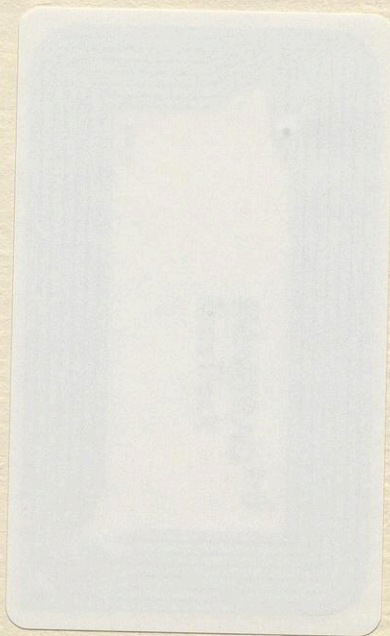




530642929 021



Universität Tübingen

Lutherjahrbuch
48. Jahrgang 1981

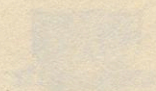
Org. der internationalen Lutherbewegung

Im Auftrag des Luther-Jahrbuch-Komitees von

Wittenberg

Druckort: der K. u. L. Druck-Verlagsgesellschaft

48. Jahrgang 1981



Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Lutherjahrbuch

Organ der internationalen Lutherforschung

Im Auftrag der Luther-Gesellschaft herausgegeben von

Helmar Junghans

Dozent an der Karl-Marx-Universität in Leipzig

48. Jahrgang 1981



Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen



ISBN 3-525-87413-8

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981 –
Printed in Germany. Ohne ausdrückliche Genehmigung
des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch
oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem
Wege zu vervielfältigen. – Gesamtherstellung:
Gulde-Druck Tübingen

95 5225 b
WZ

- 7 Jos E. Vercruysse
Gesetz und Liebe
- 44 Rune Söderlund
Der meritum-Begriff der »Heidelberger Disputation« im Verhältnis zur mittelalterlichen und zur späteren reformatorischen Theologie
- 54 Karl-Heinz zur Mühlen
Luthers Kritik am scholastischen Aristotelismus in der 25. These der »Heidelberger Disputation« von 1518
- 80 Edgar Thaidigsmann
Kreuz und Wirklichkeit
- 97 Werner Goetz
Luthers »Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben« und die mittelalterliche ars moriendi
- 115 Horst Beintker
Das Gewissen in der Spannung zwischen Gesetz und Evangelium
- 148 Hermann Scherb
Das Institutum Lutheranium
- 149 Buchbesprechungen
149 Heinrich BORNKAMM: Martin Luther in der Mitte seines Lebens; 160 Ahti HAKAMIES: Georg Wünschs Evangelische Sozialethik im Lichte seiner werththeoretischen Gesamtaufassung; 151 Reiner JANSEN: Studien zu Luthers Trinitätslehre; 156 Maximilian LIEBMANN: Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation; 155 Andreas OSIANDER D. Ä.: Gesamtausgabe 3; 153 Wolfgang SCHWAB: Entwicklung und Gestalt der Sakramentstheologie bei Martin Luther; 158 Johann von STAUPITZ: Sämtliche Schriften 2.
- 162 Lutherbibliographie 1981
162 Abkürzungsverzeichnis; 164 Sammelschriften; 167 Quellen; 171 Darstellungen; 211 Forschungsberichte, Sammelbesprechungen; 212 Nachträgliche Besprechungen; 216 Autoren- und Titelregister.

Anschriften

der Mitarbeiter: Professor Dr. habil. Ernst-Heinz Amberg, Straße des 18. Oktober 8A/12, DDR-701 Leipzig; Professor Dr. Horst Beintker, Fraunhoferstraße 7, DDR-69 Jena; Professor Dr. Werner Goetz, Ringstraße 15, D-8521 Uttenreuth; Professor Dr. Scott H. Hendrix, 3528 Raven Hill Road, Columbia, S. C. 29204 USA; Dozent Dr. Helmar Junghans, Ludolf-Colditz-Straße 22, DDR-7027 Leipzig; Professor Dr. Gerhard Müller, Sperlingstraße 59, D-8520 Erlangen; Dozent Dr. habil. Ulrich Kühn, Denkmalsblick 17, DDR-703 Leipzig; cand. theol. Rune Söderlund, Nilstorpsvägen 4:12, S-22356 Lund; Privatdozent Pfarrer Dr. habil. Edgar Thaidigsmann, Evangelisches Pfarramt Enslingen, D-7177 Untermünkheim-Enslingen; Professor Dr. Jos E. Vercruysse, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma; Lektor Dr. Günther Wartenberg, Riebeckstraße 13, DDR-705 Leipzig; Privatdozent Dr. habil. Karl-Heinz zur Mühlen, Gottlieb-Olpp-Straße 62, D-7400 Tübingen.

für Rezensionsexemplare, Sonderdrucke, Mitteilungen, Anfragen: Sektion Theologie der Karl-Marx-Universität, Kirchengeschichte, Emil-Fuchs-Straße 1, DDR-701 Leipzig.

Die Abkürzungen der »Lutherbibliographie 1981« werden im ganzen »Lutherjahrbuch 1981« verwendet. Den Abkürzungen für die Lutherausgaben liegt »Kurt ALAND: Hilfsbuch zum Lutherstudium. 3. Aufl. Witten 1970« zugrunde, StA verweist auf »Martin LUTHER: Studienausgabe. B 1979 ff«.

Gesetz und Liebe

Die Struktur der »Heidelberger Disputation« Luthers (1518)*

Von Jos E. Vercruysse

Mit Recht weist Karl Stürmer in seiner Analyse der »Heidelberger Disputation« darauf hin, daß die Disposition der größeren Abschnitte der Schlüssel zum Inhalt der Disputation ist. Er bedauert es aber, daß dies zu wenig beachtet wurde.¹ Dementsprechend gliedert er die Analyse in vier Abschnitte: *de bonis operibus* (Thesen 1-12), *de libero arbitrio* (Thesen 13-18), *de vera sapientia* (Thesen 19-24) und *de lege et evangelio* (Thesen 25-28). Heinrich Bornkamm hat ebenfalls betont, daß es für ein rechtes Verständnis wesentlich ist, »daß die Disputationssätze nicht nur als Aufreihung, sondern als wohlgegliederte Einheit gesehen werden«.² Im Unterschied zur früheren »Disputatio contra scholasticam theologiam« (1517) oder zur »Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum« (1517) bilden die theologischen Thesen der »Heidelberger Disputation« eine genau überlegte und gut artikulierte Einheit. Sie ist ein sorgfältig gemeißeltes theologisches Kleinod, ein ebenso feierlicher wie explosiver Beitrag zur Disputationsfeier, die am 25. oder 26. April 1518 anläßlich des Augustinerkapitels in Heidelberg gehalten wurde. Eine wiederholte Beschäftigung mit dieser Disputation hat mich immer mehr vom kunstvollen Zusammenhang und von der inneren explosiven Spannung dieses wichtigen Textes überzeugt. Um so erstaunlicher ist es, daß dieser vielzitierte Text immer noch nicht gebührend monographisch untersucht worden ist.³ Die

* Mit Dank für die Genehmigung veröffentlichen wir die teilweise erheblich veränderte Übersetzung der früheren Studie: »Disputatio Heidelbergae habita...«: de structuur van Luthers Heidelberger Disputatio (1518). Bijdragen 35 (Zevenaar 1974), 17-48.

1 Karl STÜRMER: Gottesgerechtigkeit und Gottesweisheit bei Martin Luther. Ludwigshafen a. Rhein 1940, 26, Anm. 3.

2 Heinrich BORNKAMM: Die theologischen Thesen Luthers bei der Heidelberger Disputation 1518 und seine theologia crucis. In: ders.: Luther – Gestalt und Wirkungen. GÜ 1975, 131. Kürzere Fassung: DERS.: Die theologischen Thesen der Heidelberger Disputation. In: Reformation und Humanismus = Robert Stupperich zum 65. Geburtstag/ hrsg. von Martin Greschat und J. F. Gerhard Goeters. Witten 1969, 59.

3 Außer Stürmer: AaO, 25-49 und Bornkamm: AaO, 130-146 (bzw. 58-66 in der kürzeren

Bemerkung von Karl Bauer im Jahre 1901, »dieser Abschnitt hat . . . noch nicht die ihm gebührende Beachtung von seiten der neueren Lutherforschung gefunden«,⁴ ist achtzig Jahre später noch zutreffend. In unserem jetzigen Aufsatz möchten wir nochmals die innere Struktur dieser Disputation überprüfen und ihre innere Kohärenz beleuchten. Auch der anfangs erwähnte Beitrag Stürmers bleibt u. E. auf der Schwelle stehen und zeigt zu wenig, wie diese Disputation auch innerhalb der einzelnen größeren Abschnitte aufgebaut ist. Diese Absicht erklärt, warum wir die Disputation aus ihrem weiteren historischen Kontext herausnehmen und uns auf den strukturellen Zusammenhang beschränken.

I Allgemeine Übersicht

Zunächst fällt ins Auge, daß die Gesamtheit der theologischen Thesen dieser Disputation wie ein weiter Bogen auf zwei Pfeilern ruht,⁵ und zwar auf der ersten These, die mit dem Wort »*Lex Dei*« beginnt, und auf der letzten These, die mit dem Wort »*Amor Dei*« eingeleitet wird. Beide Thesen gehören zu ihrem jeweiligen Abschnitt und zugleich stehen sie, etwas abgesondert, als Ouvertüre und als Finale am Anfang und am Schluß der Ausführungen. Beide lenken die Aufmerksamkeit besonders auf Gott bzw. darauf, wie er durch das

Darstellung) noch Paul ALTHAUS: Die Theologie Martin Luthers. 2. Aufl. GÜ 1963, 34-42; Hellmut BANDT: Luthers Lehre vom verborgenen Gott. B 1958, 90-93; Karl BAUER: Die Heidelberger Disputation Luthers. ZKG 21 (1901), 233-268. 299-329; Uwe GERBER: Disputatio als Sprache des Glaubens: eine Einführung in das theologische Verständnis der Sprache an Hand einer entwicklungsgeschichtlichen Untersuchung der Disputatio und ihres Sprachvollzuges. ZH 1970, 210-226; Leif GRANE: Modus loquendi theologicus: Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518). Leiden, 1975, 146-151; Hans Joachim IWAND: Teologia crucis (1959). In: ders.: Vorträge und Aufsätze/ hrsg. von Dieter Schellong und Karl Gerhard Steck. M 1966 (Nachgelassene Werke; 2), 381-398; Wilfried JOEST: Ontologie der Person bei Luther. GÖ 1967, 118-130; Helmar JUNGHANS: Die probationes zu den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation Luthers im Jahre 1518. LuJ 46 (1979), 10-59; Walther von LOEWENICH: Luthers Teologia crucis. 5. Aufl. Witten 1967, 18-25; Edmund SCHLINK: Weisheit und Torheit. KD 1 (1955), 1-22; Hans WEIDMANN: Martin Luther und seine Heidelberger Thesen von 1518. Kirchenblatt für die ref. Schweiz 124 (BL 1968), 197-201; Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Die Heidelberger Disputation. In: Luther und die Theologie der Gegenwart = Referate und Berichte des Fünften Internationale Kongresses für Lutherforschung/ hrsg. von Leif Grane und Bernhard Lohse. GÖ 1980, 164-169.

4 Bauer: AaO, 234.

5 Bornkamm: AaO, 131.

Gesetz (es ist in bezug auf die Rechtfertigung kraftlos) und in seiner schaffenden und rechtfertigenden Liebe wirkt. Diese umspannende Bewegung vom Gesetz zur Liebe hin haben wir im Titel ausdrücken wollen.

Wie schon Stürmer dargestellt hat, besteht diese Disputation offenkundig aus vier größeren Abschnitten.

1. Die Thesen 1 bis 12 beschreiben das Wesen des Handelns der Menschen, sowohl der nichtgerechtfertigten wie der gerechtfertigten: ihr gesamtes Wirken ist Sünde, ja sogar Todsünde. Von der 7. These an wird die Bedingung, unter der die Sünde verzeihlich (*venialis*) wird, eingeführt: man muß Gottes Urteil fürchten. Ohne Gottesfurcht gibt es keine Vergebung. Außer in der ersten These sind die Stichwörter »*opus, peccatum (mortale)*« und von der 7. These an »*timor*« und »*timere*«. Das Thema wird in den ersten zwei Thesen formuliert. Weder das Gesetz (These 1) noch die Werke (These 2) tragen zur Rechtfertigung des Menschen bei. Im ersten Abschnitt wird also vom Gesetz und von seiner Verwirklichung im Werk des Menschen, das ohne Gottesfurcht immer Sünde ist, gehandelt.

2. Wie der 13. Disputationssatz zusammenfassend ankündigt, ist in den Leitsätzen 13 bis 18 von der Leere und Machtlosigkeit des freien Willens (Thesen 13-15) und von der Sündigkeit jeglicher rein menschlicher Vorbereitung zur Gnade (*facere quod in se est*) die Rede (Thesen 16-18). Hat der erste Abschnitt das Gewirkte gewertet, so werden jetzt die subjektiven Fähigkeiten des Menschen, sein Wollen und Können in bezug auf das Gute, untersucht. Dieser Unterschied wird auch durch einen Wandel im Wortgebrauch veranschaulicht. In den Thesen 1 bis 12 wird hauptsächlich prädiszierend und qualifizierend gesagt, daß Werke Sünde *sind*. In den Thesen 13 bis 18 dagegen wird aktivisch gesagt, der Mensch *tut* Sünde.⁶

3. Die Sätze 19 bis 24, die vom *Theologus gloriae* und *Theologus crucis* reden, sind zweifelsohne die bekanntesten dieser Disputation. Das Motiv wird in den Thesen 19 und 20 angegeben. Nach dem Gewirkten und dem Können wird jetzt das rechte Erkennen erläutert. Wie wir sehen werden, fällt das Gewicht weniger auf die Erkenntnismethode, als auf die Existenz des Menschen, der von Gott eine richtige oder falsche Kenntnis hat, d. h. des Christen

6 Beschränken wir uns auf die Disputationssätze, so sehen wir, daß in den Thesen 3-10 und 12 das Hauptverb jeweils das Hilfsverb *esse* mit einer Qualifikation ist: »*peccata mortalia*«, »*merita immortalia*«, »*mortua*«. In den Thesen 13-18 ist das Hauptverb jedesmal ein Vollverb: »*peccat*«, »*potest*«, »*potuit*«, »*addit*«, »*causam dare*«, »*oportere desuperare*«.

oder Nichtchristen. Dieser Abschnitt bildet eine Wende in dem Disputationsgang. Er ist nicht nur ein dritter Gang in der Gesetzespredigt, die den Menschen von seiner totalen Machtlosigkeit überzeugen soll, sondern er eröffnet zugleich einen Blick auf das rettende Kreuz Christi.

4. In den Thesen 25 bis 28 wird das Wirken Gottes und des Menschen nochmals aufgenommen, aber jetzt im Zeichen des rechtfertigenden Glaubens an Gottes alles beherrschende Wirken in Christus. Das Thema wird einigermaßen im 25. Satz angestimmt. Die 28. These vom radikalen Unterschied zwischen Gottesliebe und Menschenliebe gehört zu diesem Abschnitt. Mit Verwendung der Begriffe »*Liebe*« und »*Schöpfung*« vertieft sie das in den drei vorherigen Thesen Gesagte. Zugleich aber klingt in diesem Schlußsatz die ganze Disputation nach. So hat sie, wie die Eröffnungsthese, eine zusammenfassende Bedeutung.⁷

II Analyse der Abschnitte

In jedem Abschnitt findet man eine weitere innere Gliederung und einen Zusammenhang. Diesen möchten wir im folgenden anhand einer Analyse der Disputationsthese und der beigelegten probationes nachgehen.

1 *Opera hominum – opera Dei*

Die zwei ersten Thesen⁸ gehören syntaktisch und logisch zusammen. Die 2. These stützt sich ja auf ein a-fortiori-Argument (*multo minus*), das auch in den probationes weiter ausgeführt wird. Die grammatikalische Objektergänzung zum *promovere* im zweiten Satz ist ebenfalls das *hominem ad iustitiam* des ersten. Damit ist vom Anfang an die Hauptfrage der Disputation angegeben: *Was bewirkt die Rechtfertigung des Menschen?* Weder das Gesetz, noch die Werke des Menschen, sondern nur die barmherzige Liebe Gottes (These 28). Zum Beweis der Unfähigkeit, ja sogar Schädlichkeit des Gesetzes holt

⁷ Anders in Vercruysse: »Disputatio Heidelbergae habita . . .«, 20 f. 43-46.

⁸ »1. Lex Dei, saluberrima vitae doctrina, non potest hominem ad iusticiam promovere, sed magis obest. 2. Multo minus opera hominum, naturalis dictaminis auxilio frequenter, ut dicitur, iterata, possunt promovere« (WA I, 353, 15-18). Die »Heidelberger Disputation« findet man in WA I, (350) 353-374. – Weiter in Cl 5, (375) 377-404; Carl STANGE: Die ältesten ethischen Disputationen Luthers. L 1932, 51-74; jetzt kritisch neu ediert in StA I, (186) 190-218; deutsche Übersetzung in Mü³ I, 125-139.

Luther *auctoritates* aus Paulus, besonders aus dem Römerbrief (3, 21; 5, 20; 7, 9; 8, 2 und 2 K 3, 6) und aus Augustins »De spiritu et littera«, die alle die Beziehung zwischen dem Gesetz und der Sünde anzeigen. Mit einem *a fortiori* wird in der 2. These weiter argumentiert. Wie könnte ein Mensch mit seinen bloß natürlichen Kräften⁹ die Gerechtigkeit erlangen, wenn er dazu schon nicht mit der Hilfe des heiligen, guten, makellosen und von Gott geschenkten Gesetzes¹⁰ imstande ist. Nach diesem Abstieg vom Gottesgesetz zum Menschenwerk werden sich die nachfolgenden Thesen 3 bis 12 nicht nur im allgemeinen mit dem Menschenwerk, sondern auch mit demjenigen des gerechtfertigten und des nichtgerechtfertigten Menschen auseinandersetzen. Es wird gezeigt, wie diese Werke nicht nur nichts zur Gerechtigkeit beitragen, sondern solange sie nicht durch Gottesfurcht verzeihlich geworden sind, Sünde, und sogar Sünde zum Tode¹¹ sind.

Die Thesen 3 bis 6 bilden eine geschlossene Einheit. In den Thesen 3 und 4 und in 5 und 6 werden *opera hominum* und *opera Dei* in einer paarweise, strikt parallel aufgebauten Entgegensetzung erörtert. Überdies radikalisieren die Thesen 5 und 6 die Thesen 3 und 4.

Die dritte These von den Werken des Menschen und die vierte von den Werken Gottes sind grundlegend für Luthers Theologie. Sie fassen knapp und scharf die Lehre der *contrarietas* zusammen. Deswegen sind sie für die Kreuzestheologie genau so unerlässlich, wie die späteren Thesen 19 bis 24. Nach Luther erfassen sie ein allgemeines Gesetz, durch welches das Handeln Gottes und das des Menschen immer (*semper*) beherrscht wird. Beide Thesen sind nicht nur das Gegenteil voneinander, sondern innerhalb jeder These findet man auch einen neuen Gegensatz zwischen Schein und Wirklichkeit:

»3. Opera hominum
ut semper sint speciosa
bonaque videantur,
probabile tamen est ea esse
peccata mortalia.

4. Opera Dei
ut semper sint deformia
malaque videantur,
vere tamen sunt
merita immortalia.«¹²

9 Jos E. VERCRUYSE: Homo cum theologia crucis: considerazioni sull'antropologia di Lutero nella disputa di Heidelberg. In: La sapienza della croce oggi = Atti del congresso. Bd. 1. Torino 1976, 588-593.

10 WA I, 356, 8.

11 Wir ziehen dieses etwas ungewöhnliche Wort dem abgenutzten »Todsünde« vor. Im Kontext

Menschenwerk und Gotteswerk sind einander völlig entgegengesetzt: Obwohl die ersten immer schön sind und gut aussehen, kann man doch beweisen und aus guten Gründen zur Gewißheit kommen, daß sie Sünde zum Tode sind. Obwohl Gottes Werke im Gegensatz dazu immer häßlich sind und schlecht aussehen, sind sie wahrhaft unsterbliche Verdienste. Gegenüber *peccata mortalia* steht *merita immortalia*. Gegenüber einer noch nicht sofort einleuchtenden paradoxen *probabilitas* steht das *vere*, d. h. eine Wahrheit, die in Gottes unsterblicher Natur gründet und deren Prämissen zum *sylogismus practicus* oder zur nicht zu trübenden theologischen Synthesi gehören.¹³ In jedem Satz ist noch ein weiterer Kontrast enthalten zwischen der äußerlichen Erscheinung in der Welt und der verborgenen Wirklichkeit, wie sie vor Gott dasteht. Die schön und gut erscheinenden menschlichen Werke weisen auf den Tod hin; die häßlichen Gotteswerke verdienen Unsterbliches. Zum Beweis der dritten These stützt Luther sich, vorauslaufend, auf die 7. These: Wenn die Werke eines Gerechtfertigten Sünde sind, dann wohl a fortiori diejenige des nichtgerechtfertigten Menschen. Die probatio der 4. These stellt den Grundsatz des Wirkens Gottes nach der Kreuzestheologie auf: »*Opera Dei esse deformia*, . . .«¹⁴ Was Gott wirkt, erscheint im Äußeren seinem eigentli-

der Disputation hat »peccatum mortale« einen tieferen Sinn gegenüber der jetzt geläufigen Bedeutung von »Todsünde«.

