriensis. Berlin 1731; Jaroslav Bidlo: Jednota Bratrska v prvnim wyhnanstvi. Praga 1900-1932; Oskar Halecki: Zgoda Sandomierska 1570. Warszawa 1915; Kai Jørgensen: Ökumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten bis zum Jahre 1645. København 1942, 252-272; Theodor Wotschke: Geschichte der Reformation in Polen. Leipzig 1911. 242-251; Protokolle der Generalsynode 1570, die mir Dr. M. Sipayłło zugänglich gemacht hat, wofür ich danke.

Gilowski; Dr. Ad. Różanka und Mikołaj Dłuski. Nach vielen Beratungen hat man beschlossen, ein neues Bekenntnis auszuarbeiten auf einer Zusammenkunft nach Pfingsten in Warszawa, gegenwärtig sich auf einen Rezeß zu einigen. Die Beschlüsse des Ausschusses hat die Synode akzeptiert, aber es kam niemals zu dieser Zusammenkunft.

So wurde eigentlich die theologiche Grundlage der Vereinigung nicht gelöst. Nun ging man an die Ausarbeitung einer Einigungsformel, den Consensus Sendomiriensis. Nach schwierigen Verhandlungen wurde endlich die Formula Consensus fertig und von der Synode angenommen. Ihre Verfasser waren Trecy und Thenaudus. Die Formula hat den Titel »Consensus mutuus in religionis christianae capitibus inter ecclesias Majoris et Minoris Poloniae, Russiae, Lithuanicae et Samogitiae ... factus in Synodo Sendomiriensi A. D. 1570 Die 14 Aprilis«, oftmals gedruckt.[16]

So trugen Jan Łaskis Unionsbestrebungen die Einigungsformel, reichten sich die Hand und die Vertreter der drei Konfessionen bekannten:

»... Alle Zänkereien und Spaltungen ... welche den Fortgang des Evangeliums bis dahin gehindert, wollen wir abtun und ... den Frieden ... nachstreben, Liebe gegeneinander üben und in brüderlicher Eintracht alles zum Besten der Kirche tun.« Sie versprachen, »an den Generalsynoden teilzunehmen, den Gottesdienst der Konfessionsverwandten zu besuchen ... und mit ihnen nach ihrer Weise, Sitte und Ordnung das Abendmahl zu feiern.« Das war eigentlich eine religiöse Gemeinschaft, kirchliche, später eine politische Föderation. Die Partner anerkannten gegenseitig die Lehre der zur Vereinigung beitretenden Kirchen als rechtgläubige; behielten ihren Ritus und Selbständigkeit in innerkirchlichen Angelegenheiten, versprachen einander feierlich gegenseitige Hilfe im Kampfe mit den Gegnern; das waren damals Katholiken und Antitrinitarier. Das war nur der erste Schritt zu der

16 1570, 1576, 1586 (lat.), 1587 (lat. und pol.); 1592 (lat. und pol., Übersetzung des Turnovius) Toruń (Thorn); 1595 Toruń mit den Beschlüssen der Generalsynode zu Toruń 1595; 1596 als Beilage zur Kirchengeschichte der Böhmischen Brüder, Heidelberg 1605; 1628 Baranów (lat. und pol.); Samuel Strimesius: Consensus Sandomiriensis ab evangelicis. Francoforti 1704. Zweite Auflage 1728 - auf Kosten der beiden Bekenntnisse evang.-ref. und luth.; Daniel Jabłoński: Historia Consensus Sandomiriensis. Berlin 1731; J. Łukaszewicz: Historia kościołów braci czeskich w Wielkopolsce (Geschichte der Böhmischen Brüder in Großpolen). Poznań 1835; Fischer: AaO 1, 164-176 (deutsch). 293-300 (lat.); Friedrich Adolf Beck: Sammlung Symbolischer Bücher. Bd. 2. Neustadt/Orla 1845, 91-107; Zwiastun Ewangeliczny 3 (Warszawa 1865) (pol.).

zukünftigen religiös-kirchlichen Vereinigung, dennoch hatte der Consensus seine große Bedeutung: er spielte eine Rolle in der Geschichte des Protestantismus.

Aufrichtig, ehrlich und eifrig arbeiteten an dem Sendomirer Vergleich die Geistlichen der drei Konfessionen: Turnowski, Prażmowski, Gilowski, Erazm Gliczner, Trecy und Thenaudus, aber entschieden verhalfen zum Erfolg der denkwürdigen Tat die Magnaten Jan Boner, Hieronymus Bużeński, Zborowski, Firlej und besonders Myszkowski, ein Cousin Jan Łaskis. Er genoß große und unbestrittene Autorität im polnischen evangelischen Lager. Der Consensus war auch zum großen Teil ein Werk der reformierten Geistlichen und Laien, des bescheidenen, gebildeten Diakon der Böhmischen Brüder, Turnowski, und des lutherischen Superintenden Großpolens, Erazm Gliczner. Der Vergleich wurde in vier Exemplaren fertiggestellt und von sieben ansehnlichen Laien und 14 Geistlichen im Namen der Gemeinden, Geistlichen, Gläubigen und Patronen der drei Kirchen am 14. April 1570 in Sandomierz unterschrieben.

Mit dem Konsens zu Sandomierz ist historisch und logisch die Sandomirer Konfession verbunden, sie sollte ja eigentlich eine Lehrgrundlage der drei Kirchen sein, aber das Verhältnis der vereinigten religiös-kirchlichen Parteien zum Vergleich und der Konfession war verschieden. Die Lutheraner und die Böhmischen Brüder legten vielmehr Bedeutung dem Vergleich, die Reformierten der Konfession bei, denn diese war ja seit 1566 die ihrige. Die »Confessio Helvetica Posterior« polonisierte Trecy, denn sie sollte eigentlich eine Konfession der drei evangelischen Kirchen in Polen sein. Er und Thenaudus waren ja die Verfasser des Consensus. Beide Schriftstücke entstanden in derselben Zeit, beide sind gegen Ebioniten, Trinitarier und Wiedertäufer gerichtet; bei der Abfassung der Abendmahlslehre, die ja ein unüberwindliches Hindernis der Vereinigung in den Weg stellte, ist dasselbe Zitat aus dem altkatholischen Vater Irenäus angeführt usw.

Das beste Exemplar der Sandomirer Konfession befand sich in der Bibliothek der Evang.-Ref. Synode in Wilno. Auf der ersten Titelseite lesen wir: »Confessia. Wyznanie wiary powszechnej Kościołów Chrześcijańskich polskich ... (Konfession. Das allgemeine Glaubensbekenntnis der polnischen christlichen Kirchen ...). Kraków, druk. Maciej Wirzbięta typograf Króla Jego Mości 1570« (notabene ein eifriger Protestant).

Pastor Jerzy Lehmann († 1945) hat ein ausgezeichnetes Buch über die San-

domirer Konfession veröffentlicht (Konfesja Sandomierska na tle innych konfesji w Polsce XVI wieku. Warszawa 1937). Aus diesem Werk ergibt sich:

1. Die Konfession hat einen polnisch-evangelischen Charakter.
2. Sie ist vom theologischen Standpunkt versöhnlich, hat einen universalen evangelischen Charakterzug.
3. Sie ist patriotisch verfaßt.
4. Stil und Sprache sind vorzüglich.

Es zeichnen diese Konfession aus: Irenismus, Universalismus und Patriotismus. Sie sollte eine theologische Grundlage des Sendomirer Vergleichs sein, welcher ein Glanzpunkt in der Geschichte der ökumenischen Bestrebungen »zur Beschämung Europas« war.[17]

III Schicksal des Vergleichs und der Sendomirer Konfession

Der Consensus wurde genehmigt, und nun beschlossen die vereinigten Evangelischen ihn auszunutzen auf dem Warschauer Reichstag am 16. April 1570. Als geschlossene Einheit wollten sie jetzt die religiös-kirchliche Freiheit und Gleichberechtigung mit den Katholiken erkämpfen, aber das ist ihnen nicht gelungen. Nur die kleinpolnischen Reformierten versuchten Sigismundus Augustus ihre Sonderkonfession (das war die Sendomirer Konfession) zu überreichen, aber in der Angst vor dem katholischen Klerus hat der König sie nicht angenommen, noch mehr - er ließ bestätigen, daß die Konfession weder mit seinem Wissen gedruckt, noch mit seiner Genehmigung ihm gewidmet worden sei. Auch im evangelischen Lager stellten sich Hemmnisse der Realisierung entgegen. Die Krakauer Reformierten waren mit den Beschlüssen der Generalsynode zu Sandomierz nicht zufrieden. Der Superintendent Gliczner hatte auch große Schwierigkeiten mit den großpolnischen Lutheranern.

Auf der gemeinsamen Synode der Böhmischen Brüder und Lutheraner in Poznań am 18. Mai 1570 wurde dennoch der Consensus von brüderischen Abgesandten, Georg Israel, Johannes Lorenz, Prokop Broniewski (Unterkämmerer von Posen), vom Posener Woiwoden Górka und vom Gnesener Kastellan Tomicki, Patrone des evangelischen Lagers in Großpolen, die in Sandomierz nicht zugegen gewesen waren, unterschrieben, und so sollte der

17 Georg Loesche: Luther, Melanchthon und Calvin in Österreich-Ungarn. Tübingen 1909, 304.

Vergleich das freundnachbarliche Verhältnis zwischen den Brüdern und Lutheranern ordnen. Das Ergebnis der Einigung war die Urkunde, die den Titel trägt »Consignatio observationum necessariarum ad confirmandum et conservandum mutuum Consensum Sandomiriae A. D. 1570 die 14. Aprilis in vera Religione Christiana initum inter Ministros Posnaniae eodem anno facta Maii 20 et a Ministris utriusque coetus approbata et recepta«.

Um die Einigung des protestantischen Lagers zu stärken, haben die Versammelten beschlossen, den Rest des katholischen Ritus, wie Exorzismus, Bilder, Reliquien aus ihren Kirchen zu beseitigen.[18]

Wie reagierten die katholischen Kirchenmänner und Schriftsteller auf die Ereignisse in Sandomierz? Es ist interessant, daß sie nicht den Vergleich, sondern die »Confessio Sendomiriensis«,[19] »libellum ... impium et erroneum«,[20] bekämpften. Stanisław Hosius nannte sie »confusio« und forderte den König, den Primas und die Bischöfe zum Kampf gegen die Sendomirer Konfession auf.[21] Noch 1570 erschien das »Judicium albo rozsądek niektórych katolików o Confessiej sędomirskiej r. 1570 wydanej«[22] des Jesuiten Jakób Wujek. Der Verfasser widerlegt den evangelischen Standpunkt der Konfession und will damit durch den Vergleich die geschaffene Einheitsfront der drei evangelischen Kirchen stören, kritisiert die Konfession zu Sandomierz im Lichte der Lutheranschauungen, z. B. die Frage der Wertschätzung der biblischen Bücher, des Abendmahls, der Prädestination usw. Das beweist, »wie gefährlich die Sandomirer Konfession als evangelisches Versöhnungswerk den Katholiken in der damaligen Lage erschien«. War sie Konkurrentin der Hosius' und der Tridentiner Konfession?

Auf das »Judicium ...« Wujeks antwortete Jakób Niemojewski, der bekannte Verteidiger der böhmischen Konfession, mit seiner »Apologie ...«[23].

18 Fischer: AaO 1, 300-304. Josef Theodor Müller: Geschichte der Böhmischen Brüder. Bd. 3. Herrnhut 1931, 140-141, und Arthur Rhode: Geschichte der evang. Kirche im Posener Lande. Würzburg 1956, 45.

19 Halecki: AaO, 287.

20 N. Lubowicz: Naczało katoliczeskoj reakcij i upadck reformacij w Polsze (Anfang der Gegenreformation und der Verfall der Reformation in Polen). Warszawa 1889, 186.

21 Halecki: AaO, 325. 334. 346.

22 Iudicium oder Vernunft gewisser Katholiken über die Sendomirer Konfession von 1570.

23 Apologia, to jest dowody i obrona Confesyjej kościołów polskich w wierze prawdziwej powszechnej ... (Apologie, d. h. Beweise und Apologie der Konfession der polnischen Kirchen im allgemeinen wahren Glauben ...). Kraków 1572.

Der Verfasser versucht die »theologischen Gegensätze innerhalb der evangelischen Richtungen ... zu rechtfertigen« und unterstreicht, daß auf der Generalsynode zu Sandomierz auch beschlossen wurde, sich vor der katholischen Kirche zusammen zu verteidigen und »die einhellige evangelische Front gegenüber dem Katholizismus aufrecht zu erhalten«.

Auf der Generalsynode in Kraków 1573 wurde wieder über die Einführung einer einheitlichen Zeremonie in den drei kirchlichen Richtungen beraten, das widersprach aber im gewissen Sinn dem Geist des Sandomirer Consensus. Daneben entstand leider im lutherischen Lager, besonders unter den Geistlichen (Heidenreich, Luperian, J. Enoch, Paul Gericke, Morgenstern) eine Opposition zum Consensus. Seine Widersacher standen unter großem Einfluß der Gnesiolutheraner Wittenbergs, besonders nach 1574. Auch in Polen war ein Mittelpunkt der Opposition, nämlich im Pleszew (Pleschen/Großpolen) des Gnesener Kastellans und Graudenzer Hauptmanns Jan Zborowski.[24] Aber die Mehrheit der Geistlichen und Gläubigen stand weiter hinter dem Consensus. Er wurde auf vielen Generalsynoden (Kraków 1573 und 1576, Piotrków 1578, Poznań 1582, das letzte Mal in Toruń 1595) bestätigt. Um die Bedeutung und Wichtigkeit des Vergleichs zu unterstreichen, hatte die Generalsynode in Włodzisław 1583 (Kleinpolen) beschlossen, daß jeder Geistliche (Minister verbi Dei) verpflichtet sei, die Beschlüsse der Generalsynoden zu besitzen, d. h. auch den Vergleich und die Consignatio, und sich ihnen zu fügen. Dennoch wurde der Consensus nicht von allen Geistlichen befolgt.[25] Dem Vergleich zuwider bekämpften einige lutherische Geistliche die Lehre der Böhmischen Brüder, auch wollten sie den Consensus bei der Ordination nicht unterschreiben. Die reformierten Geistlichen ließen sich zu etwas hinreißen, was die Brüder und Lutheraner beunruhigen konnte, z. B.: der kleinpolnische reformierte Superintendent Gilowski hat in seinem veröffentlichten Katechismus und Postille (1579) die Abendmahlslehre streng calvinisch dargestellt.[26] Der lutherische Superintendent gab wieder in polnischer Übersetzung die »Confessio Augustana« heraus und trat im Vorwort gegen die auf, »die diese Konfession ausrotten wollten«.[27] Das alles war dem Geiste des

24 W. Bickerich: Zur Geschichte der Auflösung des Sendomirer Vergleichs. ZKG 49 (1930), 351.

25 Bickerich: AaO, 362.

26 Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korbut. Bd. 2. Warszawa 1964, 190.

27 Bickerich: AaO, 366.

Consensus zuwider. Auch in Litauen gab es gegen den Vergleich Ruhestörer; infolgedessen haben sich da die lutherischen Gemeinden vom Consensus abgewandt (1578).[28] Die Hauptursache solcher feindseligen Stellung zum Vergleich war die »Formula Concordiae« (1577), sie erschütterte ihn und veranlaßte damit auch den Zerfall des polnischen Protestantismus in zwei feindselige Lager: Calvinisten und Lutheraner. So wurde der Consensus in hohem Maß untergraben.[29] Der Widerstand gegen ihn verstärkte sich besonders unter den Geistlichen der Posener lutherischen Gemeinde, Gericke und Enoch. Das veranlaßte den Patron des Luthertums in Großpolen, Stanisław Górka, zur Einberufung der Synode nach Poznań (14.-16. Februar 1582), um die Stellung der drei vereinigten Kirchen zum Vergleich zu besprechen. Während der synodalen Beratungen kam es wieder zu einem anstößigen Streit zwischen den Geistlichen über das Abendmahl.

Aber Górka, Präses der Synode, rief die Streitenden zur Ordnung; die Versammelten bestätigten noch einmal den Consensus, beschlossen »ihn einträchtig zu bewahren und auszuführen und ihn in nichts zu brechen bei schwerer Kirchenstrafe«. Sie wandten sich auch an den König mit der Bitte, die Warschauer Konföderation von 1573 zu befolgen.[30] Auf der Synode zu Włodzisław (Juni 1583) wurde der Vergleich wieder bestätigt; die Synode habe auch beschlossen, den Consensus und die Consignatio *ins Polnische* zu übersetzen und zu drucken. Jeder Geistliche sollte diese Übereinkommen zur Richtschnur seines Verhaltens nehmen. Es muß unterstrichen werden, daß die Böhmischen Brüder es für ihre Pflicht hielten, den Vergleich sorgfältig zu hüten und noch auf ihrer Synode zu Leszno (Lissa), am 15. Oktober 1638, zu bestätigen.[31]

Nach dieser Synode (1583) wurde es im evangelischen Lager ruhig. Die günstige Atmosphäre ermöglichte, das »Konkordienbuch der vereinigten Kirchen in Polen« in Heidelberg 1587 zu veröffentlichen. Es umfaßte den »Consensus Sendomiriensis«, »Consignationes« und Beschlüsse der polnischen evangelischen Synoden in Kraków 1573, in Piotrków 1578 und in Włodzisław 1583.[32] Aber die Friedensstörer ließen nicht nach, sie gingen wieder ans Werk;

28 Ebd, 355.
29 Ebd, 356.
30 Ebd, 358-360.
31 Ebd, 361 f.
32 Ebd, 362 f.

so arbeiteten sie in die Hände der Repräsentanten und Beschützer der katholischen Kirche, schwächten das evangelische Lager; ja, der wieder aufkommende theologische Streit machte viele Evangelische irre, müde und mißvergnügt; das Bündnis zwischen ihnen und der Kirche wurde immer lockerer, denn die gegenreformatorische Propaganda wurde mit jedem Jahr stärker. Überdrüssig der dauernden Unruhe in den evangelischen Kirchen, gelockt von den Jesuiten auf verschiedene Weise, fingen die evangelischen Edelmänner an, zur katholischen Kirche schon früh zurückzukehren.[33] Der Abfall von dem Protestantismus wurde noch größer, besonders nach 1595 - während der Regierung des fanatischen Königs Siegmund III. Der Erfolg in dieser »Missionstätigkeit« spornte den katholischen Klerus, besonders die Jesuiten, zu größter Anstrengung, zu rücksichtslosen und unchristlichen Ausschreitungen gegen die Dissidenten an. Die Feinde des Evangeliums organisierten antievangelische Tumulte, erdreisteten sich, den städtischen Pöbel zur Zerstörung der evangelischen Kirchen (»Synagogen des Satans«), zur Schändung der Friedhöfe usw. aufzuwiegeln. Aufgrund der Quellen können wir feststellen, daß diese schändliche Tätigkeit approbierten Rom, Kardinal Stanisław Hosius, die Bischöfe, der bekannte Kanzelredner und Schriftsteller Piotr Skarga und oft die Staatsbehörden. Besonders aber der König Sigismund III., der ja den Schwur auf die Warschauer Konföderation leistete.

Um die Reformation und den Consensus Sendomiriensis zu stärken, beriefen die Protektoren der Reformationsbewegung, Sędziwój Ostroróg, Woiwode von Brześć (Kujawien), und Świętosław Orzelski, Hauptmann von Radziejów (Kujawien), Historiker und politischer Schriftsteller, 1595 die Synode zu Toruń (Thorn) ein. Unter den zahlreichen Teilnehmern befand sich auch Kasper Łuszkowski, Gesandter des Fürsten Konstanty Ostrogski, Protektors der Orthodoxen in Polen. Auf dieser Synode verteidigte der reformierte weltliche Senior Adam Gorayski den Consensus heiß, u. a. sagte er: »... das sind ... drei verschiedene Konfessionen, aber durch gesamte Einheit bestätigt und verknüpft zwar nicht dazu, damit die eine Konfession die andere dämpfe, sondern um sich einander in christlicher Liebe zu dulden ... obgleich sie sich in einigen Sachen unterscheiden.« Während der Beratungen machte man dem Superintendenten Gliczner verschiedene Vorwürfe, u. a., daß er bei der Ordination die zukünftigen Geistlichen an die Beobachtung

33 Mikołaj Gostyński 1566, Mikołaj Tomicki 1566, Krzysztof Radziwiłł 1566, Jan Karol Chodkiewicz 1567, Jan Sierakowski 1567, Olbracht Łaski 1569, Abraham Zbąski 1570.

des Sendomirer Vergleichs nicht erinnere, was peinlich von den böhmischen Senioren getan wurde. Erazm Gliczner war ohne Zweifel ein verdienstvoller Geistlicher, Verfasser theologischer und historischer Werke; er hat das erste polnische pädagogische Buch (»Książki o wychowaniu dzieci ...« - Bücher über die Kindererziehung - Kraków 1558) verfaßt; er war Mitbegründer der ersten evangelischen Druckerei in Toruń. Am Zustandekommen des Sendomirer Consensus hat er mitgewirkt und viele Jahre verteidigte er ihn, aber er vermochte nicht die polnischen Flazianer zu besänftigen, und so hatte er sein eigenes großes Werk im gewissen Sinn untergraben. Christian Gottlieb Friese († 1795), Reformationshistoriker und Postumus des polnischen Gnesiolutheranismus, meinte, die evangelischen Senatoren hätten dem Superintendenten Gliczner den Sendomirer Vergleich abgedrungen. Bickerich schreibt, daß das Abkommen 1570 zu schnell verfaßt und angenommen wurde, darum enthielt es viel Unklarheit, und der Fall der Philippisten in Wittenberg (1574) verursachte zuletzt den Verfall des Consensus Sendomiriensis.[34] Wir meinen, daß die Hauptursache in der Uneinigkeit des protestantischen Lagers und in der unnötigen Grübelei der damaligen Theologen über das Abendmahl lag. Als die Gegenreformation um die Wende des 16. zum 17. Jahrhundert siegte, kam der Untergang der Reformation, und damit ist der Consensus allmählich in Vergessenheit geraten. Er wurde von den Theologen der lutherischen Kirche ignoriert, nur die Reformierten, besonders aber die Böhmischen Brüder, haben den Vergleich nicht vergessen. Dies beweisen die Tatsachen aus der Geschichte des polnischen Protestantismus seit dem Ende des 16. bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts.

Nach der Generalsynode zu Toruń (1595) gab es keine gemeinsamen Synoden der drei zu Sandomierz vereinigten Kirchen - bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts. Das war ein großer Fehler, eine unverzeihliche Unterlassungssünde der Evangelischen.[35] Jede Kirche hielt ihre eigenen Synoden, Konvente, Konvokationen ab. In diesen verhängnisvollen Zeiten war der Protestantismus in Polen und Litauen in eine schwierige Lage geraten und der Consensus hatte seinen Einfluß in Polen verloren, aber er wirkte im Ausland und in Litauen. Unter seinem Einfluß (der Vergleich war für Rudolf Říčan

34 Al. Kawecka-Gryczowa: Kartka z dziejów reformacji w Wielkopolsce (Ein Blatt aus der Geschichte der Reformation in Großpolen). In: Munera Litteraria ku czci R. Pollaka. Poznań 1962; Bickerich: AaO, 351-381. 374 f. 376-381.

35 Fischer: AaO 2, 221.

»ein überraschendes Ereignis«) kam es zur Vereinigung der böhmischen Protestanten aufgrund der »Confessio Bohemica« (1575).[36] Der Vergleich hatte auch Anhänger in Litauen. Da wurde ein Zusammentreffen in Wilno, 14. Juni 1585, veranstaltet, an ihm nahmen teil: Theologen des Markgrafen von Brandenburg, des Ostpreußischen Fürsten, deutsche lutherische Pastoren aus Wilno und Kauen, evangelische Würdenträger, drei reformierte Geistliche und einige Edelmänner aus Litauen, unter ihnen der königliche Sekretär Andrzej Wolan, Verteidiger der evang.-ref. Kirche in Litauen, Politiker und polemischer Schriftsteller. Wolan, ein verbissener Gegner der Jesuiten, war spiritus movens der ganzen Versammlung. Nachdrücklich rief er alle Teilnehmer zur Versöhnung und Vereinigung aufgrund des »Consensus Sendomiriensis« auf, aber ohne Erfolg.[37]

Die polnischen vereinigten Protestanten faßten einen ehrgeizigen Plan. Versammelt in großer Zahl auf dem Sejm in Warszawa (1578) beschlossen sie, an die deutschen Kurfürsten August von Sachsen, Johann Georg von Brandenburg und Ludwig VI. von Pfalz-Simmern ökumenische Aufrufe zu übersenden. Sie forderten die Einberufung einer Allgemeinen Evangelischen Synode, auf welcher eine Vereinigung aller Protestanten zustandekommen sollte - zum Vorbild sollte der »Consensus Sendomiriensis« dienen.[38] Aber nach der Synode zu Toruń, 1595, wo *das letzte Mal* der Vergleich bestätigt wurde, brach die Krise der Reformation über Polen herein und mit ihr auch des Consensus, nur die polnischen Antitrinitarier wußten es nicht. Sie knüpften Beziehungen zu den Reformierten an, um sich mit ihnen zu vereinigen, aber nach einigen Gesprächen (1611, 1612, 1617 und später) wurden ihre Pläne abgeschlagen. Dennoch gab es auch noch in dieser Zeit evangelische Laien und Geistliche, denen die ökumenische Ideologie und irenische Bestrebungen am Herzen lagen. Tragisch war auch die Lage der Orthodoxen in Polen nach der Union zu Brest, 1596. Sie suchten Rat und Hilfe bei den vereinigten Evangelischen. 1599 kam es zum Zusammentreffen und Verhandlungen der Protestanten und der Disuniten in Wilno. Da versammelten sich die bedeutenden protestantischen Beschützer und Geistlichen mit den Repräsentanten des disunitischen Lagers, das waren: Fürst Krzysztof Radzi-

36 Rudolf Říčan: Zur Frage des Ökumenismus, der Gewissensfreiheit und der religiösen Duldung in der tschechischen Reformation. Communio viatorum 7 (Praha), 265-284.

37 O. K(urnatowski): Wolan. Wilno 1910, 16 f.

38 Arnold Starke: Fraterna Exhortatio. 1607-1618. Tübingen 1936, 133-136.

wiłł, Woiwode von Wilno, Martin (II) Broniewski, Sejmabgeordneter, Fürst K. Ostrogski, Woiwode von Kijów, Turnowski, der seinen Weg nach Wilno in »Litewska droga ...« (Der Weg nach Litauen) schilderte; Daniel Mikołajewski, Senior der reformierten Kirche in Großpolen, und Superintendent Gliczner; von den orthodoxen Geistlichen der Metropolit von Belgrad, Lukas, Abt Izaak, Archidiakon Gedeon von Dubno u. a. Es kam zur Annäherung zwischen den Orthodoxen und Evangelischen, wonach sich im 16. Jahrhundert die Fakultät der evangelischen Theologie in Tübingen vergeblich sehnte.[39]

Nach vielen schwierigen theologischen Debatten, für die Turnovius ein Programm in zwölf Artikeln ausgearbeitet hatte, kam man zur Überzeugung, daß ohne Erlaubnis des Patriarchen von Konstantinopel keine religiös-kirchliche Union *aufgrund des »Consensus Sendomiriensis«* geschlossen werden könne; eine große Rolle spielte darin Kyrillos Lukaris, Bevollmächtigter des Patriarchen und Exarch von Alexandrien. Aber es kam eine politische Föderation am 30. Mai 1599 zustande,[40] deren Ziel eine gesamte Verteidigung der Warschauer Konföderation (1573) war.

Der Vergleich zu Sandomierz fand auch Ausklang im Schrifttum des 17. Jahrhunderts. Am Anfang dieses Jahrhunderts gab Bartholomäus Bythner, Senior der reformierten Kirche in Kleinpolen, sein ausgezeichnetes Werk »Exhortatio Fraterna et Modesta ...« 1607/1618 (1634 deutsch) heraus. Bythners Werk ist eine Fortsetzung des ökumenischen Gedankens von Jan Łaski und des *Vergleichs zu Sandomierz*. Es ist zwar unter dem Einfluß des Heidelberger Professors David Pareus, Verfassers des Buches »Irenicum«, geschrieben, aber originell. Pareus († 1622) hat Bythner gebeten, ihn in seinem Kampf um die Vereinigung der evangelischen Kirchen in Deutschland zu unterstützen. Der kleinpolnische reformierte Senior war tief überzeugt, daß zur Vermeidung ärgerlicher Streitigkeiten in der protestantischen Welt die evangelischen Geistlichen jegliche unklare und zweideutige Ausdrücke in ihren Predigten vermeiden und sich mit dem einfachen Worte Gottes zufrieden geben müßten. Der Weg zur Verständigung und Einheit des Reformationslagers führe durch die Liebe (Via ad Concordiam - Caritas, Erasmus von Rotterdam!). Bythner

39 Karl Völker: Der Protestantismus in Polen auf Grund der einheimischen Geschichtsschreibung. Leipzig 1910, 15.

40 D. Oljančyn: Zur Frage der Generalkonföderation zwischen Protestanten und Orthodoxen in Wilna 1599. Kyrios 1 (1936), 29-46.

schlug die Einberufung eines allgemeinen Konzils in Deutschland vor und schloß sein Werk mit den Worten: »Sint unum, doceant unum, fateantur unum, Unum, qui a Christi nomine nomen habeant.«[41]

In einem Schreiben aus Amsterdam vom 1. Februar 1636 an Pastor Niclasius, Pfarrer an der polnischen St.-Peter-Paul-Kirche in Gdańsk, unterrichtete John Dury[42] ihn über seine irenischen Pläne und erwähnte, er habe elf Briefe an die polnischen Protestanten vorbereitet und sie an Samuel Hartlib nach London gesandt. Hartlib war ein hervorragender polnischer Agronom und Kämpfer für die Sache der Union. 1628 ging er nach England, wo er mit Thomas Hobbes und John Milton in Verbindung trat und eifrig die irenische Tätigkeit Durys sowie Oliver Cromwells Unionspläne unterstützte. Hartlib ergänzte die Briefe Durys, *der die Sendomirer Union lobte*, sich über das Übereinkommen zwischen der reformierten Kirche und den Böhmischen Brüdern freute (Synode in Włodawa 1634) und mit höchster Anerkennung von der »Exhortatio Fraterna et Modesta« Bythners schrieb. Die polnischen Protestanten rief er zur Versöhnung und Ausdauer auf. Zugleich wandte er sich an die Brüderunität in Leszno, an deren Spitze Johannes Amos Comenius stand. Auf Schweden, Dänemark und die Hansestädte sollte Dury Druck ausüben. So wurde der Boden für das Thorner Colloquium 1645 vorbereitet.

Der Gedanke der Zusammenrufung katholischer und protestantischer Vertreter nach Toruń ging von dem ehemaligen evangelischen Prediger, jetzt aber katholischen Geistlichen Nigrinus aus, der Sekretär des Königs Wladislaus IV. war. Der tolerante König ergriff selbst die Initiative zur Abhaltung eines Gesprächs zwischen katholischen und evangelischen Abgeordneten, überließ aber die Angelegenheit den katholischen Bischöfen, die sich an den Papst wandten und um Anweisung baten. Die römische Kurie mißtraute der Sache, gab aber die Erlaubnis.

1645 fand in Toruń das Colloquium Charitativum der Repräsentanten der katholischen und evangelischen Parteien statt. Die katholische Partei trat während der Gespräche zusammen und einheitlich auf, die evangelische - geteilt, ihre Wege trennten sich.

41 Starke: AaO, 39.

42 John Dury (Duraeus). In den Jahren 1625-1630 übte er seine geistlichen Pflichten als Seelsorger der anglikanischen Kolonie in Elbląg (Elbing) aus. Da hat er den Irenismus und Ökumenismus kennengelernt und wurde ein aufrichtiger und heißer Anhänger dieser Bewegung.

Die Reformierten und die Böhmischen Brüder unter der Leitung Zbigniew Gorayskis und Andrzej Rejs traten zusammen hervor, aber die Lutheraner unter dem Druck Johann Hülsemanns, Professor in Wittenberg, und Abraham Calovs, Pastor in Gdańsk, trennten sich von ihren evangelischen Brüdern,[43] fühlten sich frei vom »Consensus Sendomiriensis«, versuchten ihr sog. Thorner Bekenntnis aufzudringen und überreichten es dem Kanzler Jerzy Ossoliński und dem König.[44] Das Colloquium »Irritativum« dauerte drei Monate - ohne Erfolg, nur die Beziehungen zwischen den evangelischen Parteien wurden noch schlechter. Dennoch versuchte man unter dem Einfluß *des Vergleichs zu Sandomierz* das friedliche Zusammenleben zwischen den Reformierten, Lutheranern, Katholiken und Böhmischen Brüdern, wo es möglich war, zu realisieren. In der St.-Johannes-Kirche in Toruń wurden lutherische und katholische Gottesdienste abgehalten. In der evang.-ref. Kirche zu Węgrów feierten auch die Lutheraner ihre Andachten. Dieses Simultaneum fand auch in einigen großpolnischen evangelischen Gemeinden, z. B. in Skoki, statt. Der Brest-Kujawische Woiwode Rafał Leszczyński erlaubte (1628) den Lutheranern, Exulanten aus Deutschland und Schlesien, ihre Gottesdienste in der Kirche der Böhmischen Brüder abzuhalten.

Die Lage des Protestantismus seit Anfang des 17. Jahrhunderts wurde mit jedem Jahr schlechter, die Gegenreformation stärker und zudringlicher. Es drohte den Evangelischen Ausrottung, aber es kam nicht dazu. Während des Dreißigjährigen Krieges, in den Jahren 1628 und 1633, strömten nach Großpolen Böhmische Brüder und Lutheraner aus Deutschland, Böhmen und Schlesien. In Polen fanden sie - der katholischen Geistlichkeit zuwider - Asyl. Leszno (Lissa) wurde der Mittelpunkt des damaligen evangelischen religiöskirchlichen und kulturellen Lebens in Polen. In Leszno siedelte sich Comenius an und schrieb seine großen pädagogischen Werke. Das Antlitz des Protestantismus in Polen hatte sich gründlich geändert: im 16. Jahrhundert war es polnisch, jetzt spielten eine große Rolle Deutsche, Böhmen, Schotten. Die Rechtslage der Protestanten hat sich während der Regierung des Königs Władysław IV. (1632-1648) etwas gebessert; in den Jahren 1648-1655 (zur Zeit des Königs Jan Kazimierz) wurden die Evangelischen noch in Frieden

43 Fischer: AaO 2, 250 f. 254 f. 262. 265.

44 Ebd 2, 266. Es führt den Titel: Confessio fidei quam status, cives et ecclesiae in Polonia, Prussia et Lithuania inv. Conf. August. addictae in Colloq. charitativum Thorunii A. MDCXLV habita. Leipzig 1655, Lissa 1692 und Danzig 1735.

gelassen, aber während (1655-1660) und nach dem polnisch-schwedischen Kriege wurde ihre Lage tragisch. Sie wurden alle des Verrats beschuldigt, aber waren nicht auch Verräter unter den Katholiken? Man muß gestehen, daß sich ruhig nur die Lutheraner verhalten und zwei weltliche Senioren, Krzysztof Unruh und Andrzej Ossowski, dem König im Kampf gegen die Schweden geholfen haben.[45] Die Verluste des protestantischen Lagers waren nach dem Kriege ungeheuer groß.[46]

Die Regierung Michał Korybut Wiśniowieckis (1669-1673) war weiter die Zeit der inneren und äußeren Unruhen. Der schwache König, selbst ein eifriger Katholik, interessierte sich nicht für die traurige Lage seiner protestantischen Untertanen, der bitterste Haß gegen sie wurde so aufgestachelt, daß der Posener Bischof Wierzbowski die »Ketzer« im Dom zu Warszawa verfluchte und forderte, sie wenigstens aus dem Herzogtum Masovien zu vertreiben.[47]

König Jan III. Sobieski (1674-1696), der große Kriegsmann, wollte aufrichtig die polnischen Dissidenten gegen die Willkür der katholischen Geistlichkeit schützen, aber er war kraftlos gegen die Rädelsführer der Gegenreformation, erlaubte dennoch, in Großpolen und in Wilno einige evangelische Kirchen zu bauen.[48]

Infolge der damaligen religiös-kirchlichen Bedrängnisse, gegenseitigen Mißtrauens unter den Evangelischen, infolge des Einflusses Wittenbergs und der Ausländer, die in Polen in lutherische Pfarrämter kamen,[49] fanden seit der Generalsynode in Toruń (1595) meistens abgesonderte Synoden der drei evangelischen Kirchen in Polen und Litauen statt.

Auf den lutherischen Synoden wollte man bis zum Jahre 1678 nichts von einer Zusammenarbeit mit den Reformierten und Böhmischen Brüdern wissen.[50] Nur die Reformierten und Böhmischen Brüder Großpolens näherten sich einander und nach den Beratungen (Ostroróg 1620 und 1627, Orla 1633) vereinigten sie sich auf der Synode in Włodawa am 21. September 1634. Auch

45 Fischer: AaO 2, 289. Theodor Wotschke: Das Evangelium unter dem Kreuz im Lande Posen. Poznań 1917, 52 f.
46 Ebd, 4. Kap.
47 Fischer: AaO 2, 295 f.
48 Ebd 2, 250 f. 254 f. 262. 265.
49 Ebd 2, 156. 252.
50 Ebd 2, 156. 266.

die Reformierten Kleinpolens und Litauens versammelten sich bisweilen zusammen auf den Synoden und besprachen ihre gemeinsamen Sachen. Auf der Synode in Wilno (1626) wurde die Erneuerung der Verbindung zwischen den Reformierten Kleinpolens und Litauens bestätigt. Diese Unternehmung unterstützen Fürst Radziwiłł und Baltazar Łabęcki, der zukünftige Senior in Wilno. Die Zusammenarbeit zwischen den Evangelischen wurde rege vor der Einberufung des Colloquiums zu Toruń 1645. Besonders tätig waren die litauischen Reformierten, denn auf ihren jährlichen Synoden zu Wilno *wurde der »Consensus Sendomiriensis« erneuert und bestätigt.*[51] Um die Mitte des 17. Jahrhunderts sehnten sich die Delegierten auf den gesonderten evangelischen Synoden in Polen und Litauen nach Zusammenarbeit, nach Union der drei in Sandomierz vereinigten Kirchen.[52]

Seit 1678 aufgrund der sog. Amica Complanatio fingen die großpolnischen Lutheraner und Böhmischen Brüder an mitzuarbeiten.

Am Anfang des 18. Jahrhunderts wurden gemeinsame Synoden abgehalten: in Toruń 1712, Gdańsk 1718, 1719, 1726, 1728.[53] Auf diesen Synoden wurde der Consensus oft in Erinnerung gerufen, denn »*unsere Einheit ... ist ... von der Periode des Consensus Sendomiriensis nicht aufgelöst*«. Man erinnerte sich auch an die politische Union mit den Orthodoxen in Wilno 1599 und beschloß (Gdańsk 1719) an diese zu schreiben »invitando ad mutua Consilia«.