- 12 WA I, 353, 19-22. Vgl. These 76 der »Disputatio contra scholasticam theologiam« von 1517: »76. Omne opus legis sine gratia dei foris apparet bonum, sed intus est peccatum. Contra scho.« (WA I, 227, 35 f).
- 13 Die Wörter *probabile* und *vere* darf man nicht achtlos übersetzen. M. E. verweist *probabile* auf die scholastische Logik, in der *probabile* bedeutet, was wahr und notwendig ist, aber nicht *per se notum*, weshalb es bewiesen werden muß. Daß Gottes Werk aber Unvergängliches verdient, ist *verum*, weil mit Gottes Wesen selbst verbunden. Siehe ALTh, 500, unter *probabile*: »probabile quod probatur vel quod probari potest«; Léon BAUDRY: Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham: étude des notions fondamentales. P 1958, 216 f unter *probabile*; Th. DEMAN: Probabilis. Revue des sciences philosophiques et théologiques 22 (P 1933), 260-290. – Zum *sylogismus practicus* vgl. WA 56, 177, 11-15 (Vorlesung über den Römerbrief, 1515-1516).
- 14 WA I, 356, 35. Man kann die Frage stellen, ob in diesen Betrachtungen die scholastische Lehre von der *forma* mitspielt. Das Wort »*deformis/deformitas*«, das keine biblischen Referenzen hat, kommt in der 4. These fünfmal nachdrücklich vor (WA I, 356, 33. 35; 357, 10. 12. 15). Man denke hier an den Satz des THOMAS VON AQUIN: Summa contra gentiles lib. 3 cap. 97: »Forma nihil [est] aliud quam divina similitudo participata in rebus« (ThO 12, 383); vgl. DERS.: Commentum in librum I. Sententiarum: de Deo, de mysterio Trinitatis dist. 8 qu. 5 art.

chen Wesen entgegengesetzt. Schon am Anfang unterscheidet Luther dieses Wirken prinzipiell und allgemein von allen Werken des Menschen. Doch faßt er diese Werke hier, wie auch weiter in der Disputation, sehr konkret als *die Werke Gottes im Menschen* auf. Im Grunde geht es um *unsere* Erniedrigung und Rechtfertigung, um unseren Glauben. Neben dem Verweis auf Is 53, 2: »Non est ei species, neque decor«, stützt sich die Beschreibung des Wirkens Gottes vor allem auf 1 Sm 2, 6: »Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit.« In diesem häufig angeführten Zitat aus dem Lied Annas, der Mutter Samuels, findet Luther das Grundgesetz des Handelns Gottes in der Welt wieder: Gott führt den Menschen wie Christus durch Tod und Vernichtung zum Leben. Dieser Text faßt den Rechtfertigungsprozeß entsprechend der Kreuzestheologie zusammen. Weiterhin wird er in der 4. These noch auf die Dialektik von Gottes fremdem Werk (*opus alienum*) und seinem eigenen Werk (*opus proprium*), von Zorn und Barmherzigkeit, Verurteilung und Rechtfertigung, Gesetz und Evangelium bezogen. Von den beiden Polen dieser Dialektik wird jetzt nur der erste, das *opus alienum*, ausgeführt. Der Hinweis auf Gottes *opus proprium* bleibt im didaktischen Verlauf der Disputation bis in die Reprise bei der 25. These in der Schwebe. Die 4. probatio bringt zum Bewußtsein, daß wir vor uns selbst als Nichts, als töricht und schlecht erscheinen und es auch tatsächlich sind.¹⁵ Wir erkennen und bekennen es und können deswegen nur im reinen Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit leben. Das *imo vere tales sumus*, dieses Bekenntnis zur Wirklichkeit, wird auch in der 21. These als eine wesentliche Eigenschaft des Kreuzestheologen erwähnt (*dicit id quod res est*).¹⁶ Nebenbei sei vermerkt, daß die ganze probatio in einem direkten, persönlichen, sogar leidenschaftlichen Stil, der eher in eine Bußpredigt als in eine akademischen Disputation paßt, geschrieben ist. Das äußert sich z. B. in der Verwendung der exhortativen ersten Person Plural des Personalpronomens. Es ist ein Bekenntnis der eigenen Sündigkeit: »agnoscimus atque confitemur«. ¹⁷Einer ähnlichen Redeweise begegnet man auch später in der 16. These. Jede Theologie ist ja für Luther sofort auch praktische Theologie. Sie muß etwas ins Werk bringen.¹⁸

2 ad 5 (ThO 7, 123). Es ist klar, daß Luther mit der *deformatas* gegen ähnliche Ansichten ankämpft.

15 WA I, 357, 1.

16 WA I, 362, 22.

17 WA I, 357, 2.

18 Reinhold WEIER: Das Theologieverständnis Martin Luthers. PB 1976, 118-122.

Die *fünfte und sechste These*, die mit der 3. und 4. in engster Verbindung stehen, sind auch miteinander eng verbunden. Syntaktisch wird dies durch den parallelen Aufbau deutlich:

»5. Non sic sunt opera <i>hominum</i> <i>mortalia</i> [vgl. These 3] (de bonis ut apparent loquimur), ut eadem sint <i>crimina</i> .	6. Non sic sunt opera <i>Dei</i> <i>merita</i> [vgl. These 4] (de iis quae per hominem fiunt loquimur), ut eadem <i>non</i> sint <i>peccata</i> .« ¹⁹
---	---

Beide Thesen haben die gleiche Absicht, nämlich die umfassende Sündigkeit des Menschen noch rücksichtsloser ins Licht zu rücken. Daß die Werke Sünde zum Tode sind, wie es im 3. Satz dargestellt wird, bedeutet keineswegs, daß sie *crimina* oder öffentlich verwerfliche Missetaten sind.²⁰ Im Gegenteil, es handelt sich um Werke, die moralisch gut aussehen, aber tatsächlich faule Früchte eines faulen Baumes sind. Das »*peccatum essenciale, natale, originale, alienum*« bestimmt alle weiteren Werke des Menschen als Sünde.²¹

Die 6. These nimmt das unsterbliche Verdienst der Werke Gottes wieder auf. Der übereilig triumphalistische Schluß, der aus dem 4. Satz gezogen werden könnte, wird relativiert, sogar abgebaut. Die Beziehung von Gottes Werken zum Menschen kann man von zwei Seiten aus betrachten: entweder als Gottes Werk im Menschen (*opera . . . quae Deus in nobis operatur*),²² die ein unvergängliches Verdienst enthalten, oder als dasjenige, was Gott durch den Menschen tut (*quae per hominem fiunt*²³ oder *Deus per nos operans*²⁴), wenn er ihn als ein verrostetes und stumpfes Instrument gebraucht²⁵. Soweit die Werke hier als menschliches Wirken betrachtet werden, sind sie Sünde. Wohlgemerkt, Luther spricht hier noch nicht von *peccata mortalia*. Dieser radikalere Schritt erfolgt erst in der 7. These. So werden zwei Aspekte der *opera Dei* beleuchtet. In der 4. These wird von der Erniedrigung, die Gott im Hinblick auf die Rechtfertigung durchs Gesetz bewirkt, gehandelt. In der 6. These denkt Luther an die Werke, die der Gerechte dank seiner Verbundenheit mit Gott verrichtet und die Gott durch ihn ausführt. Wegen der Unvollkom-

¹⁹ WA I, 353, 23-26.

²⁰ »... criminale, id est manifeste malum, quod etiam potestas saecularis punit, ut furtum, homicidium, incendium, sacrilegium &c.« (WA 2, 43, 6-8 [Sermo de triplici iustitia, 1518]).
WA I, 552, 24-26; 623, 1-4 (Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, 1518).

²¹ WA 2, 44, 14 (Sermo de triplici iustitia).

²² WA I, 357, 15 f.

²³ WA I, 357, 26.

²⁴ WA I, 357, 38.

²⁵ WA I, 357, 36. – Vgl. die Stelle in der »Explicatio conclusionis sextae« (WA I, 367, 11-14).

menheit der Menschen sind sie Sünde. Er beweist dies mit einem Hinweis auf Eccl 7, 21: »Non est iustus in terra, qui faciat bene et non peccet.« Zusammengekommen bieten die 4. und 6. These Luthers Lehre vom *simul iustus et peccator*. Die 5. und 6. These vertiefen die Sündigkeit des Menschen: Alles was natürlicherweise gut und tugendhaft aussieht ist trotzdem Sünde, und selbst die Taten des Gerechten sind nicht frei von Sünde.

Durch die Einführung der Gottesfurcht als neues Thema fängt mit der *siebten These* ein neuer Abschnitt des ersten Teiles an. Wie eine Determinante wird sie den Gedankengang in den Thesen 7 bis 12 bestimmen. Dieser Abschnitt ist von den eng verwandten Sätzen 7 und 12 umschlossen, die diesen Gedankengang gerade zusammenfassen. Der in den Konjunktiv gestellte Konditionalsatz (... *essent mortalia, nisi ... timerentur*)²⁶ wandelt sich in der 12. These in einen hoffnungsvolleren Indikativsatz, in dem das konditionale *nisi* vom zeitlichen *quando* abgelöst ist und Furcht vor Sünde zum Tode Möglichkeit für Verzeihung schafft. Das Thema der Gottesfurcht klang schon in der 4. *probatio an*, worauf nun die 7. *probatio* hinweist. Sie ist Gottes fremdes Werk, wodurch er den Menschen erniedrigt und erschreckt.²⁷ Es sind die häßlichen Werke, die wahrhaft unvergänglich sind, da Niedrigkeit und Gottesfurcht voller Verdienst sind.²⁸ Die Werke des Gerechten – wovon in der vierten und in der sechsten These die Rede ist – würden zum Tode sein, wenn sie nicht von den Gerechten selbst mit einer frommen Gottesfurcht als zum Tode seiend gefürchtet wären.²⁹ Die Furcht vor der Sünde zum Tode macht – wie die 12. These kategorisch sagen wird – die Sünde verzeihlich. Sie nimmt alle *securitas*, Sorglosigkeit und Leichtfertigkeit, die falsche Sicherheit bringt, weg. Die 7. These überbietet also die 6. mit der näheren Bestimmung, daß die Werke des Gerechten zum Tode führen und Todsünde sind. Zugleich stellt die Erwähnung der Gottesfurcht bereits die Verzeihung in Aussicht.

Zum Beweis führt Luther in der 7. *probatio* vier Gründe an. Dabei ist die erste, auf der 4. These aufbauende Beweisführung die am meisten erhellende.³⁰ Wer sorglos, sicher und ohne Gottesfurcht lebt, vertraut auf seine eigenen Werke, ist also selbstgefällig und genießt sich selbst in seinen Werken. Er betet

26 WA I, 358, 2 f.

27 WA I, 356, 37.

28 WA I, 357, 16.

29 »7. Iustorum opera essent mortalia, nisi pio Dei timore ab ipsis iustis ut mortalia timerentur« (WA I, 353, 27 f.).

30 WA I, 358, 4-9.

sich selbst wie einen Götzen an. »*Haec autem tota est perversitas, . . .*«³¹ Es ist also eine völlige Verkehrung des Verhältnisses zu Gott und korrelativ dazu auch zu sich selbst eingetreten. Der Gottesfürchtige dagegen ehrt Gott in allen Werken. Er ist nicht dünkelfhaft, sondern findet nur in Gott sein Gefallen. Kurzum, in Luthers Sicht ist die Furchtlosigkeit im Grunde ein Verstoß gegen das erste Gebot des Dekaloges und deshalb Sünde zum Tode: *seque idolum adorare*.³² Daran gemessen kann es nur gegenteilig heißen: »*Deo . . . , . . . timor debetur in omni opere*.«³³ Die drei folgenden Argumentationsgänge entnimmt Luther der Heiligen Schrift. Das Sündenbekenntnis des Gerechten³⁴ in Ps 32, das hier allegorisch auf die Beichte zugeschnitten wird, und das *Dimitte nobis debita nostra* im Vaterunser zeigen, daß der Gerechte tatsächlich Sünder ist. Und es handelt sich keineswegs um läßliche Sünden, sondern um Todsünden. Nach den scholastischen Theologen – *illi dicunt* – ist ja das Sündenbekenntnis (Beichte) und die Buße für läßliche Sünden nicht notwendig. So sind die Werke des Heiligen, der Ps 32 betet, und wofür die Heiligen Fürbitte einlegen, einerseits Todsünde und andererseits zugleich gute Werke, da sie durch die Furcht, die sich im demütigen Bekennen ausspricht, verdienstlich werden. Die Verbindung vom »Vergib uns unsere Schuld« – ein traditioneller Text in der Bußtheologie – mit Mt 6, 15: »Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, so wird euch euer Vater eure Übertretungen auch nicht vergeben«, zeigt, daß es in diesem Gebet um Sünden geht, die zur Verdammung führen, wenn sie nicht aufgrund des Gebetes und der anderen gewährten Vergebung verziehen werden. Implizit polemisiert Luther gegen scholastische Theologen wie Petrus Lombardus, Thomas von Aquino oder Gabriel Biel, die mit Augustin als Zeugen auf dieses Gebet als genügend für die Verzeihung der läßlichen Sünden hinweisen.³⁵ Die Furcht äußert sich also im Sündenbekenntnis, im Gebet um Verzeihung und in der Verzeihung, die man anderen gewährt. Mit dem letzten

31 WA I, 358, 5 f.

32 WA I, 358, 7.

33 WA I, 358, 5.

34 Daß beide Psalmen vom Gerechten reden, geht aus dem *cum servo tuo* in Ps 143, 2 und aus Ps 32, 6: »*pro hac orabit ad te omnis sanctus*«, hervor. Die Argumentation aus Ps 32, 6 wird in der »*Explicatio . . .*« (WA I, 369, 25 – 370, 7) ausgeführt.

35 Siehe für PETRUS LOMBARDUS: *Libri IV sententiarum lib. 4 dist. 16 cap. 6* (Quaracchi 1916, 844); für THOMAS VON AQUIN: *Summa theologica p. 3 qu. 87 art. 3: »Sed contra . . .«* (ThO 5, 560); für GABRIEL BIEL: *Canonis misse expositio lect. 72 C* (Hrsg. von Heiko A. Oberman und William J. Courtenay in Verb. mit Daniel E. Zerfoss. Bd. 3. Wiesbaden 1966, 186).

Argument »Nichts Unreines wird ins Himmelreich hineingehen«³⁶ hebt Luther die Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde auf. Beide verunreinigen die Seele und verhindern den Eintritt in den Himmel. Da Todsünde genannt wird, was vom Himmelreich ausschließt, gehört auch die läßliche Sünde in die Kategorie der Todsünden hinein. Auch hier werden traditionelle Positionen radikalisiert. Die scholastischen Theologen stimmen mit Luther darin überein, daß »nichts Unreines ins Himmelreich hineingeht«, aber mit einem Hinweis auf diese auctoritas fügen sie das Fegefeuer als Läuterung für diejenigen ein, die mit läßlichen Sünden angesteckt sind.³⁷

Die 7. These vertieft also die vorhergehenden Thesen. Der Gerechtfertigte ist nicht nur Sünder, sondern seine Sünde ist geradezu zum Tode. Vor Gott kann er sich mit nichts rühmen. Hier gerade entsteht die Gottesfurcht, als radikale Abwendung vom Selbstvertrauen und Hinwendung zum nackten Gottesvertrauen, im Sündenbekenntnis und im Gewähren der Verzeihung.

Die folgenden Thesen schließen unmittelbar an die 7. an. Weitere Folgerungen werden gezogen und mögliche Beschönigungen zurückgewiesen. Die achte These³⁸ überbietet (*multo magis*) die vorige in einem gewandelten Modus. Der Konditionalsatz (*essent . . . nisi . . .*) lautet hier kühn apodiktisch: »*sunt mortalia, cum . . . fiant . . .*«. Der Grund, warum sie Todsünden sind, wird kernhaft angedeutet. Weil sie ohne Furcht, in falscher Sicherheit, aus Hochmut getan werden, rufen sie Gottes Zorn und Gericht herab. Man beachte die Verkettung der Gedanken: »... ubi non est timor, ibi nulla humilitas, ubi nulla humilitas, ibi superbia«, was in Gottes Handeln *opere alieno* umschlägt: »ibi ira et iudicium Dei: . . .«³⁹

Die neunte und zehnte These⁴⁰ bilden eine Einheit, womit Luther dasjenige,

³⁶ WA I, 358, 23. – Vgl. Ap 21, 27.

³⁷ Siehe z. B. THOMAS VON AQUIN: *Commentum in librum IV. Sententiarum: de sacramentis, de baptismo, de confirmatione, de eucharistia, de poenitentia dist. 21 qu. 1 art. 1*: »Sed contra . . .« (ThO 10, 585). Ebenfalls CORNELIUS A LAPIDE [van den Steen]: *In Apocalypsin sancti Ioannis*. In: ders.: *Commentaria in Scripturam sacram . . .* / hrsg. von Augustine Crampon u. a. Bd. 21. P: Vivés, 1863, 403: zu Ap 21, 27.

³⁸ »8. Multo magis hominum opera sunt mortalia, cum et sine timore fiant in mera et mala securitate« (WA I, 353, 29 f).

³⁹ WA I, 358, 30 f.

⁴⁰ »9. Dicere, quod opera sine Christo sint quidem mortua sed non mortalia, videtur periculosa timoris Dei remissio. 10. Imo difficillimum est intelligere, quonam modo sit opus mortuum, nec tamen noxium mortaleve peccatum« (WA I, 353, 31–34). – Vgl. WA 57 III, 50, 23–26; 208,

was die traditionelle scholastische Unterscheidung von *opera (peccata) mortalia* und *opera mortua* (tote, unfruchtbare Werke) an Beschönigung für seine These über die Sündhaftigkeit alles menschlichen Wirkens enthält, zu entkräften versucht.⁴¹ Wo die scholastische Theologie in den toten Werken (d. h. die guten Werke, die von einem Ungerechtfertigten geleistet werden) eine Vorbereitung zur Rechtfertigung sieht und ihnen eine Erleichterung der Strafen zuschreibt,⁴² betont Luther wie gefährlich (These 9: *periculosus*)⁴³ und wie unbegreiflich (These 10: *difficilimum . . . intelligere*)⁴⁴ eine solche Unterscheidung ist. Das Bedrohliche liegt darin, daß die Menschen dadurch sorglos, sicher und hochmütig werden. Mehr noch: die darin zu Tage tretende *Verstocktheit* steht im Gegensatz zur Eile, womit man sich bekehren sollte. Beharrlich (*assidue*) wird Gott die schuldige Ehre entzogen und auf sich selbst abgelenkt, während man sich doch »eifrigst damit beeilen sollte, Gott baldmöglichst die Ehre zu geben«.⁴⁵ Das Üble am toten Werk, wodurch es sogar schlechter als das *opus mortale* ist, liegt darin, daß man beruhigt und selbstzufrieden wegen der guten Werke hochmütig darauf beharrt, Gott die gebührende Ehre vorzuenthalten. Aus der probatio klingt also ein dringender Bußruf.⁴⁶ Die geläufigen scholastischen Unterscheidungen dienen existentiell im Hinblick auf das Heil nicht der Sache und sind sogar ausgesprochen gefährlich. Überdies

4-21, bes. 14-17: »Et sic funditus perit eorum sententia, qui opera bona extra gratiam vocant mortua, sed non mortalia, quia hic Apostolus manifeste idem facit ›mortuum‹ et ›mortale‹, quando dicit: ›ab operibus mortuis‹« (Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief, 117-1518). Siehe dazu Grane: *Modus loquendi theologicus*, 151 f.

41 Vgl. ALTh, 416 f, unter *opera quaedam dicuntur . . .* Auf Biel hinweisend unterscheidet Altenstaig: 1. *opera viva* »quae fiunt ex radice spiritualis vitae, quae est charitas, propter quae operans remunerandus est vita aeterna . . .« oder »facta . . . a vivente vita gratiae«; 2. *opera motificata* »opera viva, mortificata per sequens peccatum mortale« und 3. *opera mortua* »facta a carente vita gratiae«, »non meritoria vitae aeternae propter defectum debitae circumstantiae, quae tamen sunt bona ex genere et per consequens nata vivere . . .« oder »quae non fiunt ex radice spiritualis vitae, quae est charitas, et talia sunt opera bona in peccato mortali facta . . .«.

42 Vgl. z. B.: Petrus Lombardus: AaO lib. 4 dist. 15 cap. 7 (Quaracchi 1916, 836): » . . . bona igitur sine caritate facta, quae comitatur mortalis culpa, quam non delet sequens poenitentia, ad sensum mitioris poenae proficiunt, non ad vitae fructum.«

43 WA I, 358, 35 f.

44 WA I, 359, 4.

45 WA I, 358, 37 f.

46 »Omnis doctrina Christi est exhortatio ad poenitentiam et id agit, ut homines quantocius a diabolo reedant, sicut ait Ecclesiasticus: Ne tardes converti ad dominum, . . .« (WA I, 591, 39-41 [Resolutiones disputationum . . .]).

(imo), so meint der Reformator in der 10. These, ist diese Unterscheidung von *opus mortuum* und *mortale peccatum* grammatikalisch und philosophisch keineswegs einleuchtend. Erstens kennen weder die Heilige Schrift noch die Grammatik diese Redensart.⁴⁷ Nach dem scholastischen Sprachgebrauch – *ipsi dicunt*⁴⁸ – heißt ein »tödliches Werk« ein Werk, das tötet,⁴⁹ aber »tot« (*mortuum*) nicht etwas, das getötet wurde, sondern was nicht lebendig ist. Im Anschluß an Prv 15, 8 behauptet Luther weiter, daß dasjenige, was nicht lebendig ist – folglich auch die toten Werke –, Gott nicht gefallen könnte. Aber nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv ist von Sünde die Rede. Das zeigt Luther zweitens in einer kurzen philosophischen Überlegung.⁵⁰ Gegenüber diesen toten Werken muß der Wille Stellung nehmen. Der Mensch steht vor dem Dilemma, sie entweder zu lieben, oder zu hassen. Da er aber im Grunde böse ist, kann er sie nicht hassen. Das wäre ja ein gutes Werk! So liebt er sie. Aber dann liebt er etwas Totes, das Gott mißfällt. So sündigt er Gott gegenüber, den er in allem lieben und ehren muß. Also bleibt auch hier nur ein Ausweg: durch Bekehrung Gott die Ehre zu geben, die ihm zukommt. So spitzt Luther seine Stellungnahme weiter zu. Es ist ihm nicht so sehr um das öffentliche Verbrechen und die aktuellen Sünden zu tun, sondern vielmehr um den trügerischen Zustand des scheinbar guten, aufrichtigen, aber nicht gerechtfertigten Menschen, der in seinen »guten« aber »toten« Werken selbstgefällig beharrt. Diese Lage will Luther mit seinen Paradoxa entlarven.

In den zwei letzten Thesen dieses ersten Teiles nimmt Luther das Thema der Furcht wieder auf und erläutert das »nisi pio Dei timore ab ipsismet iustis ut mortalia timerentur« aus der 7. These weiter.⁵¹ In der *elften These*⁵² werden zwei verwandte Begriffe eingeführt, nämlich »*praesumptio*« und »*spes*« bzw. die »hochmütige Anmaßung« – die auf eigene Werke vertraut und in der dazugehörigen probatio als *fiducia creaturae*⁵³ beschrieben wird – und die »demütige Hoffnung« – die an allem Erschaffenen verzweifelt und aus einer *nuda fiducia misericordiae* [Dei] lebt, wie es schon in der probatio zu These 4

47 WA I, 359, 6-11.

48 WA I, 359, 9.

49 Vgl. ALTh 380, unter *mortale*: »unde et mortale peccatum quod animam occidit, et separat animam a Deo ...«

50 WA I, 359, 12-16.

51 WA I, 358, 2 f.

52 »II. Non potest vitari praesumptio nec adesse vera spes, nisi in omni opere timeatur iudicium damnationis« (WA I, 354, 1 f).

53 WA I, 359, 25.

hieß.⁵⁴ Ein restloses Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit mit Ausschluß jedes Vertrauens auf das Geschaffene ist unmöglich. »Es ist unmöglich auf Gott zu hoffen, es sei denn, daß man an allem Geschaffenen verzweifelt und einsieht, daß einem außer Gott nichts nutzen kann.«⁵⁵ Wegen der Diskrepanz zwischen Gottes absolutem Anspruch und unserem Versagen sind wir immer schuldig und müssen Gottes Gericht fürchten. Luther überträgt also das bekannte »oportet ex totis viribus diligere Deum, aut peccamus«⁵⁶ auf das Vertrauen und die Hoffnung. Ohne Furcht vor Gottes vernichtendem Gericht kann man die Anmaßung nicht vermeiden. Tatsächlich (*re*) werden wir die Vermessenheit nicht vermeiden können. Es muß uns dennoch mißfallen, daß wir fort und fort im Vertrauen auf die Kreaturen leben. So werden wir die Anmaßung *affectu*, im Herz und Verlangen vermeiden und Gottes Gericht fürchten.

Von der Bedeutung der zwölften These war schon die Rede, als wir oben die Struktur des ersten Abschnittes besprachen.⁵⁷ Apodiktisch wird hier erklärt, Sünde wird verzeihlich (*venialis*), wenn der Mensch fürchtet, daß sie zum Tode ist. *Venialis* hat hier als Prädikat seine ursprüngliche, etymologische Bedeutung von *verzeihlich* behalten.⁵⁸ Somit handelt es sich nicht um zwei Kategorien von Sünde, schwere und leichte, sondern um zwei verschiedene existentielle Situationen, je nachdem, ob der Mensch entweder unbekümmert um Gott (*securitas, praesumptio*) oder voller Gottesfurcht (*pio Dei timore*) lebt. Der ganze erste Abschnitt ist in einer beim jungen Luther geläufigen Proportion zusammengefaßt: »Soweit wir uns der Sünden beschuldigen, soweit entschuldigt Gott.«⁵⁹

Die ersten zwölf Paradoxa führen zu einer Demaskierung jedes menschlichen Tuns. Der Mensch soll vor Gott nicht nur bekennen, daß seine Werke nichts zur Rechtfertigung beitragen, sondern ebenfalls, daß sie zutiefst Sünde und sogar zum Tode sind. Alle beschnigenden Ausreden, die Heiligkeit des Gesetzes, die natürliche Güte des Werkes, das gute Werk und das Verdienst

54 WA I, 357, 3.

55 WA I, 359, 20-22.

56 Vgl. die »Explicatio. . .« (WA I, 368, 16 f.).

57 »12. Tunc vere sunt peccata apud Deum venialia, quando timentur ab hominibus esse mortalia« (WA I, 354, 3 f.). Siehe oben 15.

58 Helmut WEBER: Todsünde – lssliche Sünde: zur Geschichte der Begriffe. Trierer Theol. Zeitschrift 82 (1973), 93–119. Siehe die »Explicatio. . .«: »Ipse [Christus] est enim propiciatorium Dei, qui opera nostra excusat et ignoscibilia facit, . . .« (WA I, 370, 28 f.).

59 WA I, 359, 29 f.

des Gerechtfertigten, der Unterscheidung von Todsünde und totem Werk, werden zurückgewiesen. Tatsächlich ist der Mensch unfähig, sich ganz auf Gott zu verlassen. Immer wieder stützt er sich auf die Kreaturen. So bleibt er in all seinem Tun ein Götzendiener. Nur *affectu* – im Verlangen, das sich durchs Sündenbekenntnis äußert – kann er gegen den Hochmut vorgehen und Verzeihung erlangen. Am Ende dieses ersten Teiles erscheint damit ein Schimmer von Hoffnung.

2 *Liberum arbitrium* – *Facere quod in se est*

Die Thesen 13 bis 18 handeln vom *freien Willen* und vom *facere quod in se est*, wie es in der *dreizehnten These* thematisch angedeutet ist. Im Vergleich zum ersten Teil vollzieht sich jetzt ein Wandel des Standpunktes innerhalb des gleichen Problemkreises. Im ersten Teil war von den objektiven Werken die Rede. Jetzt werden die Fähigkeiten des handelnden Subjektes betrachtet: sein freier Wille und sein Tun, zu dem es imstande ist.⁶⁰ Wie kann der Mensch dank seines freien Willens vorbereitende Schritte zur Erlangung der Gnade und der Rechtfertigung tun, die Gott ihm zuletzt schenken will? Die in der Scholastik vieldiskutierte These, daß der Mensch dazu beitragen kann, wird von Luther glattweg abgewiesen: »Der frey wille nach dem fal Ade odder nach der gethanen Sund ist eyn eytteler name, und wenn er thut das seine, szo sundigt er todlich.«⁶¹ Dies ist der einzige Satz aus der »Heidelberger Disputation«, der in die Bannandrohungsbulle »Exsurge Domine« aufgenommen worden ist.⁶² In der »Assertio omnium articulorum . . .« von 1520 qualifiziert

60 Zu *facere quod in se est* siehe Carl FECKES: Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel. MS 1925, bes. 27-39; Leif GRANE: Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517. København 1962, 214-222; Harry J. MCSORLEY: Luthers Lehre vom unfreien Willen: nach seiner Hauptschrift De servo arbitrio im Licht der biblischen und kirchlichen Tradition. M 1967, 163-172; Heiko A. OBERMAN: The harvest of medieval theology: Gabriel Biel and late medieval nominalism. Cambridge, Mass. 1963, 132-134; Josef TRÜTSCH: Facienti quod in se est. Lexikon für Theologie und Kirche. 2., völlig neu bearb. Aufl. Bd. 3. FR 1959, 1336 f.

61 »13. Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo, et dum facit quod in se est, peccat mortaliter« (WA 1, 354, 5 f). Luthers Übersetzung in WA 7, 445, 31-33 (Grund und Ursach aller Artikel . . ., 1521). Siehe McSorley: AaO, 230-232.

62 ENCHIRIDION SYMBOLORUM DEFINITIONUM ET DECLARATIONUM . . . / hrsg. von Heinrich Denzinger und Adolf Schönmetzer. 32. Aufl. Barcinone; FR; Romae; NY 1963, 361 (1486) vom 15. Juni 1520, These 36.

ihn Luther als »omnium optimus et rerum nostrarum summa«. ⁶³ Die Argumente findet Luther in der Heiligen Schrift und bei Augustin. Der freie Wille ist keine ideelle *potentia obiectiva*, sondern ein realer Träger, der aber nur zum Bösen frei ist, da er nach dem Sündenfall ein Gefangener und ein Sklave der Sünde ist. Der zweite Teil wird kurz mit einem Hinweis auf das Vorangehende und auf Hos 13, 9 erledigt, wodurch alle Verantwortung für die Sündigkeit auf den Menschen geladen wird.

Die zwei folgenden *Thesen*, 14 und 15, befassen sich mit der Willensfreiheit; die Thesen 16 bis 18 mit dem Thema »facere quod in se est«. Die *Thesen vom freien Willen* betonen die völlige Machtlosigkeit des Menschen dem Guten gegenüber. ⁶⁴ In seiner Darstellung erkennt Luther dem freien Willen eine *potentia subiectiva* zum Guten und eine *potentia activa* zum Bösen zu. In der Lutherforschung ist man ziemlich ratlos bei der Deutung und der Übersetzung dieser zwei Begriffe. ⁶⁵ Den Schlüssel zur Deutung findet man in dem Beispiel, das Luther in der probatio der 14. These anführt. Wenn der Mensch tot ist, bleibt in ihm nur eine subjektive Möglichkeit zum Leben bestehen. In einer frühen Predigt heißt es: Er ist *resuscitabilis*. ⁶⁶ Diese Möglichkeit zeigt sich in den »Toten« (und diese weisen nach den *doctores sancti* auf den freien Willen hin), die der Herr zum Leben erweckt. Dazu wird aber vorausgesetzt, daß in ihnen eine reelle, subjektive Potenz zum Empfang des Lebens da ist, die aber von außen her, von einem anderen betätigt wird. Solange er lebt, verfügt der Mensch aber ebenfalls aktiv über seinen Tod: Er kann sich töten. Im Unterschied zu der *potentia subiectiva* oder der reellen Fähigkeit zu empfangen, ist die *potentia activa* das Vermögen, einen Akt hervorzubringen. In der 15. These wendet Luther diesen Unterschied mit einem von Petrus Lombardus zitierten Augustinwort ausdrücklich auf den Willen an: »[Adam] hatte wohl das Können empfangen, für den Fall, daß er auch wollte; aber das Wollen, wodurch er

63 WA 7, 148, 16.

64 »14. Liberum arbitrium post peccatum potest in bonum potentia subiectiva, in malum vero activa semper. 15. Nec in statu innocentiae potuit stare activa, sed subiectiva potentia, nedum in bonum proficere« (WA 1, 354, 7-10).

65 Siehe Bauer: AaO, 260. 263; Julius KÖSTLIN: Luthers Sätze vom freien Willen in der Heidelberger Disputation vom Jahre 1518. ZKG 21 (1901), 517-523; Stange: AaO, 64, Anm. 3; Joest: AaO, 121, Anm. 15; Bornkamm: AaO, 131 f, Anm. 5. – Weder die Übersetzung in Mü³ 1, 131 noch die Anmerkungen 634 f in StA 1, 215 sind sehr aufschlußreich.

66 WA 1, 32, 14 (Predigt, 1514).

auch gekonnt hätte, hat er gerade nicht empfangen.«⁶⁷ Das »Können« ist die *subjektive* Potenz. Es ist machtlos, passiv, bloß Empfänger des »Wollens«, das das »Können« von außen zur Wirkung bringt. Es ist nur *sub-jectum*, empfänglich für einen aktualisierenden Eingriff.⁶⁸

Die drei Thesen behandeln also die Möglichkeiten des freien Willens, die Machtlosigkeit dem Guten gegenüber und den Hang zum Bösen. Luther umspannt dabei die ganze Heilsgeschichte. In der 13. und 14. These betrachtet

67 »Acceperat posse, si vellet, sed non habuit velle, quo posset, . . .« (WA 1, 360, 20 f.).

68 Was Luther meint, wird vielleicht deutlich aus ALTh, 477 f, unter *Potentia dicitur a posse* und *Potentiae dicuntur*. Sich an Biels Sentenzenkommentar anschließend, unterscheidet Altenstaig drei Ausprägungen von *posse*:

1. *Potentia obiectiva: posse esse*, d. h. »quod non est, natum tamen est esse«. Diese Potenz besteht nicht notwendigerweise auch tatsächlich. Sie hat nur ein *esse obiectivum* und ist Gegenstand logischer Erkenntnis, wie z. B. der Antichrist, der nur in Potenz besteht und daher gekannt werden kann (ALTh, 187 f, unter *esse secundum*).

2. *Potentia activa: posse agere, dare, perficere* oder »quod non agit, natum tamen est agere«. Als Beispiel erwähnt Altenstaig die Seele bei der Schöpfung. Sie ist aufs Leben gerichtet (»vitam habens in potentia«). Sie ist *forma*, die *materia* gestaltet.

3. *Potentia subiectiva (passiva): posse pati, recipere vel perfici* oder »quod non patitur, natum tamen pati«. Beispiel: Kaltes Wasser kann warm werden.

Vor diesem Hintergrund versteht man Luthers Thesen besser. Auf die *potentia obiectiva* spielt er in der 13. probatio an: »non quod sit nihil« (WA 1, 359, 35 f.). Die Willensfreiheit ist kein bloßes Gedankending oder eine nicht-reale Möglichkeit. Sie ist keine *potentia obiectiva*, sondern sie besteht und ist ein realer Träger von Möglichkeiten, sei es einer *potentia activa* oder *potentia subiectiva (passiva)*. Luther beschäftigt sich in den Thesen 14 und 15 namentlich nur mit der 2. und 3. Ausprägung der Potenzen. Die *potentia activa* spricht von der Möglichkeit zum Handeln, zum Geben und zum Ausführen. In Luthers Thesen hat der Mensch z. B. eine solche Macht dem Tod gegenüber. Man soll auch beachten, daß die Wörter »mors«, »mortalia« und »mortua« im Vorangehenden über *Tod-sünde* und *totes* Werk eine hervorragende Stelle einnehmen. Der Wille ist eine *potentia activa*, durch die der Mensch zum Handeln imstande ist. Leider hat er keine *bona voluntas*, um Gutes zu tun. Als *potentia activa* hat er bloß einen verkehrt gerichteten Willen zum Bösen: »4. Veritas itaque est quod homo arbor mala factus non potest nisi malum velle et facere« (WA 1, 224, 13 f [Disputatio contra scholasticam theologiam]). Die *potentia subiectiva (passiva)* spricht von der Möglichkeit zu empfangen. Wie aus den Totenerweckungen hervorgeht, ist im Toten eine reale, aber passive und subjektive Möglichkeit zum Leben gegenwärtig. Auch im toten und zum Guten unfähigen freien Willen des Menschen bleibt diese Möglichkeit bestehen. Sie muß von außen her, d. h. von Gott her, betätigt werden. In »De servo arbitrio« von 1525 (WA 18, 636, 19 f) spricht Luther von *dispositiva qualitas et passiva aptitudo*. – Siehe auch PHILOSOPHISCHES WÖRTERBUCH/ . . . hrsg. von Walter Brugger. 13., überarb. Aufl. FR; BL; W 1967, 285, unter *Potenz*.

er die Lage vor, und in der 15. nach dem Sündenfall. Die 14. These ist eine Zuspitzung der vorigen: Der freie Wille ist im Grunde nur ein »eytteler Name«, sogar ein freiwillig tätiger Bösewicht! Die Erklärung findet man in dem soeben über die *potentia subiectiva* und *activa* Dargestellten. Indem Luther dem Menschen in der 15. These auch vor dem Sündenfall diese aktive Potenz zum Guten abspricht, radikalisiert er in der Polemik gegen Petrus Lombardus seinen Standpunkt. Er übernimmt dazu den Unterschied, der in dem traditionsreichen, scholastischen Spruch »Adam potuit stare, sed non proficere« zu finden ist.⁶⁹ Das *stare* ist die Frucht der *gratia creationis*. Durch diese Schöpfungsgnade empfängt der Mensch die Hilfe und die Fähigkeit, um in der ursprünglichen Gerechtigkeit auszuharren und nicht davon abzuweichen. Dank dieser Gnade ist er fähig, dem Bösen zu widerstehen. Ohne eine hinzugefügte Gnade aber ist es ihm unmöglich, im Guten voranzukommen (*in bonum proficere*), das Heil zu verdienen, geistlich zu leben und das ewige Leben zu erwerben.⁷⁰ Luther ist mit des Lombarden gemäßigt optimistischer Auffassung, die doch ein *bene vivere quodam modo*⁷¹ einschließt, keineswegs einverstanden. Dem hält er, nicht ganz zu Unrecht, einen auch von Petrus Lombardus zitierten Augustintext entgegen.⁷² Mit einem Hinweis auf den vom Lombarden nicht angewendeten Unterschied von *potentia subiectiva* und *activa* weist er eine positive Deutung dieses *stare* ab und betont die völlige Ohnmacht des Menschen. Da diese *gratia creationis* in der nachlombardischen Tradition in einem »naturalistischen« Sinne verstanden wurde, und man somit der natürlichen Schöpfungsordnung eine größere Eigenständigkeit zuerkannte,⁷³ kann man hier einen Angriff Luthers auf eine philosophische Anthropologie vermuten. Hinsichtlich des *proficere* ist er völlig einver-

69 Alfred VANNESTE: *Nature et grâce dans la théologie du douzième siècle*. *Ephemerides theologicae Lovanienses* 50 (Louvain 1974), 181-214.

70 Petrus Lombardus: AaO lib. 2 dist. 24 cap. 1 § 2 (Quaracchi 1916, 419; Grottaferrata 1971, 451): »Poterat tamen per illud bene vivere quodam modo, quia poterat vivere sine peccato; sed non poterat sine alio gratiae adiutorio spiritualiter vivere, quo vitam mereretur aeternam.«

71 Ebd. – Vgl. Petrus Lombardus: AaO lib. 2 dist. 24 cap. 2 (Quaracchi 1916, 421; Grottaferrata 1971, 452): »Illud utique fuit libertas arbitrii ab omni labe et corruptela immunis, atque voluntatis rectitudo et omnium naturalium potentiarum animae sinceritas atque vivacitas.«

72 Heiko JÜRGENS: Die Funktion der Kirchenväterzitate in der Heidelberger Disputation Luthers 1518. ARG 66 (1975), 71-78.

73 Vanneste: AaO, 211-214.

standen mit Petrus Lombardus, der ausdrücklich voraussetzt, daß zum Vollbringen des Guten und zum Erreichen des Heiles eine hinzukommende (übernatürliche!) Gnade erforderlich ist: »... non poterat sine alio gratiae adiutorio spiritualiter vivere, ...«⁷⁴

Die drei folgenden Thesen, 16 bis 18, schließen unmittelbar beim zweiten Glied der 13. These an.⁷⁵ Sie entfalten in paradoxer Weise, worin das rechte *facere quod in se est* besteht. Das überkommene dictum hat seinen theologischen Ort in der Gnadenlehre und beschäftigt sich mit der Frage, inwieweit das Verlangen und die Werke des Menschen zum Empfang der Gnade beitragen. Daß gerade diese Frage der Vorbereitung das Anliegen Luthers in diesen Thesen ist, geht klar hervor aus folgenden Redewendungen, die nur in diesem Abschnitt zu finden sind: in der 16. These: »ad gratiam velle pervenire«, »dignum fieri gratia aut aptum ad gratiam«, »ora gratiam«, »gratia queratur et impetretur«, »gratia acquiritur«,⁷⁶ in der 17. These: »querendae gratiae Christi studium«, »praeparatio ad gratiam«, »desiderium gratiae«, »sollicitos ad gratiam Domini nostri Ihesu Christi facere«,⁷⁷ und in der 18. These: »aptus fiat ad consequendam gratiam Christi«, »ad gratiam suis viribus nititur«.⁷⁸ Die Antwort ist aber nicht das überkommene, scholastische »Tun, wozu man imstande ist«. Das *facere quod in se est* wird als ein tödliches Sündigen zurückgewiesen (These 13). In der 16. These wird diese Behauptung sogar reichlich überboten: Wer so handelt, fügt Sünde an Sünde, so daß er doppelt schuldig ist. Erstens ist alles Tun des Menschen ein Sich-selbst-Suchen und mithin Sünde. Obendrein glaubt er, er bereite sich hiermit auf den Gnadenempfang vor. Das ist aber hochmütige Anmaßung, weil er behauptet, aus sich selbst das Gute zu tun. Zur Sündigkeit jedes menschlichen Tuns kommt noch der Hochmut hinzu.⁷⁹

74 Petrus Lombardus: AaO lib. 2 dist. 24 cap. 1 § 2 (Quaracchi 1916, 419; Grottaferrata 1971, 451).

75 »16. Homo putans, se ad gratiam velle pervenire faciendo quod est in se, peccatum addit peccato, ut duplo reus fiat. 17. Nec sic dicere est desperandi causam dare, sed humiliandi, et quaerendae gratiae Christi studium excitare. 18. Certum est, hominem de se penitus oportere desperare, ut aptus fiat ad consequendam gratiam Christi« (WA I, 354, 11-16).

76 WA I, 360, 25. 28 f. 35. 38; 361, 3.

77 WA I, 361, 8. 14 f. 20 f.

78 WA I, 361, 23 f. 30.

79 Vgl. WA 5, 30, 24-30 (Operationes in psalmos, 1519-1521) und WA 8, 608, 35 f (De votis monasticis ..., 1521): »... cum simulata sanctitas sit duplex iniquitas, ...« Den Gedanken einer doppelten Schuld findet man ebenfalls in der THEOLOGIA DEUTSCH cap. 4 (Mit einer

Die Feststellung dieser bodenlosen Sündigkeit – »nihil nisi peccatum facimus«⁸⁰ – führt Luther wie in der 4. probatio zu einer leidenschaftlichen Ermahnung, die auf eine existentielle Katharsis und einen wirklichen Durchbruch hinzielt. Denn sie führt nicht zu mutloser Resignation, sondern zum Gebet. Wir sollen betend niederfallen, um Gnade flehen⁸¹ und all unser Vertrauen auf Christus stellen. Auffallend wird hier zum erstenmal in der »Heidelberger Disputation«⁸² Christus, und zwar der Gekreuzigte, ausdrücklich und wie triumphierend aufgeführt: »... spem ... tuam in Christum transfer, in quo est salus, vita et resurrectio nostra.«⁸³ Die im Nebensatz zitierte, wohl bekannte Introitus-Antiphon vom Gründonnerstag⁸⁴ weist auf G 6, 14 und ist also ein nachdrücklicher Kreuzestext: Heil, Leben und Auferstehung sind im Kreuz Christi zu finden. Dieser Gedanke entspricht der im nachfolgenden behandelten *theologia crucis*. Obwohl die Dialektik von *opus alienum* und *opus proprium*, von Gesetz und Gnade diese These mit der 4. These verbindet, kommt mit der Erwähnung von Christus die Katharsis und das Heil schon in Sicht: *sie ist hier namhaft gemacht*.

Die Ermittlung unserer zweifachen Schuld könnte bald zur heillosen Verzweiflung führen. Deswegen heißt es in der 17. These: »Nec sic dicere est desperandi causam dare, ...«⁸⁵ Syntaktisch und logisch schließt diese These unmittelbar an die 16. an. Die 18. These berichtigt danach die vorangehende These mit der Darstellung einer heilsamen Verzweiflung und weist auf Gottes fremdes Werk hin, das uns an uns selbst verzweifeln läßt.⁸⁶ Die zwei Thesen können denn auch nicht von diesem Teil der Disputation abgekoppelt werden.

Einleitung von der Vergottung in der dominikanischen Mystik/ nach Luthers Druck von 1518 hrsg. von Gottlob Siedel. Gotha 1929, 134]. Auch Heiko A. OBERMAN: Wir sein pettler: hoc est verum. ZKG 78 (1967), 241.

80 WA 1, 360, 34 f.

81 Man soll »prociē et ora gratiam spemque tuam in Christum transfer« (WA 1, 360, 35 f) nicht allzu farblos übersetzen. Der Satz will Bewegung ausdrücken. Vielleicht verrät er biblische Reminiszenzen: Mt 18, 26. 29; L 5, 8.

82 Obwohl Christus in der 9. These erwähnt wird (WA 1, 358, 34; 359, 1), ist dieser Abschnitt noch nicht auf ihn gerichtet, sondern auf den Menschen und seine Werke.

83 WA 1, 360, 36 f.

84 In diesem Satzteil wird eine alte und bekannte Introitusantiphon zitiert, die in der Liturgie vom Dienstag der Karwoche, am Gründonnerstag, zur Kreuzauffindung am 3. Mai und zur Kreuzerhöhung am 14. September vorkommt. Siehe Herman A. P. SCHMIDT: Hebdomada sancta. Bd. 2 II. Roma 1957, 737. 740.

85 WA 1, 361, 7.

86 Vgl. auch WA 1, 357, 6–8.

Sie bieten gerade Luthers Antwort auf die Frage, wie man sich auf den Gnadenempfang vorbereitet. Durch die Predigt und die Kenntniss von Gesetz und Sünde wird der Mensch zur Verzweiflung an seinen Fähigkeiten und somit zur tiefsten Niedrigkeit gebracht. Solche Verzweiflung ist nicht die unqualifizierte, absolute *desperatio*, wovon die 17. These spricht, sondern sie bezieht sich auf das Können des Menschen: *de se desperare, de suis viribus desperare*.⁸⁷ Nur so gehören wir zu den Kleinen und Niedrigen, d. h. zu denen, die sich als verdammenswerte und häßliche Sünder bekennen. Denen wird das Gottesreich geschenkt. Gott liebt sie. In der 28. These wird diese Gottesliebe weiter erörtert. Die Predigt von der Sünde und der Machtlosigkeit ist paradoxerweise tatsächlich eine Predigt von der Hoffnung. Obwohl die 17. probatio, zusammen mit der 20. These,⁸⁸ die einzige Stelle ist, wo die Predigt, wie im Vorbeigehen erwähnt wird, kommt ihr dennoch bei der Erlangung der Gnade eine wichtige Bedeutung zu. Die Gesetzespredigt lenkt zur Erkenntnis der Sünde und somit des Glaubens. Auffallend ist die Korrektur, die Luther mit dem *potius agnitio . . . et fides* herbeiführt: »Die Sündenpredigt ist die Bereitung zur Gnade, oder genauer sind es die Erkenntnis der Sünde und der Glaube an solche Predigt.«⁸⁹ Nicht die objektive Predigt, sondern die Aneignung im Erkennen und Glauben ist hierbei entscheidend.