Auf diesen und späteren gemeinsamen Synoden hat man u. a. die tragische Lage der polnischen Dissidenten in den Jahren 1694 bis 1763 besprochen: seit 1716 wurde verboten, neue Kirchen zu bauen; die Religionsfreiheit wurde nicht respektiert; schrecklichen Eindruck riefen die Ereignisse zu Toruń (1724) auf die Protestanten hervor; der letzte evangelische Landbote (Piotrowski) wurde aus dem Sejm zu Grodno entfernt (1718). Aber dank der Aufklärung und dem Pietismus veränderte sich die rechtliche Lage der Dissidenten. Während der Regierung des Königs Stanisław August (1764-1795) haben die Dissidenten die religiöse Toleranz (1768 und 1775) errungen. Das ermöglichte ihnen, sich von neuem zu organisieren, eng zusammenzuarbeiten und gemeinsame Synoden abzuhalten. Anknüpfend an die früheren Ver-

51 Ebd 2, 277.

52 Ebd 2, 278 f. 298. 330 f. 345.

53 Wotschke: AaO, 30. 33-36; Gottfried SMEND: Die Synoden Augsburgischer Konfession in Großpolen im 16., 17. und 18. Jahrhundert. Poznań 1930.

einigungsbeschlüsse: *den »Consensus Sendomiriensis«*, Leszno 1776, Konvent 1762, zu den »Verpflichtungen der Konföderation zu Toruń und Słuck« und den Traktaten, 1768 und 1775, hatten sich die evangelischen Kirchen Großpolens »zu einem einzigen politischen Körper« auf der gemeinsamen Synode zu Leszno am 25. Januar 1776 zusammengeschlossen, und deklariert: »... *wie diese unsere Vereinigung wurde brüderlich geschlossen ... so ... wünschen wir, daß sie untrennbar dauere ... bis die Zeit kommt, wo in der ganzen Christenheit wird nur eine Schafherde und ein Hirte sein ...*« Diese Synode hat auch beschlossen, »alle Dissidenten sollen mit den Katholiken in Eintracht leben«. Aber ein Rundschreiben des Lutherischen Konsistoriums vom Oktober 1776 verweigerte den Reformierten die Abendmahlsgemeinschaft. Dennoch unter dem Einfluß der Deklaration von 1776 haben die Delegierten der Warschauer evangelischen Gemeinden, die reformierten Geistlichen und der reformierte Adel Kleinpolens auf der Synode in Sielec (Kleinpolen) am 12. Mai 1777 eine Union geschlossen. Da kam es in der evang.-augsburg. Gemeinde in Warszawa zum heftigen Streit.

Die einen Gemeindeglieder waren für, die anderen gegen die geschlossene Union. Die einberufene Gesamtsynode zu Węgrów, August 1780, faßte den Beschluß, *daß der »Consensus Sendomiriensis« nicht aufgehört hat und darum die Einheit erneuert und auf immer bekräftigt wurde.*[54] Die Synode versuchte die schlechten Verhältnisse in der Warschauer lutherischen Gemeinde zu mildern, aber ohne Erfolg. Auf der neuen Synode, 1782, zu Węgrów erfolgte der endgültige Bruch. Innerhalb der Warschauer lutherischen Gemeinde wurde weiter gestritten: die Mehrheit hielt fest an der Vereinigung mit der kleinpolnischen reformierten Kirche, aber die Minderheit, die sog. Exzellenzpartei (Hofrat Christian Gottlieb Friese, Oberstleutnant Kaufmann, Pastor Gottlieb Ringeltaube) wollten ein eigenes lutherisches Konsistorium begründen. So wurde das Unionswerk vernichtet, ein evang.-augsburg. Konsistorium wurde berufen, das königliche Dekret von 1783 hat es bestätigt. Von dieser Zeit an existierten zwei evangelische Konsistorien. Die große weise und edelmütige ökumenische Idee des »Consensus Sendomiriensis« wurde nicht verwirklicht, dennoch ging sie nicht zugrunde, sie ist im 19. Jahrhundert aufgelebt und in Volkspolen wurde sie Wirklichkeit.

54 Leopold Otto: Przyczynek do historyi Zboru Ew.-Augsb. Warszawskiego, 1650-1781 (Beitrag zur Geschichte der evang.-augsburg. Gemeinde in Warszawa, 1650-1781). Warszawa 1881, 120.

Wie kann es mit der »Weimarana« weitergehen?

Das Erscheinen von Martin Luther: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 30 III. Revisionsnachtrag. Weimar: Böhlau 1970. 156 S. und der Beschluß, das Erstellen von Revisionsnachträgen mit den noch in Arbeit befindlichen Nachträgen auslaufen zu lassen, geben Anlaß, auf das bisher Geleistete zurückzuschauen und neue Lösungen zu erwägen.

Die Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers und der Verlag Böhlau hatten die Absicht, zunächst die Bände 30 II bis 54 photomechanisch nachzudrucken und durch Revisionsnachträge die Einleitungen und Anmerkungen auf den gegenwärtigen Stand der Forschung zu bringen. Jährlich sollten zwei bis drei Bände und die dazugehörigen Revisionsnachträge erscheinen. Dieses Programm umfaßte für den Druck 31 und für die Revision - von der WA 35 sowie 39 I und 39 II zurückgestellt wurden - 28 Bände. Nach der Planung könnte dieses Programm nun seinem Abschluß entgegengehen. Der Nachdruck lief sehr rasch an, so daß von 1961 bis 1964 19 Bände herauskamen. Ganz anders entwickelte sich das Erscheinen der Revisionsnachträge: 1963 erschien der erste und 1971 der vierte mit dem Druckjahr 1970, so daß im Durchschnitt auf zwei Jahre ein Nachtrag kam. Der erste Teil der Revision würde daher über 50 Jahre dauern. Nach diesem Zeitraum müßte man sich aber nicht nur die Bände 1 bis 30 I vornehmen, sondern zugleich mit der Revision der Nachträge beginnen. Der Weg der Revisionsnachträge als Zwischenlösung bis zu einer Neuauflage der WA hat sich damit als ungangbar erwiesen. Die Arbeit an der WA soll daher in einem »Archiv zur WA« fortgeführt werden. Aber wie?

Ehe darüber Überlegungen angestellt werden, sollen die verschiedenen Arbeiten an und zum Luthertext aufgezählt werden, was unter Berücksichtigung der Revisionsnachträge leicht möglich ist:

1. Korrekturen
1.1. von Druckfehlern
1.2. der Einleitungen
1.3. der Anmerkungen
2. Luthertext
2.1. Vorschläge, Lesarten aus dem Apparat den Vorzug zu geben
2.2. Notierung von abweichenden Lesarten neuentdeckter Handschriften bzw. Drucke
2.3. Abdruck neuentdeckter Handschriften bzw. Drucke
3. Quellennachweise direkter und indirekter Zitate
3.1. aus der Bibel
3.2. aus dogmatischen und juristischen Entscheidungen
3.3. aus Autoren
4. Querverweise
4.1. auf Lutherstellen, auf die Luther selbst verweist oder anspielt
4.2. auf Lutherstellen, die zur Erläuterung herangezogen werden können
4.3. auf WA, soweit bisher auf andere Lutherausgaben verwiesen wurde
4.4. auf Einleitungen und Anmerkungen der WA
5. Ausgaben von Lutherschriften bis 1546
5.1. Streichung von irrtümlich angenommenen Ausgaben
5.2. Korrekturen falscher Angaben über einzelne Ausgaben
5.3. Ergänzung durch neuentdeckte Ausgaben
5.4. Neue Bestimmung der Abhängigkeit der Drucke
5.5. Nachweis von Fundorten
5.6. Hinweis auf die Lutherbibliographie von Josef Benzing

6. Sprachliche Erklärungen
6.1. frühneuhochdeutscher Wörter
6.2. spätmittelalterlicher lateinischer Wörter
6.3. frühneuhochdeutscher Sprichwörter und Redewendungen
6.4. spätmittelalterlicher lateinischer Sprichwörter und Redewendungen
7. Sachliche Erläuterungen
7.1. Erklärung einzelner Begriffe
7.2. Ermittlung einzelner Daten
7.3. Feststellung indirekt angesprochener Personen oder Lehren
7.4. Darlegung geschichtlicher Zusammenhänge
7.5. Hinweis auf erläuternde zeitgenössische Quellen
7.6. Abdruck von erläuternden zeitgenössischen Quellen
7.7. Biographische Angaben erwähnter Personen
7.8. Literaturnachträge

Diese verschiedenen Gruppen lassen sich nach dem Ausmaß der Veralterung unterscheiden, der sie unterworfen sind. Am Luthertext verändert sich relativ wenig, soweit nicht ältere Editionsgrundsätze durch neuere ersetzt werden müssen. So bringt auch noch der vorliegende Revisionsnachtrag zum Marburger Gespräch von 1529 zwei Berichte von Johannes Brenz, bei denen »die Interpunktion ... vorsichtig modernisiert« ist (35). Wozu das? Das muß in die Irre führen: denn dadurch werden die Satzzeichen so gelesen, wie wir sie heute verstehen. Es geht aber darum, die Satzzeichen so zu erfassen, wie sie im 16. Jh. verwendet wurden. Wenig ändert sich an den Quellennachweisen, wenn die indirekten Zitate erst einmal erkannt und nachgewiesen sind. In der WA hat man sich manchmal begnügt, nur den Autor zu nennen (so WA 30 III, 77, Anm. 3 Gregor von Nazianz), was für den Benutzer nur eine geringe Hilfe bot. Der Revisionsnachtrag hat demgegenüber die Stelle festgehalten (Ep. 57) und in einigen Ausgaben nachgewiesen. Ist dies erst einmal geschehen, wird es wenig Mühe machen, die gleiche Stelle in neuerscheinenden Ausgaben aufzufinden. Bei den Angaben über die Ausgaben der Lutherschriften bis 1546 konnte der Revisionsnachtrag die Arbeit von Benzing einbringen. Hier werden vielleicht noch neue Drucke entdeckt werden, aber am stärksten wird sich der Nachweis von Fundorten verändern, sei es, daß neue Exemplare aufgefunden werden oder bekannte den Besitzer wechseln. Relativ unveränderlich sind auch, wenn erst einmal vorgenommen, die sprachlichen Erklärungen, während bei den sachlichen Erläuterungen hierin starke Unterschiede bestehen. An der Erklärung einzelner Begriffe (z. B. englischer Schweiß, logica fidei), der Ermittlung einzelner Daten (die im Text nach dem Kirchenjahr oder unvollständig angegeben sind) und der Feststellung der von Luther anvisierten Personen und Lehren werden wenig Veränderungen erforderlich sein, viele und fortlaufend hingegen bei den Literaturangaben, in deren Natur es liegt, daß sie schon veralten, während das Manuskript zusammengestellt wird. Ebenso muß die Forschung fortwährend die biographischen Angaben korrigieren und bereichern. Die Einleitungen zu den einzelnen Schriften bedürfen je eher und ausführlicher einer Verbesserung, je mehr sie über die Mitteilung von Fakten hinausgehen und sich der Interpretation und damit der Theologie Luthers zuwenden. Was kann also geschehen, damit eine Neuausgabe der Werke Luthers nicht schon unter der Presse veraltet und ein Nachdruck die Frage aufwirft, was mit dem inzwischen als ungenügend oder falsch Erkannten werden soll?

Außer der Veralterung und damit Revisionsbedürftigkeit verdient auch die bisherige Verweistechnik Beachtung. Wenn bei einer Per-

son oder einer sprachlichen Erklärung zurückverwiesen wird, so nicht immer gleich auf die Stelle, wo die umfassendsten Angaben zu finden sind, so daß der Benutzer sich von Hinweis zu Hinweis wie ein Eichhörnchen von Ast zu Ast durchhangeln muß. Es entsteht die Frage, ob es nicht einen Weg gibt, die WA von diesen Hinweisen, die entweder nur Rückverweise sein können oder mit anderen Lutherausgaben arbeiten müssen, zu entlasten und die Benutzung zu erleichtern.

Dieser neue Weg, der die WA von veraltenden Beigaben und einen Teil der Verweise entlastet, ist bereits betreten worden. Heinrich Bach brachte eine »Laut- und Formenlehre der Sprache Luthers« heraus (Kopenhagen 1934), die immer noch so gut ist, daß der Revisionsnachtrag in den entsprechenden Fragen auf sie verweist. Kurt Aland hat durch sein »Hilfsbuch zum Lutherstudium« (Berlin 1956, 3. Aufl. Witten 1970) das Auffinden von Lutherzitaten aus anderen Lutherausgaben - abgesehen von Enders Ausgabe des Briefwechsels Luthers - in der WA mit einem Schlag für die gesamte WA und darüber hinaus für Angaben an anderen Stellen gelöst (vgl. LuJ 39 [1972], 121-123) und den Abdruck der Lutherschriften in anderen Ausgaben nachgewiesen, so daß er bereits den hier angezeigten, mit dem gleichen Erscheinungsjahr 1970 versehenen Revisionsnachtrag überbietet, der den Abdruck des »Traubüchleins« in neueren Auswahlausgaben nachweist, aber »Luther-Deutsch« (Bd. 6. 2. Aufl. Witten 1966, 165-169) übersieht. Schließlich hat sogar die Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers Josef Benzing beauftragt, die Revision der bibliographischen Angaben der Lutherdrucke in der WA für eine Neuauflage vorzunehmen. Diese Aufgabe wurde glänzend gelöst, wiederum für die gesamte WA. Es entstand ein Handbuch, das nicht nur für die Lutherforschung, sondern auch für die Bibliothekswissenschaft und deren Praxis zum unentbehrlichen Hilfsmittel geworden ist (Josef Benzing: Lutherbibliographie. Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod. Baden-Baden 1966).

Das Scheitern der Revisionsnachträge einerseits und der Erfolg von Büchern, die sich bestimmten Fragen der WA gewidmet haben, andererseits legen den Schluß nahe, daß eine Aufteilung der bisherigen Arbeiten an der WA unter Berücksichtigung ihrer Veralterung und ihrer Benutzbarkeit die zweckmäßigste Form für Veröffentlichungen darstellt. Es ergeben sich drei Erscheinungsweisen: Hilfsbücher zur WA, Archiv zur WA, Neuauflage der WA.

Als Hilfsbücher zur WA kämen folgende in Betracht:

1. Hilfsbuch zum Lutherstudium, das die Lutherschriften in Lutherausgaben nachweist und das Entschlüsseln von Stellenangaben erlaubt
2. Lutherbibliographie für die Lutherdrucke bis 1546
3. Grammatik der Luthersprache
4. Frühneuhochdeutsches Glossar der Luthersprache
5. Frühneuhochdeutsche Sprichwörter und Redewendungen der Luthersprache
6. Lateinisches Glossar der Luthersprache
7. Lateinische Sprichwörter und Redewendungen der Luthersprache
8. Personenlexikon, das alle in Luthers Schriften direkt oder indirekt erwähnten Personen enthält und außer ihrer Biographie die speziellen Bezüge zu Luther behandelt
9. Sachlexikon
10. Lutherbibliographie der neuerschienenen Literatur

Die Funktion dieser Hilfsbücher sollte nicht sein, nur bis zu einer Neubearbeitung der WA zu überbrücken und für diese vor-

zuarbeiten, denn während und nach einer Neuauflage ergäben sich dieselben Fragen, sondern ihre Aufgabe müßte sein, die von ihnen behandelten Komplexe aus einer Neubearbeitung der WA herauszunehmen. Das würde freilich bedeuten, daß z. B. die Lutherbibliographie von Benzing noch aufnehmen müßte, worauf sie bisher verzichtet hat, weil sie nur die Neubearbeitung der WA vorbereiten wollte. Auch die Frage der Abhängigkeit der Drucke untereinander müßte in diese Bibliographie hinein. Würde sie dadurch nicht zu umfangreich? Durchaus nicht, wenn das »Archiv zur WA« die Erörterung aufnimmt, so daß die Bibliographie nur das Ergebnis zu bieten braucht.

Auch die Laut- und Formenlehre von Bach bedürfte einer Erweiterung zu einer Grammatik. Der Ertrag der Forschung an Luthers Sprache müßte eingebracht, die Syntax, aber auch die Gewohnheiten der Groß- und Kleinschreibung und der Interpunktion hinzugefügt werden. Diese Grammatik müßte durch Register erschlossen werden, so daß auch der Nichtgermanist schnell finden kann, was er zum Verstehen einer Lutherstelle benötigt.

Eine Lutherbibliographie, die die Literaturangaben aus der WA herausnimmt, könnte mit einer Berichtszeit von vielleicht zehn Jahren die Literatur unter dem Gesichtspunkt auswählen und ordnen, wie sie sich zum Verständnis der Schriften Luthers eignet, was eine vorzügliche Ergänzung zur LuB des LuJ darstellen würde.

Welche Aufgaben fielen bei einer solchen Aufteilung auf das »Archiv zur WA«? Das Archiv könnte zunächst Vorarbeiten für eine Neuauflage der WA übernehmen, indem es z. B. für jeweils einige Bände der WA die Bibelzitate und davon getrennt die anderen Zitate zusammenstellt. Dann brauchten entsprechende Nachweise wie das »Register der Bibelzitate in Luthers Schriften in den Jahren 1509-1519. Hrsg. von Lennart Pinomaa. Helsinki 1952« nicht nur vervielfältigt zu werden oder gar über viele Jahre unveröffentlicht zu bleiben, weil sie noch nicht letzten Forderungen genügen. Das Ergebnis solcher Arbeit könnte relativ rasch benutzt und dadurch unter Umständen auch noch verbessert werden. Diese nach der Abfolge des Luthertextes in der WA erscheinenden Listen könnten am Schluß nach den Quellen geordnet werden, wodurch das langersehnte Register für Bibelstellen und sonstige Zitate vorläge. Große Möglichkeiten eröffnet das Archiv auch für indirekte Zitate. Die Frage nach Luthers Vorlagen, Abhängigkeiten und Bezügen ist in mancher Hinsicht noch ungeklärt, was zur Folge hat, daß WA 55 nur sehr langsam vorankommt, ohne daß die Mystik genügend erfaßt werden kann (vgl. WA 55 I 1, 29*). Dabei kann es nicht ausbleiben, daß die Forschung diese Beziehungen weiter aufhellt und somit den umfangreichen Apparat in WA 55 verbessert, unter Umständen auch Luthers Aussagen in einen neuen Zusammenhang stellt. So wird z. B. Luthers Aussage über »genus«, »species«, »totum« und »partes« zu den »Summulae logicales« des Petrus Hispanus in Beziehung gesetzt, obgleich es wahrscheinlich hilfreicher wäre, auf die Überlieferung der Rhetorik zurückzugreifen (WA 55 I 1, 61, 39). Das Archiv eröffnet die Möglichkeit, sich im Quellennachweis in der WA auf Eindeutiges zu beschränken, und Stücke, die darüber hinaus für das Verständnis Luthers wichtig sind, hier abzudrucken und fortlaufend zu ergänzen; vielleicht könnten im Archiv sogar ganze Werke ediert werden, die zum Verständnis Luthers notwendig, aber schwer zugänglich sind. Das Archiv kann also die WA ganz wesentlich entlasten. Es ermöglicht ausführliche Einleitungen zu Schriften Luthers, die später neu geschrieben werden können, ohne ein Nachzeichnen der Korrekturen an

den Einleitungen in der WA sein zu müssen (vgl. WA 33, Revisionsnachtrag, 14 f). Sie kann Monographien über Schriften Luthers aufnehmen, aber auch über die angewandten Methoden der Ausgabe Rechenschaft geben, so daß solche Dinge nicht mehr in die WA eingebracht zu werden brauchen (z. B. Johannes Luther: Neue Wege unserer Lutherbibliographie. WA 30 III, IX-XVI).

Was ergibt sich darauf für die Neuauflage der WA? Sie ist von so vielen Dingen entlastet, daß ihr Umfang spürbar geringer werden kann und es möglich ist, mit einer Neuauflage in absehbarer Zeit zu beginnen. Es sollte nicht unmöglich sein, den ersten Band zu Luthers 500. Geburtstag herauszubringen.

Diese hier vorgeschlagene Dreiteilung des bisher in der WA gebotenen Stoffes trägt dem unterschiedlichen Charakter der verschiedenen Arbeiten Rechnung, entlastet die WA und vermindert ihre Veralterung ganz wesentlich; sie ermöglicht es, von jeweiligen Fachgelehrten Hilfsbücher entstehen zu lassen, die relativ rasch für die gesamte WA zur Verfügung stehen, Handbücher über die Lutherforschung hinaus werden und aufgrund ihres Umfanges in absehbarer Zeit neu bearbeitet werden können, und im Archiv eine fortlaufende Forschung zu den Schriften Luthers zu betreiben, die weder räumlich begrenzt ist noch die Neubearbeitung der WA verzögert oder der Revision bedarf, sondern vielmehr stets den Stand der Forschung bietet, ja mitbestimmt. Eine genaue und konkrete Aufteilung der Aufgaben, die hier nur angedeutet ist, würde eine dreispurige Straße bauen, auf der die Hilfsbücher zur WA, das Archiv zur WA und die Neuauflage der WA ziemlich gleichzeitig starten und im Verhältnis zum Revisionsunternehmen nicht nur weitergehen, sondern dahinfahren könnten.

Helmar Junghans

Buchbesprechungen

Hans-Jürgen Fraas: *Katechismustradition. Luthers kleiner Katechismus in Kirche und Schule.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1971. 370 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie 7.

Franz Lau hatte im LuJ 1966 (154) den Wunsch geäußert, die Bemühungen um die Katechismusgeschichte möchten nach den Arbeiten von Ernst-Wilhelm Kohls und im Anschluß an die Arbeiten von Ferdinand Cohrs und Johann Michael Reu in historisch-systematischer Hinsicht wieder aufgenommen werden. Dieser Wunsch wird in der vorliegenden Erlanger Habilitationsschrift vom Jahre 1968/69 weitgehend erfüllt. Die Arbeit ist in erster Linie theologiegeschichtlich, in zweiter Linie systematisch orientiert. Bemerkenswert erscheint jedoch, daß der Autor offenbar der praktischen Disziplin angehört (Kurt Frör hat die Arbeit angeregt und betreut) und daß er daher auch beständig den methodischen und didaktischen Problemen seine besondere Aufmerksamkeit zuwendet. Ein solches breitgespanntes Programm kann nicht in jeder Hinsicht voll durchgeführt werden. Schon die historischen Probleme sind umfangreicher, als sie in einer Habilitationsschrift in der Regel dargeboten werden können. Um nur eines zu erwähnen: Die Vorgeschichte von Luthers Katechismus bis hin zum altkirchlichen Katechumenat wird auf gut zwei Seiten knapp gestreift. Im übrigen darf die straffe Bündelung der historischen Stoffmasse auf etwas mehr als 300 Seiten und in sieben Abschnitten als ein Vorzug gelten. F. gliedert

gemäß der weithin üblichen Einteilung in den Kompendien der Kirchengeschichte: I Luther, II weitere Entwicklung im 16. Jh., III Orthodoxie und Pietismus, IV Aufklärung, V kirchliche Erneuerung im 19. Jh., VI Tendenzen um 1900, VII Entwicklungen nach dem Ende des 1. Weltkrieges. Weitere Untergliederungen in den einzelnen Abschnitten folgen den hervorstehenden Tendenzen der jeweiligen Epoche. Die Interpretation der Katechismen geschieht aber stets auf dem Hintergrund der theologischen Gesamtentwicklung. In jedem Abschnitt werden dann noch gesondert ein oder mehrere Katechismen als Modelle für eine bestimmte Epoche vorgestellt. Am Ende faßt F. den Ertrag seiner Studien in zwanzig Thesen zusammen, die den gegenwärtigen Bemühungen um eine Erneuerung des Katechismusunterrichts dienen wollen. Einer besonderen Erwähnung bedarf das Literaturverzeichnis, das mit seinen 1070 Titeln nicht nur zur Bewunderung über die Arbeitsleistung des Vf. reizt, sondern mit den zahlreich aufgeführten Katechismusbearbeitungen aus rund 450 Jahren auch ein wertvolles Arbeitsinstrumentarium für weitere Forschungen darstellt.

Überblickt man die Arbeit insgesamt, so tritt trotz der Fülle des Stoffes die Entwicklung des Kleinen Katechismus von einer »Laienbibel« (bei Luther) zum Schulbuch (unter dem Einfluß von Melanchthons »Catechesis puerilis«), zur Bekenntnisschrift (in der Orthodoxie), zum Haus- und Lebensbuch und die wechselseitige Durchdringung dieser Einzelelemente in den verschiedenen Epochen deutlich hervor. Luthers Kleiner Katechismus hat an allen Bewegungen der Theologiegeschichte teilgenommen, wurde von ihnen beeinflußt und hat selbst Einfluß ausgeübt. Im Pietismus und vollends zur Zeit der Aufklärung wächst z. B. aus der historischen Beschäftigung mit dem Kleinen Katechismus die Katechetik als eigene wissenschaftliche Disziplin heraus (148). Der Katechismus hat sich entgegen mancher Zeitströmung stets wieder zur Geltung gebracht. Trotzdem bleibt der historische Befund zwiespältig. Die Kritik am Katechismus überwiegt. Selbst bei Theologen, die ihn für unentbehrlich halten, steht dahinter das Eingeständnis, daß ein neuer Katechismus wohl nötig sei, die Erneuerungsversuche aber nicht überzeugen können. Das ist im wesentlichen auch die Meinung des Vf. Die Geschichte des Kleinen Katechismus, die er schreibt, ist eine kritische Sichtung all jener zahlreichen Versuche zur Erneuerung des Katechismusunterrichts. Die stärkste Kritik widerfährt dabei Pietismus und Rationalismus, während Orthodoxie und 19. Jh. relativ günstig zu stehen kommen. Der »letzte, bis in die Gegenwart reichende Zeitabschnitt bildet gewissermaßen die Zeit der Ernte« (271). Die Thesen am Ende des Buches wollen und sollen auch in diesem Sinne gelesen werden.

Das Buch bildet eine solide historische Grundlage für die allenthalben vorhandenen Bemühungen um eine Revision des Katechismusunterrichts. Dabei wäre ich allerdings nicht so sicher, wie es der Vf. zu sein scheint, ob sich aus einer historischen Analyse bereits die Richtung der für uns heute notwendigen Lösungen gewinnen läßt. Ebensowenig ist die Frage erledigt, ob Luthers Katechismus auch weiterhin die Grundlage für den Unterricht und seine Erklärungen »richtungweisend für die Explikation der Texte« sein müßten (324, These 12). Die Restauration, die der Vf. für das 19. Jh. beklagt, sollte sich nicht in diffizilerer Gestalt ins 20. Jh. hinein fortsetzen, wiewohl dies auf anderen kirchlichen Gebieten (Liturgie) weitgehend geschehen ist.

Kritisches ist zur technischen Einrichtung des Buches zu sagen. Die Literaturangaben in den Anmerkungen wurden derart platzsparend verkürzt, daß damit das Lesen sehr er-

schwert ist. Die bibliographischen Angaben im Literaturverzeichnis sind auf ein Minimum beschränkt. Es fehlt ein Abkürzungsverzeichnis. Bei den nicht wenigen Versehen und Druckfehlern sei auf einige besonders sinnstörende Irrtümer hingewiesen: Durchgehend wird bei Jahrgängen und Bandzahlen für das römische Zahlzeichen L (= 50) das Symbol D (= 500) gesetzt; Seite 81, Anm. 167, Zeile 2 muß es »Randnotizen« heißen statt »Handnotizen«; 88, Anm. 212, 5 »Fluchdrohung« statt »Fluchtdrohung«; 90, 15 f »Entsprechung« statt »Entspannung«; 200 (Anfang) fehlt eine Zeile, die 198, 5 zuviel ist; 308, Anm. 276 ist ebenfalls Text ausgefallen; 338, Nr. 274 steht als Jahr der Erstveröffentlichung »1951« statt »1937«; 361, Nr. 824 ist der Autor in »Reinhold Seeberg« zu verbessern.

Potsdam Reinhold Gallinat

Bjarne Hareide: *Die Konfirmation in der Reformationszeit.* Eine Untersuchung der lutherischen Konfirmation in Deutschland 1520-1585. GÖ: V&R 1971. 317 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie 8.

Das Erscheinen der deutschen Ausgabe dieses ursprünglich norwegischen Buches (1966) entspricht einem Wunsch der Erziehungskommission des lutherischen Weltbundes. Dieser hatte mehrere Jahre lang »an Fragen der Konfirmation in den lutherischen Kirchen gearbeitet. Man empfand es damals als wichtige Aufgabe, die Fachliteratur auf diesem Gebiet auszutauschen«. So wurde schon 1967 »der Wunsch nach einer deutschen Ausgabe dieser Abhandlung ausgesprochen, damit sie auch anderen als den skandinavischen Kirchen zugute komme« (6). Das Ergebnis liegt nun also vor. Und wir dürfen jenem Erziehungsausschuß für seine Initiative sowie den Förderern und Gestaltern der deutschen Ausgabe danken. Ihre Arbeit hat sich gelohnt. Es dürfte von einigem Belang sein, bei allen gegenwärtigen Überlegungen um Inhalt und Gestaltung der Konfirmation mit zu bedenken, daß beides, Inhalt und Gestaltung, schon seit eh und je umstritten war, nicht erst seit heute, auch nicht erst seit dem 19. Jh. oder dem Pietismus. Verf. steht auf dem Standpunkt und vermag diesen wohl zu begründen, daß »die tiefere, theologische Prinzipiendebatte um die Konfirmation« (17) bereits während der Reformation geführt wurde und zwar auf vielen Gebieten, in Kirchenordnungen und auf Lehrgesprächen, in Bekenntnissen und speziellen theologischen Beiträgen. Und es ist recht eigentlich sein Verdienst, dies in seiner ganzen Vielschichtigkeit aufgewiesen und untersucht zu haben. Und es dürfte weiter von einigem Belang sein zu erfahren, unter welchen theologischen und historischen Voraussetzungen die verschiedenen sachlichen Lösungen und liturgischen Formen zustande kamen.

Freilich sind Einschränkungen nötig. Verf. faßt nicht den gesamten reformatorischen Raum ins Auge, sondern bewußt nur die lutherische Reformation. Er will wissen, ob sich aus den so verschiedenen Modellen und Beiträgen nicht doch einige bestimmbare Grundtypen herausschälen lassen. Und mehr noch: Er will wissen, ob sich nicht ein gewisser »lutherischer« Grundtypus (etwa im Unterschied zur Bucertradition) feststellen läßt. Und so muß selbstverständlich eine Auswahl getroffen werden. Dennoch ist die Breite des vorgelegten Materials erstaunlich und in ihrer Art erstmalig.

Verf. gliedert seine Untersuchung in vier Hauptteile:

I. Die katholische Konfirmation und die lutherische Kritik nach 1520.

II. Die Entfaltung von Katechese und Abendmahlsprüfung nach 1520.

III. Die ersten Konfirmationsordnungen im lutherischen Bereich in den Jahren 1530 bis 1540 und die Diskussion darüber.

IV. Die Konfirmation in der praktisch-kirchlichen Gestaltung nach dem Interim 1552.

Das Hauptgewicht liegt auf den Abschnitten II. (55-108) und III. (109-273), wo es im wesentlichen um den Sakramentsaspekt geht, um Bucers verschiedentliche Versuche und die Erörterung über das Verhältnis der Konfirmation zur Taufe einerseits und zur katholischen Firmung andererseits, dies besonders diktiert durch die Religionsgespräche (Regensburg 1541) und das Interim.

Daß die Konfirmation kein Sakrament sein kann wie Taufe und Abendmahl, darüber war man sich auf lutherischem Boden von vorn herein einig, wo immer man sonst auch stehen mochte. Galt als Motiv Katechismus und Abendmahlszulassung, dann war gegenüber der katholischen Firmung tatsächlich auch ein neuer Einsatz gewonnen, ein ganz neues Niveau, bei dem auf der liturgischen Gestaltung überhaupt kein großes Gewicht mehr liegen konnte. Aber so bequem und komplikationslos war dieses Neue nicht zu gewinnen: Die Firmung war im Volke verwurzelt. Und auf eine liturgische Gestalt konnte um so weniger verzichtet werden, je mehr man die Konfirmation nun doch zur Taufe in Parallele setzte oder - und sei es auch unter römischem Druck - wieder dem sakramentalen Bereiche näherte. Und so gelang es schließlich an keiner Stelle, ein allseitig befriedigendes, neues, evangelisches Modell zu schaffen, was allen Gesichtspunkten Rechnung getragen hätte. Und so steht man schließlich vor dem im Grunde recht traurigen Ergebnis, daß die Wurzeln unserer gegenwärtigen Unsicherheit in Sachen Konfirmation tatsächlich bereits im 16. Jahrhundert zu suchen sind, im Fehlen einer einheitlichen klaren Linie von Anfang an, im Fehlen eines durchgehaltenen, wirklichen Neueinsatzes.

Im einzelnen ist dem Verf. zu bescheinigen, daß er sich bei den oft sehr detaillierten Analysen der Dokumente um ein abgewogenes Urteil bemüht, gleichgültig, ob man diesem nun in jedem Einzelfall zu folgen vermag oder nicht. Manche Längen wären vielleicht vermeidbar, auch die Übersetzung ist nicht in jedem Fall ohne Ecken und Kanten. Vor allem methodisch aber hätte Rez. einige Bedenken anzumelden. Verf. versucht, chronologisch fortschreitend die Linien der Entwicklung zu verfolgen, möchte dabei aber zugleich dem Stoff eine systematische Ordnung geben und zum dritten auch die Texte wirklich analysieren. Weniger wäre hier wohl mehr gewesen. Zumal die Koppelung von systematischen und chronologischen Prinzipien dürfte sich nach Meinung des Rez. nicht bewährt haben. Denn es ist eben nicht der Fall, daß bestimmte systematische Gesichtspunkte zugleich auch zeitliche Etappen bezeichnen. Das ursprünglich stark im Vordergrund stehende admissio- und Katechesemotiv wurde ja nie aufgegeben. Es kam zu Durchdringungen und Mischungen. Und der kontroverstheologische Gesichtspunkt steht ja auch vom ersten Tage an bis zuletzt überall im Hintergrund. Günstiger wäre u. E. ein klarer historischer Aufbau gewesen, wobei auch die verschiedenen systematischen Gesichtspunkte in ihrem Wechsel und Sichdurchdringen voll zur Geltung hätten kommen können und darüberhinaus auch durch ein entsprechendes Register gut erschließbar wären. Ein solches Sachregister fehlt aber nun auch völlig. Nur ein Namensverzeichnis ist vorhanden. Und das bedeutet, daß das Buch zum Zwecke einer schnellen Orientierung über besondere Sachverhalte so gut wie unbrauchbar ist. Ein großer Teil wesentlicher Arbeitsergebnisse ist damit im Grunde ge-

nommen vergraben. Denn die angewendete Methode erlaubt vom sehr großzügigen Inhaltsverzeichnis her nur wenig Rückschlüsse auf einzelne sachliche Zusammenhänge.

So wird der von der Sache her gute Eindruck des Buches durch Form- und Methodenfragen bedauerlicherweise etwas eingeschränkt. Ungeachtet dessen vermag es wesentliche Anstöße zu geben, die wir im Nachgehen unserer eigenen Konfirmationsproblematik nutzen sollten und könnten. Und dafür sei dem Verf. sowie den für die deutsche Ausgabe Verantwortlichen nochmals gedankt.

Schöneiche Hubert Kirchner

Max Steinmetz: *Das Müntzerbild von Martin Luther bis Friedrich Engels.* Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften 1971. 499 S. = Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter B 4.

Bald nach Beginn der eigenständigen marxistischen Beschäftigung mit Müntzer legte Steinmetz seine Habilitationsschrift über »Das Müntzerbild in der Geschichtsschreibung von Luther und Melanchthon bis zum Ausbruch der Französischen Revolution« vor. Auszüge wurden in bearbeiteter Form 1956 und 1963 gedruckt. Diese Vorarbeiten bilden in teilweise umgearbeiteter und ergänzter Fassung den Grundstock des vorliegenden Werkes. Sie wurden erweitert um eine Darstellung des Müntzerbildes bis zur Mitte des 19. Jh. Gegen 400 Werke aus den Bereichen der Geschichtsschreibung, der Kontroversliteratur, der historischen Publizistik und der Dichtung wurden auf ihre Stellungnahme zu Müntzer (teilweise auch zu Nikolaus Storch), ihre Quellengrundlage und ihre Absicht untersucht, in Längsschnitten kritisch dargestellt und ihr Einfluß aufgezeigt. Brauchbare Vorarbeiten existierten in der bisherigen Historiographie nur in geringem Maße. Der Verf. gliedert den immensen Stoff in drei Teile.

Der erste Teil umfaßt etwa die Hälfte des Buches (15-217). Er ist dem Müntzerbild des 16. Jh. gewidmet. Voran steht eine Untersuchung der Äußerungen Luthers über Müntzer ab 1525, vor allem in der »Schrecklichen Geschichte«, in den Briefen und Tischreden. Das von Luther entworfene Bild eines bedrohlichen Teufelswerkzeuges entpuppt sich weithin als Legende, entstanden im Kampf um die Niederwerfung der revolutionären Kräfte. Neben Luther, den »eigentliche[n] Schöpfer der Müntzerlegende« (15), tritt Melanchthon. Die »Histori Thome Muntzers« kann ihm endgültig zugewiesen werden. Über Sleidanus, de Brès und Carions »Chronicon« beeinflußte sie die Geschichtsschreibung, teilweise bis ins 20. Jh. Zugleich erweist sich Melanchthon als Urheber der Storchlegende, der Behauptung von der überragenden Rolle Storchs in Zwickau, im Thüringer Aufstand und in der Täuferbewegung. Johann Agricola ist mit seinen antimüntzerischen Pamphleten der Dritte im Wittenberger Kampfbund gegen den Müntzereinfluß und die revolutionären Tendenzen. Die antimüntzerische Publizistik des katholischen Lagers richtet sich letztlich gegen die Reformation. Für sie war Müntzer »fast ein Geschenk der ausgleichenden Gerechtigkeit« (89). Die Veröffentlichungen aus Herzog Georgs Kanzlei, von Cochläus und Peter Harer haben zur legendären Überlieferung über Müntzer gleichfalls eindrucksvolle Züge beigebracht. Aus der Polemik gegen Müntzer im Zeichen des Kampfes gegen Zwingli und die Täufer ragen besonders Justus Menius und Erasmus Alber hervor. Bei der Darstellung des protestantischen Müntzerbildes im letzten Drittel des 16. Jh. liegt der Schwerpunkt bei den großen Kompilationen von Petrus Gnodalius, Cyriacus Spangenberg und Jo-

hann Wigand, aber auch bei der abstrusen Schrift über Storch von Markus Wagner. In einem vorletzten Kapitel geht der Verf. den lokalen Müntzertraditionen in der Zwickauer Überlieferung bei Georg Fabricius, der handschriftlichen Annalistik und ihrer Nachwirkung in den gedruckten Werken zur Lokalgeschichte, in der Mühlhäuser Überlieferung mit ihrem lokalpatriotischen Rechtfertigungscharakter und in der Schweizer Überlieferung, von der vor allem Bullingers Behauptung vom Einfluß Müntzers auf die Schweizer Täufer folgenreich wurde, nach. Den Abschluß machen die Stellungnahmen Karlstadts, Sebastian Francks und der Täufer mit ihrer Reduktion des Müntzerbildes auf den Spiritualisten Müntzer.

Der wesentlich kürzere zweite Teil (219-345) enthält das Müntzerbild des 17. und 18. Jh., beginnend mit den Vertretern der Gegenreformation und des Gallikanismus, u. a. de Raymond, Meshovius, vor allem Varillas und Catrou mit ihren wirkungsvollen romanhaften Darstellungen der Reformation und der Täufergeschichte. Auf protestantischer Seite ragen zunächst Zacharias Theobald, dessen antimüntzerische Polemik die zeitgenössischen spiritualistischen Strömungen treffen will, Rinckart mit seinem Müntzerschauspiel und die Kalvinisten Hermann Moded und Friedrich Spanheim d. Ä. hervor. An der Spitze der beginnenden Umwertung des Müntzerbildes unter dem Einfluß des Pietismus und der Frühaufklärung steht Seckendorfs Reformationsgeschichte, die erstmalig neues Archivmaterial erschließt, aber im Wittenberger Müntzerbild befangen bleibt. Erst mit Gottfried Arnolds kritischer Ketzergeschichte gelingt der Durchbruch zum Neuansatz in der Sicht Müntzers. Der bleibende Ertrag des Kampfes, den die Orthodoxie gegen Arnolds Buch aufnahm, liegt in der zunehmenden Intensität, mit der archivalisches Material und Müntzerschriften gesammelt und bekanntgemacht werden. Die Müntzersicht der Aufklärung eröffnen u. a. Mosheim und Voltaire. Weder sie noch ihre Nachfolger Galetti, Schlözer oder Warlich konnten dem Thüringer Bauernkrieg und Müntzer gerecht werden. Nur Gottlieb Jakob Planck ahnte etwas von der Tragweite der Gedanken Müntzers. Eine ungewöhnliche Selbständigkeit im Urteil über Müntzer findet der Verf. in den anonymen »Wahlkapitulationen der römischen Kayser und teutschen Könige«. Die interessante Darstellung stammt von dem Juristen Johann Christoph Erich Springer. Die Herleitung des Täufertums von Müntzer und Storch lehnte erstmalig Johann August Starck ab.

Im dritten Teil (347-438), der das Müntzerbild von der Französischen Revolution bis zur Mitte des 19. Jh. enthält, wird Müntzer »in wachsendem Maße mit den Augen des revolutionären Zeitalters« (347) als politischer und sozialer Revolutionär gesehen. Die vieldiskutierten progressiven Äußerungen Hammerdörfers eröffnen den Zeitraum. Einflußreicher wurde Strobels Müntzerbuch. Es war für ein halbes Jh. die wichtigste Quellensammlung über Müntzer. Gleichzeitig erschien die Bauernkriegsgeschichte von Sartorius. In ihr wird der Bauernkrieg erstmalig als Revolution eingeschätzt und im Zusammenhang mit den mittelalterlichen agrarischen Unruhen gesehen. Die erste Müntzerbiographie von Johann Friedrich Köhler versucht von gut fundierter Quellenbasis aus Müntzers Leben und Lehre zusammenhängend darzustellen, steht jedoch ganz im Banne der Aufklärung. Ludwig von Baczko und Carl Georg Treitschke bemühen sich Anfang des 19. Jh., eine psychologisch einleuchtendere Charakteristik Müntzers zu geben. Die restaurativen Züge der Zeit spiegeln sich auch mehr oder weniger in den

Müntzerdarstellungen (von Rommel, von Raumer, Wachsmuth). Erst bei Heine finden sich »die Anfänge eines neuen, wahrhaft progressiven Geschichtsbildes« (389). Zunächst stehen die Werke der konservativen Historiker im Vordergrund, vor allem Rankes Reformationsgeschichte, die vom Verf. ungewöhnlich schlechte Zensuren erhält. Auf diesem Hintergrund hebt sich die ausführlich gewürdigte Bauernkriegsgeschichte von Wilhelm Zimmermann um so leuchtender ab. Auf ihr Material gründet sich bekanntlich Engels mit seiner Analyse der frühbürgerlichen Revolution. Knapp werden schließlich noch die demokratische (Hagen, Weill), die protestantisch-konservative (Seidemann, Erbkam), die katholisch-reaktionäre (Jarcke, Riffel) und die revolutionäre Strömung in der Bauernkriegs- und Müntzerliteratur des Vormärz skizziert. Mit einem zusammenfassenden und vorausblickenden Abschnitt schließt der Verf. seine Darstellung ab. Angefügt sind ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis und ein Personenregister.

Das jeweils zeitbedingte Profil der Auseinandersetzung mit Müntzer in der Vergangenheit und die Traditionsgeschichte der unterschiedlichen Müntzerinterpretationen werden in einem lebendigen Stil dargestellt, dem das Engagement für Müntzers revolutionäres Wirken abzuspüren ist. Der Müntzerforschung ist mit diesem historiographischen Werk, das in seinem ersten Teil zugleich einen Beitrag zur Quellenkunde leistet, ein einzigartiges Hilfsmittel an die Hand gegeben. Besonders mit den Darlegungen über das Müntzerbild Luthers, seiner Wittenberger Mitarbeiter und der frühen katholischen Publizistik wird sich die Forschung auseinanderzusetzen haben. Vermutlich werden an einzelnen Stellen die Akzente auch etwas anders gesetzt werden, z. B. beim Zwickauer Müntzerbild (die »Historien« stammt wahrscheinlich nicht aus Greffs Annalen) oder bei der Beurteilung des »Glaubwürdigen Unterricht« (er ist aus der Dresdner Druckerei in Emsers Haus hervorgegangen und evtl. sogar von Emser redigiert). Im Rahmen einer Geschichte des Müntzerbildes konnte der Kontext, der jeweilige Anlaß und der theologische Hintergrund der weithin sporadischen Lutheräußerungen kaum berücksichtigt und somit eine tiefer eindringende Darstellung des Verhältnisses Luthers zu Müntzer nicht gegeben werden. Auch der Frage der Legendenbildung wäre genauer nachzugehen. Die Begriffe Fälschung und Verleumdung sind wenig geeignet, den Sachverhalt durchsichtig zu machen. Der Verf. selbst zeigt für die Beurteilung des komplizierten Prozesses mit seinem Hinweis auf Franz Mehrings Äußerung zur Lessinglegende (12) eine Richtung auf. Die Feststellung, daß Luther der eigentliche Schöpfer der Müntzerlegende ist, muß zumindest differenziert interpretiert werden, denn der Beginn der Müntzerlegende ist bereits in der Zwikkauer Zeit anzusetzen. Die Müntzerlegende ist ein Produkt der Auseinandersetzung innerhalb des reformatorischen Lagers im Zuge des Differenzierungsprozesses und der konfessionellen Polemik, wenigstens in der ersten Zeit. Luther, Melanchthon und Agricola haben sie nicht erst bewußt in Gang gebracht, aber sie haben ihr die eindrucksvollste und einflußreichste Gestalt verliehen und haben sie mit dem Gewicht ihrer Persönlichkeit autorisiert.

Das vom Verf. verarbeitete historiographische und dichterische Material läßt sich aus der uferlosen Flut der einschlägigen Veröffentlichungen ergänzen. Wesentliche neue Züge werden kaum zum Müntzerbild hinzukommen, aber einige Geschichtswerke oder Dichtungen können das Bild in einigen Etappen etwas bunter erscheinen lassen. Das trifft beispielsweise zu auf die neulateinischen Dich-

tungen von Euricius Cordus (1525), Hieronymus Emser (1526), Henning Pyrgallus (1539) und Petrus Paganus (1567), auf die umfangreiche Dichtung über Philipp von Hessen von Hans Wilhelm Kirchhoff (1567), die Reimchroniken von Johann Hasentödter (1569) und Melchior Merle (um 1596), die antireformatorische Dichtung von Johannes Avicinus (1570), auf ein anonymes hessisches Bauernkriegsschauspiel (um 1572), auf Jacob Schoppers Chorographia (1582), Bartholomäus Ringwaldts »lautere Wahrheit« (1585), Wilhelm Dilichs hessische Chronik (1606 und 1617), auf die lateinischen Verse von Caspar Brülow (1617), Georg Drauds Fürstliche Tischreden (1626), das kontroverstheologische Werk von Johann Micraelius (1644), Heinrich Anshelm von Zieglers Täglicher Schauplatz (1695), die Reformationsgeschichten von Johann Caspar Funck und Gottfried Hecht (1617), auf den Sächsischen Heldensaal Sigmund von Birkens (1734), die Kirchengeschichte von Johann Georg Heinsius (1734), das Lexikon Johann Michael Mehligs (1758), Heinrich Corrodis Geschichte des Chiliasmus (1783), auf die Hohensteiner Geschichte von Johann Gottfried Hoche (1790), die ungewöhnlich freimütige Beurteilung Müntzers in den Durchflügen von Jonas Ludwig von Heß (1794), den ersten Bauernkriegsroman von Benedikte Naubert (1795), Carlo Deninas Revolutionsgeschichte (1804), August Rudolf Gebsers Müntzerbiographie (1831), August Textors romanhafte sächsische Geschichte (1835), Samuel Baurs Bauernkriegsgeschichte (1836), Eduard Sommers Vaterland der Sachsen (1840), Philipp Hoffmeisters Biographie Philipps von Hessen (1846), Conrad von Jachenaus Bauernkriegs- (1847) und Carl Heinrich Breslers Reformationsgeschichte und auf die Biographie Friedrichs des Weisen von Max. Moritz Tutzschmann (1848).

An wichtigeren Einzelheiten wäre zu berichtigen und zu ergänzen: Müntzers angeblicher Mantel (24 f) stammt aus dem 17. Jh. (G. Lutze: Aus Sondershausens Vergangenheit. Sondershausen 1909, 98–101). Luthers Äußerung WA TR 3, 25, 3–10. 25–33 (2845 b) ist überinterpretiert (18. 35 f). Müntzers Lehre kann nicht als universaler Theismus, der dem Atheismus nahekommt, gekennzeichnet werden (80). Johann Rothe d. J. wird doch erwähnt (98). Der hingerichtete Priester war Stephan Hartenstein aus Artern (146). Die Gedichtstelle vom Unterliegenmüssen läßt sich nicht mit der Anstellung an der Katharinenkirche verbinden (175). Die Bemerkung von den 12 Aposteln und den 72 Jüngern ist im wörtlichen Sinne zu verstehen (177). Der Kompilator der »Historien« stammt nicht aus Müntzers Umgebung (177). Nicht Grosch, sondern Gottfried Arnold und Christian Juncker (1699) haben zuerst die Zwickauer Überlieferung benutzt (302). Meister Matthes war der Prediger Matthäus Hisolidus (305). In Glasers Bucheintrag muß es auf der vorletzten Zeile »nit« statt »mit« heißen (309). Böhmers Bemerkung bezieht sich nicht auf den Bucheintrag, sondern auf den Bestellzettel (310, Anm. 45). Die »Historischen Gemälde« stammen von dem Leipziger Schriftsteller Karl Ludwig Methusalem Müller (341. 455). Budaeus ist aufzuschlüsseln in »Budaeus (Budé), Guillaume 89« und »Buddeus, Johann Franz 318« (490).

Krummenhennersdorf Siegfried Bräuer

Ernst Bizers Anliegen hat in der Dissertations- und Habilitationsschrift seines Schülers Oswald Bayer: *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie.* GÖ: V&R 1971. 376 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 24, einen entschiedenen Verfechter gefunden. Die Arbeit geht von der Überzeugung aus, daß Luther in »De captivitate Babylonica ecclesiae« als »Kanon der Sakramente und Inbegriff des Evangeliums ... die promissio, der die fides entspricht«, behauptet und dadurch selbst herausgestellt hat, »was seine Theologie entscheidend bewegt und deren reformatorische Eigenart ausmacht« (11). Das Reformatorische besteht also in einem neuen Verständnis der promissio und damit zusammenhängend des Wortes. Das Buch bietet im ersten Teil das alte Verständnis von verbum und promissio, das an einer Predigt Luthers über den Johannesprolog von 1514, der Römerbriefvorlesung und der Auslegung der sieben Bußpsalmen von 1517 verdeutlicht wird (17-158). Im zweiten Teil wird zunächst sehr sorgfältig geschildert, wie aus dem Ablaßstreit über das Verständnis des Bußsakraments die reformatorische Promissiotheologie erwuchs (161-225). Der Beginn der reformatorischen Wende wird in der 7. These der »Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute« aufgespürt und bereits gut entfaltet in »De sacramentis disputatio in distinctionem 2. libri 4. Sententiarum« gesehen, so daß sich demnach die reformatorische Wende in der Zeit von Anfang 1518 bis Ende 1519 vollzogen haben soll. Den Abschluß der Untersuchung bilden die Kapitel 6 bis 10, in denen die Auswirkung der neuen Promissiotheologie auf die Lehre vom Abendmahl und der Taufe, das neue Verständnis des »pro me« und der Christologie sowie des Gebetes dargelegt wird (226-337), im wesentlichen an Schriften Luthers von 1519 und 1520.

Nun besteht gar kein Zweifel, daß hier in vorzüglicher Weise die Entwicklung von Luthers Verständnis von promissio während des Ablaßstreites herausgearbeitet und deutlich gemacht worden ist. Eine andere Frage ist, ob damit tatsächlich »*die* reformatorische Wende in Luthers Theologie« erfaßt ist, so daß es erlaubt ist, alle früheren Aussagen Luthers bestenfalls als Vorbereitung auf diese Wende anzusehen und als vorreformatorisch abzutun, ja abzuwerten.

Von dem Verständnis der promissio Luthers aus dem Jahre 1520 arbeitet der Verf. den Unterschied zur theologia crucis heraus (195). Da für ihn das neue Promissioverständnis das Reformatorische ist, muß er von einer »vorreformatorischen Kreuzestheologie« sprechen, ja er kann sogar behaupten, seine Beschreibung des Reformatorischen sei nicht willkürlich, wie die »beliebte Kanonisierung der Heidelberger Disputation« (12), die »an keinem Punkt die reformatorische Wende in Luthers Theologie markiert« (166). Nun hat der Verf. selbst darauf hingewiesen, daß sich die Schlußbemerkung von »De captivitate Babylonica ...« (WA 6, 571, 35 - 572, 9) mit »De promissionibus in genere« überschrieben werden könnte (163). Aber gerade in diesem Abschnitt findet sich die Behauptung, daß auf Grund der göttlichen Verheißung auch »Oratio, Verbum, Crux« zu den Sakramenten gezählt werden könnten (WA 6, 572, 1). Die Bedeutung des neuen Promissioverständnisses für das Wort hat der Verf. durchgehend herausgearbeitet, der Beziehung von promissio und oratio hat er ein ganzes Kapitel gewidmet, auf die Behandlung der Beziehung der promissio zur crux hat er verzichtet,

wenn er auch erwähnt, daß Luther unter anderem Vorzeichen später einiges aus seiner Kreuzestheologie übernommen habe. Die Entfaltung des auf die zitierte Stelle folgenden Satzes »Quis autem percenseat, quoties tribulatis, patientibus, humiliatis promittat adiutorium et gloriam?« steht noch aus. Sie würde die Abwertung der Kreuzestheologie modifizieren.

Bei der Buße unterstreicht der Verf., Luther habe im Zusammenhang mit seinem neuen Promissioverständnis die Notwendigkeit jeder Disposition abgelehnt (176). Während die confessio früher primär accusatio sui gewesen sei, liefere der Mensch sich nun »der Zusage Gottes aus, ohne sich negativ auf sich zurückzubeziehen« (272). Damit wird die besonders in der Römerbriefvorlesung von dem hochmütigen Menschen geforderte Demut stark abgewertet. Man kann bei der Lektüre den Eindruck gewinnen, die dispositio sei von Luther in seiner eigenen Theologie überwunden worden. Wer diese Anschauung teilt, wird nicht wenig überrascht sein, wenn er Luthers Äußerungen in der Disputation vom 14. April 1543 liest, es sei notwendig, daß aus dem Denken des Menschen erst die Finsternis, die Ungewißheit, der Zweifel usw. ausgetrieben würden, ehe der Wille der promissio zustimmen könnte (WA 39 II, 243, 30-34).

Die Einseitigkeit dieser Arbeit besteht also darin, daß sie das Promissioverständnis und die damit zusammenhängenden Gedanken aus den Jahren 1518 bis 1520 mit *der* reformatorischen Theologie gleichsetzt und alles Vorherige als vorreformatorisch abwertet, so daß dessen weitere Bedeutung für Luthers Theologie aus dem Blickfeld gerät. Zwar nicht neu, aber erwähnenswert ist, daß hier die wesentliche Entwicklung Luthers an einem anderen Begriff (promissio) dargestellt wird, als an dem (iustitia Dei), an dem sie Luther nach eigenen Aussagen gemacht hat. Während es nach Luthers eigener Darstellung um eine neue Gotteserkenntnis ging, nämlich um den »barmherzigen Richter« (um mit Regin Prenter zu reden), steht nun die Heilsgewißheit im Vordergrund, das Verständnis der eigenen Existenz. Wenn auch das letztere dem heutigen Menschen näher liegt, darf doch nicht übersehen werden, daß erst Luthers neue Gotteserkenntnis die Möglichkeit schuf, die Heilsgewißheit so eng mit der promissio zu verbinden.

Es wäre - wie mir scheint - ein Verhängnis sowohl für die Lutherforschung als auch für die vorliegende Arbeit, wenn sie den Streit um den Zeitpunkt und den Inhalt von Luthers reformatorischer Entdeckung erneuerte, obgleich der Verf. selbst kräftig in diese Richtung vorstößt. Die inzwischen schon zahlreichen Versuche, Luthers reformatorische Theologie mit einer Formel zu umschreiben, sollten die eindringliche Mahnung von Dorothea Demmer (vgl. LuJ 39 [1972], 125) beherzigen lassen, daß das Reformatorische überhaupt nicht aus einem Gesichts*punkt*, der sich auf einen Zeit*punkt* festlegen läßt, formuliert werden kann. Luthers Anwendung humanistischer Methoden in der Exegese, sein allmählich entwickeltes heilsgeschichtliches Verstehen des Alten Testamentes (vgl. LuJ 37 [1970], 124-127), sein Kampf gegen die Hochschätzung des menschlichen Vermögens für das Erwerben des Seelenheils in der Römerbriefvorlesung und in der »Disputatio contra scholasticam theologiam« ebenso wie die Heidelberger Disputation sind wichtige und bleibende Taten und Entscheidungen für Luthers reformatorische Theologie, die jeweils die Möglichkeiten für die nächsten Schritte geschaffen haben, ohne sie freilich mit Notwendigkeit festzulegen, so daß der geschichtliche Zusammenhang vereinfacht wird, wenn er als logische Entwicklung dargestellt wird. Es erscheint unfruchtbar, etwas aus dieser Ent-

wicklung nicht mit in das Reformatorische bei Luther hineinzunehmen, auch wenn sich der Stellenwert einer solchen Erkenntnis in Luthers Theologie verschob. Ertragreicher scheint es zu sein, und zwar auch für die systematische Theologie, wenn zunächst erst einmal jede bewußte Abkehr Luthers von der ihm bekannten Scholastik, aber auch anderen Erscheinungen, in *das* Reformatorische bei Luther hineingenommen wird. Sicher gab es dabei Höhepunkte, wie Luther einen anhand der iustitia Dei selbst beschrieben hat; aber eine an den Wortlaut der Autobiographie von 1545 anklingende Darstellung findet sich bereits in dem Widmungsbrief der »Resolutiones disputationum . . .« vom 30. Mai 1518, wonach ihm kein Wort in der Schrift bitterer gewesen sei als poenitentia, das ihm aber durch ein neues Verständnis süßer und lieber geworden sei als jedes andere in der Schrift. Es gab in Luthers Entwicklung offensichtlich mehrere Erkenntnisdurchbrüche, und darauf beruht die relative Berechtigung der verschiedenen Untersuchungen, die *das* Reformatorische bei Luther unterschiedlich umschreiben. Es kann daher nicht die Aufgabe sein, einen reformatorischen Gesichtspunkt - unter Umständen gar als eine die gesamte reformatorische Theologie umfassende Formel begriffen - absolut zu setzen und in den Streit zu treten, welcher Erkenntnis Luthers dieser Platz gebührt, sondern es muß versucht werden, die verschiedenen reformatorischen Erkenntnisse zeitlich und inhaltlich in Beziehung zu setzen, um damit die Gesamtheit des Reformatorischen zu erfassen. Eine in dieser Richtung betriebene Lutherforschung wird aus der vorliegenden Arbeit lernen können, daß Luthers neuem Promissioverständnis ein wichtiger Platz eingeräumt werden muß.

Anläßlich der 450. Wiederkehr des Wormser Reichstages erschien: *1521-1971. Luther in Worms.* Ein Quellenbuch. Hrsg. von JOACHIM ROGGE. Berlin: EVA 1971. 160 S. Darin sind die Schriftstücke des Papstes und seines Gesandten Aleander, Luthers und Friedrichs des Weisen, Berichte und Edikte vom Juli 1520 bis zur Veröffentlichung des Wormser Ediktes vom 26. Mai zusammengestellt, um die wichtigsten Vorgänge um Luthers Auftritt auf dem Reichstag in Worms mit den Worten der Zeitgenossen vorzuführen. Dabei werden die lateinischen, französischen und italienischen Quellenstücke mit einer Übersetzung versehen, die frühneuhochdeutschen dagegen nicht, die einzelnen Quellenstücke mit einer Einführung und auch mit Erläuterungen. Ein Bogen mit Bildern von Zeitgenossen, Schriftstücken, dem Entwurf des Lutherdenkmals in Worms und dem Gemälde von Felix Schwormstädt aus dem Jahre 1917 über Luthers Auftreten in Worms runden das großzügig ausgestattete Buch ab.

Der Titel allerdings regt dazu an, daran zu erinnern, daß bei den Veröffentlichungen auch zu bedenken ist, daß der Titel bibliographiert werden muß. Die Zahlen »1521-1971« stehen über dem Titel »Luther in Worms«. Abgesehen davon, daß die Beziehungen zwischen Luther und 1971 damit nicht ganz klar ausgedrückt sind, müßte dieses Buch unter »F«, nämlich »Fünfzehnhunderteinundzwanzig« in der Kartei einer Bibliothek eingeordnet werden (wo es vielleicht nicht gleich jeder suchen wird), es sei denn, man ordnet die Zahlen als Untertitel ein. Wie der Vf. selbst sagt, kann eine Übersetzung nie ganz befriedigen. Er hat zum Teil überraschende Übersetzungen gefunden. Am Schluß von Luthers berühmter Rede vor dem Reichstag liest man für ». . ., cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit.«: ». . ., da gegen das Gewissen zu handeln weder sicher noch einwandfrei ist« (101). Diese Übersetzung überträgt zwar die lateinischen Worte

gut in gegenwärtige Vorstellungen, aber wird damit nicht Luthers Denken »moralisiert«? Es ließe sich aber gut die Ausrichtung auf die theologische Dimension aufzeigen, indem man übersetzte: »..., da gegen das Gewissen zu handeln weder gefahrlos noch heilsam ist.« Eine entsprechende Verwendung von »integrum« läßt sich im Spätmittelalter nachweisen und scheint sich besser in Luthers Denken einzufügen. Die bekannte Aufforderung an Luther, »ungehörnt« zu antworten, ist zwar erläutert, doch ließe sich noch hinzufügen, daß es sich hier um Bezeichnungen aus der scholastischen Disputationskunst handelt, wonach der einfachen klaren Aussage die gehörnte und gezähnte gegenüberstand, die den denkbaren Einwänden und Auslegungsmöglichkeiten nachging und von manchem als spitzfindig empfunden wurde. Mit Freuden nimmt man wahr, daß die frühneuhochdeutschen Texte zeichengetreu wiedergegeben und nicht »geglättet« worden sind.

Das Jubiläumsbüchlein will zum rechten Verständnis der Vorgänge von Worms helfen und ist ohne Zweifel dazu gut geeignet. Man kann nur hoffen, daß die Leser nach der Lektüre den falschen Akzent in Schwormstädts Gemälde am Schluß des Bandes sehen und nicht umgekehrt mit diesem Bild vor Augen die Quellen mißverstehen werden.

Während sich das ebengenannte Quellenbuch auf Luthers Auftreten in Worms beschränkt, widmet sich die Festgabe der Stadt Worms dem gesamten Reichstag von 1521, was bereits im Titel ausgedrückt wird: *Der Reichstag zu Worms 1521. Reichspolitik und Luthersache.* Im Auftrag der Stadt Worms zum 450-Jahrgedenken ... hrsg. von Fritz Reuter. Worms: Stadtarchiv 1971. XV, 532 S., 48 Taf. Am deutlichsten tritt diese Tendenz in der Gesamtdarstellung dieses Reichstages von Rainer Wohlfeil hervor, der sich ausdrücklich gegen die bisherigen Darstellungen, d. h. die starke Konzentration auf die Luthersache, wendet, um die Vorgänge des Reichstages so ins Blickfeld zu rücken, wie sie die Teilnehmer erlebten. Auf diese Weise wird deutlich, wie diejenigen, die über Luther verschiedener Ansicht waren, in anderen Dingen gut zusammenarbeiten konnten, da ihnen das Bewußtsein von der historischen Bedeutung des Auftretens Luthers vor dem Reichstag fehlte, was zur allgemeinen Warnung dienen kann, in der Reformationsgeschichte zu früh eine Trennung über Luther vorauszusetzen. Der Reichstag selbst sah seine Hauptaufgabe in der Reichsreform, die er mit dem Einsetzen eines Reichsregimentes und der Wiederbelebung des Reichskammergerichtes erfolgreich abschließen konnte, wodurch wichtige Einrichtungen geschaffen wurden, von denen die Betrachtung des Verhältnisses von Kaiser und Reich während der Reformation mit ausgehen muß, so daß dieser Reichstag auch in dieser Beziehung von großer Bedeutung war.

Der Archivrat und Hrsg. dieses Bandes, Fritz Reuter, schildert die Zustände der Stadt Worms während dieses Reichstages, indem er die Verfassung der Stadt, ihre soziale Struktur, die Versorgung der Reichstagsteilnehmer, die Unterkünfte einzelner Fürsten und Luthers sowie die Verhandlungsräume beschreibt. Diesen Ausführungen ist ein Orientierungsplan beigegeben (29), der mit den auf den Tafeln 1-11 wiedergegebenen Ansichten Worms von 1550 und 1630 sowie Abbildungen von Gebäuden eine gute topographische Vorstellung erlaubt. Somit bietet dieser Beitrag das für eine anschauliche Vorstellung unerläßliche Material.

Um das Bekenntnis Karls V. vom 19. April 1521 gleichrangig neben die sonst viel mehr beachtete Rede Luthers vor dem Reichstag zu stellen, veröffentlicht Hans Wolter den Text dieses Bekenntnisses, den er mit einer deutschen Übersetzung und einem Kommentar

ausgestattet hat, ohne diesen Beitrag zu einer Darstellung des Glaubens des Kaisers oder gar seiner Religionspolitik auszuweiten. Einen guten Einblick in die Kleinarbeit auf dem Reichstag und damit in das, was wohl die meiste Zeit in Anspruch nahm, gewährt der Aufsatz »Die hessische Vertretung auf dem Reichstag«. Zwei Untersuchungen über die Geschichte des Wormser Ediktes weisen an diesem konkreten Gegenstand Folgen dieses Reichstages auf.

Es können nicht alle Beiträge auch nur mit Titel und Verf. genannt werden (dazu vgl. LuB 1973, Nr. 03), doch die Absicht des Hrsg., den Reichstag möglichst umfassend darstellen zu lassen, wird daran deutlich, daß außer den genannten Aufsätzen einer Worms als Reichsstadt, Luther drei, einer der Kurie, je einer den anwesenden Kurfürsten, einer den Fürsten - die Arbeiten über die Ritter und die Städte kamen leider nicht zustande - und den Humanisten gewidmet sind. Neben einem Verzeichnis der amtlichen Drucke des Reichstages berichtet über eine Flugschrift »Passion D. Martin Luthers«, die abgedruckt ist. Den Schluß bildet ein Bericht über die Entstehung des Lutherdenkmals in Worms, der geeignet ist, für dieses Verständnis zu wecken, obgleich die Kunst des 19. Jh. sich zur Zeit keiner allgemeinen Bewunderung erfreut. Die Ausstattung mit 48 Bildtafeln und einem Register runden das Buch zu einem schönen und leicht benutzbaren Werk ab.

Jubiläen stellen sich ein, ohne danach zu fragen, ob die jeweiligen Zeitgenossen neue Erkenntnisse oder Gesichtspunkte in dem fälligen Jahr über das zu feiernde Ereignis vorzubringen vermögen. Das 450. Jubiläum des Wormser Reichstages von 1521 hat einen Hrsg. gefunden, der durch eine wohlüberlegte Themenstellung eine Festschrift konzipiert hat, die zu einem Handbuch des Wormser Reichstages geworden ist und darüber hinaus die Forschung zu einem neuen Verständnis dieses Reichstages anregt, wenn auch einige Beiträge das hochgestellte Ziel nicht erreichten, indem sie den ihnen zugewiesenen Stoff nicht entsprechend der Gesamtkonzeption ausschöpften - vielleicht auch nur, weil ihre Autoren kurzfristig einsprangen -. Damit sind für die nächsten Jubiläen der Reformationsgeschichte die Maßstäbe gesetzt, nach denen ihre zukünftigen Festschriften gemessen werden müssen.

Das bekannte Werk über das Lutherbild von der Klassik bis zur Gegenwart, »Heinrich Bornkamm: *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte.* Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart«, ist in einer neubearbeiteten und erweiterten Auflage erschienen (GÖ: V&R 1970. 469 S.). Die Darstellung (13-197) ist umgearbeitet worden, wogegen der Quellenteil (199-462) photomechanisch abgedruckt worden ist, der dabei allerdings auch einige Ergänzungen erhalten hat. Diese sind vor allem den »Politischen Stimmen« des 19. und 20. Jahrhunderts zugute gekommen. Neben Friedrich Engels und Franz Mehring kommen nun auch Friedrich Julius Stahl, Heinrich Leo, Karl Hagen, Heinrich Heine und Karl Marx zu Wort. Im 20. Jahrhundert wurden Stücke von Friedrich Hielscher, Arno Deutelmoser, Max Steinmetz und dem 1970 aus dem Leben geschiedenen Gerhard Zschäbitz hinzugefügt. Die »Katholischen Stimmen« wurden um Otto H. Pesch erweitert.

Besonderes Interesse werden vielleicht die beiden Abschnitte »Das neue katholische Lutherbild« (182-194) und »Marxismus« (176-182) finden. Bei dem letzteren Abschnitt fällt wohltuend ins Auge, daß der Vf. sich nicht lange bei Moisej Mendelevič Smirin aufhält, sondern sich vor allem den neueren Forschungen der marxistischen Historiker in der DDR zu-

wendet. Die Darstellung des neuen katholischen Lutherbildes gibt eine Übersicht der Entwicklung seit 1917, in der genau unterschieden wird, wieweit der einzelne katholische Forscher einesteils über das alte katholische Lutherbild hinausführte und anderenteils ihm noch verhaftet blieb, was besonders gut bei Joseph Lortz verdeutlicht wurde.

Ein Werk von begrenztem Umfang über einen so großen Zeitraum des Lutherbildes kann nur eine Auswahl bieten, und alle Interessenten werden dankbar dafür sein, daß ihnen die Auswahl in der Güte des vorliegenden Buches geboten wird. Eines fällt allerdings auf: die sogenannte schöne Literatur fehlt unter den Quellenstücken ganz. Soweit entsprechende Autoren genannt werden (so z. B. Novalis, Joseph Eichendorff oder Heinrich Heine), kommen sie nicht mit ihren dichterischen Erzeugnissen zu Wort. Von den Jungdeutschen wird überhaupt niemand erwähnt. Nun mag der Beitrag solcher Werke für das wissenschaftliche Lutherbild unerheblich sein, um so größer ist ihr Einfluß auf eine breite Leserschicht, die Luther selbst kaum gelesen hat. Es sei hier nur an »Doktor Faustus« von Thomas Mann erinnert, mit dem der Vf. sich in seiner Darstellung allerdings auseinandersetzt (140 f. 146), wodurch er selbst die Bedeutung dieser Literaturgattung für das Lutherbild unterstrichen hat, wenn er sie vielleicht auch nicht zur Geistesgeschichte zählen wollte.

Auf eine leicht zugängliche Weise sind wir nun durch das vorliegende Buch und die Arbeiten »Horst Stephan: Luther in den Wandlungen seiner Kirche« (Gießen 1907, 2. Aufl. Berlin 1951), »Ernst Walter Zeeden: Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums« (Freiburg 1950-1952) und »Adolf Herte: Das katholische Lutherbild im Banne der Lutherkommentare des Cochläus« (Münster 1943) gut über die Entwicklung des Lutherbildes unterrichtet, wenn auch noch Lücken besonders in bezug auf die schöne Literatur und - worauf der Vf. aufmerksam macht - das reformierte Lutherbild geblieben sind. Darüber hinaus fehlt noch ein mit dem vorliegenden Buch vergleichbares Werk über das Lutherbild von Luthers Zeitgenossen, das vor allem auch der Frage nachgeht, wie Luthers Selbstbewußtsein von diesem beeinflußt worden ist und Luthers Selbstbewußtsein dieses wieder mitgestaltet hat. Diese komplizierten Wechselbeziehungen werden sich vielleicht einmal am besten durch Zuhilfenahme eines kybernetischen Modells veranschaulichen lassen. Doch da unter Luthers Zeitgenossen die Humanisten einen sehr starken Einfluß auf das Lutherbild hatten, kann die Aufgabe wohl erst gelöst werden, wenn Luthers Verhältnis zum Humanismus mehr aufgeklärt worden ist.

Das Verdienst der 1969 von der Katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen angenommenen Dissertation Helmut Feld: *Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief.* Eine Studie zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese und Theologie. Wiesbaden: Steiner 1971. VIII, 273 S. = Veröffentlichungen des Institutes für Europäische Geschichte Mainz 62, liegt darin, daß sie mit Steinbach einen Ausleger des Hebräerbriefes vorstellt, der seine Vorlesung am 29. September 1517 beendete, also in demselben Jahr, in dem Luther seine Hebräervorlesung zu Ostern begann. Der Vf. stellt beide Ausleger in die humanistische Bewegung ihrer Zeit hinein. Dafür gibt er einen kurzen Überblick über das Verhältnis von Spätscholastik und Humanismus in Tübingen, deren genaue Beziehungen weiterer Untersuchungen bedürfen. Steinbach erweist sich äußerst belesen, so daß er nach spätscholastischer Manier viele Zitate zusammen-

zutragen wußte. Da er dabei auch auf die Kirchenväter, besonders auf Augustin, zurückgriff, fand seine Arbeit auch die Anerkennung der Humanisten, obgleich er weder Hebräisch noch Griechisch konnte. Da er in seiner Vorlesung auf die Auslegung von H 2,7 durch Faber Stapulensis einging, wie Luther auch, der überdies schon die Entgegnung des Erasmus verwendete, stellt der Vf. diesen Humanistenstreit dar (43-56). Luther wird als Exeget vorgestellt, der sich im Hebräischen schon gut, im Griechischen erst mäßig auskennt, aber besonderes Interesse an rhetorischen Figuren zeigt, sich auch solcher bedient. Aus einem Überblick über die mittelalterliche Hermeneutik geht hervor, daß sowohl Steinbach als auch Luther am Ende einer Entwicklungslinie standen, als sie den »sensus litteralis« des Alten Testamentes im Hinweis auf Christus sahen. Im vierten Kapitel werden zentrale Themen reformatorischer Theologie aus beiden Vorlesungen verglichen: Glaube und Heilsgewißheit, Rechtfertigung, Christi Person und Werk, kirchliche Tradition und Praxis (164-229). Besonders interessant ist hier, daß Steinbach einerseits »an keiner Stelle seines Werkes irgend eine Kritik an menschlichen Traditionen und Institutionen der Kirche« äußerte (225), andererseits aber wie Luther, wenn auch nicht so radikal, von Biels Anschauungen abrückte, daß der Mensch ex puris naturalibus sich die gratia de congruo verdienen könnte (201-213).

Während das Buch in bezug auf Steinbach aufschlußreich ist, teilt es über Luther Dinge mit, die nicht neu, ja in dieser Einseitigkeit nicht mehr unangefochten sind. So behauptet der Vf. unter Berufung auf Gerhard Ebeling, die Ausschließlichkeit der christologischen Deutung des Psalters und des ganzen Alten Testamentes sei das unterscheidende Merkmal von Luthers Exegese (154). Nun muß man dem Vf. zugute halten, daß er in einer 1969 abgegebenen Dissertation noch nicht auf die Arbeit von James S. Preus (vgl. LuJ 37 [1970], 125-127) aus demselben Jahr eingehen konnte, aber schon die Beachtung des Kapitels »Die Heilige Schrift« in dem im Literaturverzeichnis aufgeführten Band von Paul Althaus (Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh 1962, 71-96) hätte den Blick schärfen können, z. B. in Luthers Scholion zu H 3,9 sein Verständnis des Alten Testamentes als »Exempelbuch« des Glaubens zu erfassen. Auch Luthers Beziehungen zum Humanismus werden im traditionellen Rahmen dargestellt, d. h., vor allem in seiner Beziehung zu Erasmus. Die Frage nach dem Erfurter Humanismus taucht nicht auf. So kann es zu der Anschauung kommen, Luther habe sich - solange er es nötig hatte - aus taktischen Gründen um die Freundschaft der Humanisten gemüht. Aber schon der Reuchlinstreit, in dem Luther auf der Seite Reuchlins stand, hatte die vom Humanismus unterschiedlich beeinflußten Geister von den Vertretern der Scholastik und ihren Ketzerverfolgern geschieden und ihnen das Gefühl der Zusammengehörigkeit gegeben, was nicht ausschloß, die Federn gegeneinander zu spitzen, wie in dem obenerwähnten Streit zwischen Faber und Erasmus. Wenn man sich auch des Gegensatzes untereinander bewußt war, so doch noch mehr des gemeinsamen Abstandes von der Scholastik und der Gefahr, die von der Inquisition drohte. Sehr aufschlußreich in dieser Hinsicht ist der Brief des Erasmus an Albrecht von Mainz vom 19. Oktober 1519, in dem er seine Sache zwar nicht mit der Luthers identifizierte, aber für Luther eintrat, damit nach der Bloßstellung und Vernichtung Luthers nicht seine eigene folgte. Der Vf. hat sich also die Möglichkeit entgehen lassen, durch differenziertere Fragestellung der Lutherforschung weiterzuhelfen, ihr aber die Möglichkeit gegeben, durch Vergleich mit Steinbach Luthers Eigenheiten bes-

ser zu erfassen. Für die Erforschung der Anfänge der Reformation würde es sicher fruchtbar sein, wenn unter Berücksichtigung der noch erhaltenen Galaterbriefvorlesung von 1513 eine umfassende Darstellung seines Lebens und der Lehre Steinbachs erschien, die auch seine Beziehungen zu Biel genauer untersuchte, auf den ausführlichen Vergleich mit Luther verzichtete, wohl aber den Dingen eine besondere Aufmerksamkeit widmete, die für die Reformation wichtig waren.