Zusammenfassend: »Ita dicere quod nihil sumus et semper peccamus, quando facimus quod in nobis est, non est desperatos (. . .) sed sollicitos ad gratiam Domini nostri Ihesu Christi facere.«⁹⁰ Die rechte Vorbereitung besteht also nicht im Tun desjenigen, wozu man imstande ist und wodurch man im Grunde nur auf sich selbst vertraut, sondern in dem, was Luther einmal *fiducialis desperatio tui et operum tuorum*⁹¹ nannte, weil man nichts als ein Sünder ist und folglich nur auf Christus, der gerade für Sünder gekommen ist, zu vertrauen hat. Ein Ausgleich zwischen dem einander radikal entgegengestellten Selbstvertrauen und Gottesvertrauen ist unmöglich. Durch die Anhäufung bringen diese zwei Thesen – die organisch zu diesem zweiten Abschnitt gehören – zusammenfassend doch auch die Verzweiflung und die Heilserwartung *alles* Vorangehenden zum Ausdruck. Insoweit ziehen sie Bilanz.⁹²

87 WA I, 361, 23. 25. 29.

88 WA I, 362, 10 f.

89 WA I, 361, 13-15.

90 WA I, 361, 19-21.

91 WA Br I, 35, 34 (11), Luther an Georg Spenlein am 8. April 1516.

92 Vgl. Bornkamm: AaO, 132: »Zwei Thesen (17 und 18) ziehen eine erste Bilanz: . . .«

3 *Theologus gloriae – theologus crucis*

Der dritte Abschnitt ist zweifellos der meistkommentierte der ganzen Disputation. Da er einer der wenigen Stellen ist, wo Luther den Terminus *theologia crucis* gebraucht, kommt er in allen Darstellungen der Kreuzestheologie zur Sprache.⁹³ Die Gefahr, daß der Abschnitt vom Ganzen getrennt betrachtet wird, ist dann auch nicht imaginär. Mit der Analyse der einheitlichen Struktur der Disputation möchten wir zeigen, wie das Vorangehende auch hier mit-schwingt.

Es sieht so aus, als ob Luther nun plötzlich auf ein neues – und zwar unerwartetes – Thema, die Gotteserkenntnis, eingeht. Wie erkennt der Mensch richtig den wahren Gott? Wer ist ein rechter Gottgelehrter? Tatsächlich aber sind die Erörterungen über die rechte Gotteserkenntnis eng mit dem *facere quod in se est* verbunden. Nach der scholastischen Tradition setzt »sein möglichstes tun« eine natürliche Gotteserkenntnis voraus. Unter Heranziehung von mehreren scholastischen Autoritäten stellt Johannes Altenstaig, der zur Zeit Luthers die theologische – besonders die nominalistische – Tradition in einem »Lexicon theologicum ...« zusammenfaßte, dar, wie der Mensch mit seiner Vernunft weiß, daß Gott existiert, und er ihn um Hilfe anflehen kann. Dazu gibt es in jedem Menschen eine natürliche Vernunft, womit er seinen Ursprung (*principium*), d. h. Gott, erkennt.⁹⁴ Eine natürliche Gotteserkenntnis gehört also wesentlich zur Vorbereitung auf die Gnade *faciendo quod in se est*. Sie ist gleichsam selbst die Vorbedingung ihrer Möglichkeit. Die *sapientia* (Abschnitt 3), das *facere* (Abschnitt 2) und die *opera* (Abschnitt 1) greifen wie

93 Außer auf die schon erwähnten Studien von Althaus, Bornkamm, Iwand, Joest, von Loewenich, Schlink und Stürmer, verweisen wir noch auf Brunero GHERARDINI: *Theologia crucis: l'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della riforma*. Roma 1978, bes. 21-61; Friedrich GOGARTEN: *Luthers Theologie*. Tü 1967, 32-35; Heino O. KADAI: *Luther's theology of the cross*. In: *Accents in Luther's theology*/ hrsg. von Heino O. Kadai. StL 1967, 230-272; Jürgen MOLTSMANN: *Der gekreuzigte Gott: das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. M 1972, 193-199; Wolfgang SCHWEITZER: *Der Gekreuzigte – unser Gott heute*. In: *Christliche Freiheit im Dienst am Menschen*/ hrsg. von Karl Herbert. F 1972, 59-77; Jos E. VERCROYSE: *Luther's theology of the cross at the time of the Heidelberg disputation*. *Gregorianum* 57 (Roma 1976), 523-548; Weier: *AaO*, 22-26.

94 Vgl. ALTh, 206 f, unter *Facere quod in se est*: »Unde facere quod in se est, est uti ratione, per quam potest comprehendere Deum esse et invocare adiutorium Dei.« Ähnlich Biel: *Canonis misse expositio lect.* 59 P (Hrsg. von Heiko A. Oberman und William J. Courtenay. Bd. 2. Wiesbaden 1965, 443 f).

Glieder einer Kette ineinander. Luther weist in diesem 3. Teil die natürliche Gotteserkenntnis radikal in die Schranken. So lehnt er die Möglichkeit der natürlichen Erkenntnis eines schaffenden, helfenden und sogar gnadenschenkenden Gottes als notwendige und rationale Vorbedingung zum Gnadenempfang ab.

Wenn man in diesen Thesen zu einseitig eine »Theologische Programmerkklärung«⁹⁵ oder die Entfaltung einer Kreuzestheologie sieht, oder sie als eine objektive, epistemologische und systematische Darstellung der Gotteserkenntnis interpretiert,⁹⁶ geht die ausgeprägte existentielle Bewegtheit dieser Seiten leicht verloren. Diese Thesen handeln ja nicht zuerst von einer *theologia*, sondern vom lebendigen Menschen, vom Theologen, der auch *amicus crucis*⁹⁷ genannt wird und sich um dasjenige kümmert, was einen vor Gott würdig und weise macht⁹⁸ und was genügend und heilsam ist.⁹⁹ Er fragt, wie und wo man den rechtfertigenden und heilbringenden Gott erkennt und wie man sich vor ihm zu verhalten hat. Es geht also nicht um eine theoretische und unverbindliche Spekulation, sondern um die Weiterführung der Suche nach den richtigen Bedingungen für das Erlangen der Gnade. Es geht also um sich gegenseitig ausschließende Wirklichkeiten: Heil oder Unheil, Christ oder kein Christ sein, alles oder nichts!

Dieser Abschnitt zeigt eine eigentümliche Gliederung. Die sechs Thesen lassen sich in zwei Dreieinheiten gliedern:

Die Thesen 19 bis 21 fragen nach dem rechten Theologen und seiner Theologie. Der *theologus gloriae* und der *theologus crucis* werden in 19 und 20 jeweils *gesondert* dargestellt. In der 21. These wird die Relevanz und die Wahrhaftigkeit ihres Urteilens *zusammen* gewürdigt.

Die Thesen 22 bis 24 handeln vom Gebrauch bzw. Mißbrauch, die diese Theologen von Weisheit und Gesetz machen. Auch hier werden zunächst die Wirkung der *sapientia gloriae* und der *lex Dei* in den Thesen 22 und 23

95 Joest: AaO, 119.

96 Von Loewenich: AaO, 19: »Es handelt sich um die Frage nach der Erkenntnis Gottes.«

97 WA I, 362, 29. Mit Recht bei Iwand: AaO, 383. Sonst beleuchtet er besonders den epistemologischen Aspekt: »Ich möchte zeigen, daß es sich bei diesem theologischen Stichwort um ein theologisches Erkenntnisprinzip handelt, mit dem Luther auf der Heidelberger Disputation in glänzenden Formulierungen die alte scholastische aber auch in etwa die augustinische neuplatonische Methode überwindet« (381).

98 WA I, 361, 36.

99 »Ita ut nulli iam satis sit ac prosit, ...« (WA I, 362, 11).

gesondert beschrieben. Danach werden beide *zusammen* positiv gewürdigt und der Mensch wegen des Mißbrauches dieser guten Gaben angeklagt. Wir analysieren kurz beide Gruppen:

1. Es erübrigt sich, zu zeigen, wie die *neunzehnte* und die *zwanzigste* These parallel zueinander aufgebaut sind. Dazu ist der Parallelismus zu auffallend.

»19. Non ille digne Theologus dicitur
qui invisibilia Dei
per ea, quae facta sunt,
intellecta conspicit,

20. Sed
qui visibilia et posteriora Dei
per passiones et crucem
conspecta intelligit.«¹⁰⁰

Den Ausgangspunkt für die Betrachtung bietet R 1, 20. In der 19. These übernimmt Luther den Vers fast wörtlich: »*invisibilia ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*« (*homines* statt *theologus*). In der 20. These wandelt er ihn durch die Anwendung des Gesetzes von Gottes Handeln *sub contrario*. Der Gegensatz besteht nicht zwischen *Sichtbarem* und *Unsichtbarem*, sondern zwischen dem, was in *Leiden* und *Kreuz* sichtbar ist, und Gottes unsichtbarer Herrlichkeit, die man durch die Schöpfung zu sehen behauptet, zwischen den *posteriora Dei* und seinem Antlitz (d. h. seiner Herrlichkeit, die niemand anschauen kann), zwischen dem, was man zu sehen (*conspicere*) und zu verstehen (*intelligere*) behauptet. Schon Paul Althaus hat darauf hingewiesen, wie Ex 33, 18-23 zum Hintergrund dieser Erörterungen gehört.¹⁰¹ Bemerkenswert ist ebenfalls die Spannung zwischen dem *quae facta sunt* einerseits, das in der 22. These durch *operibus*¹⁰² ersetzt worden ist und auf eine Aktivität hinweist, und der

¹⁰⁰ WA I, 354, 17-20.

¹⁰¹ Althaus: AaO, 34.

¹⁰² WA I, 362, 35. – Bei genauem Hinsehen zögert man, in der Auseinandersetzung über die Bedeutung von *opera* (Gottes Werk oder Werk des Menschen) zwischen Althaus: AaO, 37 und Stange: AaO, 67, Anm. 3, Stellung zu nehmen. Besonders die *These* 20 macht Schwierigkeiten. Anscheinend weist *opera* (WA I, 362, 6. 8) auf Gottes Wirken hin. Der Bezug auf die Schöpfungswerke ist aber nicht explizit ausgedrückt. Bei der Übernahme des Zitates R 1, 20 ließ Luther das *a creatura mundi* sogar weg. Am wichtigsten ist aber innerhalb der These die Gegenüberstellung von *opera* und *passiones*, wobei Leiden und Kreuz den Ton angeben und konkret beschrieben werden. In der 21. *These* geht es deutlich um die existentiellen Präferenzen des Kreuzesfeindes, darum, was er liebt und haßt. Seine Urteile (*dicit* [WA I, 362, 21 f]) und Vorliebe beeinflussen sein Tun. So neigen wir dazu, *opera* in der 21. *These* jedesmal auf das menschliche Tun, auf die »guten« Werke zu beziehen. Anders als Althaus möchten wir auch in der 22. *These* *opera* (WA I, 362, 35) von den Werken des Menschen verstehen. Der formale Parallelismus mit der 19. *These* ist nicht zu leugnen. Die *probatio* ist aber völlig

Passivität des Leidens und des Kreuzes andererseits. Wichtig für die Deutung ist selbstverständlich der auffallende Chiasmus: *intellecta conspicit* (das Verstandene sieht man) – *conspecta intelligit* (das Gesehene wird verstanden). Das *conspicere* drückt die Unmittelbarkeit der Anschauung aus. Das *intelligere* dagegen setzt die Vermittlung des Intellektes voraus, wodurch man den Sinn der Wirklichkeit versteht und damit die Wahrnehmung übersteigt. Der Herrlichkeitstheologe behauptet, die unsichtbare göttliche Gestalt,¹⁰³ seine Kraft, Gottheit, Weisheit, Gerechtigkeit und Güte durch Einsicht in das Geschaffene zu schauen. Der Kreuzestheologe hat aber durch das Anschauen des Kreuzes Einsicht in das, was von Gott – der gerade in Christus seine *forma dei* abgelegt hat – sichtbar ist, und zwar in seine Menschlichkeit, seine Schwachheit, seine Torheit. Sie offenbart *sub contrario* den wahren Gott. Der erste sucht schon jetzt im Verkehr mit dem Geschaffenen die endgültige *visio*. Das Oxymoron *conspicere invisibilia* drückt es paradoxerweise aus. Der andere sieht dagegen auf das Leiden und das Kreuz und versteht aufgrund der Kreuzespredigt¹⁰⁴ und des Glaubens, wie Gott unter den Menschen wirkt. So gelangt er durch die Paradoxie des Wirkens Gottes zur Erkenntnis Gottes. Nicht die harmonische *processio* der Analogie, sondern die umwertende *retrocessio*¹⁰⁵ führt zur eschatologischen Gottesschau. Im Glauben erfährt der Kreuzestheologe, daß »Opera Dei, ut semper sint deformia malaque videantur, vere tamen sunt merita immortalia«¹⁰⁶ – und ja »invisibilia«!

Da die Erkenntnis der Eigenschaften Gottes nicht zum Heil führt, ist der Weg des *theologus gloriae* letztlich ohne Aussicht: »haec omnia cognita non faciunt dignum nec sapientem.«¹⁰⁷ Das Üble am *theologus gloriae* wird

auf das Tun des Menschen gerichtet. Er wird seinen Begierden nicht nachgeben, sondern sich darauf zurückziehen, was vor der Welt als Torheit erscheint. Deshalb verstehen wir »sapientia illa, quae invisibilia Dei operibus intellecta conspicit« wie folgt: »Die Erkenntnis, die Gottes unsichtbare Gestalt durch ein Verstehen und Tun von Werken sehen will, bläst auf ...« Rückblickend auf die 20. These läßt sich doch fragen, ob *opera* auch dort nicht vom menschlichen Wirken verstanden werden kann. Dann hatte aber Stange doch recht!

103 In einigen Texten sieht Luther gerade in den hier erwähnten Eigenschaften Gottes einen Hinweis auf die *forma Dei*, von der sich Christus entäußert hat, um die Knechtsgestalt anzunehmen (Ph 2, 6 f.). Siehe z. B. die erste der »Zwei deutschen[n] Fastenpredigten von 1518« (WA I, 268, 39 – 269, 17); »Sermo de duplici iustitia«, 1519: »... forma Dei est sapientia, virtus, iustitia, bonitas, deinde libertas, ...« (WA 2, 148, 2).

104 »... per stulticiam praedicationis salvos facere credentes, ...« (WA I, 362, 10 f.).

105 WA I, 363, 10 f.

106 WA I, 356, 33 f.

107 WA I, 361, 36.

besonders in den Erörterungen zur *einundzwanzigsten These* klar.¹⁰⁸ Aus der Gegenüberstellung beider Lebenshaltungen geht hervor, daß er als *inimicus crucis Christi* auf der ganzen Linie das Widerspiel des Kreuzestheologen ist. Er sucht Werke, Ehre, Macht und Weisheit – alles, was schon der 3. These zufolge gut und anziehend aussieht, aber tatsächlich Sünde zum Tode ist. Anders als der *theologus crucis* schätzt der Herrlichkeitstheologe die Wirklichkeit falsch ein: Das Kreuz, das gut ist, nennt er böse und die Werke, die böse sind, nennt er dagegen gut. Deshalb kann er Gott, der im Leiden verborgen ist, nicht finden.

Von der Beschreibung des *theologus gloriae* her ist schon deutlich, wie sich der *theologus crucis* verhält. Als Freund des Kreuzes erkennt er, daß die wahre Theologie und Gotteserkenntnis nur in dem gekreuzigten Christus zu finden ist, weil Gott sich dort verborgen hat. Dies schließt aber sofort eine Umkehrung aller existentiellen Werte ein: Er wählt Leiden, Kreuz, Schwachheit, Torheit – alles was schlecht ist. Er schätzt die Wirklichkeit also richtig ein, weil er weiß, wo Gott zu finden ist: im Kreuz, in der Vernichtung der Selbstgerechtigkeit, in der Einsicht, daß der Mensch nichts ist und daß seine Werke nicht seine, sondern Gottes sind. Muß es wiederholt werden, daß diese Erörterungen mit allem Vorangehenden, und besonders mit der 3. und 4. These, auf das engste verbunden sind?

Die Beweisführung zur 20. These beschreibt eine tiefgehende Wandlung in der Weise, Gott zu erkennen. Die in R 1, 21 dargestellte Entartung verbindet Luther mit 1 K 1, 20-25, wo Paulus die Umkehrung der weltlichen Weisheit in die Torheit des Kreuzes verkündigt. Luther stellt es so dar, als ob diese neue Möglichkeit, Gott zu erkennen, gleichsam Gottes Antwort auf den Mißbrauch ist, den der Mensch mit der ursprünglichen Erkenntnisweise getrieben hat.¹⁰⁹ Man dankt es einer Initiative des barmherzigen Gottes, daß wir ihn jetzt in seinem Leiden erkennen können. Wie aus anderen Luthertexten hervorgeht, ist die Unmöglichkeit einer natürlichen Gotteskenntnis nicht prinzipiell, sondern sie erfolgt aus dem Mißbrauch und der Sünde.¹¹⁰ Auch die 24. These

108 »Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum [Is 5, 20], Theologus crucis dicit id quod res est« (WA 1, 354, 21 f).

109 »Da die Menschen . . . mißbraucht haben, wollte Gott seinerseits (rursus) . . .« (WA 1, 362, 5-8). Vgl. WA 5, 70, 16. 18 (Operationes in psalmos).

110 Vgl. WA 56, 176, 14 – 177, 33 (Vorlesung über den Römerbrief) und WA 5, 392, 35-38 (Operationes in psalmos).

erwähnt den *abusus*: »Non tamen sapientia illa mala . . ., sed homo sine Theologia crucis optimis pessime abutitur.«¹¹¹ Diese heilsgeschichtliche Deutung¹¹² des Überganges von der urständlichen *sapientia invisibilium* zur jetzigen *sapientia visibilium* widerspiegelt die ererbte Ohnmacht des Sünders, der immerfort und notwendigerweise seine natürlichen Möglichkeiten mißbraucht. So reicht es für niemanden aus, daß er Gott in Herrlichkeit und Majestät erkennt, wenn er ihn nicht auch zugleich in der Niedrigkeit und der Schande des Kreuzes – und wohl jedes Kreuzes – erkennt.¹¹³ Dies ist nur möglich, wenn Gott durch die Kreuzespredigt erlösend eingreift: »voluit rursus Deus . . .«, bzw. »placuit Deo . . .«.¹¹⁴

2. In einer zweiten Dreiheit behandeln die *zweiundzwanzigste* und *dreiundzwanzigste These* jeweils die *sapientia gloriae* bzw. das *Gesetz*, die danach in der 24. These zusammen gedeutet werden.¹¹⁵ Syntaktisch formen die drei Disputationssätze einen einzigen Gedankengang: »22. Sapientia illa, . . . 23. Et Lex . . . 24. Non tamen sapientia . . . nec lex . . ., Sed homo . . .« Der Abschnitt handelt vom Mißbrauch, bzw. im Spiegelbild, vom rechten Gebrauch der Weisheit und des Gesetzes. Beide werden – trotz ihrer primär negativen

III WA I, 363, 25 f.

112 Otto Hermann PESCH: Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin: Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. MZ 1967, 150: »Im Urstand war Erkenntnis Gottes aus den Schöpfungswerken möglich, aber die Menschen haben diese Erkenntnis mißbraucht zur Selbsterhöhung, so müssen sie Gott nun erkennen im Leiden.« Ebenfalls bei Althaus: AaO, 35: »Röm 1, 20 ist eine urständliche Möglichkeit gewesen.« Und ebd, 41: »Wie für den Apostel Paulus (1 Kor 1, 21), so ist auch für Luther die *Theologia crucis* nicht uranfänglich die einzige Möglichkeit.« Auch bei Bandt: AaO, 91: »Weil also die Menschen die ihnen ursprünglich geschenkte Gotteserkenntnis aus den Werken der Schöpfung von Anfang an und immer wieder mißbraucht haben, darum hat Gott diesen in sich selbst möglichen und guten Erkenntnisweg verworfen . . .«

113 Vom Lateinischen her ist die Erwähnung des Possessivpronomens »seiner/seines« bei »in gloria et maiestate« und »crucis« (WA I, 362, 12 f) nicht nötig – siehe Mü³ I, 133. Da Luther eine enge Verbindung zwischen den Werken Gottes und denjenigen des Menschen sieht, zwischen dem Kreuz Christi und den Kreuzen des Menschen, wird durch eine solche Hinzufügung der Blickwinkel der Darstellung eingeengt.

114 WA I, 362, 6. 10.

115 »22. Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspiciat, omnino inflat, excaecat et indurat. 23. Et lex iram Dei operatur, occidit, maledicit, reum facit, iudicat, damnat, quicquid non est in Christo. 24. Non tamen sapientia illa mala nec lex fugienda, Sed homo sine Theologia crucis optimis pessime abutitur« (WA I, 354, 23-28).

Zielrichtung – positiv zum Heile angewendet, wenn sie *in Christo*¹¹⁶ vom *homo cum theologia crucis* aufgenommen werden. Die Weisheit, die Gottes unsichtbares Wesen im Erkennen der Werke anschaut, bläst auf, verblendet und verstockt.¹¹⁷ Zum Beweis führt Luther an: Wer das Kreuz nicht kennt und sogar haßt, liebt notwendigerweise das Gegenteil. Da er wie an einer Wassersucht der Seele¹¹⁸ leidet,¹¹⁹ begehrt er nach der Regel der Begierde immer mehr Weisheit, mehr Ehre, mehr Macht, ohne je gesättigt zu werden. Das Heilmittel ist eine Weisheit, die für die Welt Torheit ist. Die wahre Macht, Ehre, Lust und Sättigung besteht im Auslöschen dieser Begierde und in der Bekehrung von der Weisheit zur Torheit des Kreuzes. Auch diese Äußerung wird im Lichte des Vorangehenden über Sündenbekenntnis, Gottesvertrauen und Erkenntnis im Kreuz vollauf klar. Nur dieser geistliche Gang (*itio spiritualis*)¹²⁰ und Rückzug führt zum Ziel: »Sic qui vult fieri potens, gloriosus, voluptuosus, satur omnium rerum, fugiat potius quam querat potentiam, gloriam, voluptatem omniumque rerum saturitatem.«¹²¹

Die 23. These ähnelt im Aufbau der vorigen. Durch eine Anhäufung von negativ gefärbten Worten, Hinweisen auf die Bibelstellen aus dem Römer- und dem Galaterbrief, die in der probatio angeführt werden, zeigt Luther, wie alle Gesetzeshaltung außerhalb von Christus zum Nichts führt, wie auch die Weisheit außerhalb einer Kreuzestheologie in die Leere einer ziellosen Endlosigkeit hineinführt. Außerhalb von Christus sind weder die Weisheit noch das Gesetz heilsam. Bedeutungsvoll für die Stelle dieser These in diesem

116 WA I, 363, 17.

117 Vgl. I K 8, 1; J 12, 40.

118 WA I, 363, 2.

119 »Crescit amor nummi, quantum ipsa pecunia crescit« ist ein Zitat aus JUVENAL: Saturae 14, 139. – Das Ovid- und Juvenalzitat findet man auch in Johannes CALVIN: De clementia lib. 1 cap. 1 (Corpus reformatorum. Bd. 33. Brunsvigae 1866, 29. – Zu *hydropisis* siehe AUGUSTINUS: Sermo 177 cap. 6 (Patrologiae cursus completus ... series latina/ hrsg. von Jacques-Paul Migne. Bd. 38. P 1845, 956, und FAUSTUS REIENSIS: Sermo 5 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Bd. 21. W 1891, 242 f mit Juvenalzitat! Siehe THESAURVS LINGVAE LATINAE. Bd. 6. Teil 3: H. L 1936-1942, 3137, unter *hydropisis*. – Über die *Unersättlichkeit*: AUGUSTINUS: Sermo 50 cap. 6 (Corpus christianorum seu nova patrum collectio. Bd. 41. P 1961, 627 f); CAESARIUS ARELATENSIS: Sermo 35 cap. 3 (Corpus christianorum ... Bd. 103. P 1953, 153); BERNHARD VON CLAIRVAUX: De conversione ad clericos ... cap. 14 (Patrologiae cursus ... Bd. 182. P 1879, 848 f).