In zweiter Auflage erschien das 1959 zum erstenmal herausgebrachte Büchlein Siegfried Hotzel: *Luther im Augustinerkloster zu Erfurt 1505 bis 1511*. B: EVA 1971. 68 S. Es berichtet über Luthers Aufenthalt von 1505 bis 1511 hinaus von Luthers Besuchen, ehe das Kloster 1522 in die Hände feindlich gesonnener Ordensbrüder kam, und das weitere Schicksal des Klosters bis in die Gegenwart. Ergänzt wird diese Aufl. durch einen Anhang von Eberhard Bock, der den jetzigen Zustand des Klosters beschreibt. Der Text bietet die bekannten Ereignisse aus dem Leben Luthers in diesen Jahren und folgt den Spuren Otto Scheels, indem er den Vollzug des klösterlichen Lebens streng nach den Satzungen beschreibt, obgleich an anderer Stelle berichtet werden muß (45 f), daß Luther 1516 Johannes Lang als Prior einsetzte, damit dieser die zerrütteten Verhältnisse ordne, die mindestens zu dieser Zeit offenbar nicht mehr der Satzung entsprachen. Welche Vorlesungen Luther hielt und in welcher Fakultät, erfährt der Leser nicht. Irreführend wird behauptet: »Als Theologe mußte sich Luther Kenntnisse in der griechischen und hebräischen Sprache erwerben« (37). Luther mußte das keineswegs, sondern er tat es unter dem Einfluß der Erfurter Humanisten, wodurch Luther zu einer exegetischen Methode gelangte, die später seine Schüler zwang, die biblischen Ursprachen zu erlernen. Abgesehen von diesen Einzelheiten ist das reich mit Bildern ausgestattete Büchlein ein geeigneter Führer durch das Erfurter Augustinereremitenkloster.

Leipzig **Helmar Junghans**

Lutherbibliographie 1973

Mit Pfarrer Jan Amos Dvořáček, Valešské Meziříčí (ČSSR); Dozent Dr. Joachim Fischer, São Leopoldo (Brasilien); Professor Dr. Leif Grane, København (Dänemark); Professor Dr. Martin Greschat, Münster (BRD); Professor Dr. Bengt Hägglund, Lund (Schweden); Professor Dr. Béla Leskó, José C. Paz (Argentinien); Professor Dr. Marc Lienhard, Strasbourg (Frankreich); Dozent Dr. Ole Modalsli, Oslo (Norwegen); Pastor Janusz Narzyński, Warszawa (Polen); Professor Dr. Jan Petrík, Bratislava (ČSSR); Professor D. Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki (Finnland); Rev. Dr. Maurice E. Schild, Doncaster/Vic. (Australien); Professor Dr. Jenö Sólyom, Budapest (Ungarn); Professor D. Theodore G. Tappert, Philadelphia/Pa. (USA); Professor Dr. Yoshikadzu Tokuzen, Tokyo (Japan); Professor Dr. Jos Vercruysse, Heverlee (Belgien); Professor Dr. Valdo Vinay, Roma (Italien) bearbeitet von Dozent P. Dr. Helmar Junghans, Leipzig (DDR), und Forschungsstudent cand. theol. Wolfgang Rochler, Leipzig (DDR).

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

1 Verlage und Verlagsorte

ADVA	Akademische Druck- und Verlagsanstalt
B	Berlin
BL	Basel
BP	Budapest
BR	Bratislava
ČSAV	Československá akadimie věd
CV	Calwer Verlag
DA	Darmstadt
EPV	Evangelischer Presseverband
EVA	Evangelische Verlagsanstalt
EVW	Evangelisches Verlagswerk
F	Frankfurt am Main
FR	Freiburg im Breisgau
GÖ	Göttingen
GÜ	Gütersloh
GVH	Gütersloher Verlagshaus
HD	Heidelberg
HH	Hamburg
L	Leipzig
LO	London
LVH	Lutherisches Verlagshaus
M	München
MEES	A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya
MS	Münster
MZ	Mainz
NK	Neukirchen-Vluyn
NV	Neukirchener Verlag
NY	New York, N.Y.
P	Paris
PB	Paderborn
Phil	Philadelphia, Pa.
PR	Praha
PUF	Presses Universitaires de France
Q&M	Quelle & Meyer
S	Stuttgart
SAV	Slovenská akadémia vied
SH	Stockholm
StL	Saint Louis, Mo.
TÜ	Tübingen
V&R	Vandenhoek & Ruprecht
W	Wien
WB	Wissenschaftliche Buchgesellschaft
WZ	Warszawa
ZH	Zürich

2 Zeitschriften, Jahrbücher

AGB	Archiv für Geschichte des Buchwesens (Frankfurt/Main)
AKultG	Archiv für Kulturgeschichte (Münster-Köln)
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft (Regensburg)
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte (Gütersloh)
BlDL	Blätter für deutsche Landesgeschichte
BlPfGK	Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde (Grünstadt)

BlWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte (Stuttgart)
BPF	Bulletin de la Societé de l'Histoire du Protestantisme français (Paris)
BW	Die Bibel in der Welt (Witten und Berlin)
ČČH	Československý časopis historický (Praha)
CCL	Concilium (Zürich, Mainz)
ChH	Church History (Berne, Ind.)
CL	Cirkevné listy (Bratislava)
Cath	Catholica (Münster)
CThM	Concordia Theological Monthly (Saint Louis, Mo.)
DLZ	Deutsche Literaturzeitung (Berlin)
DPfBl	Deutsches Pfarrerblatt (Essen)
EÉ	Evangélikus Élet (Budapest)
Ekk	Ekklesia (José C. Paz)
EN	Evangélikus Naptár az . . . évre (Budapest)
EP	Evanjelický Posol spod Tatier (Liptovský Mikuláš)
EThR	Etudes Théologiques et Religieuses (Montpellier)
EvD	Evangelische Diaspora (Kassel)
EvK	Evangelische Kommentare (Stuttgart)
EvTh	Evangelische Theologie (München)
FLV	Familienblatt der Lutheriden-Vereinigung (Hamburg)
GG	Glaube und Gewissen (Halle/Saale)
GuJ	Gutenberg-Jahrbuch (Mainz)
He	Helikon (Budapest)
HThR	The Harvard Theological Review (Cambridge/Mass.)
HZ	Historische Zeitschrift (München)
IL	Igreja Luterana (Porto Alegre)
ITK	Irodalomtörténeti Közlemények (Budapest)
JBrKG	Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte (Berlin)
JHKV	Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung (Darmstadt)
JLH	Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie (Kassel)
JNKG	Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte (Blomberg)
JWKG	Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte (Bethel)
KÅ	Kyrkohistorisk årskrift (Uppsala, Stockholm)
KD	Kerygma und Dogma (Göttingen)
KR	Křestanská Revue (Praha)
LBl	Lutherische Blätter (Celle)
LF	Listy filologické (Praha)
LM	Lutherische Monatshefte (Hamburg)
LP	Lelkipásztor (Budapest)
LQ	The Lutheran Quarterly (Gettysburg, Pa.)
LR	Lutherische Rundschau (Stuttgart)
LRB	Lutherischer Rundblick (Frankfurt am Main)
LThJ	Lutheran Theological Journal (Adelaide, South Australia)
Lu	Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft (Hamburg)
LuB	Lutherbibliographie
LuJ	Lutherjahrbuch (Hamburg)
MD	Materialdienst des Konfessionskundlichen Institutes (Bensheim)
MEKGR	Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes (Düsseldorf)
NLA	Nachrichten der Luther-Akademie (Sondershausen)
NZSTh	Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie (Berlin)
ODR	Ortodoxia. Revista Patriarhiei Romine (Bucureşti)
PBl	Pastoralblätter (Stuttgart)
PL	Positions luthériennes (Paris)
PrL	Přítel lidu - Przyjaciel ludu (Český Těšín)
Pro	Protestantesimo (Roma)
PTh	Pastoraltheologie (Göttingen)
RE	Református Eghyház (Budapest)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique (Louvain)
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (Paris)
RKN	Református Képes Naptár ás Évkönyv az . . . évre (Újvidék - Novi Sad)
RW	Rondom het Woord (Hilversum)
STK	Svensk teologisk kvartalskrift (Lund)
StZ	Stimmen der Zeit (Freiburg im Breisgau)
TA	Teologinen Aikakauskirja (Helsinki)
Te	Teológia (Budapest)
ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Berlin)
ThPh	Theologie und Philosophie (Freiburg im Breisgau)
ThPr	Theologia practica (Hamburg)
ThR	Theologische Rundschau (Tübingen)
ThRe	Theologische Revue (Münster)
ThSz	Theologiai Szemle (Budapest)
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel)
TTK	Tidsskrift for teologi og kirke (Oslo)
US	Una Sancta (München)
VE	Vox Evangelii (Buenos Aires)
Vi	Világosság (Budapest)
WPr	Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft (Göttingen)
WZ . . .	Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität in . . . Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe
ZBKG	Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte (Nürnberg)
ZDZ	Zeichen der Zeit (Berlin)

ZEvE	Zeitschrift für evang. Ethik (Gütersloh)
ZEvKR	Zeitschrift für evang. Kirchenrecht (Tübingen)
ZGW	Zeitschrift für Geschichtswissenschaft (Berlin)
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Stuttgart)
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie (Wien)
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Köln)
ZSRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abt. (Weimar)
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen)
ZW	Zeitwende (Hamburg)
Zw	Zwingliana (Zürich)

3 Umfang der Ausführungen über Luther

L'	Luther wird einmal kurz erwähnt.
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 wiederholt gestreift.
*	(nach der letzten Seite eines Aufsatzes oder nach S.): Die Arbeit konnte nicht eingesehen werden.

SAMMELSCHRIFTEN

01 Ebeling, Gerhard: **Lutherstudien.** Bd. 1. TÜ: Mohr 1971. XII, 341 S. - Siehe Nr. 8. 185 f. 288. 360-362. 364. 700.

02 **Gottesreich und Menschenreich.** Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Max Geiger. BL, S: Helbing & Lichtenhahn 1969. XVIII, 633 S. - Siehe Nr. 461. 463. 662.

03 **Der Reichstag zu Worms von 1521.** Reichspolitik und Luthersache. Im Auftrag der Stadt Worms zum 450-Jahrgedenken in Verbindung mit Anton Philipp Brück, Ludwig Petry, Heinrich Steitz hrsg. von Fritz Reuter. Mit einem Geleitwort des Oberbürgermeisters der Stadt Worms, Günter Friedrich Kuhfuß. Worms: Stadtarchiv 1971. XV, 532 S., 48 Abb. - Siehe Nr. 17. 102. 104 f. 111. 123. 129 f. 136. 139. 472. 507. 546. 570. 584. 611 f.

04 Grosche Robert: **Pilgernde Kirche.** Mit einer Einführung von Heinrich Fries. 2. Aufl. FR, BL, W: Herder 1969. XIX, 252 S. - Siehe Nr. 190. 261. 434 f. 473. 718.

05 **Luther.** Zeitschrift (Mitteilungen/Vierteljahrsschrift) der Luther-Gesellschaft. Bd. 1-23. 1919-1941. Nachdruck. Bern: Lang 1972.

06 **Aus zwölf Jahrhunderten.** Einundzwanzig Beiträge zur thüringischen Kirchengeschichte. B: EVA 1971. 287 S., 32 Bilds. = Thüringer kirchliche Studien 2. - Siehe Nr. 15. 70. 539. 545. 554. 559. 590.

07 **Etik och kristen tro (Ethik und christlicher Glaube).** Hrsg. von Gustaf Wingren. Lund: CWK Gleerup 1971. 305 S. - Siehe Nr. 205. 542.

08 Adam, Alfred: **Sprache und Dogma.** Untersuchungen zu Grundproblemen der Kirchengeschichte. Hrsg. von Gerhard Ruhbach. GÜ: Mohn 1969. 230 S. - Siehe Nr. 212. 624.

09 Gloege, Gerhard: **Theologische Traktate.** Bd. 2: Verkündigung und Verantwortung. GÜ: V&R 1967. 342 S. - Siehe Nr. 187 f. 330 f. 368. 714.

010 **Die Reformation, ihr geschichtlicher Ablauf und ihre Bedeutung für die Theologie der Gegenwart.** Referate, gehalten auf einer Tagung der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg anläßlich des 450. Jahrestages der Reformation am 27. 10. 1967. Halle: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1969. 77 S. = Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1969/8. - Siehe Nr. 93. 119. 164. 229. 349. 690.

011 Pannenberg, Wolfhart: **Grundfragen systematischer Theologie.** Gesammelte Aufsätze. GÜ: V&R 1967. 398 S. - Siehe Nr. 306. 345. 387 f.

012 Rückert, Hanns: **Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie.** TÜ: Mohr 1972. X, 439 S. - Siehe Nr. 126 f. 196. 223 f. 246. 271. 313. 347. 426. 567 f. 598. 619. 656 f. 762.

013 Hermann, Rudolf: **Bibel und Hermeneutik.** Mit einem Vorwort hrsg. von Gerhard Krause. B: EVA; GÜ: V&R 1971. 319 S. = Hermann, Rudolf: Gesammelte und nachgelassene Werke 3. - Siehe Nr. 370-375. 641. 646.

014 **Lutherjahrbuch.** Organ der internationalen Lutherforschung. Im Auftrag der Luther-Gesellschaft hrsg. von Helmar Junghans. Bd. 39. HH: Wittig 1972. 180 S. - Siehe Nr. 263. 356. 506. 531. 805.

015 **Jitsuzonshugi 57** (Risosha 1971). = Sonderheft Luther. - Siehe Nr. 110. 115. 193. 295. 304. 427. 586.

016 Brandenburg, Albert: **Martin Luther gegenwärtig.** Katholische Lutherstudien. M, PB, W: Schöningh 1969. 159 S. - Siehe Nr. 216. 284 f. 453. 694-696.

017 **Festschrift für Friedrich von Zahn.** Bd. 2: Zur Sprache und Literatur Mitteldeutschlands. Hrsg. von Reinhold Olesch und Ludwig Erich Schmitt unter Mitwirkung von Joachim Göschel. Köln, W: Böhlau 1971. 222 S., Kt. Skizzen. = Mitteldeutsche Forschungen 50. - Siehe Nr. 573. 650.

018 **Beiträge zur schlesischen Kirchengeschichte.** Gedenkschrift für Kurt Engelbert. Hrsg. von Bernhard Stasiewski. Köln, W: Böhlau 1969. XII, 695 S., Titelb., 3 Kt. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 6. - Siehe Nr. 235. 532.

A QUELLEN

1 Quellenkunde

1 Stuttgarter Antiquariat: **Mittelalter, Humanismus, Reformation.** S: Kocher-Benzing 1971. 39 S. L 23 f. 26. = Antiquariatskatalog 69.

2 **Antiquariatskatalog Martin Luther.** Erst- und Frühausgaben seiner Schriften. S: Stuttgarter Antiquariat 1972. 142 S.

3 Avis, Frederick C.: **The first printers in sixteenth-century Southwark 1514-1540.** GuJ 45 (1970), 165-173. L 171.

4 Beumer, Johannes: **Ein angeblicher Brief Martin Luthers an einen Frankfurter Franziskaner.** Franziskanische Studien 52 (1970), 278-283.

5 **Bibliographia Hungariae 1712-1860.** Bd. 5: Additamenta ad tomos 1-4 operis Géza Petrik Bibliographia Hungariae 1712-1860. BP: Bibliotheca Nationalis Hungariae a Francisco Széchényi fundata 1971. 561 S. - Bespr.: Fabiny, Tibor: ThSz 14 (1971), 356 f.

6 **Bibliographie zur Geschichte der Stadt Halle und des Saalkreises.** Bd. 1: Von den Anfängen bis 1648. Bearb. von Horst Höhne. Halle: Universitäts- und Landesbibliothek 1968. (MS). XV, 525 S. L 316a-328. = Arbeiten aus der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt in Halle a. d. Saale 8.

7 Blankenburg, Walter: **Überlieferung und Textgeschichte von Martin Luthers »Encomion musices«.** LuJ 39 (1972), 80—104.

8 Ebeling, Gerhard: **Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513.** (1953). In: 01, 69-131.

9 Flörken, Norbert: **Ein Beitrag zur Datierung von Luthers Sermo de indulgentiis pridie Dedicationis.** ZKG 82 (1971), 344-350.

10 Guchman, Murra Musejewna: **Jazyk nemeckoi političeskoi literatury épochi Reformacii i Krest'janskoi voiny** (Die Sprache der deutschen politischen Literatur in der Epoche der Reformation und des Bauernkrieges). Moskwa: Nauka 1970. 273 S. L 12-17+".

11 Kähler, Ernst: **Nicht Luther, sondern Karlstadt** (zu WA 6, 26 f.). ZKG 82 (1971), 351-360.

12 Lang, Helmut W.: **Wiener Karlstadt-Drucke aus der Presse Johann Singrieners (1521-1522).** GuJ 45 (1970), 212-217.

13 **Lutherbibel in Ermitage.** Evang. Pfarrerblatt 14 (1972), 128.

14 Marwinski, Felicitas und Konrad: **500 Jahre Kirchenbibliothek Römhild.** In: 06, 143-168.

15 Strauss, Gerald (Hrsg.): **Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation.** A collection of documents. Bloomington, Ind.: Indiana University Press 1971. 247 S.

16 **Taschenkonkordanz zur Lutherbibel.** Revidierter Text. B: Evang. Haupt-Bibelgesellschaft 1970. 815 S.

17 Ufer, Joachim: **Passion D. Martin Luthers - eine Flugschrift von 1521.** In: 03, 449-458.

18 Volz, Hans: **Ein Passauer in Wittenberg zur Reformationszeit.** Die Beziehungen von Hans Fuchs zu Martin Luther. Ostbairische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde 13 (1970), 131-136.

19 Volz, Hans: **Martin Luthers Schriften und ihre Druckgeschichte.** Ebernburg-Hefte 5 (1971), 3-24; BlPfKG 39 (1972), 112-133.

20 Wolgast, Eike: **Die Wittenberger Luther-Ausgabe.** Zur Überlieferungsgeschichte der Werke Luthers im 16. Jahrhundert. Nieukoop: de Graaf 1971. 335 S.

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

21 **Augsburg Confession.** A translation of the first section of the Church Order of the congregation in London of the Christian and unaltered Augsburg Confession, which was thought the gift of God in the year 1964 . . . solemnly dedicated and consecrated in St. Mary's Savoy. Nachdruck der Ausgabe 1672. LO: Evangelical Lutheran Church of England 1969. 14 S.

22 Duncker, Christoph: **Matthäus Alber, Reformator von Reutlingen.** Berichte und Dokumente. Hrsg. anläßlich der 400. Wiederkehr des Todestages. 1.12. 1570 - 1. 12. 1970. Reutlingen: Evang. Dekanatamt 1970. 75 S., Abb. L 10-15. 18-21.

23 **Early Protestant educators.** The educational writings of Martin Luther, John Calvin and other leaders of Protestant thought. Hrsg. von Frederick Eby. Nachdruck der Ausgabe 1931. NY: AMS Press 1971. 312 S.

24 Hillerbrand, Hans J.: **Christendom Divided.** The Protestant Reformation. NY.: Corpus Instrumentorum; LO: Hutchinson 1971. XIII, 344 S.

25 **Konfesja Augsburska z 1530 r.** (Augsburgische Konfession von 1530 [poln.]). Neue Übersetzung. Polnisch-lateinisch. Übers., eingel. und erläut. von Andrzej Wantuła und J. W. Jackowski. WZ: Zwiastun 1970. 63 S.

26 **Martin Luther und die Kirche.** „Von der Kirche - was, wer und wo sie sei und woran man sie erkennen soll". Hrsg. und mit Anmerkungen versehen von Hermann Kunst. S: EVW 1971. 197 S.

27 Luther, Martin: **Doitsu no Kirisutosha Kizoku ni atauru sho** (An den christlichen Adel deutscher Nation . . . [japan.]). Übers. von Toru Ingu. Tokyo: Seibunsha 1971. 174 S. = Taschenausgabe.

28 Luther, Maarten: **Het boek Jona** (Der Prophet Jona ausgelegt [niederl.]). Übers. und eingel. von K(laas) Exalto. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn 1971. 152 S., 1 Bild.

29 Luther, Martin: **Kyokai no Babilon-ryoshu nitsuite** (De captivitate Babylonica ecclesiae [japan.]). Übers. von Chitose Kishi. Tokyo: Seibunsha 1971. 217 S. = Taschenausgabe.

30 Luther: **Sol, Ratio, Erudio, Aristoteles.** Probeartikel zum Sachregister der Weimarer Lutherausgabe. TÜ: Mohr 1971. 93 S.

31 Luther, Martin: **Von christlicher Religion und christlicher Bildung.** 3 Lutherschriften (Die sieben Bußpsalmen. An die Ratsherren. Eine Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle). Einführung von Heinz Bluhm. Nachdruck der Ausgabe Weimar 1883 ff. NY, LO: Johnson 1968. 96 Bl. in getr. Pag. = Classics in Germanic literatures and philosophy.

32 Luther, Martin: **Werke.** Kritische Gesamtausgabe. Bd. 30 III. Revisionsnachtrag. Weimar: Böhlau 1971. 156 S.

33 Luther, Martin: **Works.** Bd. 38: Word and Sacraments IV. Hrsg. von Martin E. Lehmann. Phil: Fortress 1971. 349 S.

34 Luther, Martin: **Yoki Waza Ni Tsuite** (Von den guten Werken [japan.]). Übers. von Fukuyama Shirô. Tokyo: Seibunsha 1967. 179 S. = Taschenausgabe.

35 **Luther-Chosakushu** (Luthers Werke). Reihe 1, Bd. 8: (Vom Abendmahl Christi, Großer und kleiner Katechismus, Marburger Artikel). Hrsg. von T. Kasari und Yoshikadzu Tokuzen und eingel. von Y. Tokuzen. Tokyo: Seibunsha 1971. 654 S.

36 **Marburger Religionsgespräch (1529).** Briefe und Acten zu der Geschichte des Religionsgespräches zu Marburg 1529 und des Reichstages zu Augsburg 1530. Nach der Handschrift des Johannes Aurifaber nebst den Berichten der Gesandten Frankfurts am Main und den Regesten zur Geschichte dieses Reichstages hrsg. und bearb. von Friedrich Wilhelm Schirrmacher. Unv. Nachdruck der Ausgabe Gotha 1876. Amsterdam: Grüner 1968. XXII, 574 S.

37 **Frühneuhochdeutsche Texte.** Ausgew. und eingel. von Gerhard Kettmann. L: Bibliographisches Institut 1971. 304 S., 4 Taf. L 139-146. 249-252. 287-290.

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

a) Auswahl aus dem Gesamtwerk

38 Fitzer, Gottfried: **O Que Lutero Realmente Disse** (Was Luther wirklich sagte [port.]). Übers. von Ernesto J. Bernhoeft und Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 1971. X, 232 S. = O Que Êles Realmente Disseram 2.

39 **Luther, Martin.** Hrsg. von Gordon E. Rupp und Benjamin Drewery. LO: Arnold 1970. XII, 180 S. = Documents of modern history.

40 Luther, Martin: **Tekster i udvalg** (Texte in Auswahl). Hrsg. von Asger Nyholm und Chr. Raebild. 5. Aufl. København: Gyldendal 1971. 103 S. = Tekst-haefter udg af Gymnasieskolernes Religionslaererforening.

41 **Lutherworte über die Seligpreisungen.** Luther-Kalender für Südamerika 41 (Porto Alegre 1971), 51-53.

42 Seifert, Siegfried: **Quellen und Dokumente zur Kirchengeschichte von ihren Anfängen bis zur Glaubensspaltung.** 2., erw. Aufl. L: Benno 1970. 239 S. L 188—194. 202 f+".

b) Einzelschriften und Auszüge aus ihnen

43 **Aus der Rede Martin Luthers vor dem Reichstag in Worms 1521.** GG 17 (1971), 2. Umschlagseite.

44 Bartsch, Albert: **In Gottes Liebe gebettet.** Ein Taufbüchlein für Mütter, Väter und Paten. Mit Worten der Heiligen Schrift, Aussagen Martin Luthers und einem Wort der Kirche. 4. Aufl. B: EVA; Jena: Keßler 1972. 23 S.

45 **Lutherisches Kirchen-Gesangbuch.** Ausgabe für die Evang.-lutherische Freikirche in der DDR. B: EVA 1971. 472, 205 S.

46 Luther, Martin - **Die Apokryphen.** Nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers. Revidierter Text. Witten: von Cansteinsche Bibelanstalt; S: Württembergische Bibelanstalt 1971. 368, 15 S.

47 Luther, Martin: **Hrad prepevný je ...** (Eine feste Burg ist ... [tschech.]). Übers. von M. Kraus. Tranovský kalendár 1970, 116.

48 Luther, Martin: **Der kleine Katechismus.** Gebete, Sprüche, Lieder. 12. Aufl. GÜ: GVH 1971. 64 S.

49 Luther, Martin: **Lille katekismus.** Aut. ved. kgl. resolution af 25. februar 1953 (Der kleine Katechismus [dän.]). 5. Aufl. København: Det Kongelige Vajsenhus 1970. 48 S.

50 Luther, Martin: **Fraedi Lúthers Hin Minni og Sakramentabaenir** (Kleiner Katechismus [isländ.]). Reykjavík: Ísafoldarprentsmidja 1968. 40 S.

51 Luther, Martin - **Uvod do sv. Katechizmu dra Martina Luthera** (Der kleine Katechismus [jugosl.]). Novy Sad: Slovenska evanjelicka a. v. cirkva v. SFR Juhoslávii 1970. 20 S.

52 Luther, Martin: **De klene Catechismus** (Der kleine Katechismus [niederdeutsch]). Mit einem Nachwort von Armin Dietzel. Nachdruck der Ausgabe Oldenborch 1599. Oldenburg: Holzberg 1970. 80 Bl. mit Abb., 18 S.

53 Luther, Martin: **Kirisutosha No Jiyû ...** (Von der Freiheit eines Christenmenschen [japan.]). Übers. von Shioya Yutaka u. a. Tokyo: Chûôkôronsha 1967. 554 S. = Se Kai no meicho 18.

54 Luther, Martin: **Požiadajme Ducha Svätého** (Nun bitten wir den Heilgen Geist [tschech.]). Übers. von Tomás Gáll. CL 84 (1971), 51.

55 Luther, Martin - **Der Psalter.** Nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers. 3. Aufl. B: Evang. Haupt-Bibelgesellschaft 1970. 175 S.

56 Luther, Martin - **Der Psalter.** Nach der Übersetzung D. Martin Luthers für den gottesdienstlichen Gebrauch bearb. Mit Ordnung der Tageszeitengottesdienste und des Beichtgottesdienstes. Neuendettelsau: Evang.-luth. Diakonissenanstalt 1971. 426 S. mit Noten.

57 Luther, Martin: **Subete No Kirisutosha Ga Sôran Ya Muhon Ni Taishi Yôjin Suruyô Ni Tono Martin Luther No Shinjitsu Na Kankoku ...** (Eine treue Vermahnung M. Luthers zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung [japan.]). Übers. von Ishii Masami u. a. Tokyo: Seibunsha 1967. 589 S.

58 Luther, Martin: **Von der Freiheit eines Christenmenschen** (De libertate christiana [deutsch]). Hrsg. von Martin Willkomm. Für den Neudruck durchges. von Johannes Wilde. 6. Aufl. B: EVA 1971. 29 S.

59 **Lutherbrief aus Worms.** GG 17 (1971), 186.

60 Manschreck, Clyde L.: **My Conscience is Bound by the Word of God.** Vital Speeches of the Day 37 (Southold, N.Y. 1971), 540-544.

61 Rang, Martin: **Biblische Geschichte und Bilder aus der Kirchengeschichte für die Unterstufe.** Mit 16 Zeichnungen und Radierungen von Rembrandt und 4 Kt. Anhang: Aus Luthers kleinem Katechismus und dem Heidelberger Katechismus. 23. Aufl. GÜ: V&R 1971. 255, 144 S. L 247-256. 18-30. = Unser Glaube A/B 1.

62 Schulz, Siegfried A.: **»Ein' feste Burg ist unser Gott«.** Luther's treatment of the 46th Psalm. Colloquia Germanica 3 (Bern 1969), 302-315.

63 **Unterweisung im Glauben.** 17. Aufl. B: EVA 1968. 126 S.

64 **Unterweisung im Glauben.** 18. Aufl. B: EVA 1970. 126 S.

4 Denkmäler, Bilder

65 **Bildnisse evangelischer Menschen.** Von Martin Luther bis zur Gegenwart. Hrsg. von Friedrich Bartsch in Verbindung mit Renate Trautmann und Helmuth Burgert. 5., veränd. Aufl. B: EVA 1971. 274 S. mit Abb.

66 Borneff, Karl F.: **Luther-Ausstellung in Coburg.** Frankenland. Zeitschrift für das Frankenvolk und seine Freunde 19 (1967), 246 f.

67 Freund, Michael: **Zur Geschichte der Luther-Rose.** Lu 42 (1971), 39—47.

68 **Führer durch die Museen der Lutherstadt Eisleben.** Lutherstadt Eisleben: Kreisheimatmuseum 1970. 15 S. mit Abb.

69 **Handbuch der Museen.** Deutschland BRD, DDR, Österreich, Schweiz. Hrsg. von Gudrun B[irgit] Kloster. Bd. 2: DDR, Österreich, Schweiz, Register. M-Pullach, B: Dokumentation; N.Y.: Bowker 1971. XVI, S. 675—1300. L Nr. 2170 f. 2180 f. 2385. 263z.

70 Jursch, Hanna: **Glockenritzzeichnungen.** In: 06. 169-192. L 172.

71 Midriak, Ján: **Lutherova ruža** (Lutherrose). EP 59 (1969), 155.

72 Oravcová, Zlatica: **Verše o Lutherovej ruži** (Verse über die Lutherrose). EP 60 (1970), 91.

73 **St. Thomas zu Leipzig.** Hrsg. von Herbert Stiehl. 2., veränd. Aufl. B: EVA 1971. 142, 55 S. mit 55 Abb. L 29-33+".

74 Thulin, Oskar: **Die Lutherstadt Wittenberg und ihre reformatorischen Gedenkstätten.** 7. Aufl. B: EVA 1968. 42 S., 27 Bl. Abb.

75 Weber, Wilhelm: **Das Luther-Denkmal in Worms.** In: 03, 490—509.

76 Werner, Roland: **Das Lutherhaus in Wittenberg.** L: Seemann 1971. 10 Bl. mit Abb. = Baudenkmale 31.

B DARSTELLUNGEN

1 Biographische Darstellungen

a) Das gesamte Leben Luthers

77 Bainton, Roland H.: **Martin Luther** (Here I stand [deutsch]). Übers. von Hermann Dörries. B, DA, W: Deutsche Buchgemeinschaft; GÜ: GVH 1971. 367 S., 84 Abb., 4 Kunstdrucktaf.

78 Barycz, Henryk: **Z epoki renesansu, reformacji i baroku** (Aus der Epoche der Renaissance, Reformation und des Barocks). WZ: Państwowy Instytut Wydawniczy 1971. 795 S. L 110-112+".

79 Brandi, Karl: **Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation.** 4. Aufl. M: Bruckmann 1969. 544 S., mehr. Taf. L 59-74. 104-119+".

80 Elton, G(eoffrey) R(udolph): **Europa im Zeitalter der Reformation 1517-1559** (Reformation Europe 1517—1559 [deutsch]). Übers. von Jürgen Schwarz. 2 Bde. HH: Siebenstern-Taschenbuch 1971. 154 S.; S. 155-303 mit Abb. = Siebenstern-Taschenbuch 157 f.

81 Friedensburg, Walter: **Der Reichstag zu Speier 1526.** Im Zusammenhang der politischen und kirchlichen Entwicklung Deutschlands im Reformationszeitalter. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1887. Nieukoop: De Graaf 1970. XIV, 662 S.

82 Friedenthal, Richard: **Luther. His Life and Times** (Luther. Sein Leben und seine Zeit [engl.]). Übers. von John Nowell. NY: Harcourt Brace Jovanovich; LO: Weidenfeld & Nicolson 1970. VIII, 566 S., mit 8 Taf., Faksimile, Porträts.

83 Funck-Brentano, (Frantz): **Martin Lutero** (Luther). Übers. von Eloy Pontes. 3. Aufl. Rio de Janeiro: Vecchi 1968. 285 S. = Vidas Extraordinárias.

84 Greiner, Albert: **Luther.** Essai biographique. Einleitung von Réne-J(acques) Lovy und ill. von Etienne Lovy. 2. Aufl. Genf: Labor et fides 1970. 207 S.

85 Holborn, Hajo: **Deutsche Geschichte in der Neuzeit.** Bd. 1: Das Zeitalter der Reformation und des Absolutismus, 1500-1789. M, W: Oldenbourg 1970. XX, 641 S. L 113-142. 172-188+".

86 Koch, Hal: **Martin Luther.** 5. Aufl. København: Gad 1970. 89 S. = Gads Biografiserie.

87 Kooiman, Willem Jan: **Luther, zijn weg en werk** (Luther, sein Weg und Werk). Amsterdam: ten Have 1969. 189 S., 8 Taf. = Carillonpaperbackreeds 16.

88 Léonard, Emile G.: **Storia del protestantesimo.** Bd. 1: La Riforma (Histoire Générale du Protestantisme. Bd. 1: La Réformation [ital.]). Übers. von S. Cottarini, E. Martucci Romeo, A. Nacci, G. Picone. Mailand: Il Saggiatore 1971. 551 S.

89 Lindsay, Thomas Martin: **Luther and the German reformation.** Nachdruck der Ausgabe von 1900. Freeport, N.Y.: Books for Libraries 1970. 300 S.

90 Lortz, Joseph; Iserloh, Erwin: **Kleine Reformationsgeschichte.** Ursachen, Verlauf, Wirkung. 2. Aufl. FR, BL, W: Herder 1971. 360 S. = Herder-Bücherei 342.

91 Lortz, Joseph; Iserloh, Erwin: **Beknopte geschiedenis van de Reformatie.** Oorzaken, verloop, invloed (Kleine Reformationsgeschichte [niederl.]). Übers. von P. van Antwerpen und H. Tonino. Haarlem: Gottmer 1971. 320 S.

92 Major, James R.: **Age of Renaissance and Reformation.** A Short History. Phil: Lippincott 1970. XVIII, 361 S., Abb., Ktn.

93 Peschke, Erhard: **Die gestaltenden Kräfte des Protestantismus.** In: 010, 9-21. L".

94 **The Reformation in Medieval Perspective.** Hrsg. von Stephen E. Ozment. Chicago, Ill.: Quadrangle Books 1971. XIV, 267 S.

95 Spitz, Lewis W.: **The Renaissance and Reformation Movements.** Chicago: Rand McNally 1971. 614 S., Abb., Ktn.

96 Swanson, Guy E. u. a.: **Reevaluating the Reformation.** A symposium. The Journal of Interdisciplinary Studies 1 (1970/71), 379-446.

97 Tüchle, Hermann; Bouman, C. A.: **Nova História da Igreja** (Neue Kirchengeschichte [port.]). Bd. 3: Reforma e Contra-Reforma (Reformation und Gegenreformation). Übers. von Waldomiro Pires Martins. Petrópolis: Vozes 1971. 531 S.

98 Winther, Jens: **Reformation og modreformation** (Reformation und Gegenreformation). København: Gjellerup 1970. 165 Sp. = Gjellerups Verdenshistorie.

b) Einzelne Lebensphasen und Lebensdaten

99 Adamiš, Július: **Lutherov výsluch vo Wormse** (Luthers Verhör in Worms). CL 84 (1971), 49.

100 Atkinson, James: **The Trial of Luther.** NY: Stein & Day; LO: Batsford 1970. 212 S. mit Abb., Faksimile, Porträts, 8 Taf. - Bespr.: Rupp, G(ordon): The Journal of Theological Studies 22 (Oxford 1972), 279 f; Tredway, Thomas: The Christian Century (Chicago 1971), 1211 f.

101 Bornkamm, Heinrich: **Die vorletzte Instanz.** Martin Luther in Worms. Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt 24 (11. April 1971) Nr. 15, 24.

102 Brück, Anton Philipp: **Kardinal Albrecht von Brandenburg, Kurfürst und Erzbischof von Mainz.** In: 03, 257-270.

103 Ebeling, Gerhard: **Luther und der Anbruch der Neuzeit.** ZThK 69 (1972), 185—213.

104 Eger, Wolfgang: **Kurfürst Ludwig V. der Friedfertige** (von Wittelsbach), Pfalzgraf bei Rhein. In: 03, 352-368

105 Franzen, August: **Hermann von Wied, Kurfürst und Erzbischof von Köln.** In: 03, 297-315.

106 Gilmore, J. L. **Young Luther.** Christianity Today 16 (Washington 1971), 3 f.

107 Grane, Leif: **La Reforma luterana, sus origenes historicos y su caracter teologico** (Die lutherische Reformation, ihr geschichtlicher Ursprung und ihre theologische Eigenart). Dialogo ecuménico 6 (Salamanca 1971), 299-323.

108 Grane, Leif: **La Réforme luthérienne, ses origines historiques et son caractère théologique.** PL 20 (1972), 76-96.

109 Halkin, Léon-E.: **Le procès de Luther.** Revue générale 1 (Bruxelles 1972), 19-34.

110 Hamai, Osamu: **Shoki no Luther no Shinri-kozo** (Die psychologische Struktur des jungen Luther). In: 015, 60-67.

111 Heinrich, Gerdy: **Kurfürst Joachim I. von Hohenzollern, Markgraf von Brandenburg.** In: 03, 336-351.

112 Hintzenstern, Herbert von: **Luther op de Wartburg** (Luther auf der Wartburg). De Stem van de protestantse Kerk in Vlaams-Belgie 100 (Brussel 1971) 1.

113 Hotzel, Siegfried: **Luther im Augustinerkloster zu Erfurt 1505 bis 1511.** 2. Aufl., ergänzt von Eberhard Bock. B: EVA 1971. 68 S. mit Abb.

114 JAH: **Smrt' reformátora** (Der Tod des Reformators). EP 61 (1971), 41.

115 Kaneko, Takezo: **To no hakken** (Die Entdeckung im Turm). In: 015, 2-14.

116 Kohls, Ernst-Wilhelm: **Luthers Entscheidung in Worms.** Eine Besinnung für alle evangelischen Christen zum 450jährigen Jubiläum des Wormser Reichstags von 1521. S: Calwer 1970. 44 S. = Calwer Hefte 112.

117 Kohls, Ernst-Wilhelm: **»Ich habe nichts getan, das Wort Gottes hat alles gehandelt«.** Zur 450. Wiederkehr des Verhörs Martin Luthers auf dem Wormser Reichstag am 17. und 18. April 1521. DtPfBl 71 (1971), 247 f.

118 **Konfirmationsbuch der Evangelischen Landeskirche in Württemberg.** 13. Aufl. S: Quell 1970. 168 S. mit Titelb. L 124 f. 128.

119 Lau, Franz: **Der neue Thesenstreit.** In: 010, 48—54.

120 Lecler, Joseph: **Sur le »jeune Luther«.** Recherches de Science Religieuse 59 (P 1971), 225—229.

121 Madarás, Július: **Rok 1520 - rozhodný rok pre dielo reformácie** (Das Jahr 1520 - das entscheidende Jahr für das Werk der Reformation). EP 60 (1970), 217.