120 »... Qui vult esse iustus, Verax, potens, fiat peccator, mendax et infirmus. Ista itio spiritualis est, ...« (WA 56, 230, 1 f [Vorlesung über den Römerbrief]).

121 WA I, 363, 11-13.

Abschnitt ist der letzte Satz der probatio: »Igitur qui *gloriatur* in Lege tanquam *sapiens et doctus*, *gloriatur* in confusione sua, in maledicto suo, in ira Dei, in morte, ut illi Roma. 2. Quid gloriaris in Lege?«¹²² Das *sapiens* und das *doctus* entsprechen dem spezifischen Anliegen dieses Teiles der Disputation. Der Mensch, der sich außerhalb von Christus rühmend auf das Gesetz stützt, der *theologus legis*, ist im Grunde ein *theologus gloriae*. Er tut sich groß mit etwas, das täuscht, das verflucht ist, mit Gottes Zorn, mit dem Tod selbst. Kehrt man den Satz um und wendet man ihn auf die Beziehung mit Christus an, dann findet man eine genaue Beschreibung des Kreuzestheologen: Qui *gloriatur* in cruce tamquam *sapiens* (= *stultus*) et *doctus* (*ignarus*), *gloriatur* in pace sua, in benedicto suo, in misericordia Dei, in vita . . .

Diese beiden Thesen fließen in der vierundzwanzigsten zusammen. Hier stößt Luther zum Grund durch, weshalb Weisheit und Gesetz ein negatives Vorzeichen erhalten. Die natürliche Gotteserkenntnis, die vor dem Sündenfall möglich war, ist nicht schlecht, und das Gesetz ist nicht zu fliehen, »aber der Mensch ohne Kreuzestheologie mißbraucht das Beste aufs schlimmste«.¹²³ Nicht die Dinge an sich sind schlecht. Die Entartung kommt vom Menschen, der sie von sich selbst aus unvermeidlich mißbraucht. Die Wahl zwischen rechtem Gebrauch und Mißbrauch liegt ja nicht in der freien Verfügung des Menschen. Man denke nur daran, was in den Thesen 12 bis 14 über die subjektiven bzw. aktiven Möglichkeiten des freien Willens gesagt worden ist. Von seiner sündigen Natur her ist der Mensch *homo sine theologia crucis*, ein Feind des Kreuzes. Will er zum rechten Gebrauch der Weisheit und des Gesetzes kommen, muß er seine tatsächliche Lage vor Gott anerkennen und sich durch Gott umkehren lassen. Von dieser notwendigen Umwandlung ist auch in der 1. und 2. philosophischen These die Rede. Erst wenn man vorher in Christus töricht geworden ist, wird man richtig Philosophie treiben: »... nemo Philosophatur bene nisi stultus, id est Christianus« (These 30).¹²⁴ Die probatio folgert ähnlich: »Quia sicut libido est perversa cupiditas voluptatis, ita philosophia est perversus amor sciendi, nisi assit gratia Christi; non quod philosophia sit mala nec voluptas, sed quod cupido utriusque non potest esse recta nisi christianis.«¹²⁵ Im zweiten Teil der probatio zur 24. These wird ein

¹²² WA I, 363, 21-23.

¹²³ WA I, 363, 25 f.

¹²⁴ WA I, 355, 4 f.

¹²⁵ Cl 5, 403, 26-28; StA I, 213, 15-17; auch Junghans: AaO, 34 f. Der erste Satzteil sollte m. E. nuancierter übersetzt werden: »Weil so, wie die *Wollust* (*libido*) eine *verkehrte* (*perversus*)

Weg zum rechten Gebrauch gewiesen. In der Darstellung der Kreuzestheologie entdeckt man als Wasserzeichen Ph 2, 5-11: »per passiones *exinanitus* ... destruitur per *crucem* ... prius *mori* et *exaltari* ...«¹²⁶ Wer durchs Leiden völlig entäußert ist, weiß, daß Gott in ihm wirkt und alles zustande bringt. Seinerseits ist der Mensch Gottes Wirken gegenüber gänzlich gleichgültig. Wirkt Gott in ihm, so rühmt er sich nicht. Wirkt er nicht, dann ist er nicht niedergeschlagen. Er sieht ein, daß es ihm genügt zu leiden und durchs Kreuz vernichtet zu werden, um immer mehr »Nichts« zu werden. Das Kreuz Christi und des Christen werden in engster Verbindung gesehen: Das Kreuz weist sowohl auf das *Sakramentale*, wie auf das *Exemplarische* hin. Wichtig an dem Gedankengang ist das »Nichts« in Ver-nicht-ung, das »nihil« in an-nihil-etur. Das Nichts ermöglicht die Schöpfung und die Neugeburt des Kreuzesfreundes, da Gott nur aus dem Nichts (Neues) erschafft. Deswegen muß man erst mit dem Menschensohn sterben (d. h. den Tod gegenwärtig wissen) und mit ihm erhöht werden.

Die Kreuzestheologie zielt also zuerst auf die innere Verunsicherung des prahlenden Gottgelehrten, der sich selbst die Weisheit und die Werke zueignet und so die Gaben Gottes mißbraucht. Der dritte Abschnitt lenkt die Aufmerksamkeit einerseits vor allem auf die Selbstgerechtigkeit und die Selbstgefälligkeit des Menschen und andererseits zugleich auf seine heilbringende Vernichtung in Leiden und Kreuz. Auch hier wird noch hauptsächlich von Gottes *opus alienum* gehandelt. Doch gibt es einen wichtigen Fortschritt. Die zwei ersten Teile mündeten in die Notwendigkeit aus, über sich selbst verzweifeln zu müssen, um Gottes Gnade zu erlangen. Im dritten Abschnitt wird über dem Herrlichkeits- und dem Kreuzestheologen das Kreuz Christi errichtet, in dem die wahrhafte Theologie und die Erkenntnis des verborgenen Gottes zu finden ist. Das Kreuz bleibt aber ein Zeichen des Gerichtes. Die Eröffnung, die in der 16. These schon angekündigt wurde, findet im 4. Abschnitt statt.

4 *Fides – opus*

Die Thesen 25 bis 28 sprechen von der Beziehung zwischen der Rechtfertigung durch den Glauben allein und den nachfolgenden Werken, zwischen Gottes *opus proprium* und den Werken der Menschen. Die Rechtfertigung wird sogar

Beginne nach *Vergnügen* (*voluptas*) ist, ... Nicht daß die Philosophie schlecht ist und kein *Vergnügen* (*voluptas*) bringt, sondern ...«

¹²⁶ WA I, 363, 31. 36.

in Funktion mit den Werken behandelt. Durch die Herstellung der rechten Perspektive bietet Luther eine Lösung für die Aporie, die aus der vorangehenden negativen Bewertung alles menschlichen Wirkens erwachsen ist. Das Gericht über die Sündigkeit des menschlichen Wirkens und Könnens bleibt ohne Abstriche bestehen. Die Spannung zwischen beiden Betrachtungsweisen beleuchtet das grundlegende *simul iustus et peccator*.

Die *fünfundzwanzigste These* beschreibt in einem kunstvollen Aufbau¹²⁷ den Rechtfertigungsprozeß. Er hängt nicht von unserem Wirken ab, sondern allein vom Glauben. Die Rechtfertigung wird ohne unsere Werke durch den Glauben eingegossen.¹²⁸ Auch in der scholastischen Darstellung ist die *infusio gratiae* ein notwendiges Element im Rechtfertigungsprozeß.¹²⁹ Die drei anderen Elemente aber, *motus liberi arbitrii in Deum per fidem*, *motus liberi arbitrii in peccatum* und *remissio culpae*,¹³⁰ werden von Luther nicht erwähnt. Die zwei ersten sind übrigens schon oben als *facere quod in se est* zurückgewiesen worden. Die Bereitung zur Rechtfertigung wird gänzlich in die *annihilatio* verlegt. Das gute Handeln des Menschen fließt aus der eingegossenen Rechtfertigungsgnade hervor. Da er jetzt den Ursprung seiner Gerechtigkeit kennt, sucht er sich selbst nicht länger, sondern nur Gott allein: »Als das seinige genügt ihm die Rechtfertigung, die aus dem Glauben an Christus hervorgeht, d. h., daß Christus seine Weisheit, Gerechtigkeit usw. ist ... Er selbst ist Christi Werk und Werkzeug.«¹³¹

Das Thema der Einheit mit Christus wird in den nächsten Thesen weiter ausgeführt. Ohne die Terminologie zu verwenden bringt Luther den Unterschied von Christus als *sacramentum*, Urheber des Heiles, und als *exemplum*, Beispiel zur Nachfolge.¹³² In der *sechszwanzigsten These* heißt es: »Das

127 »25. Non ille iustus est qui multum operatur,
Sed qui sine opere multum credit in Christum« (WA I, 354, 29 f).

128 WA I, 364, 5. 8 f.

129 Zum Beispiel: Thomas von Aquin: Summa theologica p. I II qu. 113 art. 6 c (ThO 3, 55); ALTh, 314, unter *Iustificatio est quaedam ...*: »Et iustificatio impii fit per infusionem gratiae et charitatis ...«

130 Thomas von Aquin: AaO; ALTh, 314: »quatuor necessaria sunt ... scilicet, gratiae infusio, motus liberi arbitrii, contritio, et peccati expulsio.«

131 WA I, 364, 14-16.

132 Siehe u. a. Erwin Iserloh: Sacramentum et exemplum: ein augustinisches Thema lutherischer Theologie. In: Reformata reformanda = Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965/ hrsg. von Erwin Iserloh und Konrad Repgen. Bd. 1. MS 1965, 247-264.

Gesetz sagt: Tue dieses, und es wird nie getan. Die Gnade sagt: Glaube an diesen, und alles ist schon getan.«¹³³ Das Gesetz gebietet wohl, aber schenkt keine Erfüllung. Der Glaube dagegen, und d. h. genau das *credere in* der *fides particularis*,¹³⁴ rechtfertigt und erfüllt durch die Einheit mit Christus das Gesetz. Durch eine *personale Identifikation*¹³⁵ haben wir Anteil an Gottes Gerechtigkeit. Durch Christus erfüllen wir das Gesetz, da seine Gesetzeserfüllung die unsrige geworden ist. So ist er unser *sacramentum*.

In der *siebenundzwanzigsten These* wird vor allem die Nachfolge beleuchtet.¹³⁶ Der durch den Glauben innewohnende Christus führt den Menschen zum Wirken. Wir werden angereizt, in der Nachfolge ähnliches wie Christus zu tun. Unsere Barmherzigkeit wird durch die Barmherzigkeit aufgerufen, mit der uns Christus sakramentell erlöst hat. Die Terminologie von *opus operans* und *opus operatum*¹³⁷ stammt aus dem weiten Bereich der scholastischen Sakramentenlehre. Sie wird von Luther auf eine ziemlich originelle Weise angewendet: Christi Tun (*opus operans*) wird dem entsprechenden Gewirktsein des Gerechtfertigten gegenübergestellt. Vergleicht man die Definition beider Ausdrücke in Altenstaigs Lexikon mit Luthers Anwendung, dann entdeckt man einen weiteren erhellenden Hintergrund, nämlich den Gegensatz zwischen *in-* und *auswendig*: »Opus operatum«, schreibt Altenstaig, »et opus operans, ita distinguuntur: opus operatum, est opus vel signum exterius exhibitum, quod fit ad significandum aliquod, et valet ex institutione, et pacto . . . Opus vero operans, est motus ipsius agentis interior.«¹³⁸ *Opus operatum* ist also das äußere, sichtbar Gewirkte, das etwas Innerliches offenbart. *Opus operans* dagegen ist die innerliche Bewegung des Handelnden. Diese Darstellung erhellt Luthers Argumentation: Christus lebt in uns und identifiziert sich mit uns. Er ist ja die wahrhaftige Identität des Gerechten, und er bewegt ihn zur äußeren Tätigkeit: »Quia dum *Christus in nobis habitat* per fidem, iam movet nos ad opera . . .«¹³⁹ Christus ist *motus interior ipsius agentis* (Alten-

133 »26. Lex dicit ·fac hoc, et nunquam fit:
 gratia dicit ·Crede in hunc, et iam facta sunt omnia« (WA I, 354, 31 f).

Siehe WA I, 616, 39 – 617, 3 (Resolutiones disputationum . . .) und WA 2, 466, 3-16 (In epistolam Pauli ad Galatas M. Lutheri commentarius, 1519).

134 WA 57 III, 232, 27 – 233, 19 (Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief).

135 Pesch: AaO, 239 f und Anm. 222.

136 »27. Recte opus Christi dicerentur (StA I, 216, 11: dicitur) operans et nostrum operatum, ac sic operatum placere Deo gratia operis operantis« (WA I, 354, 33 f).

137 WA I, 364, 28 f. 138 ALTh, 418, unter *Opus operatum*. 139 WA I, 364, 30 f.

staig). Was wir in seiner Nachfolge leisten, soll die innerliche Bewegung und die Identifikation offenbaren: »opus exterius exhibitum ad significandum motus interioris Christi« (Altenstaig).

Zu den treffendsten Abschnitten der »Heidelberger Disputation« gehört ohne Zweifel die *achtundzwanzigste These*. Sie bietet eine klassische Formulierung des Gegensatzes zwischen Gottes- und Menschenliebe, zwischen christlicher und natürlicher Liebe, zwischen *agape* und *eros*,¹⁴⁰ *amor* und *charitas*.¹⁴¹ Wegen der Einführung des neuen Stichwortes »*amor*« hat man anfangs einige Schwierigkeit mit der Einreihung dieser letzten These. Nach dieser neuen Überprüfung der Struktur der Disputation meinen wir, daß sie zunächst eine Vertiefung des vierten Abschnittes, und besonders der 27. These enthält. Doch zugleich klingt hier wie in einem Finale die ganze Disputation mit.

Der Disputationssatz lautet: »Die Liebe Gottes findet das, was ihr liebenswert ist, nicht vor, sondern sie schafft es. Die Liebe des Menschen wird von dem, was ihm liebenswert ist, bewirkt.«¹⁴² Eine ungefähr gleichzeitige Randglosse in der Hebräerbriefvorlesung stellt die *charitas christiana* der *gentilis* oder *bestialis charitas* gegenüber.¹⁴³ Das »*amor Dei . . . creat suum diligibile*« ist eine weitere Bestimmung und sogar Übersteigerung des *opus operans Christi*. Bei diesem Wirken handelt es sich im Grunde um Gottes Liebe, die aus dem Nichts schafft, wie es deutlich aus der *probatio* ersichtlich ist. Durch die Anwendung des *fit* als Passivform des viel unbestimmteren *facere* wird das *creare* des ersten Satzteiles als *terminus technicus* für Gottes Handeln noch herausgehoben.

140 Anders NYGREN: *Eros und Agape*. GÜ 1937, 546 f: »Und trotzdem können Luthers Ausführungen dort [in WA I, 365, 2, These 28] als die schärfste Abgrenzung zwischen dem Eros- und Agapegedanken und die treffendste Beschreibung des Charakteristischen für jeden der beiden genannt werden.«

141 WA 2, 578, 39 – 579, 21 (In epistolam Pauli ad Galatas . . .).

142 »28. Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili« (WA I, 354, 35 f).

143 »Charitatis Christianę, qua diligimus odibiles, insipientes, indispositos, indoctos, pauperes, non gentilis charitas aut etiam bestialis, qua diligimus diligibiles, sapientes« (WA 57 III, 59, 12–14 [Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief]). Obwohl das Scholion (WA 57 III, 224, 18 – 225, 6) ähnliche Gedanken über die *charitas christiana* enthält, lautet es nicht so radikal. In beiden Texten werden Gottesliebe und *amor christianorum* aufeinander bezogen: »Sic enim Christus et Deus nobis fecit, ad cuius modum et nos diligere iubemur ibidem: . . .« (WA 57 III, 225, 4 f).

Mit der Schlußthese wird der ganze Abschnitt bis auf seinen letzten Grund zurückgeführt, auf Gottes schaffende Liebe, wie sie in Christi Menschenliebe sichtbar und im *sacramentum* zur Rechtfertigung mitgeteilt und als *exemplum* wirksam wird.

In der probatio wird der Antagonismus zwischen Gottes- und Menschenliebe als ein Gegensatz zwischen einer philosophisch-natürlichen und einer theologisch-christlichen Betrachtungsweise und Lebenshaltung beschrieben. Mit den Wörtern »nehmen« (*recipere* und *accipere*)¹⁴⁴ und »schenken« (*tribuere* und *dare*)¹⁴⁵ wird der Unterschied charakterisiert. Die menschliche Liebe sucht, was ihr gehört, und zieht es vor, das Gute zu nehmen statt zu geben.¹⁴⁶ Wer aber wie Gott liebt, erfährt, daß geben seliger ist als nehmen.¹⁴⁷ Seine Liebe strömt aus und schenkt das Gute.¹⁴⁸ Die erste Haltung stellt Luther mit einem Hinweis auf die Aristotelische Philosophie dar: Liebe wird von einem vorgefundenen, liebenswerten Objekt verursacht. Die Seelenpotenzen verhalten sich passiv in Beziehung zu der bestimmenden *forma*. Egozentrisch suchen sie wesensgemäß eher zu empfangen als zu schenken.

Die Gottesliebe dagegen, die im Menschen lebendig ist (*amor Dei in homine vivens*), liebt Sünder, Böse, Toren, Schwache, um sie gerecht, gut, weise und stark zu machen. Die Liebe, die eingegossen worden ist (*infundi*), muß zu anderen weiterströmen (*effluit potius*).¹⁴⁹ Die im Menschen lebendige Gottesliebe ist zuerst die gnädige Liebe, wodurch Ungerechte gerecht und liebenswert werden. Sie ist aber zugleich die Liebe, die den Gerechten anspornt, ähnliches zu tun. Liebe ist aber keine abstrakte Eigenschaft Gottes. Im Gegenteil, sie ist ganz konkret.¹⁵⁰ In dem Satzteil »*amor Dei in homine vivens*« finden wir eine Wendung wieder, der wir schon in den zwei vorigen Thesen begegneten und die die konkrete christologische Ausrichtung der *amor Dei* nur bestätigt: »*Sic enim per fidem Christus in nobis, . . . est*«; »*Quia dum Christus in nobis habitat per fidem, . . .*«; »*Si actio eius in nobis, vivit per fidem, . . .*«¹⁵¹ Die Gottesliebe steht also völlig im Zeichen des Kreuzes und

144 WA I, 365, 6. 8. 15.

145 WA I, 365, 8. 10. 15.

146 WA I, 365, 8.

147 WA I, 365, 15.

148 WA I, 365, 10.

149 WA I, 365, 9; 364, 5; 365, 10.

150 »Abstractive seu per se, . . . Concretive sive per aliud: hoc est . . . ut intuearis homines, qui tali virtute lucent, quorum omnium speculum primum est Christus, . . .« (WA I, 319, 36-320, 4, bes. 319, 37-320, 2 [Sermo de poenitentia, 1518]).

151 WA I, 364, 23 f. 30. 36.

des Gekreuzigten, der an sich nichts Liebenswertes hat, da er ganz zu Nichts geworden ist. Sie kennzeichnet *amici crucis* als diejenigen, die wegen ihres Nichtsseins Christus lieben und nur ihm vertrauen. Sie wendet sich nicht dahin, wo sie Genuß findet, sondern dorthin, wo sie Schlechten und Bedürftigen Gutes schenken kann: »... sed ubi bonum conferat malo et egeno.«¹⁵² Das Wörtlein »*egenum*« ist Anlaß zur abschließenden Argumentationskette. Luther zieht Ps 41, 2 hinzu: »Beatus qui intelligit super *egenum* et pauperem.« Er merkt hier den Gegensatz zwischen der christlichen und der philosophischen Erkenntnisweise an. Für die Philosophie ist es unmöglich, das Nichts als Erkenntnisgegenstand zu haben. Ihr Objekt ist nur das Seiende, das wahr und gut ist. Wie im Vorangehenden werden dann Bedürftigkeit (*egenum*) und Armut (*pauper*), die Nichts-Wertigkeit, mit dem ontologischen Nichts-Sein gleichgestellt. Die existentielle Lage vor Gott, die Sündigkeit und die Erlösungsnot, wird mit dem ontologischen Sein gleichgestellt. Selig ist, wer nach dem zitierten Psalm die Bedeutung dieser Bedürftigkeit einsieht. Dazu trägt die ganze Disputation bei. Die 28. These wird somit ein eindrucksvoller Schlußakkord zur ganzen Thesenreihe. Sie hat ja gezeigt, wie Gott in dieser Nichts-Wertigkeit mit seinem fremden und mit seinem eigenen Werk tätig ist. Für den Gläubigen, den Kreuzesfreund, der gelernt hat, wie das Erfahrene verstanden werden muß (*conspecta intelligit*)¹⁵³, ist das Nichts der wahrhaft relevante Erkenntnisgegenstand. In der Kreuzestheologie wird die einzig richtige Theologie gelehrt. Da die natürliche Erkenntnis die richtige, weil zum Heil notwendige Skala nicht kennt, urteilt sie nach dem äußerlichen Vorkommen unter Ansehen der Person.¹⁵⁴ Der Schlußakkord endet aber mit einem *capo*, mit einem Hinweis auf die zentrale 3. und 4. These über die ungleichen Werke, die von Gott bzw. den Menschen getan werden. Die letzte These bildet ebenfalls ein Gegenstück zu der ersten. Dem heiligen, aber völlig machtlosen Gottesgesetz gegenüber stellt Luther die gnädige rechtfertigende Gottesliebe, wodurch *aus dem Nichts* ein liebenswerter Mensch *erschaffen* wird. Die 28. These beschreibt also Gottes *opus proprium*, seine barmherzige und erlösende Liebe. Durch die Gegenüberstellung zu der Menschenliebe wird betont, wie exklusiv göttlich diese Tat ist.

¹⁵² WA I, 365, 14-18.

¹⁵³ Vgl. These 20 (WA I, 354, 19 f).

¹⁵⁴ WA I, 365, 18 f.

III Schluß

In dieser Studie haben wir nochmals versucht, ausführlich dem Zusammenhang und der Struktur der Heidelberger Thesen nachzugehen. Wir glauben ja, daß ein Dokument nicht zuerst eine Fundgrube für beziehungslose Zitate ist, sondern vor allem eine eigene Kohäsion aufzeigt, aus der die einzelnen Elemente zu deuten sind.

Abschließend möchten wir kurz auf die eigentümliche Dynamik der Disputation hinweisen. Man beurteilt sie falsch, wenn man in ihr nur ein akademisches Prachtstück sieht. Sie ist im Gegenteil ein Stück engagierter und bekennder Theologie, eine Predigt über Gesetz, Sünde, Kreuz und Gnade, Gott und Mensch. Dieser paränetische Aspekt tritt öfters in dem Stilwandel von Argumentation zu direkter Ermahnung und Erweckung hervor. Die Thesen sind sowohl eine Beschreibung des Rechtfertigungsprozesses, als auch eine Ermahnung, die Gnade im gekreuzigten Christus zu suchen. Mit seinen theologischen Paradoxa – »*admirabilia contraque opinionem omnium*« –¹⁵⁵ beleuchtet Luther besonders das negative Moment in äußerst radikaler Weise: Der Mensch soll überzeugt werden, daß er nichts ist und zu nichts imstande ist. Ohne Christus ist er ein zum Tode verurteilter Sünder. Alle möglichen Beschönigungen und Ausreden aus dem Arsenal der überlieferten und gängigen Theologie wie »läßliche Sünden«, »tote Werke«, »Willensfreiheit«, »natürliche Gotteskenntnis«, werden zurückgewiesen. So bieten die drei ersten Abschnitte eine scharfe polemische Aufräumung, die Luther vornehmen muß, um seine eigenen Ansichten zu entfalten. Mit dieser Aufräumung will Luther die scholastische Lehre der Vorbereitung zur Gnade ersetzen und den Menschen bis auf die Schwelle des Evangeliums bringen. Hier wird der Mensch übrigens lebenslänglich stehen. Immer bleibt er ein Bettler – bedürftig und arm –, der um Gottes Gnade fleht. Die Nichtigkeit wird stets sein Anteil sein. Der erste Abschnitt, der die Werke des Menschen betrachtet, führt ihn zur *Furcht* vor Gottes Todesurteil über sein Wirken. Der zweite Abschnitt, der vom Wollen und Können des Menschen redet, bringt ihn zur *Verzweiflung* an seinem Können. Die Erörterungen über die *theologia gloriae*, die *theologia crucis* und den rechten Gottesgelehrten zielen auf die völlige Selbstentäußerung und die *Hingabe* an den gekreuzigten Christus. Nur der fürchtende,

155 Vgl. CICERO: Paradoxa stoicorum. Proemium § 4.

verzweifelte, »gelassene«, zu Nichts gewordene Freund des Kreuzes ist richtig zum Empfang der Rechtfertigungsgnade vorbereitet. Wo »nichts« ist, kann Gottes Liebe schaffend auftreten. Der harmonische Aufstieg zu Gott mittels einer in der Natur angelegten, ungebrochenen Analogie ist im Grunde eine heillose Selbsttäuschung und Selbstverherrlichung. Der Weg muß radikal umgekehrt werden: Gott steigt herab, bricht *opere alieno* unsere Selbstherrlichkeit ab und baut *opere proprio* mit gnädiger Barmherzigkeit Neues auf. So hat die anfangs gestellte Frage, wie der Mensch seine Gerechtigkeit erlangt, am Ende eine Antwort bekommen: *ausschließlich* durch Gottes gnädige und schaffende Liebe. Obwohl nachdrücklich die Gesetzes- und Kreuzespredigt ausgearbeitet wird, ist es Luther in der »Heidelberger Disputation« um die Verkündigung des Evangeliums zu tun.

Im Lichte der letzten These gelesen, handelt die »Heidelberger Disputation« von den zwei Liebesarten: Einerseits ist es die Liebe Adams, des Menschen ohne Christus, der sich selbst mit dem, was ihm wertvoll erscheint, aufbaut und so dünnlich nach Gott strebt. Andererseits ist es die Liebe, die Gott in Christus an den erniedrigten Menschen offenbart und bewirkt. Sie macht den Menschen zu einer liebenswerten Person und wird zum Maß der christlichen Liebe: »Ey so will ich . . . gegen meynem nehsten auch werden ein Christen, wie Christus mir worden ist, . . .«¹⁵⁶

ALTh Johannes ALTENSTAIG: Lexicon theologicum complectens vocabulorum descriptiones, definitiones et interpretationes, quae sunt scholae theologicae propria, . . . Lyon 1582.

ThO THOMAS VON AQUIN: Doctoris angelici divi Thomae Aquinatis, . . . opera omnia, . . . / hrsg. von Eduard Freté u. a. P: Vivés, 1871-1880. 34 Bde.

¹⁵⁶ WA 7, 35, 32-35 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520). – Vgl. »Dabo itaque me quendam Christum proximo meo, quemadmodum Christus sese prae-buit mihi, . . .« (WA 7, 66, 3 f [Tractatus de libertate christiana, 1520]).

Der meritum-Begriff der »Heidelberger Disputation« im Verhältnis zur mittelalterlichen und zur späteren reformatorischen Theologie

Von Rune Söderlund

In dieser Untersuchung beschäftigen wir uns vor allem mit den folgenden vier conclusiones der »Heidelberger Disputation«: »4. Opera Dei, ut semper sint deformia malaque videantur, vere tamen sunt merita immortalia.« »6. Non sic sunt opera Dei merita (de iis quae per hominem fiunt loquimur), ut eadem non sint peccata.« »13. Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo, et dum facit quod in se est, peccat mortaliter.« »16. Homo putans, se ad gratiam velle pervenire faciendo quod est in se, peccatum addit peccato, ut duplo reus fiat.«¹ Diese vier conclusiones vergleichen wir zuerst mit der mittelalterlichen meritum-Theologie.

Wenn man in der älteren Franziskanerschule beschreiben wollte, wie der Mensch zur ewigen Seligkeit gelangt, nahm man, wie bekannt, seinen Ausgangspunkt von dem, was man die gratia gratis data nannte. Zu dieser gratia gehört sowohl die Verkündigung des Evangeliums als auch gewisse Gnadenwirkungen im Herzen des Menschen. Auf der Grundlage dieser gratia gratis data soll der Mensch das »facere quod in se est« leisten. Damit kann er sich ein meritum de congruo verschaffen. Das »facere quod in se est« ist im eigentlichen Sinne nicht verdienstlich, weil der Mensch noch nicht die gratia gratum faciens empfangen hat, aber aus Billigkeit betrachtet Gott das »facere« als in gewissem Maße verdienstlich. Der Mensch kann durch dieses meritum de congruo der eigentlichen, eingegossenen Gnade teilhaftig werden. Sie schenkt dem Menschen einen neuen habitus, erhöht ihn über die Ebene der Natur zur Ebene der Gnade und setzt ihn in den Stand, wahrhaft gute Werke zu tun und sich ein meritum de condigno zu verschaffen. Durch dieses meritum de condigno wird der Mensch der gratia glorificationis teilhaftig.² Der ordo salutis der älteren Franziskanerschule kann auf folgende Weise dargestellt werden.

1 Cl 5, 378, 3 f. 7 f. 21 f. 27 f = WA I, 353, 21 f. 25 f; 354, 5 f. 11 f.

2 Reinhold SEEBERG: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3. L 1913, 402-404. 413-415.

↑ gratia glorificationis
 meritum de condigno
 gratia gratum faciens
 meritum de congruo
 facere quod in se est
 gratia gratis data

Wenn wir die franziskanische Gnadenlehre mit dem *ordo salutis* der Dominikanertheologie, wie sie uns bei Thomas von Aquino entgegentritt, vergleichen, finden wir, daß der größte Unterschied der folgende ist: Nach Thomas gibt es überhaupt keine Verdienste vor dem Empfang der *gratia infusa*.³ Doch auch Thomas kann den Begriff des *meritum de congruo* gebrauchen. Er meint aber damit nicht etwas, was der *gratia infusa* vorangeht. Nach Thomas ist es so, daß die guten Werke, die der wiedergeborene Mensch hervorbringt, aus einem doppelten Aspekt betrachtet werden können; ein Gedanke, der auch Bonaventura nicht fremd ist,⁴ was wir oben in unserer Behandlung der franziskanischen Gnadenlehre um der Übersichtlichkeit willen ausgelassen haben. Auf der einen Seite sind die guten Werke durch die *gratia infusa* und damit von Gott selbst gewirkt. In diesem Sinne sind sie nach Thomas *merita de condigno*. Unter einem anderen Gesichtspunkt sind sie aber menschliche Handlungen, aus dem Willen des Menschen hervorgegangen, und unter diesem Aspekt sind sie nur *merita de congruo*. Dieselben Handlungen können also sowohl *merita de condigno* als *merita de congruo* sein. Zwei Thomaszitate sollen diesen Gedankengang beleuchten: Als Antwort auf die Frage, ob der Mensch das ewige Leben *ex condigno* verdienen kann, heißt es: »... *opus meritorium hominis dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti. Si consideretur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas, propter maximam inaequalitatem. . . . Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno.*« Und ähnlich sagt er an anderer Stelle: »... *opus nostrum habet rationem meriti ex duobus. Primo quidem, ex vi motionis divinae: et sic meretur aliquis ex*

3 THOMAS VON AQUINO: *Summa theologiae* p. I II qu. 114 art. 5 (Thomas von Aquino: *Sancti Thomae Aquinatis . . . opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*. Bd. 7. Romae 1892, 349 f).

4 Seeberg: *AaO*, 415, Anm. 1.

condigno. Alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, inquantum voluntarie aliquid facimus. Et ex hac parte est meritum congrui: . . . «⁵ Der thomasische ordo salutis kann übersichtlich auf folgende Weise dargestellt werden:

↑ gratia glorificationis
meritum de condigno – meritum de congruo
gratia gratum faciens
facere quod in se est
gratia gratis data

Von der thomasischen Theologie gehen wir jetzt zum spätmittelalterlichen Ockhamismus über wie er uns bei Gabriel Biel begegnet. Biel hat die Auffassung der älteren Franziskanerschule beibehalten, daß merita de congruo schon vor der gratia infusa möglich sind. Während die ältere Franziskanerschule immer das »facere quod in se est« auf die gratia gratis data zurückführt, meint Biel, daß der Mensch schon aus seinen natürlichen Kräften dieses »facere« leisten kann. Wenn er überhaupt von einer gratia gratis data spricht, meint er damit nur eine naturgegebene Gnade. Heiko A. Oberman schreibt hierzu: »One thing is clear: when the term *gratia gratis data* is used, it is thoroughly naturalized and barely distinguishable from man's natural endowments.«⁶ Weil es nach Biel der Mensch selbst ist, der aus natürlichen Kräften den ersten Schritt auf seine Rechtfertigung hin tut, ist es berechtigt, Biels Auffassung als semipelagianisch zu bezeichnen, was auch der römisch-katholische Forscher Harry G. McSorley anerkennt.⁷ Der ockhamistische ordo salutis kann etwas vereinfacht auf folgende Weise veranschaulicht werden:

↑ gratia glorificationis
meritum de condigno
gratia gratum faciens
meritum de congruo
facere quod in se est

5 Thomas von Aquino: AaO p. I II qu. 114 art. 3. 6 (Thomas von Aquino: AaO, 347. 350).

6 Heiko A. OBERMAN: The harvest of medieval theology: Gabriel Biel and late medieval nominalism. Cambridge, Mass. 1963, 138; DERS.: Spätscholastik und Reformation. Bd. 1: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie/ übers. von Martin Rumscheid und Henning Kampen. ZH 1965, 132.

7 Harry G. MCSORLEY: Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De servo arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition. M 1967, 192-206.

Wenn wir Luthers Auffassung in der »Heidelberger Disputation« mit der mittelalterlichen meritum-Theologie vergleichen, können wir folgendes feststellen: Luther steht entschieden auf der thomasischen Seite – sowohl gegen den Ockhamismus als auch gegen die ältere Franziskanerschule. Es ist ihm ganz unmöglich, dem unwiedergeborenen Menschen einige merita zuzuerkennen. Luther hat sich jedoch auch von der thomasischen Auffassung auf drei Weisen distanziert:

1. Luther will überhaupt von keinem liberum arbitrium sprechen, sondern sagt, daß das liberum arbitrium post peccatum eine »res de solo titulo« sei, während das liberum arbitrium nach Thomas der menschlichen Natur konstitutiv ist, obgleich der Mensch nach dem Falle keine libertas ad bonum hat. Um diesen Unterschied nicht zu übertreiben, soll man beachten, daß Luther in den probationes die conclusio 13 auf folgende Weise modifiziert: »Prima pars patet, quia est captivum et servum peccato, non quod sit nihil, sed quod non sit liberum, nisi ad malum.«⁸ In der vorbereitenden Niederschrift heißt es auch: »... loquamur modo de libertate voluntatis respectu meriti et demeriti. Nam respectu aliorum suorum inferiorum non nego, quod sit, imo videatur sibi libera tum ad contraria tum ad contradictoria.«⁹ Obgleich die conclusio 13 in der päpstlichen Bulle »Exsurge Domine« 1520 verdammt worden ist,¹⁰ meint McSorley, daß diese conclusio recht verstanden sich mit thomasischer Lehre vereinbaren läßt.¹¹

2. Luther spricht nur von einer negativen Vorbereitung auf die Gnade, indem er vom liberum arbitrium sagt: »... dum facit quod in se est, peccat mortaliter.«¹² Thomas dagegen spricht von einer positiven Vorbereitung auf den Empfang der gratia infusa, obgleich diese Bereitung keinen Verdienstcharakter hat. Obschon Luther das »facere quod in se est« sogar eine Todessünde nennt, meint McSorley, daß auch diese Verschiedenheit zwischen Luther und

8 Cl 5, 385, 26 f = WA I, 359, 35 f.

9 Cl 5, 392, 32-34 = WA I, 365, 32-34.

10 ENCHIRIDION SYMBOLORUM DEFINITIONUM ET DECLARATIONUM ... / hrsg. von Heinrich Denzinger und Adolf Schönmetzer. 32. Aufl. Barcinone; FR; Romae; NY 1963, 361 (1486) vom 15. Juni 1520, These 36.

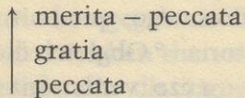
11 McSorley: AaO, 230 f.

12 Vgl. dazu: »Ex parte autem hominis nihil nisi indispositio, immo rebellio gratiae gratiam praecedit« (Cl 5, 322, 25 f = WA I, 225, 29 f [Disputatio contra scholasticam theologiam, 1517, concl. 30]).

der römisch-katholischen Tradition nicht ganz unüberbrückbar ist. Weil der Mensch vor dem Empfang der Gnade ohne Zweifel auch nach Augustinus und Thomas keine *libertas ad bonum* hat, könnte man auf gewisse Weise sein »*facere quod in se est*« eine Todessünde nennen, wenn auch dieser Ausdruck eine Zuspitzung wäre.¹³

3. Während Thomas die guten Werke des wiedergeborenen Menschen sowohl als *merita de condigno* als auch als *merita de congruo* ansieht, spitzt Luther dies zu, da er sie sowohl als *merita* als auch als *peccata* ansieht. Die Werke Gottes, die durch den wiedergeborenen Menschen geschehen, sind allerdings *meritoria*, doch nicht auf eine solche Weise, daß sie nicht zugleich *peccata* sind.

Schematisch können wir die Anschauung Luthers von Gnade und Verdienst in der »Heidelberger Disputation« auf folgende Weise darstellen (Weil Luther von keiner solchen Verbindung zwischen den *merita* und der *glorificatio* spricht, wie man es in der mittelalterlichen Theologie tut, ist die *gratia glorificationis* in dieses Schema nicht mit aufgenommen worden.):



Luther hat, wie wir sehen, trotz allem den *meritum*-Begriff beibehalten. Die Werke Gottes, die durch den wiedergeborenen Menschen geschehen, sind wirklich »*merita immortalia*«. In den *probationes* hat Luther entwickelt, wie dies nicht bedeutet, daß die Menschen selbst diese *merita* sehen könnten. Im Gegenteil sehen sie ihre große Sünde und vertrauen nur auf die Barmherzigkeit Gottes. Gerade darin kommt aber auf paradoxe Weise das *meritum* zum Ausdruck, denn inhaltlich sind die *merita* mit *humilitas* und *timor Dei* identisch. »... *humilitas et timor Dei est totum meritum*.«¹⁴ Man kann in diesem Zusammenhang auch bemerken, daß Luther in der »*Disputatio contra scholasticam theologiam*«, 1517, betont, daß die *spes* sich nicht auf Verdienste gründet: »*Spes non venit ex meritis, sed ex passionibus merita destru- entibus*.«¹⁵

13 McSorley: AaO, 231 f.

14 Cl 5, 382, 26 f = WA I, 357, 17.

15 Cl 5, 322, 11 f = WA I, 225, 15 (concl. 25).

Nachdem wir den *meritum*-Begriff der »Heidelberger Disputation« mit der mittelalterlichen Theologie verglichen haben, gehen wir jetzt zu einem Vergleich mit späterer reformatorischer Auffassung über. Die Hauptfrage ist dabei die folgende: Ist es ein vorreformatorischer Rest, daß Luther überhaupt von den guten Werken als *merita* spricht?

Es ist ohne Zweifel eine verbreitete Auffassung, daß es in der reifen reformatorischen Theologie keinen Platz für den *meritum*-Begriff gäbe.¹⁶ Holsten Fagerberg schreibt zum Beispiel: »Der für die katolische Theologie so wesentliche *meritum*-Begriff ist aus dem Vokabular der Reformatoren verbannt.«¹⁷ Auf ähnliche Weise meint Leif Grane in seinem Kommentar zur »Confessio Augustana«, daß nicht nur *merita* vor, sondern auch nach dem Empfang der Gnade für die Reformatoren ganz ausgeschlossen sind.¹⁸

Eigentlich ist es erstaunlich, daß die zwei genannten Forscher gerade bei Arbeiten über die »Confessio Augustana« und ihrer »Apologie« behaupten können, daß alles, was *meritum* heißt, aus der reformatorischen Theologie verbannt worden sei, denn gerade in der »Apologie« der CA tritt klar hervor, daß dies nicht der Fall ist. Mit aller erwünschten Klarheit sagt Melanchthon in der »Apologie«, daß die Früchte des Glaubens Verdienste sind. »Docemus bona opera meritoria esse, ...«¹⁹ »Weiter sagen wir, daß die guten Werke

16 Wenn dies auf die Spitze getrieben worden ist, hat man sogar gemeint, daß es in echt lutherischer Theologie keinen Platz für das *meritum Christi* im traditionellen Sinne gäbe. Bei Gustaf AULÉN: *Den kristna försoningstanken: huvudtyper och brytningar*. Lund 1930, 196-199, und Ragnar BRING: *Dualismen hos Luther*. Lund 1929, 175-190, finden wir diese Auffassung. Es steht außer Frage, daß Luther selbst vom *meritum Christi* spricht. Mit Rücksicht auf Luthers religiöse Grundanschauung meinen aber die beiden genannten Forscher, daß das *meritum Christi* bei Luther etwas ganz anderes als z. B. bei Anselm bedeute. Es stehe nur gleichbedeutend mit der *gratia Dei* als Gegensatz zum *meritum* des Menschen. Zur Kritik der referierten Auffassung siehe z. B. Sigfrid von ENGSTRÖM: *Luthers trosbegrepp med särskild hänsyn till församhållandets betydelse*. Uppsala 1933, 95-105. Nach von Engström wäre es richtiger, daß Aulén und Bring ihre eigene Auffassung von Luthers Grundanschauung änderten, als daß sie die Versöhnungslehre Luthers umdeuteten.

17 Holsten FAGERBERG: *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537/ aus dem Schwed. übers. von Gerhard Klose*. GÖ 1965, 167. Siehe auch ebd, 289, wo es heißt: »Die Reformatoren wandten sich ja nicht gegen die Werke an sich, sondern gegen die Verdienstlichkeit der guten Werke.«

18 Leif GRANE: *Confessio Augustana: oversættelse med noter, indførelse i den lutherske reformationens hovedtanker*. København 1976, 40. 45. 170.

19 BSLK, 198, 12 f.

wahrlich verdienstlich und meritoria sein. ... Denn die Seligen werden Belohnung haben, einer höher denn der ander. Solch Unterschied macht der Verdienst, nachdem er nu Gott gefällt, und ist Verdienst, dieweil diejenigen solche Werk tun, die Gott zu Kindern und Erben angenommen hat. So haben sie denn eigen und sonderlichen Verdienst, wie ein Kind für dem andern.«²⁰ Daß die guten Werke merita sind, ist somit nach Melanchthon kein Kontroverspunkt zwischen den Lutheranern und ihren Gegnern.²¹ Dagegen hat sich Melanchthon gegen die ockhamistische und altfranziskanische Auffassung, daß man sich durch merita auf die Rechtfertigung vorbereiten könne, abgegrenzt. Gegen jede scholastische, also auch die thomasische Theologie hat er sich weiter dadurch abgegrenzt, daß er den merita keine Bedeutung für die ewige Seligkeit zuerkennt. Die Seligkeit kommt uns nach Melanchthon nur um Christi willen und nur durch den Glauben zu.

Die Gegner hatten sich, um ihre meritum-Theologie zu stützen, darauf berufen, daß die Heilige Schrift so oft vom Lohn spricht. Melanchthon gibt zu, daß die Seligkeit auf gewisse Weise als Lohn bezeichnet werden kann, nämlich dadurch, weil sie uns um der Verheißung willen rechtlich zukommt.²² Die von Gustaf Aulén kritisierte Äußerung Friedrich Adolph Philippis, daß wir um Christi willen das ewige Leben von der göttlichen Rechtfertigung fordern können,²³ hat somit eine gewisse Stütze in der »Apologie«. Nach Aulén bedeutet Philippis Äußerung ein Verlassen des agape-Motivs zugunsten des nomos-Motivs, nach dem die Gottesgemeinschaft auf rechtlicher Grundlage aufbaut.²⁴ Die guten Werke aber haben keine Bedeutung für die Seligkeit. In sich selbst sind sie mit Sünde und Unreinheit vermengt. Sie sind also für Melanchthon gerade wie für Luther peccata.²⁵ Die Früchte des Glaubens

20 BSLK, 229, 42-44; 229, 59-230, 7.

21 In der sog. »Catholica responsio«, 1530, heißt es auch von Zwingli, nicht aber von den lutherischen Theologen, daß er die Verdienste ganz verneint: »Errant impie Zwinglius et alii omne meritum negantes« (Catholica responsio art. 4, zitiert nach Johannes FICKER: Die Konfutation des Augsburgerischen Bekenntnisses: ihre erste Gestalt und ihre Geschichte. L 1891, 19).