122 Midriak, Ján: **Verný až do smrti** (Getreu bis an den Tod). Eine Predigt. EP 59 (1969), 153.

123 Müller, Gerhard: **Die römische Kurie und der Reichstag.** In: 03, 237-256.

124 Noth, Werner: **Führer durch die Wartburg.** Eisenach: Wartburg-Stiftung 1971. 97 S. mit Abb. L 33. 48-52.

125 Rebel, R. J.: **»Hier sta ik, God helpe mij!«** Luther op de Rijksdag te Worms, 18 april 1521 (»Hier stehe ich, Gott helfe mir!« Luther auf dem Reichstag zu Worms, 18. April 1521). Gouda: Christelijke Kweekschool op reformatorische grondslag 1971. 19 S. = Bibliotheek »Koop de waarheid, en verkoop ze niet« 24/2.

126 Rückert, Hanns: **Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation.** (1955). In: 012, 52-70.

127 Rückert, Hanns: **Luther und der Reichstag zu Augsburg.** Glossen zu drei Briefen Luthers von der Coburg. (1936). In: 012, 108—136.

128 Scheible, Heinz: **Die Gravamina, Luther und der Wormser Reichstag 1521.** Ebernburg-Hefte 5 (1971), 58-74; BlPfKG 39 (1972), 167-183.

129 Schmidt, Martin: **Luthers charismatischer Reformationsbegriff und der Reichstag zu Worms.** In: 03, 155-179.

130 Selge, Kurt-Victor: **Capta conscientia in verbis Dei.** Luthers Widerrufsverweigerung in Worms. In: 03, 180-207.

131 Sider, Ronald J.: **Karlstadt and Luther's Doctorate.** The Journal of Theological Studies 22 (Oxford 1971), 168 f.

132 Spitz, Lewis W.: **Martin Luther as Scholar and**

Thinker. In: Renaissance Men and Ideas. Hrsg von R. Schwoebel. NY: St. Martin 1971, 81-94.

133 Steitz, Heinrich: **Luther im Kirchenbann.** Ebernburg-Hefte 5 (1971), 37-46; BlPfKG 39 (1972), 146-155.

134 Steitz, Heinrich: **Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms 1521.** Ebernburg-Hefte 5 (1971), 47-57; BlPfKG 39 (1972), 156-166.

135 Steitz, Heinrich: **Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms 1521.** Zur 450-Jahrfeier des Wormser Reichstages 1971. F: EPV 1971. 155 S.

136 Steitz, Heinrich: **Die hessische Vertretung auf dem Reichstag.** In: 03, 399—414.

137 Stoodt, Dieter: **Die Glaubensentscheidung Luthers und ihre Folgen.** GÜ: V&R 1971. 18 S. = Bensheimer Hefte 42.

138 Thiele, G. A.: **Martin Luther at Worms, a Tribute and a Reminder.** CThM 42 (1971), 195-198.

139 Wohlfeil, Rainer: **Der Wormser Reichstag von 1521.** In: 03, 59-154.

140 Žilák, Ondrej: **Tu stojím, inak nemôžem!** (Hier stehe ich, ich kann nicht anders!). EP 61 (1971), 80.

c) Familie

141 **In Luthers Haus.** Luther-Kalender für Südamerika 41 (Porto Alegre 1971), 42-48.

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

142 Appel, Petrus M.: **Kirchengeschichte.** Neu bearb. von Alfred Trotzke. 4. erw. Aufl. Leutersdorf am Rhein: Johannes 1967. 99 S. L 49-56. 95+″. = Katholik, das mußt du wissen!

143 Babington, John Albert: **The reformation.** A religious and historical sketch. Port Washington, N.Y.: Kennikat 1971. 362 S.

144 Bornkamm, Heinrich: **Zeittafel zur Kirchengeschichte.** 3. veränd. Aufl. GÜ: GVH 1971. 55 S.

145 Bottyán, János: **Hitünk hösei** (Helden unseres Glaubens). BP: A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya 1971. 240 S. L 7-18.

146 Daoust, J.; Bourdon, R.: **La grande contestation de Luther.** Esprit et Vie, L'Ami du Clergé 81 (Langres 1971), 346-349.

147 **Der neue Herder.** Wissen im Überblick. Bd. 11: Die Weltgeschichte. FR, BL, W: Herder 1971. 719 S. mit Abb. L 449-457.

148 Heussi, Karl: **Kompendium der Kirchengeschichte.** 13., durch einen Literaturnachtrag ergänzte Aufl. TÜ: Mohr 1971. XII, 609 S.

149 **Biographisches Lexikon zur deutschen Geschichte.** Hrsg. von Gerhart Hass, Karl Obermann u. a. B: Deutscher Verlag der Wissenschaften 1971. 770 S. L 431-434.

150 **Das moderne Lexikon.** Bd. 11: Landt-Mari. GÜ: Bertelsmann; Zug: Arcadia; S: Europäischer Buch- und Phonoklub; W: Buchgemeinschaft Donauland; B, DA, W: Deutsche Buch-Gemeinschaft 1972. 447 S. L 306-308.

151 Rang, Martin: **Die Kirche in Vergangenheit und Gegenwart.** 2. Aufl. GÜ: V&R 1971. X, 328 S. mit 49 Abb., 10 Kt. Skizzen. L 109-144. 157-160+″. = Unser Glaube A/2.

152 Roorda, D. J.: **Speurtocht door de eeuwen.** 3: De tijd tot 1815 (Streifzug durch die Jahrhunderte. 3: Die Zeit bis 1815). 2. Aufl. Groningen: Wolters en Noordhoff 1970. 296 S., Bild. L 49-70.

153 Seidelin, Paul: **Kirkehistorisk kompendium.** 3. Aufl. København: Gad 1971. 268 S.*

154 Simon, Edith: **De Reformatie** (The Reformation [niederl.]). Übers. von G. C. Mohr-Horsman. Amsterdam: Het Parool 1967. 190 S. mit Abb. = Bloeiperioden der Mensheid.

155 Tokuzen, Yoshikazu: **Luther no Himitsu** (Das Geheimnis von Luthers Leben). Kyoikujournal (Nihon fukuin Ruteru Kyokai Shuppanbu 1971) Nr. 2, 17-20; 3, 17-20; 11, 27-30; 12, 29-32.

156 Tolderlund-Hansen, Gustav: **2000 års kristendom** (2000 Jahre Christentum). 3. Aufl. København: Gyldendal 1971. 168 S., 8 Abb.

157 Tolderlund-Hansen, Gustav: **2000 years of Christianity** (2000 års kristendom [engl.]). Hrsg. von John Weatherhead. Übers. von Sally P. McCurdie. LO: Harrap 1971. 160 S. mit Abb., Faksimile, Ktn., Porträts, 8 Taf.

158 Verlinden, Charles: **Het ontstaan van de Atlantische beschaving van Renaissance tot Verlichting** (Das Entstehen der Atlantischen Zivilisation von Renaissance bis Aufklärung). Gent: Story-Scientia 1971. XXXIII, 603 S. L 109-118. = Geschiedenis van de Atlantische Beschaving 2.

159 Verrelst, W.: **Reformatie en katholieke herleving 16e-18e eeuw** (Reformation und katholisches Wiederaufleben, 16.-18. Jh.). Antwerpen: De Nederlandse Boekhandel 1971. 40 S., Bild. L 3-12. 30-34. = Historische Units NT/G.

160 Villiger, Johann Baptist: **Kirchengeschichte.** 11., verb. und verm. Aufl. Hochdorf/Schweiz: Martinus 1970. XVII, 219 S. mit Abb. L 122-128.

161 Vinay, Valdo: **Luteranesimo** (Luthertum). Enciclopedia delle Religioni. Bd. 3. Firenze: Vallecchi 1971, 1739-1757.

162 Vinay, Valdo: **Lutero Martino.** Enciclopedia delle Religioni. Bd. 3. Firenze: Vallecchi 1971, 1762-1772.

163 **Herders Volkslexikon.** Farbig. A-Z. 10. Aufl. FR,

BL, W: Herder 1971. 2032 Sp. mit Abb. L 1034-1036.

164 Wingren, Gustaf: **Die Macht des Wortes.** In: 010, 76 f.

165 **Historisches Wörterbuch der Philosophie.** Hrsg. von Joachim Ritter. Bd. 1: A-C; Bd. 2: D-F. BL, S: Schwabe 1971-1972. 1036; 1151 Sp. L''.

166 Zeeden, Ernst Walter: **Deutsche Kultur in der frühen Neuzeit.** F: Athenaion 1968. 510 S. mit 292 Abb., 6 Farbtaf. L''. = Handbuch der Kulturgeschichte. 1. Abt.: Zeitalter deutscher Kultur.

167 Ziegler, Adolf Wilhelm: **Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart.** Ein Handbuch. Bd. 1: Geschichte, Vorgeschichte, Altertum, Mittelalter, Neuzeit. M: Manz 1969. 485 S. L 298-306+''.

168 Zierer, Otto: **Neue Weltgeschichte.** Bd. 2: Mittlere Zeit. 732 n. Chr. bis zur Französischen Revolution. Olten: Fackel 1966. 576 S. L 266-275+''.

169 Žilák, Ondrej: **Po stopách významných reformacných dejov** (Verfolgung der Spuren in reformatorischen Geschichten). EP 60 (1970), 235.

2 Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Gesamtdarstellungen seiner Theologie

170 Boyer, Charles: **Doctrine de Luther.** Dernières années. Doctor Communis 23 (Roma 1970), 59-75.

171 Fife, Robert Herndon: **Young Luther.** The intellectual and religious development of Martin Luther to 1518. Nachdruck der Ausgabe von 1928. NY: AMS 1970. 232 S.

172 Hasse, R(odolpho) F(rederico): **Frei Martinho, Restaurador da Verdade Eterna** (Bruder Martin, Erneuerer der ewigen Wahrheit). 2. Aufl. Porto Alegre: Concórdia o. J. 132 S.

173 Landeen, W(illiam) M.: **Martin Luther's Religious Thought.** Mountanin View, Cal.: Pacific Press 1971. 218 S.

174 Madarás, Július: **Z Lutherových myšliénok** (Aus Luthers Gedankenwelt). EP 59 (1969), 83. 91. 102. 125. 133. 150. 158; 60 (1970), 57. 91; 61 (1971), 33. 57. 65. 117.

175 Prenter, Regin: **El Luteranismo y la teologia protestante actual.** Dialogo ecuménico 6 (Salamanca 1971), 391-402.

176 Prenter, Regin: **Le luthéranisme et la théologie protestante actuelle.** PL 20 (1972), 170-178.

177 Prenter, Regin: **Luther's Theology of the Cross.** Phil: Fortress 1971. VIII, 24 S. = Facet Books, Historical Series 17.

178 Scott, William A.: **Historical Protestantism.** An Historical Introduction to Protestant Theology. Englewood Cliffs,, N. J.: Prentice-Hall 1971. IX, 229 S.

179 Stauffer, Richard: **Was weiß ich über die Reformation?** (La Réforme [deutsch]). Übers. von Elsie Steck. ZH: Theol. Verlag 1971. 146 S.

180 Strohl, Henri: **Il pensiero della Riforma** (Le pensée de la Réforme [ital.]). Übers. von Maria Girardet. Bologna: Il Mulino 1971. 345 S.

181 Van Massenhove, Georges: **Les causes de la Réforme.** Bilan de la recherche actuelle. P 1970. 1188 S. (MS). - Institut Catholique de Paris, theol. Diss. 1970.

b) Gott und Schöpfung

182 Bainton, Roland H.: **Women of the Reformation in Germany and Italy.** Minneapolis, Minn.: Augsburg 1971. 279 S.

183 Barth, Hans-Martin: **Fides Creatrix Divinitatis.** Bemerkungen zu Luthers Rede von Gott und dem Glauben. NZSTh 14 (1972), 89-106.

184 Dieterich, Hartwig: **Das protestantische Eherecht in Deutschland bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts.** M: Claudius 1970. 296 S. = Jus Ecclesiasticum 10. - Bespr.: Liermann, Hans: ZSRG 88 (1971), 425-428.

185 Ebeling, Gerhard: **Cognitio Dei et hominis.** (1966). In: 01, 221-272.

186 Ebeling, Gerhard: **Das Problem des Natürlichen bei Luther.** (1967). In: 01, 273-285.

187 Gloege, Gerhard: **Offenbarung und Überlieferung.** Ein dogmatischer Entwurf. (1954). In: 09, 293-329. L 300-303. 323-326+''.

188 Gloege, Gerhard: **Die Todesstrafe als theologisches Problem.** (1966). In: 09, 184-262. L 200-202. 238-240+''.

189 Grane, Leif: **Erwägungen zur Ontologie Luthers.** NZSTh 13 (1971), 188-198.

190 Grosche, Robert: **Gott und Welt.** In: 04, 77-108.

191 Jüngel, Eberhard: **Quae supra nos, nihil ad nos.** Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott - im Anschluß an Luther interpretiert. EvTh 32 (1972), 197-240.

192 Kasper, Walter: **Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie.** Überlegungen zur Sakramentalität der Ehe. Theol. Jahrbuch 1971 (1971), 309-330. L 327.

193 Kuramatsu, Isao: **Luther no Shukyokan no Shoyoso** (Die verschiedenen Seiten der Religionsanschauungen bei Luther). In: 015, 15-24.

194 Lindberg, Carter: **Luther and Erotic Love.** In Reply to Reinhold Niebuhr. The Christian Century 87 (Chicago, Ill. 1970), 456 f.

195 Olsson, Herbert: **Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie.** Uppsala: Almqvist & Wiksell 1971. 588 S. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 10.

196 Rückert, Hanns: **Luthers Anschauung von der Verborgenheit Gottes.** (1952). In: 012, 96-107.

197 Schützeichel, Heribert: **Der verborgene Gott.** Trierer Theol. Zeitschrift 80 (1971), 290-307. L 300-302.

198 Senarclens, Jacques de: **Le mystère de l'histoire.** Introduction à une conception christologique du devenir. P, Genève: Roulet 1949. 369 S.

199 Stählin, Wilhelm: **Mysterium.** Vom Geheimnis Gottes. Kassel: Stauda 1970. 214 S. L 37—42.

200 Suss, Théobald: **Problèmes de la logique husserlienne.** PL 19 (1971), 154-177.

201 Urban, Linwood: **Was Luther a thoroughgoing determinist?** The Journal of Theological Studies 21 (Oxford 1971), 113-139.

202 Vinay, Valdo: **Dio e la storia nella teologia di Martin Lutero** (Gott und die Geschichte in der Theologie Martin Luthers). Pro 27 (1972), 23-52.

203 Vinay, Valdo: **Morale nella Riforma** (Ethik in der Theologie der Reformation). Enciclopedia delle Religioni. Bd. 4. Firenze: Vallecchi 1972, 806-815.

204 Wand, Olaf: **Zur Frage der Sakramentalität der Ehe in der evangelischen Theologie.** Ein katholischer Versuch einer ökumenischen Verständigung. US 24 (1969), 201-212.

205 Wingren, Gustaf: **Reformationens och lutherdomens ethos** (Reformatorisches und lutherisches Ethos). In: 07, 112-147.

c) Christologie

206 Asendorf, Ulrich: **Gekreuzigt und auferstanden.** Luthers Herausforderung an die moderne Christologie. HH: LVH 1971. 420 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 25.

207 Dembowski, Hermann: **Grundfragen der Christologie.** Erörtert am Problem der Herrschaft Christi. M: Kaiser 1969. 360 S. L''. = Beiträge zur evang. Theologie 51.

208 Gerber, Uwe: **Christologische Entwürfe.** Ein Arbeitsbuch. Bd. 1: Von der Reformation bis zur Dialektischen Theologie. ZH: EVZ 1970. XXI, 408 S. L 25-39+''.

209 Lienhard, Marc: **Luther, témoin de Jésus-Christ.** Genèse et développment de la christologie du Réformateur. P 1971. 513 S. (MS). - Strasbourg, Faculté de théologie protestante, theol. Diss. 1971.

210 Melquiades, Martin Andrés: **A propos de la »Theologia Crucis« dans les oeuvres spirituelles espagnoles** (1450-1559). PL 20 (1972), 112-132.

211 Tokarczyk, Andrzej: **Jezus Lutra** (Luthers Jesus). Argumenty 15 (WZ 1971) Nr. 15.

d) Kirche

212 Adam, Alfred: **Die Nationalkirche bei Luther.** (1938). In: 08, 167-186.

213 Bahmann, Manfred Kurt: **The Development of Luther's principle of ecclesiastical authority (1512 -1530) in the German Reformation.** Hartford, Conn. 1967. 392 S. (Xerox). - Hartford Seminary Foundation, phil. Diss. 1967.

214 Besch, Günter: **Wandlungen im Erscheinungsbild und im Selbstverständnis der Kirche.** EvD 41 (1971), 25-34. L''.

215 Bodem, Anton: **Das Wesen der Kirche nach Kardinal Cajetan. Ein Beitrag zur Ekklesiologie im** Zeitalter der Reformation. Trier: Paulinus 1971. XXIII, 219 S. L 25-30. 52 f. 142 f+''.

216 Brandenburg, Albert: **Luthers Theologia crucis und die Auffassung von der Pilgernden Kirche.** (1967). In: 016, 23-36.

217 Hendrix, Scott H.: **Ecclesia In Via.** Ecclesiological Developments in the Medieval Psalms Exegesis and the Dictata super Psalterium (1513-1515) of Martin Luther. Bd. 1: Text; Bd. 2: Abkürzungen, Anmerkungen, Literaturverzeichnis. TÜ 1970. 278 S.; S. 279-465. (MS). - Tübingen, evang. theol. Diss. 1970. - Selbstanzeige: ThLZ 96 (1971), 878-880.

218 Heyl, Cornelius Freiherr von: **Bekenntnis und Akt des Bekennens.** LRB 19 (1971), 195-207. L''.

219 Kuramatsu, Isao: **Luther niokeru Kyokai no Kaikaku to Keisei** (Reformation und Neugestaltung der Kirche bei Luther). Kyoikujournal (Nihon Fukuin Ruteru Kyokai Shuppanbu 1971) Nr. 10, 1-6.

220 Madarás, Július: **Lutherove názory na jednotu cirkvi** (Luthers Anschauung von der Einheit der Kirche). CL 83 (1970), 71.

221 Rédey, Pál: **Nehéz volt kiirtani** (Es war schwer auszurotten). EE 36 (1971) Nr. 43.

222 Richter, Ludwig: **Geschichte der evang. Kirchenverfassung in Deutschland.** Fotomech. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1851. Amsterdam: Rodopi 1970. XII, 260 S. = Nieuwe Herengracht 35.

223 Rückert, Hanns: **Die Einheit der Kirche und der Zwiespalt der Konfessionen.** (1967). In: 012, 329-340.

224 Rückert, Hanns: **Volkskirche und Bekenntniskirche bei Calvin.** (1935). In: 012, 174-187. L''.

225 Sasse, Hermann: **»Variata semper varianda.«** LThJ 5 (1971), 33-38; 46-54. L''.

226 Tonkin, John Maxwell: **The protestant Reformation and the institutional church.** Madison, N.Y. 1968. 278 S. (Xerox). - Drew University, phil. Diss. 1968.

227 Vinay, Valdo: **Confessione e confessionalismo** (Glaubensbekenntnis und Konfessionalismus). Enciclopedia delle Religione. Bd. 2. Firenze: Vallecchi 1970, 321 f.

228 Vinay, Valdo: **Luterane Chiese** (Lutherische Kirchen). Enciclopedia delle Religioni. Bd. 3. Firenze: Vallecchi 1971, 1735-1739.

229 Wolf, Ernst: **Luther und die »Reformation« der Kirche.** In: 010, 22-33.

e) Sakramente

230 Bellini, Alberto: **Il matrimonio nel Protestantesimo** (Die Ehe im Protestantismus). In: Enciclopedia del Matrimonio. Hrsg. von Tullo Goffi. 3. verb. und erw. Aufl. Brescia: Queriniana 1968, 415-445. L''.

231 Bornert, R.: **Parole et sacrement en perspective luthérienne et catholique.** Irénikon 45 (Chèvetogne 1972), 22-50.

232 Brunner, Peter: **Kirche ohne Eucharistie?** Wege zur Verwirklichung von »Interkommunion«. In: Christen wollen das eine Abendmahl. Mit Beiträgen von Heinrich Bacht, Peter Brunner, Walter Kasper, Alfons Kirchgässner, Karl Lehmann, Wolfhart Pannenberg. MZ: Matthias Grünewald 1971, 51-58. L 55.

233 Devereux, E. J.: **Tudor Uses of Erasmus on the Eucharist.** ARG 62 (1971), 38-52. L''.

234 Dolan, John P.: **Liturgical Reform among the Irenicists.** In: Sixteenth Century Essays and Studies. Hrsg. von Carl S. Meyer. Bd. 2. StL: Foundation for Reformation Research 1971, 72-94.

235 Düring, Walter: **Eine Bearbeitung des Leisetritschen Taufrituals in einer Handschrift der Breslauer Dombibliothek.** In: 018, 266-274.

236 Gábris, Karol: **Luther, Arnoldshain a večera Pánova** (Luther, Arnoldshain und das Abendmahl). CL 83 (1970), 149.

237 Gerken, A.: **Dogmengeschichtliche Reflexion über die heutige Wende in der Eucharistielehre.** ZKTh 94 (1972), 199-226. L 217-220.

238 Goeser, Robert James: **Word and sacrament.** A Study of Luther's view as developed in the controversey with Zwingli and Karlstadt. (Portions of text in Latin and German). New Haven, Conn. 1960. 253 S. (Xerox). - Yale University, phil. Diss. 1960.

239 Hilgenfeld, Hartmut: **Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften.** ZH: Theol. Verlag 1971. 478 S. = Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 29.

240 Josefson, Ruben: **Luther tanítása a keresztségről** (Luthers Lehre von der Taufe). LP 46 (1971), 516-523.

241 Knust, Romanus: **Die Eucharistie im ökumenischen Dialog im Anschluß an die liturgischen Aussagen der Confessio Augustana.** Theol. Jahrbuch 1971 (1971), 344-362.

242 Lienhard, Marc: **Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute.** Der Leuenberger Konkordienentwurf im Kontext der bisherigen lutherisch-reformierten Dialoge. F: Lembeck & Knecht 1972. 140 S.

243 McSorley, Harry J.: **Luther and Trent on the Faith Needed for the Sacrament of Penance.** Concilium 7 (NY 1971), 89-109.

244 Mann, Frido: **Das Abendmahl beim jungen Luther.** M: Hueber 1971. 146 S. = Beiträge zur ökumenischen Theologie 5. - Bespr.: Kandler, Karl-Hermann: ThLZ 97 (1972), 50-52.

245 Ratzinger, Joseph: **Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche.** Cath 26 (1972), 108-125. L 115-121+''.

246 Rückert, Hanns: **Das Eindringen der Tropuslehre in die schweizerische Auffassung vom Abendmahl.** (1940). In: 012, 146-164, L''.

247 Schulz, Frieder: **Das Mahl der Brüder.** Herrenmahl in neuer Gestalt. JLH 15 (1970), 32-51.

248 Seebaß, Gottfried: **Die Vorgeschichte von Luthers Verwerfung der Konditionaltaufe nach einem bisher unbekannten Schreiben Andreas Osianders an Georg Spalatin vom 26. Juni 1531.** ARG 62 (1971), 193-206.

249 Siegwalt, Gérard: **Évangile et Sacraments.** La Parole sacramentelle. PL 19 (1971), 233-245.

250 Skowronek, Alfons: **Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart.** Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen evangelischen Theologie. Mit einem Geleitwort von Albert Brandenburg. M, PB, W: Schöningh 1971. 268 S. L 33. 40. 161. 198. 260.

251 Snook, Lee E.: **Consciousness and Contradiction.** Luther's Doctrine of the Real Presence Reconsidered. Dialog 10 (Minneapolis, Minn. 1971), 38-48.

252 Snook, Lee E.: **Luther's doctrine of the real presence.** Critique and reconstruction from the view of process thought. NY 1971. 280 S. (Xerox). - Union Theological Seminary, theol. Diss. 1971.

253 Stiew, Martin: **Information über die Taufe.** Witten: Luther 1971. 78 S. L 31-33. 55-59.

254 Vilanova, Evangelista: **La Problematica sacramental de Luter.** Valor i Limits per als nostres dies (Die Sakramentsproblematik bei Luther. Wert und Grenzen für heute). Qüestions de vida cristiana 61 (Montserrat 1972), 39-62.

255 Wolf, Ernst: **Zur theologischen Begründung der Taufe.** In: Diskussion um die Taufe. Hrsg. von Waldemar Molinski. Mit Arbeitshilfen für eine erneuerte Praxis der Kindertaufe. M: Pfeiffer 1971, 77-103. L''. = Pfeiffer-Werkbücher 104.

f) Amt und Allgemeines Priestertum

256 Aarts, Jan: **Die Lehre Martin Luthers über das Amt in der Kirche.** Eine genetisch-systematische Untersuchung seiner Schriften von 1512 bis 1525. Helsinki: Kirjapaino 1972. 320 S. = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 15.

257 Averbeck, Wilhelm: **Gegenseitige Anerkennung des Amtes?** Bemerkungen zu einem lutherisch-katholischen Dokument aus Amerika. Cath 26 (1972), 172-191. L 187. 189.

258 Beinert, Wolfgang: **Amt und Eucharistiegemeinschaft.** Cath 26 (1972), 154-171. L 159 f.

259 Bläser, Peter: **Zur Diskussion um die Bedeutung des Amtes für den Vollzug der Eucharistie.** Cath 26 (1972), 86-107. L 104 f.

260 Delius, Friedrich: **Mit Martin Luther gegen die gültige Ordinationsordnung.** LM 11 (1972), 310-312.

261 Grosche, Robert: **Das allgemeine Priestertum.** In: 04, 159-204.

262 Haustein, Manfred: **Von der Integration des Pfarramtes.** Evang. Pfarrerblatt 14 (1972), 67 f. 70.

263 Junghans, Helmar: **Der Laie als Richter im Glaubensstreit der Reformationszeit.** LuJ 39 (1972), 31-54.

264 Legrand, Hervé-Marie: **Das »unauslöschliche Merkmal« und die Theologie des Weiheamtes.** CCL 8 (1972), 262-267.

265 Löwe, Richard: **Das Hirtenamt in vier Jahrhunderten evangelischer Choräle.** DPfBl 72 (1972), 50 f.

266 McSorley, Harry: **Anerkennung einer presbyteralen Sukzession?** CCL 8 (1972), 245-250.

267 Madarás, Július: **Lutherovo učenis o podstate úradu v cirkvi** (Luthers Lehre vom Wesen des Kirchenamtes). CL 83 (1970), 187.

268 Meyer, Carl S.: **Apostolicity and Ministry.** A Lutherian View. CThM 42 (1972), 77-93.

269 **Nachweis** (Adendum ad hoc). I. Zu Kirche und Amt bei Luther. LRB 19 (1971), 326 f.

270 Olivier, Daniel: **Les deux visages du prêtre.** Les chances d'une crise. P: Fayard 1971. 130 S. L 23-48.

271 Rückert, Hanns: **Kirche und Amt in der Diskussion der evangelischen Theologie.** (4. Aufl. 1968). In: 012, 341-348.

272 Stein, Albert: **Probleme evangelischer Lehrbeanstandung.** Bonn: Bouvier 1967. X, 257 S. L 7-15+''. = Abhandlungen zur evang. Theologie 4. - Bonn, evang.-theol. Diss. 1965.

273 Stein, Wolfgang: **Das kirchliche Amt bei Luther.** P 1972. 359 S. - Paris, Institut Catholique, theol. Diss. 1972.

274 Vajta, Vilmos: **Thesen und Antithesen in Luthers Auffassung vom geistlichen Amt im Lichte des Zweiten Vaticanums.** ThLZ 97 (1972), 249-265.

275 Virágh, Gyula: **Van-e »kulcsok hatalma«?** (Gibt es eine Schlüsselgewalt?). EÉ 36 (1971) Nr. 42.

276 Wittenberg, Martin: **Fünf Andachten vom Geistlichen Amt.** LBl 23 (1971), 37-47. L''.

277 Wittenberg, Martin: **Zur Theologie und Geschichte des Bischofsamtes.** Lbl 23 (1971), 6-26. L 16 f.

g) Gnade, Glaube, Rechtfertigung und Werke

278 Adams, Bruce W.; Schultze, F. H.: **Gesetz und Evangelium einst und jetzt.** Kritische Erwägungen zu dem Buch von Gerhard Forde: »The Law-Gospel Debate«. LRB 19 (1971), 110-118. L''.

279 Alfaro, Juan: **Certitude de l'espérance et »certitude de la grâce«.** Contribution au dialogue oecuménique. Nouvelle Revue Théologique 94 (Louvain 1972), 3-42. L 28-30+''.

280 Althaus, Paul: **Luther und die Rechtfertigung.** 3 Aufsätze. Unv. Nachdruck. DA: WB 1971. 46 S. = Libelli 311.

281 Auer, Johann: **Das Evangelium der Gnade.** Die neue Heilsordnung durch die Gnade Christi in seiner Kirche. Regensburg: Pustet 1970. 264 S. L 200-202+''. = Kleine Kath. Dogmatik 5.

282 Bogdahn, Martin: **Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie.** Möglichkeiten und Tendenzen der katholischen Lutherdeutung in evangelischer Sicht. GÜ: V&R 1971. 296 S. = Kirche und Konfession 17.

283 Bohlin, Torgny: **Angst der Seele sucht sich selbst.** Anwendung der Rechtfertigungslehre in der Therapie. LM 9 (1970), 523-527. L''.

284 Brandenburg, Albert: **Solae aures sunt organa Christiani hominis** (Luther). Zu Luthers Exegese von Hebr 10, 5 f. (1962). In: 016, 37-42.

285 Brandenburg, Albert: **Thesen zur theologischen Begründung der Rechtfertigungslehre Luthers.** (1962). In: 016, 17-22.

286 Braunisch, Reinhard: **Die Theologie der Rechtfertigung im »Enchiridion« (1538) des Johannes Gropper.** Studien über eine vortridentinische Gestalt der Rechtfertigungslehre in ihrem Für und Wider zum reformatorischen »articulus stantis et cadentis ecclesiae« unter besonderer Berücksichtigung der »Loci« (1535) Philipp Melanchthons. Mit einer Einführung in Groppers Leben und Werk. 2 Teile. FR 1970. XXIX, 298 Bl.; Bl. 299-623. (MS). - FR, theol. Diss. 1970.

287 Brosseder, Johannes: **Die Verkündigung der Rechtfertigung für die moderne Welt.** US 24 (1969), 114-124.

288 Ebeling, Gerhard: **Luthers Glaubensverständnis - Vergangenheit oder Zukunft?** (1967). In: 01, 302-307.

289 **Foi et religion.** Semaine des intellectuels catholiques. P: Desclée de Brouwer 1971. 228 S.

290 Hacker, P(aul): **The Ego in Faith** (Das Ich im Glauben bei Martin Luther [engl.]). Chicago, Ill.: Franciscan Harald Press 1970. XVI, 146 S.

291 Hägglund, Bengt: **The Background of Luther's Doctrine of Justification in Late Medieval Theology.** Phil: Fortress 1971. VIII, 40 S. = Facet Books, Historical Series 18.

292 Hausammann, Susi: **»Leben aus Glauben« in Reformation, Reformorthodoxie und Pietismus.** ThZ 27 (1971), 263-289.

293 Ishii, Masami: **Gi nitsuiteno Luther no futatsu no Sekkyo** (Zwei Predigten Luthers über die Gerechtigkeit). Shingaku Zasshi 6 (Nihon Luteru Shingaku Daigaku 1971), 47-60.

294 Ishii, Masami: **Luther niokeru Paulo to Jakobu** (Paulus und Jakobus bei Luther). Seisho to Kyokai (Nihon kirisuto Kyodan Shuppankyoku 1971) Nr. 6, 14-21.

295 Kaneko, Haruo: **Shoki no Luther to Chuseishiso niokeru Ryoshingainen** (Das Gewissen beim jungen Luther und im Mittelalter). In: 015, 25-34.

296 Kuramatsu, Isao: **Paulo to Luther, Shinkoginin no Shosokumen** (Paulus und Luther. Die verschiedenen Seiten der Rechtfertigung durch den Glauben). Fukuin to Sekai 26 (Shinkyo Shuppansha 1971) Nr. 14, 43-48.

297 Lienhard, Marc: **Das lutherische Bekenntnis und das ökumenische Gespräch heute.** Jahrbuch des Martin Luther Bundes 19 (1972), 50-65.

298 Malet, André: **Qu'est-ce que croire selon Luther?** Evangile et liberté (P 1970) Nr. 16.

299 Maurer, Wilhelm: **Göttliches Recht nach den lutherischen Bekenntnisschriften.** Lutherische Kirche in der Welt 18 (1971), 93-104.

300 Melquiades, Martin Andrés: **E torno a la »theologia crucis« en la espiritualidad española (1450 -1559)** (Bemerkungen zur Kreuzestheologie in der spanischen Frömmigkeit von 1450 bis 1559). Dialogo ecuménico 6 (Salamanca 1971), 359-390. - Vgl. LuB 1973, Nr. 210.

301 Meyer, Harding: **Le dialogue entre l'Eglise catholique-romaine et la Fédération Luthérienne Mondiale.** PL 20 (1972), 179-193.

302 Oberman, Heiko A.: **Luther contra Thomas.** Antwoord aan Pater Pesch (Luther contra Thomas. Antwort an Pater Pesch). Kerk en Theologie 21 (Wageningen 1970), 295-301.

303 Oberman, Heiko A.: **De rechtvaardigingsleer bij Thomas en Luther** (Die Rechtfertigungslehre bei Thomas und Luther). Kerk en Theologie 20 (Wageningen 1969), 186-191.

304 Ohara, Shin: **Jiyuron Saiko, Luther to Erasmus** (Nochmals über die Freiheit. Luther und Erasmus). In: 015, 46-59.

305 Olivier, Daniel: **Luther et la permanence du péché.** Christus 19 (P 1972), 200-206.

306 Pannenberg, Wolfhart: **Glaube und Vernunft.** (1965). In: 011, 237—251.

307 Pesch, Otto H.: **Nogmaals de rechtvaardigingsleer bij Thomas en Luther** (Nochmals, die Rechtfertigungslehre bei Thomas und Luther). Kerk en Theologie 20 (Wageningen 1969), 389-393.

308 Pesch, Otto Hermann: **Rechenschaft über den Glauben.** MZ: Matthias Grünewald 1970. 215 S. L 66. 203. 206 f+". - Erlöstes Dasein.

309 Philips, Gérard: **La justification luthérienne et le concile de Trente.** Ephemerides Theologicae Lovanienses 47 (Leuven 1971), 340-359.

310 Pöhlmann, Horst Georg: **Rechtfertigung.** Die gegenwärtige kontrovers-theologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche. GÜ: GVH 1971. 387 S. L".

311 Pröhle, Károly: **A Miatyánk 5. kéréséről** (Über die 5. Bitte des Vaterunsers). LP 46 (1971), 494.

312 Rédey, Pál: **Hiszem a bünök bocsánatát** (Ich glaube die Vergebung der Sünden). EÉ 36 (1971) Nr. 44.

313 Rückert, Hanns: **Die Rechtfertigungslehre als kontroverstheologisches Problem.** (1951). In: 012, 295-309.

314 Schinzer, Reinhard: **Die doppelte Verdienstlehre des Spätmittelalters und Luthers reformatorische Entdeckung.** M: Kaiser 1971. 66 S. = Theol. Existenz heute 168.

315 Schmidt, Martin: **La Espiritualidad luterana y el pietismo en sus relaciones con la mistica española** (Die lutherische Frömmigkeit und der Pietismus in ihrem Verhältnis zur spanischen Mystik). Dialogo ecuménico 6 (Salamanca 1971), 343-357.

316 Schmidt, Martin: **La spiritualité luthérienne et le piétisme dans ses relations avec la mystique espagnole.** PL 20 (1972), 133-145.

317 Siegwalt, Gérard: **La foi selon Luther.** PL 19 (1971) 129-136.

318 Siegwalt, Gérard: **La foi-confiance de Luther.** Christus 18 (P 1971), 335-343.

319 Siegwalt, Gérard: **La foi, chemin du salut.** Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1971. 261 S.

320 Vercruysse, Josef: **Rechtvaardiging door het geloof alleen.** Luther en de Lutherse kerkgemeenschap (Rechtfertigung allein durch den Glauben. Luther und die lutherische Kirchengemeinschaft). Spiegel historiael 4 (Zaltbommel 1969), 285-292 mit 10 Abb.

321 Walgrave, Jan-Hendrik: **Un salut aux dimensions du monde.** P: Cerf 1970. 190 S.

h) Politische Ethik und Geschichte

322 Bechtel, Heinrich: **Wirtschafts- und Sozialgeschichte Deutschlands.** Wirtschaftsstile und Lebensformen von der Vorzeit bis zur Gegenwart. M: Callwey 1967. 573 S. mit Kt. Skizzen. L 203 f+".

323 Benda, Kálmán: **A kálvini tanok hatása a magyar rendi allenállás ideológiájára** (Der Einfluß der kalvinischen Lehren auf die Ideologie des Widerstandes der ungarischen Stände). He 17 (1971), 322-330.

324 Bertalot, Renzo: **Verso una morale della responsabilità.** Ricerche di etica protestante (Gedanken zu einer Ethik der Verantwortlichkeit. Untersuchungen über protestantische Ethik). Bologna: Edizioni Dehoniane 1972. 199 S. L".

325 Billing, Einar: **Luthers lära om staten i dess samband med hans reformatoriska grundtankar och med tidegare läror** (Luthers Lehre vom Staat in ihrem Zusammenhang mit seinen Grundgedanken und mit früheren Lehren). 2. bearb. und durchges. Aufl. von Gösta Wrede. SH: Vebrum 1971. 416 S.

326 Borth, Wilhelm: **Die Luthersache** (Causa Lutheri) 1517-1524. Die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht. TÜ 1970. 183 S. - Tübingen, phil. Diss. 1970.

327 Cole, Richard G.: **Law and Order in the 16th Century.** Eberlin von Günzburg and the Problem of Political Authority. LQ 23 (1971), 251-256.

328 Dumas, André: **Prospective et prophétie.** Les Eglises dans la société industrielle. P: Cerf 1972. 230 S.

329 Fabiny, Tibor: **A reformáció politikai öröksége** (Das politische Erbe der Reformation). EÉ 36 (1971) Nr. 44.

330 Gloege, Gerhard: **Das Friedensreich Christi.** (1954). In: 09, 136-151. L 136 f. 148 f.

331 Gloege, Gerhard: **Politia divina.** Die Überwindung des mittelalterlichen Sozialdenkens durch Luthers Lehre von der Obrigkeit. (1957). In: 09, 69-108.

332 Gruson, Claude; Bruneton, Pierre; Casalis, Georges; Frey, Albert; Lochard, Jacques; Velten, Georges: **Eglise et pouvoirs.** Bulletin de Centre Protestant d'Etudes et de Documention 165 (Genève 1971), 3-26.

333 Hakamies, Ahti: **»Eigengesetzlichkeit« der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung.** Studien zur Geschichte und Problematik der Zwei-Reiche-Lehre Luthers. Witten: Luther 1971. 163 S. = Untersuchungen zur Kirchengeschichte 7.

334 Kantzenbach, Fr(iedrich) W(ilhelm): **Ethik des Politischen - Erbe und Auftrag.** Der Ansatz der politischen Ethik und Sozialethik im Konflikt zwischen »Ordnungstheologie« und der Parole »Königsherrschaft Jesu Christi«. US 24 (1969), 79-101. L".

335 Kišš, Igor: **Lutherovo učenie o dvoch cirkvách** (Luthers Lehre von den zwei Kirchen). CL 82 (1969), 136.

336 Köpeczi, Béla: **A magyar politikai irodalom kezdeteihez** (Zu den Anfängen der ungarischen politischen Literatur). ITK 74 (1970), 577-587. L'.

337 Krumwiede, Hans-Walter: **Territorium und Kirche in Niedersachsen mit einem Exkurs:** Reformation und weltliche Obrigkeit. In: Die territoriale Bindung der evangelischen Kirche in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von Karlheinrich Dumrath und Hans-Walter Krumwiede. = Beiheft zum JNKG 69 (1971), 60-71.

338 Lazareth, William H.: **Die Kirche als Anwalt sozialer Gerechtigkeit.** LR 21 (1971), 317-347. L.

339 Lienhard, Marc: **Regards et réflexions sur la doctrine des deux régnes.** Christianisme au XXe siècle 19 (P 1972), 6 f.

340 Lienhard, Marc: **Le service socio-politique de l'Eglise.** PL 19 (1971), 137-154. L'.

341 Maurer, Wilhelm: **Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund.** M: Bayerische Akademie der Wissenschaften, Beck 1970. 130 S. = Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse Sitzungsberichte 1970/4.

342 Menke-Glückert, E(mil): **Die Geschichtsschreibung der Reformation und Gegenreformation.** Bodin und die Begründung der Geschichtsmethodologie durch Bartholomäus Keckermann. Unv. Nachdruck der Ausgabe Osterwieck/Harz 1912. L: Zentralantiquariat der DDR 1971. VIII, 152 S. L 2-7.

343 Mülhaupt, Erwin: **Luthers Denken über Frieden und Gewalt.** Lu 42 (1971), 16-33.

344 Mury, Gilbert: **Protestantisme et révolution.** Parole et société 80 (P 1972), 195-216.

345 Pannenberg, Wolfhart: **Heilsgeschehen und Geschichte.** (1959). In: 011, 22-78. L 63-66.

346 Ringeling, Hermann: **Politisches Luthertum.** Kritischer Dienst an Gesellschaft und Kirche. LM 9 (1970), 345-351. L".

347 Rückert, Hanns: **Das evangelische Geschichtsbewußtsein und das Mittelalter.** (1962). In: 012, 12-18.

348 Schmidt, Martin: **Jubiläumsreden und Geschichtsbilder.** DPfBl 71 (1971), 383-385.

349 Schmidt, Martin: **Die Reformation Luthers und ihre geschichtliche Wirkung.** In: 010, 34-40.

350 Schrey, Heinz Horst: **Gültig als kritische Kraft.** Die Lehre von den zwei Reichen in der Diskussion. LM 9 (1970), 584-589.

351 Tonkin, John M.: **The Church and the Secular Order in Reformation Thought.** NY: Columbia University **1971. 219 S.**

352 Wingren, Gustaf: **Martin Luther in zwei Funktionen.** Opladen: Westdeutscher Verlag 1970. 27 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 168.

i) Bibel und Sprache

353 Albíni, Dušan: **Slovníček reformácie** (Wörterbüchlein der Reformation). EP 59 (1969), 93. 151. 173. 183; 60 (1970), 21. 33. 93.

354 Augustijn, Cornelis: **De Bergrede in 1523.** De visie van Luther, van de Radikalen en van Zwingli (Die Bergpredigt 1523. Die Auffassung Luthers, der Radikalen und Zwinglis). Rondom het Woord 13 (Hilversum 1970), 349-358.

355 Bernhardt, Karl-Heinz: **Alttestamentliche Studien an der Universität Rostock zwischen Reformation und Romantik.** WZ Rostock 17 (1968), 367-381. L 367 f.

356 Bluhm, Heinz: **Bedeutung und Eigenart von Luthers Septembertestament.** Eine Analyse von Römer 3, 19-31. LuJ 39 (1972), 55-79.

357 Bluhm, Heinz: **Martin Luther and the pre-Lutheran Low German Bibles.** The modern language review 62 (LO 1967), 642-653.

358 Bring, Ragnar: **Paul and the Old Testament.** Studia Theologica 25 (Oslo 1971), 21-60. L''.

359 Congar, Yves M(aria)-J(oseph): **La tradizione e le tradizioni** (La Tradition et les traditions [ital.]). Übers. von Gennaro Auletta. Roma: Paoline 1964. 413 S. L 251-279.

360 Ebeling, Gerhard: **Die Anfänge von Luthers Hermeneutik.** (1951). In: 01, 1-68.

361 Ebeling, Gerhard: **Luthers Auslegung des 44. (45.) Psalms.** (1956). In: 01, 196-220.

362 Ebeling, Gerhard: **Luthers Auslegung des 14. (15.) Psalms in der ersten Psalmenvorlesung im Vergleich mit der exegetischen Tradition.** (1953). In: 01, 132-195.

363 Ebeling, Gerhard: **Einführung in theologische Sprachlehre.** TÜ: Mohr 1971. XV, 264 S. L 33 f. 131 f. 157 f.+''.

364 Ebeling, Gerhard: **Luther und die Bibel.** (1967). In: 01, 286-301.

365 Feld, Helmut: **Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief.** Eine Studie zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese und Theologie. Wiesbaden: Steiner 1971. VIII, 277 S. = Veröffenentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 62.

366 Gerber, Uwe: **Disputatio als Sprache des Glaubens.** Eine Einführung in das theologische Verständnis der Sprache an Hand einer entwicklungsgeschichtlichen Untersuchung der disputatio und ihres Sprachvollzuges. ZH: EVZ 1970. 327 S. = Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie 15.

367 **Geschichte der deutschen Sprache.** Mit Texten und Übersetzungshilfen. Verfaßt von einem Autorenkollektiv unter Leitung von Wilhelm Schmidt. B: Volk und Wissen 1969. 428 S., 5 Taf. L 106-112. 406-410.

368 Gloege, Gerhard: **Zur Geschichte des Schriftverständnisses.** (1965). In: 09, 263-292. L 273-281+''.

369 Groß, Peter: **Immer noch Lutherbibel?** GG 18 (1972), 113 f.

370 Hermann, Rudolf: **Beilagen aus verschiedenen Jahren.** 2e: Der Begriff des kirchlichen Zeugnisses. (1941). In: 013, 290-292.

371 Hermann, Rudolf: **Bibelbuch und Bibelbotschaft.** In: 013, 100-124. L''.

372 Hermann, Rudolf: **Deutung und Umdeutung der Schrift.** Ein Beitrag zur Frage der Auslegung. (1937). In: 013, 38-61.

373 Hermann, Rudolf: **Hermeneutische Gegenwartsanliegen.** (1940). In: 013, 86-99.

374 Hermann, Rudolf: **Gotteswort und Menschenwort in der Bibel.** Eine Untersuchung zu theologischen Grundfragen der Hermeneutik. (1956). In: 013, 138-183. L''.

375 Hermann, Rudolf: **Zur Frage der Bibelrevision.** In: 013, 190-200.

376 Iffland, Otto: **»Immer noch Lutherbibel?«** GG 17 (1971), 193.

377 Kettmann, Gerhard: **Zur schreibsprachlichen Überlieferung Wittenbergs in der Lutherzeit.** Stadt und Schreibsprache im Frühneuhochdeutschen. Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 89 (Halle 1967), 76-120.

378 Kloos, Andreas: **Deutsche Sprache und Literatur.** Lehrbuch für den 1. Jahrgang der Lyzeen. Bucureşti: Editura didactică şi pedagogică 1971. 304 S. mit Abb. L 212-217.

379 Klug, Eugene F. A.: **From Luther to Chemnitz.** On scripture and the word. Kampen: Kok 1971. X, 261, 6 S. - Amsterdam, Vrije Universiteit, Diss.

380 Kooiman, Willem Jan: **Luther to Seisho** (Luther and the Bible [japan.]). Übers. von Chitose Kishi. Tokyo: Seibunsha 1971. 360 S.

381 Kuramatsu, Isao: **Luther no Fukuinshoron ni yo-**

sete (Über Luthers Schrift »Eyn kleyn unterricht, was man ynn den Euangeliis suchen und gewarten soll«). Seisho to Kyokai (Nihon Kirisuto Kyodan Shuppankyoku 1971) Nr. 9, 26-29.

382 Lönning, Inge: **Paulus und Petrus.** Gal. 2, 11 ff. als kontrovers-theologisches Fundamentalproblem. Studia Theologica 24 (Oslo 1970), 1-69. L''.

383 Miklós, Dezsö: **A Biblia a megújuló egyházban** (Die Bibel in der erneuernden Kirche). Te 4 (1970), 255-257.

384 Nembach, Ulrich: **Predigt des Evangeliums.** Luther als Prediger, Pädagog und Rhetor. NK: NV 1972. 218 S. - Münster, evang.-theol. Hab. 1969.

385 Oberman, H(eiko) A.: **Paulus en Luther** (Paulus und Luther). In: De dertiende Apostel en het elfde Gebod. Paulus in de loop der eeuwen. Hrsg. von Gerrit C(ornelis) Berkouwer und H(eiko) A. Oberman. Kampen: Kok 1971, 68-76. = LuB 1972, Nr. 337.

386 Omura, Haruo: **Luther »Galateasho Daiichi Kogi« no Kenkyu** (Studium über Luthers erste Galatervorlesung). Tojo 2 (Shiso to kiristtokyo Kenkyukai 1971), 29-50.

387 Pannenberg, Wolfhart: **Die Krise des Schriftprinzips.** (1963). In: 011, 11-21.

388 Pannenberg, Wolfhart: **Was ist eine dogmatische Aussage?** (1961). In: 011, 159-180. L 164 f.

389 Pollmer, Karl Hans: **»Immer noch Lutherbibel?«** GG 17 (1971), 212.

390 Pröhle, Károly: **Luther négyszázötven éves Újtestamentum fordítása** (450 Jahre Luthers Übersetzung des Neuen Testamentes). EN 1972, 21-23.

391 Pröhle, Károly: **Az Újtestamentum eredeti szövege** (Der ursprüngliche Text des Neuen Testamentes). EN 1972, 23-26.

392 Pröhle, Károly: **Az Újtestamentum fordítása** (Die Übersetzung des Neuen Testamentes). EN 1972, 29-31.

393 Pröhle, Károly: **Az újtestamentumi kánon története** (Geschichte des neutestamentlichen Kanons). EN 1972, 26-28.

394 Simon, Karl Andreas: **A syntactic analysis of Luther's Adventspostille.** (Portions of text in German). Los Angeles, Cal. 1969. 75 S. (Xerox). - University of Southern California, phil. Diss. 1969.

395 Sólyom, Károly: **Luther bibliaértelmezése** (Luthers Bibelverständnis). EÉ 36 (1971) Nr. 45.

396 Stierle, Beate: **Schriftauslegung der Reformationszeit.** Verkündigung und Forschung 16 (1971), 55-88.

397 Stolt, Birgit: **Docere, delectare und movere bei Luther.** Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 44 (1970), 433-474.

398 Weiblen, William H.: **Das Schriftverständnis Martin Kählers.** Erlangen-Nürnberg 1961. 234 S. L 6-10+'' - Erlangen-Nürnberg, theol. Diss. 1961.

399 Wirsching, Johannes: **Was ist schriftgemäß.** Studien zur Theologie des äußeren Bibelwortes. GÜ: GVH 1971. 246 S. L 43-46. 124-127+''.

400 Wolf, Herbert: **Die Sprache des Johannes Mathesius.** Philologische Untersuchung frühprotestantischer Predigten. Einführung und Lexikologie. Köln, W: Böhlau 1969. XIV, 490 S. L 8-16. 222-242+''. = Mitteldeutsche Forschungen 58.

k) Gottesdienst und Kirchenlied

401 Amon, Karl: **Der Grazer Stadtpfarrer Andre Gigler und seine Gesangspostille.** JLH 15 (1970), 1-31. L 26 f.

402 Csomasz Tóth, Kálmán: **A prágai Gálszécsi töredék énekei** (Lieder im Fragment des Gesangbuchs Gálszécsi in Prag). ITK 74 (1970), 51-59. L 54-58.

403 Erb, Jörg: **Dichter und Sänger des Kirchenliedes.** Bd. 1. Lahr-Dinglingen: Johannes-Druckerei 1970. 109 S. L'' = Dinglinger Taschenbücher 791.

404 Furberg, Ingemar: **Das Pater noster in der Messe.** Lund: Gleerup 1968. XXXIII, 275 S. = Bibliotheca theologiae practicae 21. - Uppsala, theol. Diss. 1968.

405 Gould, Ronald Lee: **The Latin Lutheran Mass at Wittenberg 1523-1545.** A survey of the early Reformation Mass and the Lutheran theology of music, as evidenced in the relevant Kirchenordnungen and the Georg Rhau Musikdrucke for the Hauptgottesdienst. 2 Bde. NY 1970. 493 S. (Xerox). - Union Theological Seminary, S.M.D. Diss. 1970.

406 Graner, Erika: **Die Reformation in Heilbronn und ihre Einwirkung auf die Ordnung des Gottesdienstes.** Heilbronn: Stadtarchiv 1971. 50 S. mit Abb. L''. = Kleine Schriftenreihe des Archivs der Stadt Heilbronn 3.

407 Junghans, Helmar: **Freiheit und Ordnung bei Luther während der Wittenberger Bewegung und der Visitationen.** ThLZ 97 (1972), 95-104.

408 Kohls, Ernst-Wilhelm: **Evangelische Katechismen der Reformationszeit vor und neben Martin Luthers Kleinem Katechismus.** GÜ: GVH 1971. 75 S. = Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 16.

409 Kost, Otto Hubert: **Einzelseelsorge in niedersächsischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts.** JNKG 69 (1971), 32-82.

410 Lange, Martin: **Die Musik der Reformationszeit.** Musik und Gesellschaft 17 (1967), 649-656.

411 Laubach, Hans-Jürgen: **Das deutsche protestantische Tauflied von der Reformation bis zur Gegenwart.** HH 1969. VII, 317 S. L 20-52+''. - Hamburg, evang. theol. Diss. 1969.

412 **Mässan på Swensko 1557.** Hrsg. und eingel. von S. Serenius. Uppsala: Wetterqvist 1969. XXIII, 44 S. L''. = Laurentius-Petri-sällskapets urkundsserie 10.

413 Mendt, Dietrich: **Gottesdienst und Kirchenmusik.** Verständnishilfen aus der Augsburgischen Konfession und Martin Luthers Vorrede zur »Deutschen Messe«. ZDZ 25 (1971), 330-333.

414 Müller, Karl-Ferdinand: **Musique sacrée et culte dans l'Eglise évangélique et la théologie luthérienne.** Maison Dieu (P 1971) Nr. 108, 58-75. L 60-65.

415 Rückert, Hanns: **Die Eigenart der Großen Württembergischen Kirchenordnung von 1559.** (1959). In: 012, 252-263.

416 Tiling, Peter von: **Die rechtliche Geltung der Agende.** ZEvKR 16 (1971), 170-184.

417 Vinay, Valdo: **Liturgia.** Enciclopedia delle Religioni. Bd. 3. Firenze: Vallecchi 1971, 1668-1674.

418 Wiora, Walter: **Josquin und »des Finken Gesang«.** Zu einem Ausspruch Martin Luthers. Deutsches Jahrbuch der Musikwissenschaft 13 (1968/69), 72-81.

419 Wölfel, Dieter: **Das Ende der vorbayerischen Gesangbücher von 1814.** ZBKG 39 (1970), 259-276. L 264.

420 Wölfel, Dieter: **Nürnberger Gesangbuchgeschichte (1524-1791).** Nürnberg: Stadtarchiv 1971. XXXVI, 307 S. L 19-24+''. - Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte 5.

l) Katechismus und Schule

421 Klemenz, Dieter: **Der Religionsunterricht in Hamburg von der Kirchenordnung von 1529 bis zum staatlichen Unterrichtsgesetz von 1870.** HH: Christians 1971. 206 S. L 30-34+''. = Beiträge zur Geschichte Hamburgs 5.

422 Liedtke, Helmut: **Theologie und Pädagogik der deutschen evangelischen Schule im 16. Jahrhundert.** Düsseldorf: Henn 1970. 222 S.

423 Metz, Wulf: **Necessitas satisfactionis?** Eine systematische Studie zu den Fragen 12-18 des Heidelberger Katechismus und zur Theologie des Zacharias Ursinus. Nürnberg-Erlangen 1968. 236 S. L 23+''. - Erlangen-Nürnberg, theol. Diss. 1968.

424 Osone, Ryoei: **Luther no Shingakuteki Kyoikushiso** (Der theologische Erziehungsgedanke bei Luther). Yamanashi Eiwa Tandai Kiyo 5 (Yamanashi Eiwa Tandai 1971).

425 Reller, Horst: **Die Wirklichkeit neu deuten.** Was kann ein Erwachsenenkatechismus heute leisten? LM 9 (1970), 637-639.

426 Rückert, Hanns: **Die Stellung der Reformation zur mittelalterlichen Universität.** (1933). In: 012, 71-95.

427 Tahara, Yoshio: **Luther niokeru Naimensei to Gaiteki Sekai** (Die Innerlichkeit und die äußere Welt bei Luther). In: 015, 35-45.

m) Weitere Einzelprobleme

428 Allmen, Jean-Jacques von: **De zondervergeving als »sacrament« in de kerken van de Reformatie** (Die »Sündenvergebung« als Sakrament in den Kirchen der Reformation [niederl.]). Concilium 7 (Hilversum 1971), 119-128. L''.

429 Augustijn, Cornelis: **Iets over de functionaliteit van het Dogma** (Gedanken zur Funktion des Dogmas). Gereformeerd Theologisch Tijdschrift 70 (Kampen 1970), 209-215. L''.

430 Benczúr, László: **Iró volt-e Luther?** (War Luther ein Schriftsteller?). EÉ 36 (1971) Nr. 43.

431 Burhans, David Douglas: **The layman and the Lutheran Reformation in Germany through 1529.** Louisville, Ky. 1969. 202 S. (Xerox). - The Southern Baptist Theological Seminary, theol. Diss. 1968.

432 Carr, D. M.: **Consideration of the Meaning of Prayer in the Life of Martin Luther.** CThM 42 (1971), 620-629.

433 Görög, Tibor u. a.: **A reformáció ablaknyitása** Die Reformation öffnete die Fenster). LP 46 (1971), 547-551.

434 Grosche, Robert: **Simul peccator et iustus.** In: 04, 146-158.

435 Grosche, Robert: **Zur theologischen Anthropologie.** In: 04, 126-146.

436 Halász, Elöd: **A német irodalom története** (Deutsche Literaturgeschichte). Bd. 1. BP: Gondolat 1971. 468 S., Taf. L 156-167+''.

437 Hartmann, Willi: **Die exegetische Grundlegung des Gewissensbegriffs bei Luther.** GÜ 1970. VIII, 145 Bl. (MS). - Göttingen, theol. Diss. 1970.

438 Kaneko, Haruo: **Luther-shingaku niokeru Shiren no Igi** (Die Bedeutung der Anfechtung in der Theologie Luthers). Rikkyodaigaku Kenkyu Hokoku 29 (Rikkyo Daigaku 1971).

439 Keveházi, László: **Reformáció és anyanyelv** (Reformation und Muttersprache). EÉ 36 (1971) Nr. 44.

440 Loeschen, John R.: **Promise and Necessity in Luther's »De Servo Arbitrio«.** LQ 23 (1971), 257-267.

441 Loeschen, John R.: **Eschatological themes in Luther's theology.** Berkeley, Cal. 1968. 289 S. (Xerox). - Graduate Theological Union and the Pacific School of Religion, phil. Diss. 1968.

442 McSorley, Harry: **Luther en Trente over het geloof dat wordt vereist voor het boetesacrament** (Der für das Bußsakrament geforderte Glaube nach der Auffassung Luthers und des Tridentinums [niederl.]). Concilium 7 (Hilversum 1971), 89-98.

443 Midelfort, Erik H. G.: **Witchcraft and Religion in Sixteenth-Century Germany.** The Formation and

Consequences of an Orthodoxy. ARG 62 (1971), 266-278.

444 Niebergall, Alfred: **Die Geschichte der evang. Trauung in Hessen.** JHKV 42 (1972), 123-256. L 162 f+".

445 Nugent, Donald: **The Renaissance and/of Witchcraft.** ChH 40 (1971), 69-78. L".

446 Odier, Jean-Claude: **Le »Notre Père« dans la Pensée de Luther et Calvin.** Bruxelles: Faculté de Théologie Protestante 1965. 154 S. (MS).

447 Peters, Albrecht: **Der Tod in der neueren theologischen Anthropologie.** NZSTh 14 (1972), 29-67. L".

448 Selmeczi, János: **Szabadság a szolgálatra** (Freiheit zum Dienst). EÉ 36 (1971) Nr. 41.

449 Skowronek, Alfons: **Urząd Piotrowy w dzisiejszej teologii ewangelickiej** (Das Petrusamt in der heutigen evangelischen Theologie). Collectanea Theologica 42 (WZ 1972) 1, 21-30. L".

3 Beurteilung der Persönlichkeit und ihres Werkes Apologetik und Polemik

450 Allmen, Jean-Jacques von: **Une Réforme dans l'Eglise.** Possibilités - critères - acteurs - étapes. Gembloux: Duculot 1971. 90 S. L".

451 **Antwort aus Rom.** MD 22 (1971), 85.

452 Bainton, Roland H.: **Psychiatry and History.** An Examination of Eriksons's »Young Man Luther«. Religion in Life 40 (Nashville, Tenn. 1971), 450-478.

453 Brandenburg, Albert: **Evangelische Lutherdeutung in der Gegenwart unter katholischem Aspekt.** Möglichkeiten eines Dialogs mit der lutherischen Theologie. (1967). In: 016, 63-90.

454 Buske, Thomas: **Luther sub specie philosophiae.** Eine Metakritik der Lutherforschung. Neustadt a. d. Aisch: Schmidt 1971. 45 S.

455 Cullmann, Oscar: **Vrai et faux oecuménisme.** Oecuménisme après le Concile. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1971. 75 S. = Cahiers théologiques 62.

456 Daniel, Arthur: **Die protestantische Revolution.** Bellnhausen/Gladenbach (Hesse): Hinder & Deelmann 1968. 134 S. L 30-37+".

457 Despauterius, Jan: **Luther en Erasmus** (Luther und Erasmus). Ons geestelijk erf 43 (Antwerpen 1969), 430-434.

458 Dilthey, Wilhelm: **Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation.** 9. Aufl. GÖ: V&R 1970. XI, 528 S. = Sammlung Vandenhoeck.

459 Fahlbusch, Erwin: **Geschichte ist nicht korrigierbar.** MD 22 (1971), 93.

460 Friesen, Abrahahm: **The Marxist interpretation of the Reformation.** Stanford, Cal. 1967. 677 S. (Xerox). - Stanford University, phil. Diss. 1967.

461 Greiner, Albert: **La Réforme de Luther.** PL 20 (1972), 256-263.

462 Guggisberg, Kurt: **Karl Rudolf Hagenbachs Darstellung und Deutung der Reformation.** In: 02, 467-494. L".

463 Hub, Rudolf: **Die nationalistische Verfälschung der Reformation und des Lutherbildes in der bürgerlich-imperialistischen Geschichtspropaganda anläßlich der 400-Jahrfeier der Reformation.** WZ Pädagogisches Institut Erfurt. Sonderheft zum 50. Jahrestag der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution (1967), 47-58.

464 Kohls, Ernst-Wilhelm: **Die Deutung Martin Luthers bei Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg.** In: 02, 415-428.

465 Ley, Hermann: **Geschichte der Aufklärung und des Atheismus.** Bd. 2 II. B: Deutscher Verlag der Wissenschaften 1971. 823 S. L 584-697+".

466 Llompart, G.: **Martin Luther en la conciencia popular española.** Apuntes folklóricos e iconográficos (Martin Luther im spanischen Volksbewußtsein. Volkskundliche und ikonographische Anmerkungen). Papeles de Son Armadans 86 (Madrid 1963), 159-187 mit 3 Abb.

467 Matellanes Crespo, Angel: **Lutero visto por los catolicos de nuestros dias** (Luther in katholischer Sicht heute). Dialogo ecuménico 6 (Salamanca 1971), 271-298.

468 Matellanes Crespo, Angel: **Luther vu par les catholiques d'aujourd'hui.** PL 20 (1972), 146-169.

469 Montgomery, John Warwick: **In Defense of Martin Luther.** Milwaukee: Northwestern Publishing House 1970. 175 S.

470 Pesch, Otto Hermann: **Ketzerfürst und Kirchenlehrer.** Wege katholischer Begegnung mit Martin Luther. S: CV 1971. 47 S. = Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens und christlichen Lebens 114. - Bespr.: Beintker, Horst: ThLZ 97 (1972), 380-383.

471 **Rom sieht Luther neu.** LM 9 (1970), 490 f.

472 Schwarz, Reinhard: **Luthers Erscheinen auf dem Wormser Reichstag in der Sicht Thomas Müntzers.** In: 03, 208-221.

473 Skydsgaard, Kristen E.: **Katholizismus und Protestantismus.** Bemerkungen zu Robert Grosche »Pilgernde Kirche". In: 04, 235-250.

474 Sonntag, Franz-Peter: **Luther in katholischer Sicht.** In: Kirchen im Gespräch. L: Benno; Heiligenstadt: Cordier 1971, 114-139. = akzente 2.

475 Vámos, Imre: **Luther ma is viszálryra ad okot** (Auch heute gibt Luther Anlaß zum Zwist). Vi 12 (1971), 378 f.

476 Wicks, Jared: **Martin Luther through Catholic Eyes.** Chikago Studies 8 (Chikago, Ill. 1969), 275-285.

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

477 Bach, Hedwig: **Bernhard von Clairvaux und Martin Luther.** Erbe und Auftrag 47 (1971), 121-125.

478 Buisman - de Savornin Lohman, F. L. W. M.: **Joden en Christensen in de Hervormingstijd** (Juden und Christen in der Reformationszeit). Spiegel Historiael 6 (Bussum 1971), 352-357. 398-404. L''.

479 Capps, Walther H.: **Motif-Research in Irenaeus, Thomas Aquinas, and Luther.** Studia Theologica 25 (Oslo 1971), 133-159. L''.

480 Ernst, Wilhelm: **Gott und Mensch am Vorabend der Reformation.** Eine Untersuchung zur Moralphilosophie und -theologie bei Gabriel Biel. L: Benno 1972. XXII, 434 S. L 287 f. 321-325+''. = Erfurter Theologische Studien 28.

481 Kiessling, Elmer C.: **The Early Sermons of Luther and their Relation to the pre-Reformation Sermon.** Nachdruck der Ausgabe Grand Rapids 1935. N.Y.: AMS 1971. 157 S.

482 Mályusz, Elemér: **Egyházi társadalom a középkori Magyarországan** (Kirchliche Gesellschaft in Ungarn im Mittelalter). BP: Akadémiai Kiadó 1971. 399 S. L''.

483 Müller, Gotthold: **Über den Begriff der »Mystik«.** NZSTh 13 (1971), 88-98. L 95-97.

484 Pascal, Rov: **The Social Basis of the German Reformation.** Martin Luther and his time. Clifton, N.Y.: Kelley 1971. 246 S., Abb.

485 Roelink, J(an): **Moderne Devotie en Reformatie** (Devotio moderna und Reformation). In: Serta Historica II. Hrsg. von A. Th. van Deursen und J. A. De Jonge. Kampen: Kok 1970, 5-43. L 13-15+''.

486 Schlüter, Richard: **Thomas und Luther als Gesprächspartner über die Taufe.** CTh 25 (1971), 67-71.

487 Scott, David Allan: **Egocentrism and the Christian life.** A study of Thomas Aquinas and Martin Luther and an attempted Reformulation. Princeton, N. J. 1968. 279 S. (Xerox). — Princeton University, phil. Diss. 1967.

488 Spitz, Lewis W.: **Humanism in the Reformation.** In: Molho, A.; Tedeschi, J. A. (Hrsg.): Renaissance. Studies in Honor of Hans Baron. Dekalb, Ill.: Northern Illinois University 1971, 461-662.

489 Woš, Jan Wladyslaw: **Matteo di Cracovia, precursore di Lutero?** (Mattheus von Krakau, Vorläufer Luthers?). Aevum 45 (Milano 1971), 561-567.

490 Zur Mühlen, Karl-Heinz: **Nos extra nos.** Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik. TÜ: Mohr 1972. IX, 298 S. = Beiträge zur historischen Theologie 46.

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

a) Allgemein

491 Aarflot, Andreas: **Det teologiske og statrettslige grunnlag for kirkestryret i Danmark-Norge på reformasjonstiden** (Die theologische und staatsrechtliche Grundlage der Kirchenleitung Dänemark-Norwegens zur Zeit der Reformation). TTK 41 (1970), 1-31.

492 Anderson, Marvin W.: **Trent and Justification (1546).** A Protestant Reflection. Scottish Journal of Theology 21 (Edinburgh 1968), 385-406.

493 Bäumer, Remigius: **Das Trienter Konzil und die Reformatoren.** Zum Erscheinen von Hubert Jedin, Geschichte des Konzils von Trient III. Cath 25 (1971), 325-338.

494 Barbarič, Štefan: **A szlovén protestáns irodalom az európai humanizmus áramlatában** (Die slowenische evang. Literatur im Strom des europäischen Humanismus). He 17 (1971), 344-352. L''.

495 Begheyn, Paul J.: **Franciscus Sonnius als inkwisiteur** (Franciscus Sonnius als Inquisitor). Bossche Bijdragen 30 ('s Hertogenbosch 1970/71), 85-154. L''.

496 Benz, Ernst: **Wittenberg und Byzanz.** Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche. Mit einem neuen Vorwort des Verf. Nachdruck der Ausgabe Marburg/Lahn 1949. 2. Aufl. M: Fink 1971. VIII, 288 S., 11 Abb. = Forum Slavicum 6.

497 Beumer, Johannes: **Ein Beispiel katholischer Zusammenarbeit während der Reformationszeit.** Franziskanische Studien 49 (1967), 373-383. L''.

498 Beumer, Johannes: **Erasmus der Europäer.** Die Beziehungen des Rotterdamers zu den Humanisten seiner Zeit unter den verschiedenen Nationen Europas. Werl: Dietrich 1969. 128 S. = Franziskanische Forschungen 22.

499 Beumer, Johannes: **Zwei »Vermittlungstheologen« der Reformationszeit.** Philipp Melanchthon und Georg Witzel. Theol. Jahrbuch 1971 (1971), 437-457.

500 Biechler, James F.: **Gabriel Biel on »Liberum arbitrium«.** Prelude to Luther's »De servo arbitrio«. Thomist 34 (Washington 1970), 114-127.

501 Bietenholz, Peter C.: **History and Biography in the Work of Erasmus of Rotterdam.** Genf: Droz 1967. 109 S.* = Travaux d'Humanisme et Renaissance 87.

502 Bohatcová, Mirjam: **Schriftsteller der europäischen Reformation in der Bibliothek der Böhmischen Brüder.** GuJ 45 (1970), 218-224.

503 Borzyszkowski, Marian: **Erazmowi z Rotterdamu (1469-1536) w pięćsetną rocznicę urodzin** (Dem Gedenken des Erasmus von Rotterdam 1469-1536 zum 500. Jahrestag seiner Geburt). Studia Warmiński 7 (Olsztyn 1970), 285-303. L''.

504 Bouman, Pieter Jan: **Van Renaissance tot Wereldoorlog.** Een kultuursociologische Studie (Von der Renaissance zum Weltkrieg. Eine kultursoziologische Studie). 8. Aufl. Groningen: Wolters en Noordhoff 1971. 296 S. L 44-50.

505 Bräuer, Helmut: **Zur bürgerlichen Chronistik der Stadt Zwickau im 16. Jahrhundert.** III, 250 Bl. (MS). - Leipzig, phil. Diss. 1969.

506 Bräuer, Siegfried: **Vier neue Müntzerausgaben.** LuJ 39 (1972), 110-120.

507 Brecht, Martin: **Das Wormser Edikt in Süddeutschland.** In: 03, 475-489.

508 Bucsay, Mihály: **Humanizmus és reformáció Kelet- és Délkelet-Európában** (Humanismus und Reformation in Ost- und Südeuropa). ThSz 14 (1971), 261-265. L''.

509 Bucsay, Mihály: **Ökumenikus szempontok a Kálvin-kutatásban** (Ökumenische Gesichtspunkte in der Kalvinforschung). RE 23 (1971), 49 f.

510 Butterworth, Charles C.: **The English primers (1529-1545).** Their publication and connection with the English Bible and the reformation in England. NY: Octagon 1971. 340 S.*

511 Dalton, Hermann: **Johannes a Lasco.** Beitrag zur Reformationsgeschichte Polens, Deutschlands und Englands. Fotomech. Nachdruck der Ausgabe Gotha 1881. Nieukoop: de Graaf 1970. XXVIII, 577 S., 1 Porträt.

512 Daniel, Charles E.: **The significance of the sermons of Wenzeslaus Linck.** Columbus, O. 1968. 219 S. (Xerox). - Ohio State University, phil. Diss. 1968.

513 Delius, Hans-Ulrich: **Königlicher Supremat oder evangelische Reformation der Kirche Heinrichs VIII. von England und die Wittenberger 1531-1540.** WZ Greifswald 20 (1971), 283-291.

514 Dornik-Eger, Hanna: **Albrecht Dürer und die Graphik der Reformationszeit.** W: Österreichisches Museum für angewandte Kunst 1969. 68 S., 68 Bildtaf.

515 Dornik-Eger, Hanna: **Reformatorische Ikonographie auf deutschen Büchern der Renaissance.** Alte und moderne Kunst 12 (1967) Heft 95, 22-27.

516 Dufour, A.: **Histoire politique et psychologie historique.** Suivi de 2 essais: Humanism et Réformation. Le mythe de Genève aux temps de Calvin. Genève: Droz 1966. 133 S. L''.

517 Engels, Friedrich: **Der deutsche Bauernkrieg.** F: Marxistische Blätter 1970. 179 S., Abb., 2 Ktn. L 52-58. 61-64+''. = Marxistische Taschenbücher.

518 **Reform Essenentials of Luther and Calvin.** A Source Collection. Hrsg. von Kenneth A. Strand. Ann Arbor, Mich.: Braun-Brumfield 1971. S.

519 Esze, Tamás: **Kálmáncsehi Sánta Márton Sátoraljaújhelyen** (Márton Kálmáncsehi Sánta in Sátoraljaújhely). ITK 74 (1970), 566-576. L 573 f.

520 Fabiny, Tibor: **Vizsgálat egy ferences szerzetes ellen a reformáció kezdetén** (Untersuchung gegen einen Franziskaner beim Anbruch der Reformation). EN 1972, 41 f.

521 Faludy, George: **Erasmus of Rotterdam.** LO: Eyre & Spottiswoode 1970. XI, 298 S. mit Abb., 13 Taf., Faks., Ktn., Porträt.

522 Feld, Helmut: **Bildung und Geist.** Die Auseinandersetzung des Erasmus von Rotterdam mit Martin Luther über die dem Menschen innewohnenden Fähigkeiten. Trierer Theol. Zeitschrift 81 (1972), 153-169.

523 Ferencz, József: **»A radikális reformáció«** (Die radikale Reformation). ThSz 14 (1971), 116-118. L''. - Zugl. Bespr. von LuB 1965, Nr. 515.

524 Friedlein, Oskar: **Die Reformation im Oberamt Boxberg.** Würzburger Diözesangeschichtsblätter 29 (1967), 149-167. L''.

525 Fükö, Deszö: **Szegedi Kis István** (István Szegedi Kis). ThSz 14 (1971), 344 f.

526 Gabryel, Kazimierz: **Działalność kościelna biskupa Piotra Tomickiego (1464-1535)** (Die kirchliche Tätigkeit des Bischofs Piotr Tomicki, 1464-1535). In:

Studia z historii Kościoła w Polsce. Bd. 1. WZ: Akademia Teologii Katolickiej 1972, 239-431. L''.

527 Gäbler, Ulrich: **Die Zwingli-Forschung seit 1960.** ThLZ 96 (1971), 481-490.

528 Gál, Vladimír: **Nemí svedkovia reformácie** (Die stummen Zeugen der Reformation). EP 59 (1969), 157.

529 Gasquet, Francis A.: **The eve of the reformation.** Studies in the religious life and thought of the English people in the period preceding the rejektion of the Roman jurisdiction by Henry VIII. Nachdruck der Ausgabe von 1900. Port Washington, N.Y.: Kennikat Press 1971. 460 S.

530 Grosheide, D(aniel): **Enige opmerkingen over de Reformatie en het Humanisme in de Noordelijke Nederlanden** (Einige Bemerkungen zu Reformation und Humanismus in den nördlichen Niederlanden). In: Serta Historica 2. Hrsg. von A. Th. van Deursen und J. A. De Jonge. Kampen: Kok 1970, 72-93. L''.

531 Großmann, Maria: **Humanismus in Wittenberg, 1486-1517.** LuJ 39 (1972), 11-30.

532 Grünewald, Johannes: **Beiträge zur schlesischen Presbyteriologie im 16. und 17. Jahrhundert.** In: 018, 294-321. L 296.

533 Güldner, Gerhard: **Das Toleranz-Problem in den Niederlanden im Ausgang des 16. Jahrhunderts.** HH 1968. 196 S. L''. - HH, phil. Diss. 1968.

534 Halsema, Thea B. van: **João Calvino Era Assim** (This was John Calvin [port.]). Übers. von Jaime Wright. São Paulo: Vida Evangélica o. J. 206 S.

535 Hammann, Gustav: **Konversionen deutscher und ungarischer Juden in der frühen Reformationszeit.** ZBKG 39 (1970), 207-237.

536 Hermann, István: **Reneszánsz és ellenreneszánsz** (Renaissance und Gegenrenaissance). Albrecht Dürer emlékére (Zur Erinnerung an Albrecht Dürer). Vi 12 (1971), 521-528. L''.

537 Hermann von Wied: **Einfältiges Bedenken.** Reformationsentwurf für das Erzstift Köln von 1543. Übers. und hrsg. von Helmut Gerhards und Wilfried Borth. Düsseldorf: Presseverband der Evang. Kirche im Rheinland 1972. 223 S. L''. = Schriftenreihe des Vereins für rheinische Kirchengeschichte 43.

538 Heymann, Frederick G.: **The impact of Martin Luther upon Bohemia.** Central European history 1 (Atlanta, Ga. 1968) 2, 107-130.

539 Hintzenstern, Herbert von: **Bischof Nikolaus von Amsdorf.** Luthers Freund und Erbe. In: 06, 109-117.

540 Hoffman, Manfred: **Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam.** TÜ: Mohr 1972. XIV, 294 S. L 10-15. 193. = Beiträge zur historischen Theologie 44.

541 **Humanism, Reform and Reformation in England.** Hrsg. von Arthur J. Slavin. LO, NY: Wiley 1969. 229 S.* = Major issues in history.