22 »Nos fatemur vitam aeternam mercedem esse, quia est res debita propter promissionem, non propter nostra merita« (BSLK, 228, 41-44).

23 Friedr[ich] Ad[olph] PHILIPPI: Die Lehre von der Erwählung und von Christi Person und Werk. 2. Hälfte: Die Lehre von Christi Werk. S 1863. (Kirchliche Glaubenslehre 4: Die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft; 2), 38.

24 Aulén: AaO, 219.

25 BSLK, 222, 10-28.

können somit nicht im geringsten Maße einen Grund der Seligkeit ausmachen, sondern dieser Grund besteht sowohl bei der ersten Bekehrung als auch später nur in der satisfactio Christi. Nur weil der Christ durch die Sündenvergebung schon vor Gott rein und gerechtfertigt ist, können die Früchte des Glaubens Gott gefallen und als merita angesehen werden. Sie verdienen nicht die Seligkeit. Dagegen verdienen sie andere zeitliche und ewige Belohnungen.

Melanchthon weist darauf hin, daß jeder Gläubige nach 1 K 3 außer der allen gemeinsamen ewigen Seligkeit einen besonderen Lohn seiner besonderen Arbeit bekommen wird.²⁶ Es gibt nach Melanchthon verschiedene Grade der himmlischen Herrlichkeit. »Postea opera, quia placent Deo propter fidem, merentur alia praemia corporalia et spiritualia. Erunt enim discrimina gloriae sanctorum.«²⁷ – Man muß beobachten, daß Melanchthon nur von verschiedenen Graden der *Herrlichkeit* spricht, dagegen nicht von verschiedenen Seligkeitsgraden.²⁸ In der römisch-katholischen Theologie dagegen hatte man eine Gradierung im Gottschauen, worin die Seligkeit besteht, angenommen.²⁹

26 »Docemus operibus fidelium proposita et promissa esse praemia. Docemus bona opera meritoria esse, non remissionis peccatorum, gratiae aut iustificationis, (haec enim tantum fide consequimur), sed aliorum praemiorum corporalium et spiritualium in hac vita et post hanc vitam, quia Paulus inquit: Unusquisque recipiet mercedem iuxta suum laborem. Erunt igitur dissimilia praemia propter dissimiles labores« (BSLK, 198, 12-17); »Fatemur et hoc, quod saepe testati sumus, quod, etsi iustificatio et vita aeterna ad fidem pertinent, tamen bona opera mereantur alia praemia corporalia et spiritualia et gradus praemiorum, iuxta illud: Unus quisque accipiet mercedem iuxta suum laborem« (BSLK, 229, 21-27); »Nicht daß sie [die guten Werke] Vergebung der Sünde uns sollten verdienen oder für Gott gerecht machen. Denn sie gefallen Gott nicht, sie geschehen denn von denjenigen, welchen die Sünde schon vergeben sind. So sind sie auch nicht wert des ewigen Lebens, sondern sie sind verdienstlich zu andren Gaben, welche in diesem und nach diesem Leben gegeben werden. . . . Und dahin gehört der Spruch Pauli: »Ein jeder wird Lohn empfangen nach seiner Arbeit.« (BSLK, 229, 44-59).

27 BSLK, 227, 28 f.

28 Vgl. Franz PIEPER: Christliche Dogmatik/ umgearb. von J[ohannes] T[heodor] Müller. StL 1946, 807: »Grade der Seligkeit sind nicht anzunehmen, weil alle Seligen vollkommen selig sind, d. h., jeder der Seligen wird fuer seine Person im Schauen Gottes volle Genuege haben. Wohl aber gibt die Schrift uns Veranlassung, Grade der Herrlichkeit (δόξα) zu lehren nach der Verschiedenheit der Arbeit und Treue hier auf Erden. Darum auch der Satz: *Omnibus una salus sanctis, sed gloria dispar*, fuer den man sich mit Recht auf Schriftstellen wie 2 Kor 9, 6f. und Dan 12, 3 beruft.«

29 Enchiridion . . . , 331 (1305) von 1439, Concilium Florentinum: Decretum pro Graecis.

Später kam man übrigens auch manchmal auf lutherischem Boden darauf, von verschiedenen Graden der Seligkeit zu sprechen.³⁰

Daß auch Luther auf ähnliche Weise wie Melanchthon mit verschiedenen Graden der Herrlichkeit im Himmel rechnet, geht aus einer Predigt des Jahres 1532 hervor, wo es heißt: »Doch ist das auch war, wie wir her nach weiter hören werden, das dennoch auch jnn jenem leben wird eine unterscheid sein, nach dem sie hie geerbeitet und gelebt haben, Also, das S. Paulus ein Apostel, Samuel oder Jesaia ein Prophet gewest ist, und der gleichen, das einer wird höher klarheit haben denn der ander, als der mehr gethan odder gelidden hat jnn seinem ampt, Also wird die frome Sara odder Rahel etwas sonderlichs sein für andern frawen, und doch nicht ein ander wesen odder leben sein, Also wird ein jglicher nach seinem ampt unterscheid und ehre haben, Und doch gleich wol jnn allen ein Gott und herr sein und einerley freud und seligkeit, Nach der person sol keiner mehr sein noch haben denn der ander, S. Peter nicht mehr denn du und ich, Aber gleichwol mus eine unterscheid sein der werck halben, Denn Gott hat durch S. Paulum nicht gethan, das er durch Jesaiam gethan hat, und widderumb, Darumb wird jglicher sein werck mit bringen, dadurch er wird leuchten und Gott preisen, das man wird sagen: S. Peter hat mehr gethan, denn ich odder ein ander gethan hat, Dieser man odder diese fraw hat so gelebt und soviel gethan, Summa: Alles sol es gleich sein fur Gott jm glauben und gnaden und himlischen wesen, Aber jnn den wercken und jrer ehre unterschieden, Gleich wie aus einerley eisen wird hie ein beiel, da ein nagel, hie ein schlüssel, da ein schlos, Alles einerley wesen und doch mancherley brauch und werck, wie aus einem teig odder thon mancherley gefes.«³¹

Aus dem Dargestellten geht meiner Meinung nach deutlich hervor, daß wir es mit keinem vorreformatorischen Rest zu tun haben, wenn Luther in der »Heidelberger Disputation« von den guten Werken als *merita* spricht. Wenn man gemeint hat, es wäre unmöglich, in der lutherischen Theologie den

30 So z. B. Magnus Friedrich Roos und der schwedische Pietist Henric SCHARTAU: *Evangeliepostilla*. Lund 1937, 96-102; Helge BRATTGÅRD: *Bibeln och människan i Magnus Friedrich Roos' teologi: en systematisk studie i württembergspietism*. Lund 1955, 355, weist u. a. auf §§ 129 und 153 von Roos' »Deutliche und zur Erbauung eingerichtete Erklärung der Offenbarung Johannis«, 1789, hin.

31 WA 36, 635, 26-36; 636, 12-20.

meritum-Begriff zu gebrauchen, beruht dies natürlich darauf, daß man die merita als menschliche Leistungen vis-à-vis Gott aufgefaßt hat. Man hat auch die römisch-katholische Lehre, daß es kein meritum ohne freien Willen geben kann, so verstanden, daß der meritum-Begriff notwendigerweise in Konflikt mit der lutherischen Anthropologie kommt.³² Beides scheint doch aus falschen Vorstellungen über die römisch-katholische meritum-Lehre zu folgen.

1. Es ist allerdings richtig, daß es nach römisch-katholischer Lehre kein meritum ohne freien Willen geben kann, aber das bedeutet nur, daß der menschliche Wille engagiert sein muß, so daß die guten Werke zum Beispiel nicht unter äußerem Zwang hervorgebracht werden. Das inkludiert dagegen nicht, daß der Mensch ohne die göttliche Gnade eine libertas ad bonum habe.

2. Die eigentlich meritorischen Handlungen haben auf gewisse Weise immer Gott als Subjekt. Wir haben gesehen, daß nach Thomas die merita nur als von der göttlichen Gnade gewirkte merita de condigno sind. Man hat in der römisch-katholischen Theologie nie Augustins Worte vergessen, daß Gott, wenn er unsere merita krönt, eigentlich nur seine eigenen Gaben krönt.³³

Daß auch Luther nicht in jedem Fall zwischen merita und göttlicher Gnade einen Gegensatz sieht, geht klar daraus hervor, daß er in der »Heidelberger Disputation« von den merita immortalia als opera *Dei* spricht.

BSLK DIE BEKENNTNISSCHRIFTEN DER EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE/ hrsg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930.
2 Bde. GÖ 1930.

32 Siehe z. B. Per Erik PERSSON: Att dela Guds hållning mot djävulskapet. Falköping 1972, 19 f.

33 AUGUSTINUS: De gratia et libero arbitrio cap. 6, 15 (Patrologiae cursus completus . . . series latina/ hrsg. von Jacques-Paul Migne. Bd. 44. P 1845, 891).

Luthers Kritik am scholastischen Aristotelismus in der 25. These der »Heidelberger Disputation« von 1518*

Von Karl-Heinz zur Mühlen

Zu seiner Neubearbeitung der »Heidelberger Disputation« im ersten Band der seit 1979 erscheinenden »Studienausgabe« aus dem Werk Martin Luthers¹ hat Helmar Junghans im »Lutherjahrbuch« 1979 zu den philosophischen Thesen 1 bis 9 (WA: Thesen 29 bis 37) ergänzend probationes aus einer in der Kamenzer Handschrift 6453 enthaltenen Abschrift mitgeteilt.² Nach Junghans ist an der Echtheit dieser probationes nicht zu zweifeln.³ Während Luther in den Thesen 1 und 2 (WA: Thesen 29 und 30) namentlich auf sein in den theologischen Thesen 1 bis 18 vorgestelltes Programm zurückverweist, auf dessen Basis man »ohne Gefahr in Aristoteles philosophieren« kann,⁴ folgt er in den probationes zu den übrigen philosophischen Thesen der humanistischen Aristotelesinterpretation, die sich aus Aristoteles selbst um ein historisch sachgemäßes Verständnis seiner Philosophie bemüht. Daß Luther an diese humanistische Aristotelesinterpretation anknüpft, zeigt sich u. a. darin, daß er seine Aristoteleszitate größtenteils aus der von den Humanisten benutzten, Ende des 15. Jahrhunderts gedruckten Aristotelesübersetzung des griechischen Humanisten Johannes Argyropulos entnommen hat. Denn wer 1518 seine Zitate dieser Übersetzung entnahm, »stellte sich bewußt in die Bestrebungen des humani-

* Der vorliegende Beitrag stellt die erweiterte Fassung eines Referates dar, das auf dem 5. Internationalen Kongreß für Lutherforschung in Lund, Schweden, vom 14. bis 20. August 1977 in dem Seminar über »Die Heidelberger Disputation« gehalten wurde. Die erweiterte Fassung nimmt dankbar verschiedene Anregungen der Semindiskussion auf. Mit ihr möchte ich zugleich Herrn Heiko Augustinus Oberman zum 15. Oktober 1980 herzlich grüßen.

ThO THOMAS VON AQUINO: Sancti Thomae Aquinatis ... opera omnia iussu impensaue Leonis XIII. P. M. Romae 1882 ff.

1 StA I, (186) 190-218.

2 Helmar JUNGHANS: Die Probationes zu den philosophischen Thesen der »Heidelberger Disputation« im Jahre 1518. Luf 46 (1979), 10-59.

3 Vgl. ebd., 28-30.

4 WA I, 355, 2.

stischen Aristotelismus hinein«. ⁵ Luther schließt sich der humanistischen Aristotelesinterpretation mit der Absicht an, zu zeigen, wieweit die Gelehrten aller Schulen von der Lehre des Aristoteles abirren und daß selbst ein richtig verstandener Aristoteles weder der Theologie noch der Philosophie helfen könnte. ⁶

Wie wenig Aristoteles der Theologie nützt, entwickelt Luther u. a. in der 25. theologischen These der »Heidelberger Disputation«, indem er dem an Aristoteles orientierten scholastischen Verständnis der Gerechtigkeit Gottes sein neues an Paulus gewonnenes kritisch gegenüberstellt, nämlich: »Nicht jener ist gerecht, der viel wirkt, sondern der ohne Werk viel an Christus glaubt. Denn die Gerechtigkeit Gottes wird nicht erworben aus häufig wiederholten Akten, wie Aristoteles gelehrt hat, sondern eingegossen durch den Glauben.« ⁷ Die im Zusammenhang dieser These auf dem Boden der *theologia crucis* vollzogene Kritik des scholastischen Aristotelismus gibt auch die theologische Basis für die in den Thesen 29 und 30 aufgestellten theologischen Kriterien ab, unter denen ein Umgang mit der Philosophie des Aristoteles gefahrlos ist. Denn »wer ohne Gefahr in Aristoteles philosophieren will, für den ist es notwendig, daß er vorher in Christus ordentlich zum Narren wird« (These 29), und »wie das Böse des Verlangens nur derjenige gut gebraucht, der verheiratet ist, so philosophiert nur der gut, der ein Narr, d. h. ein Christ ist«. ⁸ Von dieser Basis aus greift Luther das Programm der humanistischen Aristotelesinterpretation auf, jedoch mit dem kritischen Bewußtsein, nicht erneut in die Fänge des heidnischen Philosophen geraten zu wollen. Wie ist nun Luthers theologische Auseinandersetzung mit Aristoteles bzw. dem scholastischen Aristotelismus in der 25. These der »Heidelberger Disputation« zu bestimmen?

Zur Behandlung dieses Problems fragen wir zunächst nach Ort und Bedeutung der These 25 innerhalb der theologischen Thesen der Heidelberger Disputation (I). Dann wollen wir den von Luther hier kritisierten scholastischen Aristotelismus näher beschreiben (II) und die Kritik desselben auf dem Boden der in der Heidelberger Disputation vorgetragenen *theologia crucis* untersuchen (III). Schließlich wollen wir nach der Vorgeschichte dieser Aristoteleskritik im Frühwerk des Reformators fragen (IV) und sie abschließend noch genauer bestimmen durch einen Vergleich mit der mittelalterlichen Aristoteleskritik (V).

5 Junghans: AaO, 31.

6 Vgl. WA 9, 170, 1-6.

7 WA 1, 364, 2-5.

8 WA 1, 355, 2-5.

Die 28 theologischen Thesen der »Heidelberger Disputation«⁹ artikulieren das Programm des »Wittenberger Augustinismus«.¹⁰ Von Staupitz hatte Luther nach Heidelberg eingeladen, damit er am 26. April 1518 vor dem Generalkapitel der Augustinereremiten die Grundsätze seiner neuen, hinter den 95 Ablaßthesen vom 31. Oktober 1517 stehenden Theologie vortrage.¹¹ Es fällt auf, daß Luther weder in den Thesen noch in den sie vorbereitenden probationes die Ablaßfrage aufgreift, sondern die Grundintentionen der neuen Wittenberger Theologie entwickelt. Er versteht seine Thesen als Proklamation einer neuen aus Paulus und Augustin geschöpften Theologie¹² vor einer anderen deutschen Universität außerhalb Sachsens. »Für sie interessierte sich nicht nur das in Heidelberg tagende Generalkapitel der Augustiner-Eremiten, sondern auch der Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm, der 1516 in Wittenberg studiert hatte. Im Interesse seiner Landesuniversität war er offen für den neuen sich in Wittenberg herauskristallisierenden Typus der humanistisch-reformatorischen Universität, dem die Zukunft gehören sollte.«¹³ Die neue Wittenberger Theologie stützte sich vor allem auf Paulus und Augustin gegen die aristotelische Scholastik. Entsprechend schreibt Luther schon am 18. Mai 1517 in dem bekannten Brief an den Prior der Erfurter Augustinereremiten Johannes Lang: »Unsere Theologie und St. Augustin machen rüstige Fortschritte und beherrschen dank Gottes Fügung unsre Universität. Mit Aristoteles geht es allmählich bergab, er neigt sich zum nahe bevorstehenden, endgültigen Untergang. Die Vorlesungen über die Sentenzen werden auffallend gemieden und niemand kann auf Hörer rechnen, der sich nicht zu dieser Theologie, d. h. zur Bibel oder zu St. Augustin oder zu einem andern Lehrer von kirchlicher

9 WA I, 353, 1 – 354, 36.

10 Zur neueren Erforschung des Wittenberger Augustinismus vgl. Ulrich BUBENHEIMER: Augustin/Auginismus. TRE 4 (1979), 718-721, und die dort angegebene Literatur.

11 Vgl. dazu Walter DELIUS: Der Augustiner Eremitenorden im Prozeß Luthers. ARG 63 (1972), 22-42.

12 Vgl. Luthers Versicherungen zu den theologischen Thesen der »Heidelberger Disputation« WA I, 353, 8-14.

13 Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Die Heidelberger Disputation. In: Luther und die Theologie der Gegenwart = Referate und Berichte des Fünften Internationalen Kongresses für Lutherforschung; Lund, Schweden 14.-20. August 1977/ hrsg. von Leif Grane und Bernhard Lohse. GÖ 1980, 169.

Autorität bekennt.«¹⁴ Ähnlich stellt Luther seinen in Heidelberg zu disputierenden Thesen die »Versicherung« voran, daß er die Thesen »demütig dem Urteile aller« übergebe, »damit offenbar werde, ob sie wohl oder übel aus dem göttlichen Paulus, dem auserwählten Gefäß und Werkzeug Christi, sowie aus St. Augustinus, seinem treuesten Ausleger, hervorgeholt seien«.¹⁵ Den Augustin führt Luther nun nicht mehr als Autorität neben Paulus an, sondern als den treuesten Ausleger des Paulus.¹⁶

Mit Hilfe des antipelagianischen Augustin¹⁷ hatte Luther inzwischen in der Exegese der Paulusbriefe die Einsicht gewonnen, daß die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, eine passive Gerechtigkeit ist, die vom Menschen als Geschenk Gottes sola fide empfangen wird. Entsprechend entwickelt er nun in den theologischen Thesen der »Heidelberger Disputation« die grundlegende Feststellung, daß der Mensch aus seinen eigenen Möglichkeiten sein Heil bzw. die Gerechtigkeit vor und aus Gott nicht erwerben kann. Deshalb ist »der freie Wille nach dem Sündenfall ein bloßer Name, und indem er tut, was in ihm ist, sündigt er doppelt« (These 13).¹⁸ Diese These enthält den Kern der inzwischen gewonnenen theologischen Position Luthers. Nicht umsonst wird sie in der Folgezeit zu einem Zentralsatz der in der Bannandrohungsbulle »Exsurge Domine« (15. Juni 1520) inkriminierten, von Luther in seiner »Assertio omnium articulorum...« verteidigten Thesen und bricht 1524/25 den berühmten Streit mit Erasmus von Rotterdam über den freien bzw. unfreien Willen vom Zaun.¹⁹ Die Thesen 14 und 15 der »Heidelberger Disputation« explizieren die von Luther in These 13 entwickelte Ansicht näher. So heißt es in These 14: »Der freie Wille vermag nach dem Sündenfall zum Guten nur etwas durch eine ›potentia subiectiva‹, zum Bösen aber stets durch eine ›[potentia] activa‹.«²⁰ Und in der diese These erläuternden probatio stellt Luther fest: »Quia sicut homo mortuus potest in vitam solum subiective, in

14 WA Br 1, 99, 8-13 (41).

15 WA 1, 353, 8 f.

16 Vgl. dazu Leif GRANE: *Modus loquendi theologicus: Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)*. Leiden 1975, 149.

17 Vgl. ebd., 23-27.

18 WA 1, 354, 5 f.

19 Vgl. WA 7, 142, 23 f (Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum, 1520) und WA 18, (551) 600-787 (De servo arbitrio, 1525).

20 WA 1, 354, 7 f.

mortem vero etiam active, dum vivit. Liberum autem arbitrium est mortuum, significatum per mortuos illos, quos Dominus suscitavit, ut dicunt Doctores sancti.«²¹

Um diese komplizierte Argumentation zu verstehen, gehen wir mit Daniel Olivier von der scholastischen Unterscheidung von *potentia logica* und *potentia realis* aus. »Die rein logische *potentia* stellt einen Sachverhalt vor, der denkbar, aber zunächst nur eine unbestimmte Möglichkeit ist; die reale oder physische *potentia* kennzeichnet einen Sachverhalt, der etwas Physisches in einem Subjekt ist und die Voraussetzung künftigen Handelns darstellt. Innerhalb der *potentia realis* kann man wieder zwischen einer *potentia realis passiva* (von Luther in These 14 *subiectiva* genannt) und einer *potentia realis activa* unterscheiden.«²² Mit dem Schema *potest-potentia* (im Ablativ) – *potentia passiva in bonum, potentia activa in malum* argumentiert Luther nach Olivier streng logisch im Blick auf die *potentia realis*. So artikuliert Luther in dem Satz: »... homo mortuus potest in vitam solum subiective, ...«²³ eine rein »passive« Möglichkeit im Blick auf einen toten Menschen. Nur Gott kann ihn auferwecken. Der Satz: »... homo mortuus potest ... , in mortem vero etiam active, dum vivit.«²⁴ gilt dagegen im Sinne einer *potentia activa*. Der Mensch kann von selbst sterben. Entsprechend ist die Möglichkeit des freien Willens »post peccatum« zum Heil (*ad bonum*) im Blick auf den gefallenen-toten Menschen selbst nur die Möglichkeit, von Gott »auferweckt« zu werden: »Liberum arbitrium autem est mortuum, significatum per mortuos illos, quos Dominus suscitavit, ut dicunt Doctores.«²⁵ Der freie Wille hat keine Möglichkeit, das Heil, d. h. ein auch dem Tod mächtiges Leben, zu realisieren. Das ist allein eine Möglichkeit Gottes, der den gekreuzigten Christus von den Toten auferweckt hat. Aber auch im Urstand lag die menschliche *potentia ad vitam* allein bei Gott. So stellt Luther in These 14 fest: »Auch im Stande der Unschuld konnte [der freie Wille] nicht verharren durch eine ›*potentia activa*‹, sondern nur durch eine ›*potentia subiectiva*‹,

21 WA I, 360, 8-10.

22 Wir folgen mit dieser Deutung der von Daniel Olivier im Seminar über »Die Heidelberger Disputation« auf dem Fünften Internationalen Kongreß für Lutherforschung 1977 vorgetragenen Interpretation des *potentia*-Schemas der Thesen 14 und 15. Vgl. dazu zur Mühlen: Die Heidelberger Disputation, 166.

23 WA I, 360, 8.

24 WA I, 360, 8 f.

25 WA I, 360, 9 f.

geschweige denn zum Guten [zum Leben] fortschreiten.«²⁶ Auch im Urstand ist das Heil des Menschen allein eine *potentia subiectiva* bzw. eine *potentia realis passiva* und als solche allein eine Möglichkeit Gottes. Das Heil ist also sowohl im Urstand als auch im Stand der Gnade nach dem Sündenfall allein eine von Gott dem Menschen gewährte Möglichkeit.