542 Hygen, Johan B.: **Reformasjonens venstre fløj** (Der linke Flügel der Reformation). In: 07, 148-161.

543 Imhoff, Christoph von: **Zwischen den Zeitaltern: Dürer und Pirckheimer.** LM 9 (1970), 561 f.

544 Jackson, Samuel M.: **Huldreich Zwingli. 1484-1531.** The reformer of German Switzerland. Nachdruck der Ausgabe New York 1901. NY: Scholarly Press 1969. XXVI, 519 S. mit Abb.

545 Köhler, Paul: **Die Einführung der Reformation in den Hennebergischen Landen.** In: 06, 119-130.

546 Kohls, Ernst-Wilhelm: **Humanisten auf dem Reichstag.** In: 03, 415-437.

547 Lobeck, Albrecht: **Das Hochstift Meißen im Zeitalter der Reformation bis zum Tode Herzog Heinrichs 1541.** Besorgt von Heinrich Bornkamm und Heinz Scheible. Köln, W: Böhlau 1971. VIII, 193 S. = Mitteldeutsche Forschungen 65.

548 Longhurst, John E.: **Los primeros ingleses luteranos en España (1539).** La Inquisición en San Sebastián y Bilbao (Die ersten englischen Lutheraner in Spanien 1539. Die Inquisition in San Sebastián und Bilbao). Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián 1 (San Sebastián 1967), 13-32.

549 Longhurst, John E.: **Luteranismo en Pasajes (1523)** (Luthertum in Pasajes 1523). Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián 2 (San Sebastián 1968), 21-29.

550 Loserth, Johann: **Die Reformation und Gegenreformation in den innerösterreichischen Ländern im XVI. Jahrhundert.** Fotomech. Nachdruck der Ausgabe S 1898. Nieukoop: de Graaf 1970. VIII, 614 S.

551 Lubieniecius, Stanislaus: **Historia Reformationis Polonicae.** Mit einer Einleitung von Henricus Barycz. Nachdruck der Ausgabe Varsoviae 1571. WZ: Panstwowe Wydawnictwo Naukowe 1971. XXXVI, 332 S. L 11-13+''. = Biblioteka Pisarzy Reformacyjnych 9.

552 McCrie, Thomas: **History of the progress and supression of the reformation in Spain in the sixteenth century.** Nachdruck der Ausgabe 1829. NY: AMS 1971. 424 S.

553 Maeder, Kurt: **Die Via Media in der schweizerischen Reformation.** Studien zum Problem der Kontinuität im Zeitalter der Glaubensspaltung. ZH: Zwingli 1970. 279 S. = Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 2.

554 Matthes, Helfried: **Die Dominikaner in Thüringen.** In: 06, 77-84. L''.

555 Maurer, Wilhelm: **Erwägungen und Verhandlungen über die geistliche Jurisdiktion der Bischöfe vor und während des Augsburger Reichstags von 1530.** ZSRG 86 (1969), 348-394. L''.

556 Mohr, Gedeon: **Sen Fridricha Múdreho** (Der Traum Friedrichs des Weisen). Tranovský kalendár 1971, 141.

557 Müller, Helmut: **Die Reformation in Essen.** Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen 84 (1969), 3-202 mit Abb. L 32. 109.

558 Nauwelaerts, M. A.: **Erasmus.** Bussum: Van Dishoeck 1969. 120 S., 8 Taf. = Fibula reeks 46.

559 Nebel, Arthur: **Die Gräfin Elisabeth (Mutter) zu Henneberg und die Einführung der Reformation.** In: 06, 131-141.

560 Penning de Vries, Piet: **Protestants and other Spirituals. Ignatius' vision and why he took this position.** Archivum Historicum Societatis Iesu 40 (Roma 1971), 463-483. L'.

561 Perjés, Géza: **Az országút szélére vetett ország** (Ein Land auf den Landstraßenrand gedrängt). 3. A vigasztalás (Der Trost). Kortárs 16 (BP 1972), 118-131. L''. - Bespr.: Veöreös, Imre: EÉ 37 (1972) Nr. 11.

562 Reinerth, Karl: **Honterusprobleme.** Südostdeutsches Archiv 11 (1968), 170-180.

563 Reinerth, Karl: **Wer war der Verfasser des sogenannten »Mediascher Predigtbuches«?** Korrespondenzblatt des Arbeitskreises für Siebenbürgische Landeskunde 1 (1971) Heft 3, 75-83. L''.

564 Reingrabner, O.: **Die Reformation in Horn.** Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 85 (1969), 20-95.*

565 Rís, Ján V.: **Halle a Wittenberg** (Halle und Wittenberg). EP 59 (1969), 106.

566 Rischar, Klaus: **Prof. Dr. Johannes Eck als akademischer Lehrer in Ingolstadt.** ZBKG 37 (1968), 193-212.

567 Rückert, Hanns: **Die Bedeutung der württembergischen Reformation für den Gang der deutschen Reformationsgeschichte.** (1934). In: 012, 239-251. L''.

568 Rückert, Hanns: **Calvin.** (1937). In: 012, 165-173.

569 Schlenck, Wolfgang: **Die Reichsstadt Memmingen und die Reformation.** Erlangen-Nürnberg 1969. 134 S., mehr. Taf., Anl. L''. - Erlangen-Nürnberg, phil. Diss. 1969.

570 Schmidt, Aloys: **Der Trierer Kurfürst Erzbischof Richard von Greiffenklau und die Auswirkung des Wormser Edikts in Kurtrier.** In: 03, 271-296.

571 Schmidt, Heinrich: **Die Reformation in Ostfriesland.** JNKG 69 (1971), 7-31.

572 Schneider, Burkhart: **Petrus Canisius und die Glaubensspaltung.** Numaga 18 (Nijmegen 1971), 90-103. L''.

573 Schulze, Hans K.: **Heiligenverehrung und Reliquienkult in Mitteldeutschland.** In: 017, 294-312. L''.

574 Seidel, Karl Josef: **Frankreich und die deutschen Protestanten. Die Bemühungen um eine religiöse Konkordie und die französische Bündnispolitik in den Jahren 1534/35.** MS: Aschendorff 1970. 185 S. L''. - Bonn, phil. Diss. 1967.

575 Selmeczi, János: **Anarchikus rajongás vagy józan megfontoltság** (Anarchistische Schwärmerei oder nüchterne Bedachtsamkeit?). LP 47 (1972), 231-233.

576 Selmeczi, János: **A zürichi reformáció** (Die Zürcher Reformation). EÉ 37 (1972) Nr. 20.

577 Spohn, Georg R.: **Widmungsexemplare Ulrichs von Hutten und ein Sendschreiben Argulas von Grumbach an Pfalzgraf Johann II. von Pfalz-Simmern.** Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 23 (1971), 141-146.

578 Steinmetz, David C.: **Reformers in the wings.** Phil: Fortress 1971. 240 S.

579 Steinmetz, Max: **Das Müntzerbild von Martin Luther bis Friedrich Engels.** B: Deutscher Verlag der Wissenschaften 1971. 498 S. = Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter B/4.

580 Steitz, Heinrich: **Die reformatorische Bewegung im mittelrheinischen Raum.** Ebernburg-Hefte 5 (1971), 25-36; BlPfKG 39 (1972), 134-145.

581 Stupperich, Robert: **Hessens Anteil an der Reformation in Westfalen.** Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 18 (1968), 146-159.

582 Stupperich, Robert: **Das Herforder Fraterhaus und die Reformatoren.** JWKG 64 (1971), 7-37.

583 Stupperich, Robert: **Urbanus Rhegius und die vier Brennpunkte der Reformation in Westfalen.** Westfalen 45 (1967), 22-34. L''.

584 Stupperich, Robert: **Vorgeschichte und Nachwirkungen des Wormser Edikts im deutschen Nordwesten.** In: 03, 459-474.

585 Szikszai, Aladár: **A reformáció elterjedése Kárpátonúl** (Die Ausbreitung der Reformation jenseits der Karpaten). Vi 12 (1971), 222-224. L''.

586 Tanishima, Kyoshiro: **Luther to Müntzer** (Luther und Müntzer). In: 015, 68-84.

587 Tellechea Idigoras, J. Ignacio: **La reaccion española ante el luteranismo (1520-1559)** (Die spanische Reaktion auf das Luthertum 1520-1569). Dialogo ecuménico 6 (Salamanca 1971), 325-341.

588 Tellechea Idigoras, J. Ignacio: **La réaction espagnole face au luthéranisme.** PL 20 (1972), 97-111.

589 Terlinden, Vicomte Ch.: **Carolus Quintus, Charles Quint, empereur des deux mondes.** P: Desclée de

Brouwer 1965. 269 S., Abb.* = Bibliothèque européenne.

590 Tschesch, Christian: **Die Einführung der Reformation in Saalfeld.** In: 06, 85-99.

591 Ufer, Joachim: **»Etlich Artickel gottes lob . . .«.** Eine an Karl V. und die Reichsstände gerichtete Flugschrift mit Beschwerden aus der Zeit des Wormser Reichstages von 1521. Ebernburg-Hefte 5 (1971), 75-86; BlPfKG 39 (1972), 184-195.

592 Urban, Wacław: **A reformáció útja Keletközép-Európában** (Der Weg der Reformation in Ostmitteleuropa). He 17 (1971), 353-362. L''.

593 Volz, Hans: **Der Nürnberger Augustinermönch Martin Glaser und seine Beziehungen zu Martin Luther.** ZBKG 40 (1971), 38-45.

594 Wittstock, Oskar: **Johannes Honterus.** Der Siebenbürger Humanist und Reformator. Der Mann, das Werk, die Zeit. GÜ: V&R 1970. 339 S., Titelb. L 245 f. 252-257. 282-286+''. = Kirche im Osten. Monographienreihe 10.

595 Wright, William J.: **Reformation influence on Hessian Education.** Columbus, O. 1969. 159 S. (Xerox). - Ohio State University, phil. Diss. 1969.

596 Zeeberg, Jørgen: **Reformationen i Danmark** (Reformation in Dänemark). København: Forlaget for Faglitteratur 1968. 32 S. mit Abb. = Historielaererforeningens Billedserier.

597 Zeman, Jarold K.: **The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia 1526-1628.** A study of origins and contacts. Vorwort von Jaroslav Pelikan. The Hague: Mouton 1969. 407 S., 1 Kt. L''. = Studies in European history 20.

b) Mitarbeiter und Freunde

598 Rückert, Hanns: **Johannes Brenz.** (1949). In: 012, 223-238.

599 Leyssen, Lambert: **Martin Bucer.** De Theologie van de Romeinenbriefcommentar en de invloed van Thomas van Aquino (Martin Bucer. Die Theologie des Römerbriefkommentars und der Einfluß des Thomas von Aquin). Leuven 1968. 144 S. L''. (MS). - Leuven, Katholieke Universiteit, theol. Diss. 1968.

600 Sprengler-Ruppenthal, Anneliese: **Bugenhagen und das protestantische Kirchenrecht.** ZSRG 88 (1971), 196-233. L''.

601 Benczúr, László: **Hitvallás ecsettel** (Bekenntnisablegung durch Pinsel [Cranach]). EN 1972, 42-44. L''.

602 **Der Maler Lukas Kranach.** Luther-Kalender für Südamerika 41 (Porto Alegre 1971), 57-60.

603 Horváth, György: **Dürer Albert** (Albrecht Dürer). ThSz 14 (1971), 197-203. L''.

604 Kallensee, Kurt: **Albrecht Dürer.** Zeitgenosse und Anhänger Martin Luthers. Evang.-Luth. Volkskalender 82 (1971), 35-42.

605 Kreßel, Hans: **Albrecht Dürer - der lutherische Christ.** IBl 23 (1971), 1-5.

606 Kressel, Hans: **Albrecht Dürer und Martin Luther.** DPfBl 71 (1971), 356 f.

607 **Rückblick aufs Dürerjahr.** GG 18 (1972), 16.

608 Seebaß, Gottfried: **Dürer und die Reformation.** Lu 42 (1971), 49-66.

609 Voßberg, Herbert: **Kunst und Glaube bei Albrecht Dürer.** 2. Aufl. B: EVA 1971. 95 S. L 13 f. 17-20.

610 Wiederanders, Gerlinde: **Ein theologischer Beitrag zur Dürer-Deutung.** Evang. Pfarrerblatt 14 (1972), 49 f. 52.

611 Blaschke, Karlheinz: **Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen und die Luthersache.** In: 03, 316-335.

612 Scheible, Heinz: **Fürsten auf dem Reichstag.** In: 03, 369-398.

613 Binder, Ludwig: **Zur Honterusforschung.** Forschungen zur Volks- und Landeskunde 14 (Bucureşti 1971) Nr. 2, 89-100. L''.

614 Bán, Imre: Károlyi Péter poétikája (Die Poetik von Péter Károlyi). ITK 74 (1970), 560-565.

615 Mall, Elsie J.: **Kitty, my rib.** StL: Concordia 1970. 173 S.

616 Loesche, Georg: **Johannes Mathesius.** Ein Lebens- und Sitten-Bild aus der Reformationszeit. 2 Bde. Fotomech. Nachdruck der Ausgabe Gotha 1895. Nieukoop: de Graaf 1971. XXI, 639 mit Porträt und Fak.; IV, 467 S.

617 **Melantone (1497-1560).** Hrsg. und eingel. von Attilio Agnoletto, übers. von L. Corradini und A. Agnoletto. Milano: Cisalpino-Gogliardica 1971. 268 S.

618 Rogness, Michael: **Philip Melanchthon.** Reformer without Honor. Minneapolis, Minn.: Augsburg 1969. VIII, 165 S.

619 Rückert, Hanns: **Philipp Melanchthon.** (1966). In: 012, 137-145.

620 Steinmetz, Max: **Melanchthon.** Vortrag. Wittenberg: Melanchthonhaus 1971. 6 Bl. mit Abb. L''.

621 Vinay, Valdo: **Melantone Filippo.** Enciclopedia delle Religioni. Bd. 4. Firenze: Vallecchi 1972, 277 f.

622 Jung, Wolfgang: **Oekolampad an Hedio.** Ebernburg-Hefte 5 (1971), 87-94; BlPfKG 39 (1972), 196-203.

623 Bender, Martin: **Allein auf Gottes Wort.** Johann Walter, Kantor der Reformation. B: EVA 1971. 81 S., 4 Bl. Abb. L''.

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

624 Adam, Alfred: **Bekenntnisstand und Bekenntnisbildung im Bereich der deutschen Unionskirchen des 19. Jahrhunderts.** (1962). In: 08, 187-207. L''.

625 Anderson, H. G.: **Lutheranism in the Southeastern States, 1860-1886.** A social history. La Haye, P: Mouton 1969. 276 S.* = Studies in American history 10.

626 Bartel, Oskar: **Zgoda Sandomierska na tle dążeń ekumenicznych protestantów polskich i litewskich w XVI-XVIII w.** (Consensus sendomiriensis auf dem Hintergrund der ökumenischen Bestrebungen unter den polnischen und litauischen Protestanten im 16.-18. Jh.). Rocznik Teologiczny 12 (WZ 1970) 1, 3-29. L''.

627 Barton, Peter F.: **Um Luthers Erbe.** Studien und Texte zur Spätreformation. Tilemann Heshusius (1527-1559). Witten: Luther 1972. 261 S. = Untersuchungen zur Kirchengeschichte 6.

628 Bayer, Oswald: **Gegen Gott für den Menschen.** Zu Feuerbachs Lutherrezeption. ZThK 69 (1972), 34-71.

629 Benson, John: **Luther, Schleiermacher, and Entropy.** Dialog 10 (Minneapolis, Minn. 1971), 62-64.

630 Blaufuß, Dietrich: **Veit Ludwig von Seckendorfs Commentarius de Lutheranismo (1692) ... Nachträge.** ZBKG 39 (1970), 269-276.

631 Bornkamm, Heinrich: **Doitsu Seishinsi nonakano Luther** (Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte [japan.]). Meijigakuin 1971. = Meijigakuinronshu 188.

632 Botta, István: **Huszár Gál prédikációi** (Die Predigten von Gál Huszár). LP 46 (1971). 400-416. 466-480. L''.

633 Büchsel, Jürgen: **Gottfried Arnold.** Sein Verständnis von Kirche und Wiedergeburt. Witten: Luther 1970. 214 S. L 45 f. 91 f. 97. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 8.

634 Cleve, Fredric: **Reformation och filosofi i Enevald Svenonius' teologi** (Reformation und Philosophie in der Theologie des Enevald Svenonius). Åbo: Academia 1971. 109 S. L''. = Acta academiae Aboensis A 40/3.

635 Felmy, Karl Christian: **Eucharistie, Gemeinde und Amt.** Ein Neuansatz in russischer Orthodoxie und Luthertum. KD 18 (1972), 139-160. L 140. 158-160.

636 Gál, Vladimír: **M. Flácius - Illyricus.** CL 83 (1970), 47.

637 Gerstenmaier, Ernst: **Wilhelm Diehl als Pfarrer, Synodaler, Professor und Prälat.** JHKV 22 (1971), 1-83. L 18 f. 40 f+''.

638 Gloege, Gerhard: **Zinzendorf und das Luthertum.** (1950). In: 09, 40-68.

639 Graffmann, Heinrich: **Kaspar Olevians Stellung in der Entstehungsgeschichte der Demokratie.** JHKV 22 (1971), 85-122. L''.

640 Greschat, Martin: **Zwischen Tradition und neuem Anfang.** Valentin Ernst Löscher und der Ausgang der lutherischen Orthodoxie. Witten: Luther 1971. 414 S. = Untersuchungen zur Kirchengeschichte 5. - Münster, evang.-theol. Hab. 1969.

641 Hermann, Rudolf: **Die Bedeutung der Bibel für Goethe.** In: 013, 125-137. L 126 f.

642 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Das Neuendettelsauer Missionswerk und die Anfänge des Kirchenkampfes.** ZBKG 40 (1971), 227-245. L''.

643 Karski, Karol: **Teologia protestancka XX wieku** (Protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts). WZ: Wiedza Powszechna 1971. 175 S. L''. = Biblioteka Wiedzy Powszechnej 208.

644 Kaul, Theodor: **Peter Patiens, der hierzulande »unübliche Papst«.** BlPfKG 37/38 (1970/71), 373-443. L 431. 435.

645 Koštial, Rudolf: **Od protireformácie k spolureformácii** (Von der Gegenreformation bis zur Mitreformation). CL 82 (1969), 17.

646 Krause, Gerhard: **Vorwort.** In: 013, 9—30. L''.

647 Kreßel, Hans: **Wilhelm Löhe als Prediger.** LBl 23 (1971), 79-83.

648 Lepri, Enrico: **Il pensiero religioso di Ernesto Buonaiuti** (Das religiöse Denken Ernesto Buonaiutis). Roma: Libreria Tropea 1969. 267 S. L''. - Bespr.: Vinay, Valdo: Pro 26 (1971), 114-116.

649 Nowak, Zbigniew: **Antyreformacyjna elegia Dantyszka o zagładzie Gdańska** (Antireformatorische Elegie von Dantyszek über den Untergang von Gdańsk). Odrodzenie i Reformacja w Polsce 16 (WZ 1971), 5-34. L''.

650 Nürnberger, Richard: **Die Kirchenvisitationen in der Grafschaft Mansfeld während der Reformationszeit.** In: 017, 313-343. L''.

651 Opitz, Helmut: **Kirchengeschichte als Theologie.** Vom Leben und Werk des Rostocker Kirchenhistorikers Johannes von Walter. Rostock 1970. X, 198 Bl. (MS). L 112-117. 121-127. 167 f+''. - Rostock, theol. Hab. 1970.

652 Parente, Fausto: **Ernesto Buonaiuti.** Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana 1971. 131 S. L''. = Bibliotheca Biographica 4.

653 Pauck, William: **Harnack and Troeltsch.** Two historical theologians. NY: Oxford University Press 1968. 131 S.*

654 Pawlak, Marian: **Dzieje Gymnazjum Elbląskiego w latach 1535-1772** (Geschichte des Gymnasiums in

Elbląg in den Jahren 1535-1772). Olsztyn: Pojezierze 1972. 226 S. L''. = Materiały i rozprawy Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego 37.

655 Preus, Robert: **The theology of post-Reformation Lutheranism.** A study of theological prolegomena. StL, LO: Concordia 1970. 462 S.

656 Rückert, Hanns: **Karl Holl.** (1968). In: 012, 369-373.

657 Rückert, Hanns: **Karl Holl.** † 23.Mai 1926. (1926). In: 012, 360-368.

658 Rusznyák, Ferenc: **Gerengel Simon.** LP 46 (1971), 730-735. L''.

659 Schäfer, Gerhard: **Landesbischof D. Wurm und der nationalsozialistische Staat 1940-1945.** Eine Dokumentation. In Verb. mit Richard Fischer zusammengestellt. S: CV 1968. 507 S. L''.

660 Schäfer, Rolf: **Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems.** TÜ: Mohr 1968. VIII, 220 S. L 148-150+''. = Beiträge zur historischen Theologie 41. - Tübingen, evang.-theol. Hab. 1967.

661 Schlingensiepen-Pogge, Alexandra: **Das Sozialethos der lutherischen Aufklärungstheologie am Vorabend der industriellen Revolution.** GÖ, B, F: Musterschmidt 1967. 209 S. L 72. 128+''. = Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 39.

662 Schmidt, Martin: **Das Verständnis des Reiches Gottes im Hallischen Pietismus.** In: 02, 311-342. L''.

663 Schneider, Gunda: **Die politische Theologie Emanuel Hirschs 1918-1933.** TÜ 1969. 172 Bl. (MS). - Tübingen, evang.-theol. Diss. 1969.

664 Schultz, Werner: **Die Transformierung der theologia crucis bei Hegel und Schleiermacher.** In: ders.: Theologie und Wirklichkeit. Ausgewählte Aufsätze. Aus Anlaß seines 75. Geburtstages mit einem Geleitwort von Klaus Gruhn hrsg. von Hanns-Georg Pust. Kiel: Luth. Verlagsgesellschaft 1969, 76-103.

665 Schweer, Wennemar: **Die theologische Ethik des Politischen bei Emanuel Hirsch.** Heidelberg 1970. 192, XXII, 15 Bl. (MS). L 11-14+". - Heidelberg, theol. Diss. 1970.

666 Stock, Konrad: **Annihilatio mundi.** Johann Gerhards Eschatologie der Welt. M: Kaiser 1971. 200 S. L 4. 19 f. 35 f+''. = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 10/42. - Tübingen, evang.-theol. Diss. 1970.

667 Szorc, Alojzy: **Stanisław Hozjusz a reformacja w Elblągu** (Stanislaus Hosius und die Reformation in Elblag). Studia Warmińskie 7 (Olsztyn 1970), 35-87. L''.

668 Tillich, Paul: **Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens** (A History of Christian Thought [deutsch]). Hrsg. und übers. von Ingeborg C. Henel. Teil 1: Urchristentum bis Nachreformation. S: EVW 1971. 311 S. L 238-275+''. = Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich 1.

669 Toeplitz, Karol: **Kierkegaard jako krytyk kościoła** (Kirkegaard als Kritiker der Kirche). Euhemer 3 (WZ 1971), 79-83. L''.

670 Toeplitz, Karol: **Sören Kierkegaard a Luther i reformacja** (Sören Kierkegaard - Luther und die Reformation). Gdański Zeszyty Humanistyczne (Filozofia) 8 (Gdańsk 1965), 97-138.

671 Trevor-Roper, Hugh R.: **Religion, Reformation und sozialer Umbruch** (Religion, the reformation and social change [deutsch]). Die Krisis des 17. Jahrhunderts. Mit einem Vorwort des Autors zur deutschen Ausgabe. Übers. von Michael Erbe. B: Propyläen 1970. 362 S. L''.

672 Uhlig, Siegbert: **A. W. Dieckhoffs Stellungnahme zu kirchenpolitischen und theologischen Streitfragen seiner Zeit unter dem Aspekt seiner reformationsgeschichtlichen Forschungen.** Rostock 1969. XII, 169 Bl. (MS). L 17 f. 23-31+''. - Rostock, theol. Diss. 1969.

673 Vinay, Valdo: **Laicità** (Säkularismus). Enciclopedia delle Religioni. Bd. 3. Firenze: Vallecchi 1971, 1441 f.

674 Vinay, Valdo: **Protestantesimo.** Enciclopedia delle Religioni. Bd. 4. Firenze: Vallecchi 1972, 1903-1949.

675 Vogler, Günter: **Friedrich Engels zur internationalen Stellung der deutschen frühbürgerlichen Revolution.** Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 20 (1972), 444-457.

676 Volz, Hans: **Magister Peter Treuer aus Coburg.** »Exul Christi« und erster Sammler von Luthergebeten. ZBKG 39 (1970), 238-258.

677 Wilcke, Gero von: **Marie von Ebner-Eschenbach und Luther.** Archiv für Sippenforschung 36 (1970), 335.

678 **Wokół dziejów i tradycji arianizmu** (Um die Geschichte und Tradition des Antitrinitarismus). Hrsg. von Lech Szczucki. WZ: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1971. 180 S. L 134-136+''.

679 Zaorski, Franciszek: **Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o celibacie** (Die Lehre Kardinals Stanislaus Hosius vom Zölibat). Studia Warmińskie 7 (Olsztyn 1970), 227-284. L''.

680 Zeller, Winfried: **Theologie und Frömmigkeit.** Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Bernd Jaspert. Marburg: Elwert 1971. XII, 263 S. L''.

7 Luthers Gestalt und Lehre in der Gegenwart

681 Adamiš, Július: **Reformné snahy v rím. kat. cirkvi** (Die Reformbestrebungen in der katholischen Kirche). EP 59 (1969), 159.

682 Albíni, Dušan: **Zjednovovacie snahy svetového luteranizmu** (Die föderalen Bestrebungen des Weltluthertums). EP 60 (1970), 185.

683 Asendorf, Ulrich: **Luther in Worms aus der Sicht eines deutschen Staatsoberhauptes.** LRB 19 (1971), 124-127.

684 **Auf dem Weg.** Bd. 2: Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen. Berichte und Dokumente des lutherisch-reformierten Gespräches in Europa. Mit Beiträgen von Hans Georg Geyer und Marc Lienhard. Hrsg. vom Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung. ZH: Theol. Verlag 1971. 176 S. L".

685 **Aufhebung der Exkommunizierung Luthers?** GG 17 (1971), 191.

686 Aulén, Gustav: **Luther och Wingren** (Luther und Wingren). Årsbok för kristen humanism 33 (Lund 1971), 124-129.

687 Bäcker, Hans: **Die alte Kirche, die Reformation und wir heute.** Als MS vervielfältigt. Osnabrück: Bäcker 1970. 168 S.

688 Barrett, Charles: **The Lutheranism of Bultman.** An analysis of his doctrines of pre-understanding and eschatological event, with special reference to the question of their similarity to and variance from Luther's concepts of the theological conscience and the real presence of Christ. Madison, N.Y. 1961. 355 S. (Xerox). - Drew University, phil. Diss. 1961.

689 **Begegnung zwischen spanischen Katholiken und dem Luthertum in Salamanca.** US 26 (1971), 243-245.

690 Beintker, Horst: **Aspekte zu Luthers Bedeutung für die Theologie der Gegenwart im evangelischen und katholischen Raum.** In: 010, 41-47.

691 Beyerhaus, Peter: **Der Auftrag der lutherischen Kirchen in der südafrikanischen Situation.** In: Confrontationes. Studien aus Missions- und Religionswissenschaft. Professor D. Gerhard Rosenkranz zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Theodor Müller-Krüger. S: Evang. Missionsverlag 1966, 69-87. L".

692 Blei, K.: **De Reformatie overdoen?** Een oud dilemma in een nieuw gewaad (Die Reformation wiederholen? Ein altes Dilemma in einem neuen Gewand). Kerk en Theologie 21 (Wageningen 1970), 14-37.

693 Boudens, Robrecht: **Leest de Kerk de tekenen van de Tijd?** Over mensen die een boodschap hadden voor hun generatie (Liest die Kirche die Zeichen der Zeit? Von Menschen, die eine Botschaft hatten für ihre Generation). Brüssel: Jecta 1969. 255 S. L 21-65.

694 Brandenburg, Albert: **Auf dem Wege zu einem ökumenischen Lutherverständnis.** Anmerkungen zur Lutherdeutung nach den Prinzipien des Konzilsdekretes »De oecumenismo« (1965). In: 016, 43-62.

695 Brandenburg, Albert: **Luther, die alte und eine »neue« Reformation?** In: 016, 153-158.

696 Brandenburg, Albert: **Lutherforschung und postkonziliare Theologie.** In: 016, 91-152.

697 **Brief über Kirche und Amt von G. Wolff an F. W. Hopf** (Teil II). LRB 19 (1971), 308-325. L".

698 Brunner, Peter: **Die bleibende Bedeutung des lutherischen Bekenntnisses für die Mission.** LBl 24 (1972), 8-22. L".

699 Dietzfelbinger, Hermann: **Zum Stand des evangelisch-katholischen Dialogs.** Lu 42 (1971), 33-39.

700 Ebeling, Gerhard: **Frei aus Glauben.** Das Vermächtnis der Reformation. (1968). In: 01, 308-329.

701 Ermecke, Gustav: **»Politische Theologie« im Licht einer realistischen Sozialtheologie.** Luther - Kant - Marx: Ante portas . . . In: Diskussion zur »politischen Theologie«. Mit einer Bibliographie zum Thema. Hrsg. von Helmut Peukert. M: Kaiser 1969, 162-177; Theologie und Glaube 59 (1969), 282-296.

702 Esser, Hans Helmut: **»Demokratie und Kirche«** (am Beispiel Calvins). Zeitschrift für Religionspädagogik 26 (1971), 319-333. L".

703 **Evangélikus-katolikus kongresszus Salamancában** (Evangelisch-lutherischer Kongreß in Salamanca). LP 46 (1971), 361-363. L".

704 Fabiny, Tibor: **Folytatjuk-e a reformációt** (Wird die Reformation fortgesetzt?). EÉ 36 (1971) Nr. 40.

705 Fabiny, Tibor: **Lutheránusok és reformátusok ma és holnap** (Lutheraner und Reformierte heute und morgen). RKN 1972, 35 f.

706 Forde, G. A.: **Sense and Nonsense about Luther.** Dialog 10 (Minneapolis, Minn. 1971), 65-67.

707 Friedenthal, Richard: **Der Kardinal und der Mönch.** Schicksalsstunde der Ökumene. Christ und Welt 24 (4. Juni 1971) Nr. 23, 30 f.

708 Gábriš, Karol: **Ekumenický záväzok** (Die ökumenische Verpflichtung). CL 83 (1970), 118.

709 Gábriš, Karol: **Sekulárny ekumenizmus** (Der säkulare Ökumenismus). CL 83 (1970), 147.

710 Gábriš, Karol: **Vyslaní do sveta** (Gesandt in die Welt). CL 83 (1970), 36.

711 Gassmann, Günther: **Luther und der Kardinal.** LM 9 (1970), 446 f.

712 Genderen, J. van: **De reformatorische belijdenis in discussie** (Das reformatorische Bekenntnis in der Diskussion). 's-Gravenhage: Zwijgerstichting 1971. 55 S.

713 Gherardini, Brunero: **Comunità religiose nel protestantesimo d'ieri e di oggi** (Religiöse Kommunitäten im Protestantismus gestern und heute). Divinitas 16 (Roma 1972), 135-150. L 135-139.

714 Gloege, Gerhard: **Die Grundfrage der Reformation - heute.** (1964). In: 09, 11-26.

715 Gómez Más, Rolando A.: **La Reforma luterana y el Catolicismo español** (Die lutherische Reformation und der spanische Katholizismus). Communio 4 (Sevilla 1971), 79-94.

716 Goodman, Paul: **The New Reformation.** The New York Times (14. 9. 1969), Sunday Magazine.

717 Gritsch, Eric W.: **Martin Luther and the Revolutionary Tradition of the West.** Bulletin of the Lutheran Theological Seminary (Gettysburg, Pa. Februar 1971), 3-19.

718 Grosche, Robert: **Luther heute.** In: 04, 117-125.

719 Grünewald, Johannes: **Vom Tridentinum zum II. Vaticanum.** Lu 42 (1971), 79-91.

720 h.: **Wäre es nicht an der Zeit?** GG 17 (1971), 191.

721 Härle, Wilfried: **Die Theologie des »frühen« Karl Barth in ihrem Verhältnis zu der Theologie Martin Luthers.** Bochum 1971. IV, 265 S. - Bochum, theol. Diss. 1971. - Selbstanzeige: ThLZ 97 (1972), 148-150.

722 Heer, Friedrich: **Unersetzlicher Luther.** Pfingstprobleme des römischen Katholizismus 1971. Christ und Welt 24 (4. Juni 1971) Nr. 23, 35 f.

723 Heimann, Leopoldo: **Novos Céus e Nova Terra** (Neue Himmel und neue Erde). IL 31 (1970), 2-37. L''.

724 Held, Heinz Joachim: **Die Evangelische Kirche am La Plata zwischen Herkunft und Zukunft.** EvD 41 (1971), 9-23.

725 Herbert, Karl: **Christliche Freiheit - nur nicht für den Bundespräsidenten.** Zu Hans Rosers Kritik an G. Heinemann. DPfBl 71 (1971), 382 f.

726 Herntrich, Hans-Volker: **Aufhebung des Bannes?** LM 9 (1970), 160.

727 Heyer, Friedrich: **Trotz der Spuren des Leids.** Nach einer Serie von Dialogen mit der Orthodoxie. LM 11 (1972), 24-27. L''.

728 Jackayya, Battalige H.: **Die Rolle des Luthertums im ökumenischen Zeitalter.** LR 22 (1972), 3-24.

729 Jelenits, István: **Árnyak és jelek** (Schatten und Zeichen). Jegyzetek a szimbólumok teológiájához (Zur Theologie der Symbole). Te 4 (1970), 5-9. L'.

730 Johnson, W. G.: **Martin Luther's Law-Gospel Distinction and Paul Tillich's Method of Correlation.** LQ 23 (1971), 257-267.

731 Jüchen, Aurel von: **Politische Diakonie.** Luthers Denkansatz und Folgerung für unsere Zeit. S: Radius 1970. 59 S. = Projekte 38.

732 Jungkuntz, Theodore: **Secularization Theology, Charismatic Renewal, and Luther's Theology of the Cross.** CThM 42 (1971), 5—24.

733 **Katholiken und Lutheraner.** LM 9 (1970), 491 f.

734 Kearney, Hugh: **Und es entstand ein neues Weltbild** (The scientific Revolution [deutsch]). Die wissenschaftliche Revolution vor einem halben Jahrtausend. Übers. von Kurt Neff. M: Kindler 1971. 252 S. mit Abb. und Titelb. L 103 f.

735 Klapper, Gottfried: **Von den »guten Werken« der Kirche für ihre Diaspora.** Lutherische Kirche in der Welt 18 (1971), 43-56.

736 Knoll, Jörg: **Funke der Freiheit im Alltag.** Der Sinn des Sonntags in industrieller Gesellschaft. LM 11 (1972), 292-296. L 293 f.

737 Koncz, Sándor: **Református örökségünk** (Unser reformiertes Erbe). RE 23 (1971), 84 f.

738 Koštial, Rudolf: **Reformácia je stála obnova** (Reformation bedeutet ständige Erneuerung). EP 59 (1969), 153.

739 Kupisch, Karl: **Theologie der Revolution - Was ist das?** Antworten eines Historikers. In: 02, 585-605.

740 Lohse, Eduard: **Christus Rex.** Zum Gedenken an Ernst Wolf. EvTh 32 (1972), 277-291. L''.

741 Ludolphy, Ingetraut: **»Die ganze Christenheit auf Erden«.** Untersuchung einer Stellung Luthers zur Ökumene. ThLZ 97 (1971), 89-96.

742 Lueker, Erwin L.: **Doctrinal Emphases in the Missouri Synod.** CThM 43 (1972), 198-211. L''.

743 **Lutheránus-református concordia** (Lutherisch-reformierte Konkordie). RKN 1972, 33-35.

744 Madarás, Július: **Ekumenický konfesionalizmus a konfesionálny ekumenizmus** (Der ökumenische Konfessionalismus und der konfessionelle Ökumenismus). CL 83 (1970), 150.

745 Maurer, Wilhelm: **Frei für die Fragen von heute.** Confessio Augustana historisch-kritisch betrachtet. LM 9 (1970), 126-129.

746 Meyer, Harding: **El Dialogo entre la Iglesia Catolico Romana y la Federacion lutherana mundial** (Der Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem lutherischen Weltbund). Dialogo ecuménico 6 (Salamanca 1971), 403-426. L''.

747 Michalko, Ján: **Evanjelium zaväzuje k zodpovednosti** (Das Evangelium verpflichtet zur Verantwortung). CL 83 (1970), 115.

748 Michalko, Ján: **Poslaní do sveta** (Gesandt in die Welt). CL 82 (1969), 116.

749 Michalko, Ján: **Snemovanie svetového luteránstva** (Die Tagung des Weltluthertums). EP 60 (1970), 184.

750 Mohr, Gedeon: **Hlasy po Eviane** (Stimmen nach Evian). CL 84 (1971), 40.

751 Mondin, Battista: **Fonti del Protestantesimo** (Die Quellen des Protestantismus). L'Osservatore Romano 112 (Roma 6. Februar 1972) Nr. 30, 5.

752 Mühlner, Manfred: **450 Jahre nach Worms - Sehnen nach kirchlicher Einheit.** GG 17 (1971), 187-189.

753 Müller, Gerhard: **Frage an alle Protestanten.** Zu Heinemanns Luther-Rede. LM 10 (1971), 269 f.

754 Narzyński, Janusz: **Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce** (Evangelisch-augsburgische Kirche in Polen). In: Ökumene in Polen. Hrsg. von R. Leudesdorff. F: Diakonisches Werk in Hessen und Nassau 1972, 24-28. L''.

755 Oesch, W. M.: **Ein Vorbericht zum Wolffschen zweiten Briefteil.** LRB 19 (1971), 300-308. L''.

756 Pálfy, Miklós: **A reformáció tovább tart** (Die Reformation hält an). ThSz 14 (1971), 365-367; LP 47 (1972), 23-27.

757 P(ichal), Ed(ouard): **Bloknota's** (Notizblock). De Stem van de protestantse Kerk in Vlaams-Belgie 100 (Brussel 1971), 2. 4.

758 Pröhle, Károly: **Helyünk a hazai egyházak közösségében** (Wo wir in der Gemeinschaft der Kirchen unseres Landes stehen). EÉ 37 (1972) Nr. 16.

759 **Die Rede des Kardinals Willebrands vor dem Lutherischen Weltbund.** Herder-Korrespondenz 24 (1970), 427-431.

760 Reymond, Bernard: **Défi au protestantisme.** P: Berger-Levrault 1971. 94 S.

761 Roser, Hans: **»Öffentliche Admonition«.** Zur Wormser Rede des Bundespräsidenten. DPfBl 71 (1971), 380-382.

762 Rückert, Hanns: **Für und wider die Theologie Bultmanns.** (1952). In: 012, 404-433. L''.

763 Schmidt, Martin: **Der Zusammenhang von Heinrich Bornkamms theologischer Arbeit mit seiner Leitung des Evangelischen Bundes.** In: Christlicher Glaube in der wissenschaftlich-technischen Welt. Heinrich Bornkamm zum 70. Geburtstag gewidmet. Hrsg. von Gerhard Beetz. GÜ: V&R 1971. = Im Lichte der Reformation 14, 5—11.

764 Schmolze, Gerhard: **Die Wirklichkeit des Heiligen Geistes.** LRB 19 (1971), 219-222.

765 Schroeder, Edward H.: **Law-Gospel Reductionism in the History of the Lutheran Church.** CThM 43 (1972), 232-247. L 239 f.

766 Spitz, Lewis W.: **Luther's Significance for Modern Social Thought.** In: International Encyclopedia of the Social Sciences. Bd. 11. NY: Macmillan Company & The Free Press 1968, 494 f.

767 Steck, Karl Gerhard: **Über die Einheit im Bekennen.** Ist »Consensus de doctrina« heute nötig und möglich? LM 9 (1970), 352-356.

768 Subilia, Vittorio: **Da Marburg 1529 a Leuenberg 1971.** Pro 27 (1972), 131-134.

769 Szczucki, Lech: **W kręgu myślicieli heretyckich** (Im Kreise der häretischen Denker). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1972. 274 S. L''.

770 Tödt, Heinz Eduard: **Den künftigen Menschen suchen.** Schöpferische Nachfolge in der Krise unserer Welt. LM 9 (1970), 469-475. L''.

771 Vajta, Vilmos: **». . . daher kann und will ich nichts widerrufen . . .«** LR 21 (1971), 411-426.

772 Vajta, Vilmoš: **Vatikánsky koncil a obnova cirkvi** (Das Vatikanische Konzil und die Erneuerung der Kirche). CL 82 (1969), 99.

773 Veöreös, Imre: **Költök a reformációról** (Dichter über die Reformation). EÉ 36 (1971) Nr. 44.

774 Vercruysse, Jozef: **Waarachtigheid omtrent Luther** (Wahrhaftigkeit um Luther). De Spectator (Brussel 2-3. Oktober 1971) Nr. 3.

775 Voß, Johannes: **»Die Rebellen von Wittenberg«.** Bericht über ein Gespräch mit dem Schriftsteller Dr. Hans Lorbeer. Evang. Pfarrerblatt 14 (1972), 106. 108.

776 **Kardinal Willebrands vor der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes.** US 25 (1970), 211-215.

777 Winterhager, Jürgen Wilhelm: **Die Umwälzung der Ökumene.** Eine Folge der Abkehr von der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre. Mitteilung der Kirchlichen Sammlung um Bibel und Bekenntnis in Bayern (September 1971) Nr. 14, 1-14.

778 Wölber, Hans-Otto: **Der Weg der VELKD in den 70er Jahren.** Lutherische Kirche in der Welt 18 (1971), 14-20.

779 Zimmermann, Ingo: **Reformationsgedenken 1971.** GG 17 (1971), 185 f.

8 Varia, Allotria, Kuriosa

780 Bacon, Tom I.: **Martin Luther and the drama** (portions of text in Old German, Middle High German and Latin). Austin, Tex. 1970. 90 S. (Xerox). - University of Texas, phil. Diss. 1970.

781 Bakhuizen van den Brink, J(an) N(icolaas): **Spelvormen in de Kerkgeschiedenis** (Formen des Spieles in der Kirchengeschichte). Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenes 52 (Leiden 1972), 1-35. L 4-7. 15-21.

782 Beckmann, Heinz: **Keine Antwort auf die Pest?** Ionesco: »Triumph des Todes«. LM 9 (1970), 215 f.

783 Forte, Dieter: **Martin Luther & Thomas Münzer oder die Einführung der Buchhaltung.** 8.-17. Tsd. B: Wagenbach 1971. 137 S. = Quarthefte 48.

784 Hafenscher, Károly: **John Osborne: Luther.** EÉ 36 (1971) Nr. 42.

785 Haustein, Manfred: **Luthers Nachtgebet in Worms.** GG 17 (1971), 2. Umschlagseite.

786 Kardos, Tibor: **A Gritti-játék keletkezése** (Die Entstehung des Schauspiels Gritti). ITK 74 (1970), 547-557. L 551.

787 Keisch, Henryk: **Demolierte Mythen.** Evang. Pfarrerblatt 14 (1972), 21 f.

788 Lefèvre, Luc J.: **Vers un catholicisme Luthérien?** La Pensée Catholique (P 1971) Heft 134, 5-9.

789 Leo, Walter: **Luther - wessen Held?** Zur Kritik am Mythos des Reformators und besonders zur Gegenkritik. Die Zeit 26 (1971) Nr. 44, 32.

790 **Luther als Bühnenheld.** Hrsg. von Friedrich Kraft. HH: LVH 1971. 114 S. = Zur Sache - Kirchliche Aspekte heute 8.

791 Madarás, Július: **Nebezpečný export** (Eine riskante Ausfuhr). CL 82 (1969), 92.

792 Mehren, Günther: **Luther, Fugger, Kapital.** Dieter Fortes Schauspiel in Basel. Christ und Welt 23 (11. Dezember 1970) Nr. 50, 10.

793 Olivier, Daniel: **La Mort de Luther.** Ecclesia (P 1971) Heft 271, 51-53.

794 Pfingsten, Ulrich: **Der deutsche Literat von sich selbst absolviert.** Zur Rezeption von Dieter Fortes Drama »Martin Luther und Thomas Münzer«. DPfBl 72 (1972), 156 f.

795 Popelier, Françoise: **Image des luttes religieuses dans la peinture des Anciens Pays-Bas.** Bulletin des Musées Royaux des Beaux-Arts de Belgique 18 (Bruxelles 1969), 121-139. L'.

796 Schneider, Michael: **Mit Rosenkranz und Zinseszins.** Dieter Fortes Schauspiel »Luther & Münzer« oder Die Zerstörung einer deutschen Legende. konkret (1971) Nr. 9, 59 f.

797 Tank, Kurt Lothar: **Reformation mit dem Rechenstift.** Dieter Fortes Luther-Stück in Hamburg. Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt (25. April 1971) Nr. 17, 21.

798 Weissgerber, Hans: **»Was ist uns da bisher erzählt worden?«** Zu Dieter Fortes Theaterstück über Martin Luther. DPfBl 72 (1972), 11 f.

C Forschungsberichte, Sammelbesprechungen

799 Aartz, Jan: **Fjärde internationella Lutherforskningskongressen, Credo.** Katolsk tidskrift 53 (Schweden 1972), 76 f.

800 **(Auswahlbibliographie zum) 450. Jahrestag des Beginns der Reformation.** Zugleich über die frühbürgerliche Revolution. Bibliographische Kalenderblätter der Berliner Stadtbibliothek 9 (1967) Folge 10, 37-50.

801 **(Auswahlbibliographie zum) 425. Todestag des Begründers des deutschen Protestantismus Martin Luther.** Bibliographische Kalenderblätter der Berliner Stadtbibliothek 13 (1971) Folge 2, 32-54.

802 Brandenburg, Albert; Wolff, Athanasius: **Liturgie im Gespräch mit den Kirchen der Reformation.** ALW 10 (1968), 521-544.

803 **Conclusions du Séminaire Oecuménique 14-18 Avril 1971.** PL 20 (1972), 194-197.

804 Fagerberg, Holsten: **Den fjärde internationella kongressen för lutherforskning.** STK 47 (1971), 188 f.

805 Junghans, Helmar: **Luther und die Welt der Reformation.** LuJ 39 (1972), 121-138.

806 Kishi, Chitose: **Daiyonkai Kokusai Luther Kenkyu Kongress ni shusekishite** (Bericht über den vierten internationalen Lutherforschungs-Kongreß). Shingakuzasshi 6 (Nihon Luteru Shingaku Daigaku 1971), 86-90.

807 **Lutherbibliographie 1972.** Bearb. von Franz Lau und Helmar Junghans. LuJ 39 (1972), 139-180.

808 Matellanes (Crespo), Angel: **Evolución de figura de Lutero en la historiografia católica contemporànea** (Die Entwicklung des Lutherbildes in der heutigen katholischen Geschichtsschreibung). Communio 4 (Sevilla 1971), 229-260.

809 Nauta, D(oede): **De Reformatie in Nederland in de Historiografie** (Die Reformation in den Niederlanden in der Geschichtsschreibung). In: Serta Historica 2. Hrsg. von A. Th. van Deursen und J. A. De Jonge. Kampen: Kok 1970, 44-71.

810 Olivieri, Achille: **Studi italiani su Lutero** (Italienische Studien über Luther). Rivista di storia della Chiesa in Italia 23 (Roma 1969), 378-383.

811 Robbert, George S.: **Alphabetical Checklist of Luther's Writings in English.** Appendix to new edition of: Let God Be God by Philip S. Watson. Phil: Fortress 1971. 21 S.

812 Rogge, Joachim: **Luther und der Beginn der Neuzeit.** 4. Internationaler Kongreß für Lutherforschung. Potsdamer Kirche (1971) Nr. 44.

Nachträgliche Besprechungen

LuB 1966

296 Grundmann, Walter.
Adam, Gottfried: ZKG 82 (1971), 415-418.

LuB 1967

014 Luther-Jahrbuch 1966.
Blockx, Karel: RHE 63 (1968), 213 f.

67 Krodel, Gottfried G.
Blockx, Karel: RHE 63 (1968), 205-208.

227 Nilsson, Kjell Ove.
Brandenburg, Albert: ThRe 65 (1969), 132-135.

567 Müller, Johannes.
Greschat, Martin: ThRe 64 (1968), 141-143.

LuB 1968

03 Luther-Jahrbuch 1967.
Blockx, Karel: RHE 63 (1968), 214 f.

257 Tecklenburg-Johns, Christa.
Bäumer, Remigius: ThRe 65 (1969), 198-202.

313 Hacker, Paul.
Pesch, Otto H.: ThRe 64 (1968), 51-56.

954 Loewenich, Walther von.
Blockx, Karel: RHE 63 (1968), 204 f.

LuB 1969

010 Luther-Jahrbuch 1968.
Blockx, Karel: RHE 65 (1970), 614 f.

56 Luther, Martin.
Beintker, Horst: ThLZ 96 (1971), 693-699.

65 Luther, Martin.
Beintker, Horst: ThLZ 96 (1971), 693-699.

133 Lilje, Hanns.
Lindberg, Carter: LQ 21 (1969), 477 f.

284 Gogarten, Friedrich.
Junghans, Helmar: LuJ 39 (1972), 131 f.

288 Joest, Wilfried.
Hägglund, Bengt: STK 48 (1972), 44-46.
Kuitert, Harminus Martinus: Gereformeerd Theologisch Tijdschrift 69 (Kampen 1969), 204-206.

292 Negri, Enrico de.
Miele, M.: Sapienzia 24 (Napoli 1971), 493-495.

366 Hasler, August.
Pesch, Otto H.: ThRe 66 (1970), 496-499.

502 Gherardini, Brunero.
Geremia, Francesco: Marianum 33 (Roma 1971), 537-539.

559 Koch, Hans-Gerhard.
Stupperich, Robert: HZ 210 (1970), 166 f.

633 Pesch, Otto H.
Kösters, Reinhard: ZKTh 91 (1969), 590-596.
Modalsli, Ole: ThZ 27 (1971), 445 f.

LuB 1970

014 Lohse, Bernhard.
Vrijdaghs, B.: Der evang. Erzieher 22 (1970), 131.

023 Interpreters of Luther.
Spitz, Lewis W.: ChH 39 (1970), 551 f.

40 D. Martin Luthers Epistel-Auslegung.
Junghans, Helmar: LuJ 39 (1972), 123 f.
Rogge, Joachim: ThLZ 94 (1969), 777 f.

43 Luther, Martin.
Beintker, Horst: ThLZ 96 (1971), 693-699.

45 Luther, Martin.
Beintker, Horst: ThLZ 96 (1971), 693-699.

91 Smith, Preserved.
Luman, Richard: Journal of religion 49 (Chikago, Ill. 1969), 96 f.

110 Iserloh, Erwin.
Ozment, Steven E.: ChH 38 (1969), 532.

112 Leder, Hans-Günther.
Herrmann, Johannes: ThLZ 97 (1972), 212 f.

198 Pelikan, Jaroslav.
Ryan, John J.: Journal of religion 50 (Chikago, Ill. 1970), 210-212.
Wicks, Jared: ChH 39 (1970), 249 f.

219 Cleve, Fredric.
Schrey, Heinz-Horst: ARG 62 (1971), 315 f.

246 Baur, Jörg.
Mahlmann, Theodor: ZKG 82 (1971), 375-380.

267 Kroeger, Matthias.
Lienhard, Marc: LR 20 (1970), 381.

316 Kirstein, Roland.
Hout, L. van: RHE 65 (1970), 232.

461 Mauser, Ulrich.
Bayer, Oswald: ZKG 82 (1971), 412-415.
Baylor, Michael: ARG 62 (1972), 311-313.

482 Fitzer, Gottfried.
Plümacher, E.: Der evang. Erzieher 22 (1970), 168.

527 Demmer, Dorothea.
Junghans, Helmar: LuJ 39 (1972), 125 f.

543 Ozment, Steven E.
Junghans, Helmar: LuJ 39 (1972), 127-129.
Moeller, Bernd: ThLZ 97 (1972), 43-45.
Spitz, Lewis W.: ChH 39 (1970), 405-407.

545 Pfürtner, Stephanus.
Grégoire, José: RHE 64 (1969), 619 f.

548 Preus, James S.
Bayer, Oswald: ZKG 82 (1971), 380-382.
McGinn, B.: ChH 39 (1970), 550 f.
Rupp, Gordon: The journal of Theological Studies 22 (Oxford 1972), 276-278.
Vooght, Paul de: RHE 65 (1970), 517-520.

550 Schwarz, Reinhard.
Vereecke, L.: RHE 65 (1970), 888-890.

635 Müntzer, Thomas.
Seebaß, Gottfried: ZBKG 40 (1971), 267-269.
857 Stauffer, Richard.
Pesch, Otto H.: ThLZ 96 (1971), 287-289.

LuB 1971

02 Antwort aus der Geschichte.
Rogge, Joachim: ThLZ 95 (1970), 330-332.
05 Ebeling, Gerhard.
Junghans, Helmar: LuJ 39 (1972), 132 f.
Mesa, S.: ThPh 46 (1971), 296-298.
41 Lutero, Martin.
Vinay, V(aldo): Pro 25 (1970), 260 f.
52 Luther für Katholiken.
Mérleg 6 (W 1970), 363-366.
92 Kawerau, Peter.
Boendermaker, J(ohannes) P.: Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis 52 (Leiden 1972), 120 f.
Loewenich, Walther von: Lu 41 (1970), 101-103.
93 Lortz, Joseph; Iserloh, Erwin.
Bäumer, Remigius: Theologie und Glaube 60 (1970), 64.
Bücking, Jürgen: ZKG 82 (1971), 407-409.
Titton, Gentil: Revista Eclesiástica Brasileira 30 (Petrópolis 1970), 497.
Vrijdaghs, B.: Der evang. Erzieher 22 (1970), 130.
118 Kleineidam, Erich.
Paquet, Jacques: RHE 66 (1971), 181-183.
178 Grane, Leif.
Löfgren, David: ThLZ (1970), 519.
187 Süss, Théobald.
Brüls, A.: RHE 65 (1970), 901 f.
Vajta, Vilmos: LR 21 (1971), 520.
188 Wicks, Jared.
Greschat, Martin: LR 21 (1971), 116.
Olivier, Daniel: Erasmus 22 (LO 1970), 396-398.
Pinomaa, Lennart: ThLZ 95 (1970), 367-369.
Preus, James S.: ChH 38 (1969), 533 f.
Slenczka, Reinhard: ThZ 26 (1970), 361-363.
Vercruysse, Jos: Bijdragen 32 (Nijmegen 1971), 92 f.
Weijenborg, Reinoud: RHE 66 (1971), 612-614.
201 Koch, Gerhard.
Dirschauer, Klaus; Schulken, Manfred: ThPr 5 (1970), 343-350.
204 McSorley, Harry J.
Bertram, Robert W.: ARG 62 (1972), 313-315.
218 Siggins, Jan D. Kingston.
Grossmann, Maria: ChH 40 (1971), 322.
251 Vercruysse, Jos.
Baert, E.: Tijdschrift voor Geestelijk Leven 25 (Leuven 1969), 236-247.
Demmer, Dorothea: ThLZ 95 (1970), 679-681.
Weijenborg, Reinoud: RHE 66 (1971), 647 f.
259 Ferel, Martin.
Jetter, Werner: LR 21 (1971), 250.
Vinay, V(aldo): Pro 26 (1971), 50 f.
Winkler, Eberhard: ThLZ 96 (1971), 207-209.
340 Duchrow, Ulrich.
Dantine, Wilhelm: ZEvKR 16 (1971), 95 f.
Holte, Ragnar: LR 22 (1972), 90-93.
Subilia, Vittorio: Pro 26 (1971), 236-240.
399 Stolt, Birgit.
Bauer, Erika: Leuvense bijdragen 59 (Leuven 1970), 59-63.
427 Wisslöff, Carl F.
Buchrucker, A(rnim)-E(rnst): LRB 18 (1970), 376 f.
451 Mau, Rudolf.
Asendorf, Ulrich: LR 21 (1971), 521.
541 Bäumer, Remigius.
Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Cath 24 (1970), 214-217.
607 Kriechbaum, Friedel.
Wendelborn, Gert: DLZ 91 (1970), 446-448.
618 Müller, Gerhard.
Moeller, Bernd: ThLZ 95 (1970), 597-599.
673 Maurer, Wilhelm.
Brüls, Alphonse: RHE 66 (1971), 614-618.
695 Francke, August Hermann.
Wendelborn, Gert: DLZ 91 (1970), 635-638.
729 Schwarzwäller, Klaus.
Haendler, Klaus: ThLZ 95 (1970), 367-369.
739 Winckler, Lutz.
Breen, Quirinus: Erasmus 22 (LO 1970), 830 f.
Forell, George W.: ChH 40 (1971), 222 f.
Hammer, Karl: ThZ 26 (1970), 366 f.
Schoeps, Hans-Joachim: ZRGG 22 (1970), 281.
746 Beyna, Werner.
Geiger, Ruthild: US 25 (1970), 188-190.
Micskey, Koloman N.: MD 5 (1970), 105.
Pesch, Otto H.: ThLZ 96 (1971), 287-289.
770 Iserloh, E(rwin); Meyer, Harding.
Titton, Gentil: Revista Eclesiástica Brasileira 29 (Petrópolis 1969), 766.
830 Boendermaker, Joh(annes) P.
Vercruysse, Jos: Bijdragen 32 (Nijmegen 1971), 91 f.

LuB 1972

01 Strand, Kenneth A.
Heyda, Marie: ChH 39 (1970), 120.
04 Dörries, Herrmann.
Oderbolz, W.: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 126 (Basel 1970), 220 f.
Rupp, Gordon: The journal of Theological Studies 22 (Oxford 1972), 280-282.
08 Interpreting Luther's Legacy.
Steinmetz, David C.: ARG 62 (1971), 316 f.
020 Luther, Erasmus and the Reformation.
Tracy, James D.: ARG 62 (1971), 141 f.

1 Aland, Kurt.
Junghans, Helmar: LuJ 39 (1972), 121-123.
Kähler, Ernst: ThLZ 96 (1971), 837-840.

22 The Last Days ...
Junghans, Helmar: LuJ 39 (1972), 124 f.

25 Erasmo: Il libero arbitrio ...
Savarino, Renzo: Rivista di Storia e Letteratura religiosa 7 (Torino 1971), 190 f.

26 Rogge, Joachim.
Kirchner, Hubert: ThLZ 97 (1972), 210.
Theek, Bruno: Evang. Pfarrerblatt 14 (1972), 52.

32 D. Martin Luthers Werke.
Lohse, Bernhard: DLZ 92 (1971), 877-879.
Wolf, Ernst: ThLZ 97 (1972), 41-43.

92 Lortz, Joseph.
Greiner, Albert: BPF 117 (1971), 481-488.
Vercruysse, Jos: Bijdragen 33 (Nijmegen 1972), 101.

102 Borth, Wilhelm.
Krodel, Gottfried G.: ChH 40 (1971), 221 f.

161 Bayer, Oswald.
Ruhbach, Gerhard: DPfBl 71 (1971), 771.
Schäfer, Rolf: ThLZ (1972), 293-295.
Tokuzen, Yoshikazu: Nihon Luther Gakkaiho (Nihon Luther Gakkai 1971) Nr. 1, 7 f.
Wolf, Ernst: LR 22 (1972), 106 f.

162 Boyer, Charles.
Favale, A.: Salesianum 33 (Roma 1971), 354 f.

164 Ebeling, Gerhard.
Preus, James S.: ChH 39 (1970), 549 f.

182 Schwarzwäller, Klaus.
Lohse, Bernhard: ThLZ 96 (1971), 275-278.

189 Siggins, Jan D. Kingston.
Goeser, Robert J.: Theology today 26 (Princeton, N.Y. 1969/70), 341-343.

217 Braeckmans, Louis.
Junghans, Helmar: ThLZ 97 (1972), 290-292.

227 Öberg, Ingemar.
Hägglund, Bengt: STK 47 (1971), 84-87.

307 Timm, Hermann.
Junghans, Helmar: LuJ 39 (1972), 136 f.

352 Veöreös, Imre.
Békési, Andor: ThSz 14 (1971), 233-235.
Virágh, Gyula: LP 47 (1972), 166-168.

366 Hasler, August.
Spitz, Lewis W.: ARG 62 (1971), 139-141.

387 Papp, Géza.
- bj -: RE 23 (1971), 192.

404 Hareide, Bjarne.
Koziol, Klaus: ThLZ 97 (1972), 208-210.

434 Frostin, Per.
Nilsson, Kjell Ove: STK 47 (1971), 174-179.
Thunberg, Lars: Vår Lösen 62 (Schweden 1971), 642 f.

475 Kasten, Horst.
Ruhbach, Gerhard: DPfBl 71 (1971), 771.

513 Bosinski, Gerhard.
Hoffmann, Heinz: ThLZ 97 (1972), 383-385.

521 Brenz, Johannes.
Hägglund, Bengt: STK 48 (1972), 46 f.

588 Krüder, Friedhelm.
Junghans, Helmar: LuJ 39 (1972), 129 f.
Mühlpfordt, Günter: DLZ 92 (1971), 248-250.

715 Kind, Helmut.
Junghans, Helmar: LuJ 39 (1972), 134-136.

Abgeschlossen am 31. Mai 1972

Berichtigung:

LuJ 39 (1972), 61, Zeile 10 von unten ist für »unfalsch« »unrichtig« zu lesen.

AUTOREN- UND TITELREGISTER

Aarflot 491. - Aarts 256. 799. - Adam 08. 212. 624. - Adamiš 99. 681. - Adams 278. - Agnoletto 617. - Albíni 353. 682. - Alfaro 279. - von Allmen 428. 450. - Althaus 280. - Amon 401. - Anderson, H. G. 625. - Anderson, M. W. 492. - Stuttgarter Antiquariat 1. - Antiquariatskatalog Martin Luther 2. - Antwort aus Rom 451. - Appel 142. - Asendorf 206. 683. - Atkinson 100. - Auer 281. - Auf dem Weg 684. - Aufhebung 685. - Augsburg Confession 21. - Augustijn 354. 429. - Aulén 686. - Aus zwölf Jahrhunderten 06. - Aus der Rede ... 43. - (Auswahlbibliographie zum) 450. Jahrestag ... 800. - (Auswahlbibliographie zum) 425. Todestag ... 801. - Averbeck 257. - Avis 3.
Babington 143. - Bach 477. - Bacon 780. - Bäcker 687. - Bäumer 493. - Bahmann 213. - Bainton 77. 182. 452. - Bakhuizen van den Brink 781. - Bán 614 - Barbarič 494. - Baron 488. - Barrett

688. - Bartel 626. - Barth 183. - Barton 627. - Bartsch, A. 44. - Bartsch, F. 65. - Barycz 78. 551. - Bayer 628. - Bechtel 322. - Beckmann 782. - Beetz 763. - Begegnung ... 689. - Begheyn 495. - Beinert 258. - Beintker 690. - Beiträge ... 018. - Bellini 230. - Benczúr 430. 601. - Benda 323. - Bender 623. - Benson 629. - Benz 496. - Berkouwer 385. - Bernhardt 355. - Bertalot 324. - Besch 214. - Beumer 4. 497-499. - Beyerhaus 691. - Bibliographia Hungariae 1712-1860 5. - Bibliographie zur Geschichte ... 6. - Biechler 500. - Bietenholz 501. - Bildnisse ... 65. - Billing 325. - Binder 613. - Bläser 259. - Blankenburg 7. - Blaschke 611. - Blaufuß 630. - Blei 692. - Bluhm 31. 356 f. - Bock 113. - Bodem 215. - Bogdahn 282. - Bohatcová 502. - Bohlin 283. - Borneff 66. - Bornert 231. - Bornkamm 101. 144. 547. 631. - Borth 326. 537. - Borzyszkowski 503. - Botta 632. - Bottyán 145. - Boudens 693. - Bouman, C. A. 97. - Bouman, P. J. 504. - Bourdon 146. - Boyer 170. - Bräuer, H. 505 - Bräuer, S. 506. - Brandenburg 016. 216. 250. 284 f. 453. 694-696. 802. - Brandi 79. - Braunisch 286. - Brecht 507. - Brief ... 697. - Bring 358. - Brosseder 287. - Brück 03. 102. - Bruneton 332. - Brunner 232. 698. - Bucsay 508 f. - Büchsel 633. - Buisman-de Savornin Lohman 478. - Burgert 65. - Burhans 431. - Buske 454. - Butterworth 510. Capps 479. - Carr 432. - Casalis 332. - Cleve 634. - Cole 327. - Conclusions ... 803. - Congar 359. - Csomasz Tóth 402. - Cullmann 455.

Dalton 511. - Daniel, A. 456. - Daniel, Ch. E. 512. - Daoust 146. - De Jonge 485. 530. 808. - Delius, F. 260. - Delius, H.-U. 513. - Dembowski 207. - Despauterius 457. - van Deursen 485. 530. 808. - Devereux 233. - Dietrich 184. - Dietzel 52. - Dietzfelbinger 699. - Dilthey 458. - Dolan 234. - Dornik-Eger 514 f. - Drewery 39. - Düring 235. - Dufour 516. - Dumas 328. - Dumrath 337. - Duncker 22.

Ebeling 01. 8. 103. 185 f. 288. 360-364. 700. - Eby 23. - Early Protestant educators 23. - Eger 104. - Elton 80. - Engels 517. - Erb 403. - Ermecke 701. - Ernst 480. - Reform Essentials ... 518. - Esser 702. - Esze 519. - Etik ... 07. - Evangélikus-katolikus ... 703. - Exalto 28.

Fabiny 329. 520. 704 f. - Fagerberg 804. - Fahlbusch 459. - Faludy 521. - Feld 365. 522. - Felmy 635. - Ferencz 523. - Festschrift für Friedrich von Zahn 017. - Fife 171. - Fischer 659. - Fitzer 38. - Flörken 9. - Foi et religion 289. - Forde 706. - Forte 783. - Franzen 105. - Freund 67. - Frey 332. - Friedensburg 81. - Friedenthal 82. 707. - Friedlein 524. - Fries 04. - Friesen 460. - Führer ... 68. - Fükö 525. - Funck-Brentano 83. - Furberg 404.

Gábriš 236. 708-710. - Gabryel 526. - Gäbler 527. - Gál 528. 636. - Gasquet 529. - Gassmann 711. - Geiger 02. - van Genderen 712. - Gerber 208. 366. - Gerhards 537. - Gerken 237. - Geschichte der deutschen Sprache 367. - Gerstenmaier 637. - Geyer 684. - Gherardini 713. - Gieseler 461. - Gilmore 106. - Gloege 09. 187 f. 330 f. 368. 638. 714. - Görög 433. - Göschel 017. - Goeser 238. - Goffi 230. - Gómez Más 715. - Goodman 716. - Gottesreich und Menschenreich 02. - Gould 405. - Graffmann 639. - Grane 107 f. 189. - Graner 406. - Greiner 84. 461. - Greschat 640. - Gritsch 717. - Grosche 04. 190. 261. 434 f. 718. - Grosheide 530. - Groß 369. - Großmann 531. - Grünewald 532. 719. - Gruhn 664. - Gruson 332. - Guchman 10. - Güldner 533. - Guggisberg 462.

h. 720. - Hacker 290. - Hägglund 291. - Härle 721. - Hafenscher 784. - Hakamies 333. - Halász 436. - Halkin 109. - Halsema 534. - Hamai 110. - Hammann 535. - Handbuch der Museen 69. - Hartmann 437. - Hass 149. - Hasse 172. - Hausammann 292. - Haustein 262. 785. - Heer 722. - Heimann 723. - Heinrich 111. - Held 724. - Hendrix 217. - Henel 668. - Herbert 725. - Der neue Herder 147. - Hermann, I. 536. - Hermann, R. 013. 370-375. 641. - Hermann von Wied

... 537. - Herntrich 726. - Heussi 148. - Heyer 727. - von Heyl 218. - Heymann 538. - Hilgenfeld 239. - Hillerbrand 24. - von Hintzenstern 112. 539. - Höhne 6. - Hoffmann 540. - Holborn 85. - Horváth 603. - Hotzel 113. - Hub 463. - Humanism ... 541. - Hygen 542.
Iffland 376. - Imhoff 543. - In Luthers Haus 141. - Iserloh 90 f. - Ishii 293 f.
Jackayya 728. - Jackowski 25. - Jackson 544. - JAH 114. - Jelenits 729. - Jitsuzonshugi 57 015. - Johnson 730. - Josefson 240. - von Jüchen 731. - Jüngel 191. - Jung 622. - Junghans 014. 263. 407. 805. 807. - Jungkuntz 732. - Jursch 70.
Kähler 11. - Kallensee 604. - Kaneko 115. 295. 438. - Kantzenbach 334. 642. - Kardos 786. - Karski 643. - Kasari 35. - Kasper 192. - Katholiken ... 733. - Kaul 644. - Kearney 734. - Keisch 787. - Kettmann 37. 377. - Keveházi 439. - Kiessling 481. - Lutherisches Kirchen-Gesangbuch 45. - Kishi 806. - Kišš 335. - Klapper 735. - Klemenz 421. - Kloos 378. - Kloster 69. - Klug 379. - Knoll 736. - Knust 241. - Koch 86. - Köhler 545. - Köpeczi 336. - Kohls 116 f. 408. 464. 546. - Koncz 737. - Konfesja Augsburska z 1530 r. 25. - Konfirmationsbuch ... 118. - Kooiman 87. 380. - Kost 409. - Koštial 645. 738. - Kraft 790. - Krause 013. 646. - Kreßel 605 f. 647. - Krumwiede 337. - Kuhfuß 03. - Kunst 26. - Kupisch 739. - Kuramatsu 193. 219. 296. 381.
Landeen 173. - Lang 12. - Lange 410. - Lau 119. 807. - Laubach 411. - Lazareth 338. - Lecler 120. - Lefèvre 788. - Legrand 264. - Lehmann 33. - Leo 789. - Léonard 88. - Lepri 648. - Biographisches Lexikon ... 149. - Das moderne Lexikon 150. - Ley 465. - Leyssen 599. - Liedtke 422. - Lienhard 209. 242. 297. 339 f. 684. - Lindberg 194. - Lindsay 89. - Llompart 466. - Lobeck 547. - Lochard 332. - Lönning 382. - Loesche 616. - Loeschen 440 f. - Löwe 265. - Lohse 740. - Longhurst 548 f. - Lortz 90 f. - Loserth 550. - Lovy, E. 84. - Lovy, R.-J. 84. - Lubieniecius 551. - Ludolphy 741. - Lueker 742. - Luther als Bühnenheld 790. - Martin Luther und die Kirche 26. - Luther. Zeitschrift ... 05. - Luther 27-35. 39 f. 46-58. - Lutheránus-református concordia 743. - Lutherbibel ... 13. - Luther-Bibliographie 1972 807. - Lutherbrief aus Worms 59. - Lutherjahrbuch 014. - Lutherworte ... 41.
McCrie 552. - McSorley 243. 266. 442. - Madarás 121. 174. 220. 267. 744. 791. - Maeder 553. - Mässan på Swensko 1557 412. - Major 92. - Der Maler Lukas Kranach 602. - Malet 298. - Mall 615. - Mályusz 482. - Manifestations ... 15. - Mann 244. - Manschreck 60. - Marburger Religionsgespräch (1529) 36. - Marwinski, F. 14. - Marwinski, K. 15. - Matellanes Crespo 467 f. 808. - Matthes 554. - Maurer 299. 341. 555. - Mehren 792. - Melantone (1497-1560) 617. - Melquiades Martin 210. 300. - Mendt 413. - Menke-Glückert 342. - Metz 423. - Meyer, C. S. 234. 268. - Meyer, H. 301. 746. - Michalko 747-749. - Midelfort 443. - Mdiriak 71. 122. - Miklós 383. - Mohr 556. 750. - Molho 488. - Molinski 255. - Mondin 751. - Montgomery 469. - Mühlner 752. - Mülhaupt 343. - Müller, Gerhard 123. 753. - Müller, Gotthold 483. - Müller, H. 557. - Müller, K.-F. 414. - Müller-Krüger 691. - Mury 344.
Nachweis 269. - Narzyński 754. - Nauta 809. - Nauwelaerts 558. - Nebel 559. - Nembach 384. - Niebergall 444. - Noth 124. - Nowak 649. - Nürnberger 650. - Nugent 445. - Nyholm 40.
Oberman 302 f. 385. - Obermann 149. - Odier 446. - Oesch 755. - Ohara 304. - Olesch 017. - Olivier 270. 305. 793. - Olivieri 810. - Olsson 195. - Omura 386. - Opitz 651. - Oravcová 72. - Osone 424. - Ozment 94.
Pálfy 756. - Pannenberg 011. 306. 345. 387 f. - Parente 652. - Pascal 484. - Pauck 653. - Pawlak 654. - Penning de Vries 560. - Perjés 561. - Pesch 307 f. 470. - Peschke 93. - Peters 447. -

Petry 03. - Peukert 701. - Pfingsten 794. - Philips 309. - P(ichal) 757. - Pöhlmann 310. - Pollmer 389. - Popelier 795. - Prenter 175-177. - Preus 655. - Pröhle 311. 390-393. 758. - Pust 664.
Rang 61. 151. - Ratzinger 245. - Raebild 40. - Rebel 125. - Die Rede ... 759. - Rédey 221. 312. Die Reformation ... 010. - The Reformation ... 94. - Der Reichstag zu Worms von 1521 03. - Reinerth 562 f. - Reingrabner 564. - Reller 425. - Reuter 03. - Reymond 760. - Richter 222. - Ringeling 346. - Rís 565. - Rischar 566. - Ritter 165. - Robbert 811. - Roelink 485. - Rogge 812. - Rogness 618. - Rom ... 471. - Roorda 152. - Rosenkranz 691. - Roser 761. - Rückblick ... 607. - Rückert 012. 126 f. 196. 223 f. 246. 271. 313. 347. 415. 426. 567 f. 598. 619. 656 f. 762. - Ruhbach 08. - Rupp 39. - Rusznyák 658.
Sasse 225. - Schäfer, G. 659. - Schäfer, R. 660. - Scheible 128. 547. 612. - Schinzer 314. - Schirrmacher 36. - Schlenck 569. - Schlingensiepen-Pogge 661. - Schlüter 486. - Schmidt, A. 570. - Schmidt, H. 571. - Schmidt, M. 129. 315 f. 348 f. 662. 763. - Schmidt, W. 367. - Schmitt 017. - Schmolze 764. - Schneider, B. 572. - Schneider, G. 663. - Schneider, M. 796. - Schrey 350. - Schroeder 765. - Schützeichel 197. - Schultz 664. - Schultze 278. - Schulz, F. 247. - Schulz, S. A. 62. - Schulze 573. - Schwarz 472. - Schweer 665. - Scott, D. A. 487. - Scott, W. A. 178. - Seebaß 248. 608. - Seidel 574. - Seidelin 153. - Seifert 42. - Selge 130. - Selmeczi 448. 575 f. - de Senarclens 198. - Serenius 412. - Sider 131. - Siegwalt 249. 317-319. - Simon, E. 154. - Simon, K. A. 394. - Skowronek 250. 449. - Skydsgaard 473. - Slavin 541. - Snook 251 f. - Sólyom 395. - Sonntag 474. - Spitz 95. 132. 488. 766. - Spohn 577. - Sprengler-Ruppenthal 600. - Staehelin 02. - Stählin 199. - Stasiewski 018. - Stauffer 179. - Steck 767. - Stein, A. 272. - Stein, W. 273. - Steinmetz, D. C. 578. - Steinmetz, M. 579. 620. - Steitz 03. 133-136. 580. - Stiehl 73. - Stierle 396. - Stiew 253. - Stock 666. - Stolt 397. - Stoodt 137. - Strohl 180. - Stupperich 581-584. - Subilia 768. - Suss 200. - Swanson 96. - Szczucki 769. - Szikszai 585. - Szorc 667.
Tahara 427. - Tanishima 586. - Tank 797. - Taschenkonkordanz ... 16. - Tedeschi 488. - Tellechea Idigoras 587 f. - Terlinden 589. - Frühneuhochdeutsche Texte 37. - Thiele 138. - St. Thomas zu Leipzig 73. - Thulin 74. - Tillich 668. - von Tiling 416. - Tödt 770. - Toeplitz 669 f. - Tokarczyk 211. - Tokúzen 35. 155. - Tolderlund-Hansen 156 f. - Tonkin 226. 351. - Trautmann 65. - Trevor-Roper 671. - Trotzke 142. - Tschesch 590. - Tüchle 97.
Ufer 17. 591. - Uhlig 672. - Unterweisung im Glauben 63 f. - Urban, L. 201. - Urban, W. 592.
Vajta 274. 771 f. - Vámos 475. - Van Massenhove 181. - Velten 332. - Veöreös 773. - Vercruysse 320. 774. - Verlinden 158. - Verrelst 159. - Vilanova 254. - Villiger 160. - Vinay 161 f. 202 f. 227 f. 417. 621. 673 f. - Herders Volkslexikon 163. - Virágh 275. - Vogler 675. - Volz 18 f. 593. 676. - Voß 775. - Voßberg 609.
Walgrave 321. - Wand 204. - Wantuła 25. - Weatherhead 157. - Weber 75. - Weiblen 398. - Weissgerber 798. - Werner 76. - Wicks 476. - Wiederanders 610. - von Wilcke 677. - Wilde 58. - Kardinal Willebrands ... 776. - Wingren 07. 164. 205. 352. - Winterhager 777. - Winther 98. - Wiora 418. - Wirsching 399. - Wittenberg 276 f. - Wittstock 594. - Wölber 778. - Wölfel 419 f. - Historisches Wörterbuch der Philosophie 165. - Wohlfeil 139. - Wokół dziejów ... 678. - Wolf, E. 229. 255. - Wolf, H. 400. - Wolgast 20. - Wos 489. - Wrede 325. - Wright 595.
Zaorski 679. - Zeeberg 596. - Zeeden 166. - Zeller 680. - Zeman 597. - Ziegler 167. - Zierer 168. - Žilák 140. 169. - Zimmermann 779. - Zur Mühlen 490.

Z 73/6405

28. JAN. 1975

21. JUNI 1979

7. OKT. 1980

6. 01. 81

27. JULI 1981

5. 2. 82