Diesen soteriologischen Sachverhalt explizieren die Thesen 1 bis 12 der »Heidelberger Disputation« im Blick auf die äußeren Voraussetzungen (*lex* und *opus*) des freien Willens, die Thesen 13 bis 18 im Blick auf die inneren Voraussetzungen des freien Willens. These 18 zieht daraus mit der Wendung »*Certum est*« das Fazit: »Es ist gewiß, daß der Mensch völlig an sich verzweifeln muß, damit er geeignet werde, die Gnade Christi zu empfangen.«²⁷ Die Thesen 19 bis 24 stellen dann Luthers *theologia crucis*²⁸ vor, die den Erkenntnisgrund für die Thesen 1 bis 18 hergibt. Nachdem Luther so die Unfähigkeit des Menschen zum Heil theologisch begründet hat, beschreibt er mit These 25 positiv das Heil als eine im Glauben gewährte Möglichkeit aus Gott. Denn »nicht jener ist gerecht, der viel wirkt, sondern wer ohne Werk viel an Christus glaubt«.²⁹ Die Thesen 26 und 27 erläutern das »*multum credere in Christum*« näher,³⁰ um dann zu dem Fazit der gesamten Argumentation in der 28. theologischen These zu führen: »Die Liebe Gottes findet nicht, sondern schafft, was ihr liebenswert ist; die Liebe des Menschen aber entsteht aus dem, was ihr liebenswert ist.«³¹ Ist so die Liebe Gottes als der alleinige Grund des Heils zu bestimmen, dann scheidet die aristotelische Ontologie zur Interpretation der Gnade aus, da sie als Objekt der göttlichen Liebe nur den durch iterativ wiederholte Akte – wenn auch mit Hilfe der Gnade – gerecht gewordenen Menschen vorstellen kann. Nur wer die Liebe Gottes im Kreuz Christi ergreift, kann sich den Zwängen der aristotelischen Ontologie in der Scholastik entwinden, da jene Liebe das nicht Liebenswerte, d. h. den Sünder, zum Gegenstand ihres voraussetzungslosen Handelns macht. Entsprechend konfrontiert Luther in der *probatio* zur These 25 das sich dieser Liebe verdankende Verständnis der Gerechtigkeit des Glaubens mit dem an Aristoteles orientierten der scholastischen Theologie: »Nicht jener ist gerecht, der viel wirkt, sondern wer ohne Werk viel an Christus glaubt. Denn die Gerechtigkeit vor

26 WA I, 354, 9 f.

29 WA I, 354, 29 f.

31 WA I, 354, 35 f.

27 WA I, 354, 15 f.

30 WA I, 354, 31-34; vgl. dazu auch unten 63.

28 WA I, 354, 17-24.

Gott wird nicht erlangt aus häufig wiederholten Akten, wie Aristoteles gelehrt hat, sondern sie wird durch den Glauben eingegossen. Denn der Gerechte lebt aus Glauben, Röm. 1 [17] und Röm. 10 [10]. Darum will ich das »ohne Werk« so verstanden wissen: Nicht als ob der Gerechte nichts wirke, sondern daß seine Werke nicht seine Gerechtigkeit wirken, sondern vielmehr seine Gerechtigkeit wirkt die Werke. Denn ohne unser Werk wird die Gnade und der Glaube eingegossen, und nachdem sie eingegossen sind, folgen die Werke nach.«³² Wie ist aber der scholastische Aristotelismus und sein Gerechtigkeitsverständnis, das Luther hier kritisch ablehnt, näher zu beschreiben?

II

Die Gerechtigkeit allein aus Glauben steht einem an Aristoteles orientierten Gerechtigkeitsverständnis, wie es die scholastische Theologie entwickelt, diametral entgegen. Nach Aristoteles »gewinnen wir die Tugenden erst, indem wir uns tätig bemühen. Bei der Kunst und dem Handwerk ist es genau so. Denn was man erst lernen muß, bevor man es ausführen kann, das lernt man, indem man es ausführt: Baumeister wird man, indem man baut, und Zitherspieler, indem man das Instrument spielt. *So werden wir auch gerecht, indem wir gerecht handeln, besonnen, indem wir besonnen, und tapfer, indem wir tapfer handeln*«. ³³ Dieses Verständnis von Tugend und insbesondere von Gerechtigkeit ist wiederum bestimmt durch die aristotelische Ontologie. Denn nach Aristoteles kommt menschliches Sein in der Selbstbewegung und Selbstverwirklichung der Seele zur Vollendung. Die Seele ist nach Aristoteles als Prinzip menschlichen Lebens zugleich dessen Entelechie, zu der die Seele in der Selbstbewegung gelangt. »Die Seele ist Erste Entelechie eines natürlichen Körpers, der der Möglichkeit nach Leben hat.«³⁴ Dieser Satz bezeichnet die »Seele als die Grundform der Bewegung, in der ein belebter Körper sich selbst bewegt. Diese Bewegung ist deshalb als Entelechie zu begreifen, weil sie nichts anderes ist als Entfaltung des Telos, das das Bewegte schon in sich enthält. Entelecheia ist als Bewegungsbegriff Entfaltung der immanenten Struktur. Alles, was lebt, vollbringt den Prozeß seines Lebens,

³² WA I, 364, 2-9.

³³ ARISTOTELES: *Ethica Nikomachea* lib. 2 cap. 1 (1103 a, 31 – 1103 b, 2).

³⁴ ARISTOTELES: *De anima* lib. 2 cap. 1 (412 a, 27 f).

indem es seine immanente Struktur zu verwirklichen sucht.«³⁵ Entsprechend verwirklicht sich menschliches Leben in der Selbstbewegung der Seele gemäß der ihr immanenten Entelechie. Diese ist wiederum identisch mit dem Eidos, das das Wesen des Menschen ausmacht. So kann Aristoteles Eidos ausdrücklich als Entelechie definieren.³⁶ »Das Eidos als Entelechie begriffen ist die im Bewegungsvollzug hervortretende Struktur, die, wenn sie in reiner Gestalt zur Präsenz gelangt, von Aristoteles *Energeia* genannt wird.«³⁷ Der Bewegungsvollzug, in dem sich das als Entelechie begriffene Eidos verwirklicht, ist das *ἔργον*, das Werk. Dieses ist als solches nicht nur das bloße Resultat von Handlungen und deshalb von diesen ablösbar, sondern es meint zugleich den Handlungsvollzug selbst. Es ist die Selbstbewegung und Selbstverwirklichung der Seele gemäß ihrem Eidos. In diesem Sinn ist das Werk nicht eine bloße Äußerung eines schon vorgängig vollkommenen Seins, sondern der Seinsmodus, in dem ein Sein seine Vollkommenheit erst erreicht. Sein hat in diesem Verständnis menschlichen Lebens die innere Struktur des Werkes bzw. der Praxis.

Die Seele ist aber nicht nur das Prinzip der Selbstbewegung des Lebens, sondern auch das Vermögen, die Wahrheit zu erkennen, gemäß welcher jene teleologisch sich vollzieht. Die Wahrheit erkennt der Mensch durch den *Nus*, während er durch den Willen sich nach der erkannten Wahrheit verwirklicht. Entsprechend ist das Sein bzw. das gerechte Sein Ausdruck des Zusammenspiels von Vernunft und Wille, sofern der Wille in Werken menschliches Sein realisiert gemäß der Entelechie, die in der Vernunft erkannt wird.

Nun will Luther den Erfahrungsgehalt, der sich in dieser Ontologie objektiviert, durchaus nicht bestreiten, sofern es um die innerweltliche Rolle des Menschen und seine Gerechtigkeit vor den Menschen geht. So hat ja auch Aristoteles nicht beabsichtigt, auf diese Weise die ewige Glückseligkeit zu verdienen, sondern intendierte nur eine endliche, innerweltliche Glückseligkeit.³⁸ Für die eschatologische Glückseligkeit war der Heide Aristoteles blind. Entsprechend reicht seine Ontologie auch nicht, das Sein des Menschen, das protologisch als Schöpfung aus dem Nichts zu verstehen und das eschatologisch auf die ewige Glückseligkeit ausgerichtet ist, theologisch angemessen

35 Georg Picht: Die Dialektik von Theorie und Praxis und der Glaube. ZThK 70 (1973), 111 f.

36 Vgl. Aristoteles: De anima lib. 2 cap. 1 (412 a, 10).

37 Picht: AaO, 111.

38 Vgl. WA 40 I, 410, 9 – 441, 3.

auszulegen. Benutzt man dennoch die aristotelische Ontologie, um mit ihr die Gerechtigkeit vor Gott zu interpretieren, wie es in der scholastischen Gnadenlehre seit der Aristotelesrezeption des 13. Jahrhunderts geschah, so überfremdet man die theologische Gnadenlehre und Anthropologie mit philosophischen Kategorien, die den Unterschied zwischen antiker Ontologie und christlicher Schöpfungslehre und Eschatologie zu verwischen drohen.

So sehr z. B. auch für Thomas von Aquino feststeht, daß die eschatologische beatitudo des Menschen ausschließlich Werk Gottes³⁹ ist, so sehr bedarf es aber einer durch die Gnade bewirkten Ausrichtung des Menschen auf dieselbe. Diese Ausrichtung vollzieht sich in der sittlichen Praxis bzw. im verdienstlichen Handeln des Menschen. Die Notwendigkeit der Werke bzw. der Verdienste ist dabei nicht bedingt durch eine Insuffizienz der göttlichen Gnade, sondern durch die in der göttlichen Weisheit gesetzte Ordnung der Schöpfung.⁴⁰ Gott handelt nicht an dem von ihm gesetzten Schöpfungsordo vorbei. Diesen wiederum interpretiert Thomas mit Hilfe aristotelischer Kategorien, nach denen sich die menschliche Seele in sittlichen Akten realisiert. Entsprechend wird nach Thomas »die ›beatitudo‹ . . . in sittlichen Akten erreicht, aber nicht *kraft* sittlicher Akte . . . Die Sittlichkeit bleibt ›ordo (voluntatis) ad finem‹; in ihr vollzieht sich das ›Heran‹ an das Heil, indem der Mensch in Selbstbewegung begriffen ist. Der Mensch ist tätig, er ist dabei, er ist nicht leblos oder untätig, wo es um sein Heil geht«.⁴¹ In dieser Integration der Selbstbewegung des Menschen in das Heilsgeschehen greift Thomas auf die aristotelische Ontologie zurück, die das Sein des Menschen nicht anders vorstellen kann als eine in Akten sich vollziehende Selbstverwirklichung der Seele, d. h. als sittliche Praxis. Doch wird bei Thomas diese Praxis in einer doppelten Weise transzendiert: einmal indem die auf die Heiligung zielende Selbstbewegung der habitualen Gnade bedarf, zum andern insofern, als der Mensch in der durch die Gnade vervollkommenen Selbstbewegung noch nicht am Ziel ist, sondern teleologisch auf die eschatologische beatitudo disponiert wird, die Gott allein heraufführen wird. Dennoch wirken sich jene ontologischen Prämissen dahingehend aus, daß die Rechtfertigung erst in der Heiligung zum Ziel kommt. Die rechtfertigende Gnade ist die heiligmachende

39 Vgl. THOMAS VON AQUINO: Summa theologica I II qu. 3 art. 1 (ThO. Bd. 6. Romae 1891, 26).

40 Ebd. I II qu. 5 art. 7 ad 1 (ThO. Bd. 6. Romae 1891, 53).

41 HANS VORSTER: Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther. GÖ 1965, 159.

Gnade, die ohne den Seinsmodus der Werke nicht zu denken ist. Entsprechend läßt sich der Glaube nicht an der Gerechtigkeit Christi allein genügen, sondern rechtfertigt erst als durch die Liebe geformter Glaube (*fides caritate formata*). Ebenso gibt es Gewißheit des Heils nur *coniecturaliter*, d. h. vermutungsweise aufgrund bestimmter Anzeichen im Heiligungsprozeß.⁴²

Die Aufnahme aristotelischer Kategorien in der Gnadenlehre bedingt bei Thomas auch die Verdienstlehre. Zwar hat der Mensch alles, was er hat, von Gott, doch gibt Gott alle guten Gaben gemäß der von ihm geschaffenen Seinsordnung. Diese ist aber bestimmt durch das *liberum arbitrium*: »*quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis.*«⁴³

Auf diesen an der aristotelischen Ethik und deren ontologischen Kategorien orientierten scholastischen Aristotelismus zielt Luthers Kritik in These 25 der »Heidelberger Disputation«. Denn »nicht der ist gerecht, der viel wirkt, sondern wer ohne Werk viel an Christus glaubt«. ⁴⁴ Der Glaube läßt sich an der Gerechtigkeit Christi allein genügen. Sie ist allein unsere Gerechtigkeit. Sofern sie in uns zugleich gute Werke wirkt, sind diese ihre Frucht, aber nicht mehr ihre Bedingung. Entsprechend stellt Luther fest: »Das Gesetz spricht: ›Tue das‹, und niemals wird es getan; die Gnade spricht: ›Glaube an diesen [Christus]‹, und alles ist schon getan« (These 26). Deshalb »sollte man richtig das Werk Christi wirkend nennen und unser Werk gewirkt«, und sagen, daß das so »gewirkte Werk durch die Gnade des wirkenden Werkes Gott gefalle« (These 27).⁴⁵ Gottes Werk wirkt in uns, indem es durch den Glauben an die Gerechtigkeit Christi die Person *vor* allen Werken gerecht macht. Durch die gerecht gemachte Person wirkt er zugleich seine Werke in unseren Werken.⁴⁶

Die in diesem Verständnis der Rechtfertigung enthaltene Kritik am scholastischen Aristotelismus trifft aber nicht nur die thomistische Theologie, sondern auch die Gnadenlehre der nominalistischen Theologie. Diese bestreitet zwar *de potentia dei absoluta* die ontologische Notwendigkeit eines dem

42 Vgl. Thomas von Aquino: *Summa theologica* I II qu. 113 art. 4 ad 1 und I II qu. 112 art. 5 (ThO. Bd. 7. Romae 1892, 333. 327).

43 Ebd. I II qu. 114 art. 1 (ThO. Bd. 7. Romae 1892, 345).

44 WA I, 354, 29 f.

45 WA I, 354, 31-34.

46 Vgl. dazu Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: *Reformatorsche Vernunftkritik und neuzeitliches Denken: dargestellt am Werk M. Luthers und Fr. Gogartens*. Tü 1980, 63-66.

Menschen inhärierenden Gnadenhabitus für die Annahme des Menschen durch Gott, de potentia dei ordinata setzt aber die acceptatio divina die durch die heiligmachende Gnade interpretierte dignitas des Menschen voraus.⁴⁷

III

Die theologische Basis dieser Kritik des scholastischen Aristotelismus bildet in der »Heidelberger Disputation« die theologia crucis, wie sie Luther in den Thesen 19 bis 24 entfaltet. Luther wendet seine theologia crucis sowohl gegen eine metaphysische als auch gegen eine moralische Gotteserkenntnis. Indem sich Gott im Kreuz Christi offenbart, entlarvt er beide Erkenntnisweisen als Herrschaftsakte des Menschen und durchbricht sie. Die metaphysischen Herrschaftsakte des Menschen werden durchbrochen, weil »nicht der mit Recht Theologe genannt wird, der die unsichtbaren Dinge Gottes durch das, was geschaffen ist, versteht und anschaut« (These 19), »sondern derjenige, welcher die sichtbaren Dinge und die Rückseite Gottes durch Leiden und Kreuz anschaut und versteht« (These 20).⁴⁸ Zwar ist Gottes unsichtbares Wesen in seinen Schöpfungswerken wirksam, doch die durch die menschliche Vernunft entworfene metaphysische Transparenz des Seienden vermag es nicht zu erreichen, bzw. steht in der Gefahr, es zur Erhöhung der eigenen Herrlichkeit zu mißbrauchen. »Denn weil die Menschen die Erkenntnis Gottes aus den Werken mißbrauchten, so wollte Gott wiederum aus den Leiden erkannt werden und jene Weisheit der unsichtbaren Dinge durch die Weisheit der sichtbaren Dinge verwerfen, damit so diejenigen, die Gott nicht verehrten, wie er offenbar ist aus seinen Werken, ihn verehren sollten, wie er verborgen ist in den Leiden, wie es 1 K 1 [21] heißt . . .«⁴⁹ Der metaphysische Griff nach der Herrlichkeit und Majestät Gottes reicht zur Erkenntnis Gottes nicht aus und schadet mehr, als er nützt. Denn Gott will in der Niedrigkeit und Schmach des Kreuzes erkannt werden.⁵⁰ »Darum ist die wahre Theologie und Erkenntnis Gottes in dem gekreuzigten Christus, wie es auch Joh. [14, 6 heißt:] »Niemand kommt zum Vater, denn durch mich, [und J 10, 9:] »Ich bin die Tür« usw.«⁵¹ Gott offenbart seine Liebe in der Niedrigkeit des Kreuzes Christi. Hier wird allein die Macht Gottes und die Ohnmacht des Menschen heilsam unter-

47 Vgl. ebd, 21-43.

50 Vgl. WA I, 362, 11 f.

48 WA I, 354, 17-20.

51 WA I, 362, 18 f.

49 WA I, 362, 5-9.

scheidbar und der Mensch von der Illusion seiner metaphysischen Herrschaftsakte befreit. Die Verkehrung und Verblendung des menschlichen Bewußtseins wird aufgehoben und der Mensch mit der Wahrheit seines Lebens konfrontiert. Denn »ein Theologe der Herrlichkeit nennt das Böse [des Werkes] gut und das Gute [des Kreuzes] böse; ein Theologe des Kreuzes aber nennt die Sache so, wie sie ist« (These 21).⁵² Die *theologia crucis* offenbart die Wahrheit des Lebens. Die *theologia gloriae* entzieht sich dagegen der Offenbarung im Kreuz Christi. Der *theologus gloriae* zieht darum »die Werke den Leiden und die Herrlichkeit dem Kreuze, die Kraft der Schwachheit, die Weisheit der Torheit, und überhaupt das Gute dem Bösen vor. Der Art sind die, welche der Apostel ›Feinde des Kreuzes Christi‹ nennt [Ph 3, 18], besonders weil sie Kreuz und Leiden hassen, die Werke aber und den Ruhm derselben lieben, und so das Gut des Kreuzes böse und das Böse des Werkes gut nennen«. ⁵³

Wie Gott seine heilsame Wahrheit den metaphysischen Herrschaftsakten entzieht und verbirgt, so auch den moralischen, die die Werke dem Leiden und die Herrlichkeit und den Selbstruhm dem Kreuze vorziehen. Sie setzen mit Aristoteles auf die Selbstrealisierung des Menschen in den Werken und setzen diese an die Stelle des Werkes Gottes, dem sie aber in Wahrheit Sein und Leben verdanken. Es bedarf deshalb der Negation der Selbstherrlichkeit des Menschen durch das Kreuz Christi, damit der Unterschied zwischen dem, was der Mensch tun kann, und dem, was allein Gott tun kann und tut, wieder offenbar wird. Entsprechend »sagen die Freunde des Kreuzes, daß das Kreuz gut sei und die Werke [d. h. das Vertrauen auf die Werke] böse, denn durch das Kreuz werden die Werke zerstört bzw. der alte Adam gekreuzigt, der durch die Werke vielmehr aufbaut wird. Denn es ist unmöglich, daß der durch seine guten Werke nicht aufgebläht werden sollte, der nicht zuvor durch Leiden und Übel erniedrigt und zunichte gemacht ist, bis er weiß, daß er nichts sei, und die Werke nicht sein, sondern Gottes sind«. ⁵⁴

Die metaphysischen und moralischen Herrschaftsakte des Menschen können die Weisheit Gottes nicht erreichen und nur zur Selbstherrlichkeit des Menschen führen. Dennoch gewähren sie dem Menschen nicht Sein und Leben, denn das in ihnen wirksame »Gesetz wirkt den Zorn Gottes, tötet,

⁵² WA I, 354, 21 f; die interpretatorischen Zusätze zu Gut und Böse folgen WA I, 362, 27 f.

⁵³ WA I, 362, 24-28.

⁵⁴ WA I, 362, 29-33.

verflucht, macht schuldig, richtet und verdammt alles, was nicht in Christo ist« (These 23).⁵⁵ Und doch sind die Erkenntnisakte der theoretischen und praktischen Vernunft »nicht einfach böse, noch ist das Gesetz zu fliehen; sondern der Mensch mißbraucht das Beste ohne die Theologie des Kreuzes aufs Schlimmste« (These 24).⁵⁶ »Denn das Gesetz ist heilig [R 7, 12], und alle Gabe Gottes ist gut [1 T 4, 4]; alles, was geschaffen ist, ist sehr gut, Gen. 1 [31]. Aber, wie oben gesagt ist, wer noch nicht vernichtet ist und durch Kreuz und Leiden zu einem Nichts gemacht ist, der schreibt Werke und Weisheit sich selbst zu, nicht aber Gott, und so mißbraucht er die Gaben Gottes und verunreinigt sie.«⁵⁷

Die so in den Thesen 19 bis 24 umrissene *theologia crucis* Luthers bildet die Basis seiner Kritik am scholastischen Aristotelismus in These 25. Denn wer mit Aristoteles den Gedanken teilt, daß die Seele die ihr eingestiftete Entelechie in sittlicher Praxis realisiert, und wer diesen Gedanken in die Gnadenlehre einführt, steht in der Gefahr, das Werk dem Leiden, den Selbstruhm dem Kreuz vorzuziehen. Hinzu kommt nach Aristoteles die Vorstellung, daß die Liebe sich stets auf einen vorgegebenen, liebenswerten Gegenstand bezieht und entsprechend das nicht Liebenswerte haßt.⁵⁸ So bezieht sich auch die Liebe Gottes auf den in verdienstlichen Werken geheiligten, weil so liebenswerten Menschen. Diesem scholastischen Verständnis der Liebe Gottes widerspricht aber radikal die im Kreuz offenbare Liebe Gottes, denn sie »findet nicht, sondern schafft, was ihr liebenswert ist; die Liebe des Menschen aber entsteht aus dem, was ihr liebenswert ist« (These 28).⁵⁹ Sie liebt nicht den *homo sanctus*, sondern den *homo peccator*. Sie liebt »die Sünder, die Bösen, die Narren und Schwachen, um sie gerecht, gut, weise und stark zu machen . . . Denn darum sind die Sünder schön, weil sie geliebt werden; nicht werden sie geliebt, weil sie schön sind . . . dies ist die Liebe des Kreuzes, aus dem Kreuz geboren, die sich dahin wendet, nicht, wo sie Gutes findet, das sie genießen möge, sondern wo sie den Armen und Dürftigen Gutes austeilen möge«.⁶⁰

Die Liebe des Kreuzes ruft aus dem Nichts ins Sein, aus dem Tod ins Leben. Alle dem Menschen mögliche Liebe ist nur ihr Abbild, nicht ihr Gegenstand.

⁵⁵ WA I, 354, 25 f.

⁵⁸ Vgl. WA I, 365, 3-8.

⁵⁶ WA I, 354, 27 f.

⁵⁹ WA I, 354, 35 f.

⁵⁷ WA I, 363, 27-30.

⁶⁰ WA I, 365, 9-15.

Deshalb »ist nicht der gerecht [vor Gott], der viel wirkt, sondern der ohne Werk viel an Christus glaubt« (These 25).⁶¹

Wie die Untersuchung des Sprachgebrauches »theologia, theologus crucis« zeigt,⁶² hat Luther diese Terminologie – nicht die mit ihr gemeinte Sache – im Frühjahr 1518 geprägt, um sich kritisch von der scholastischen Theologie abzusetzen. Denn wie namentlich die conclusio zur 58. Ablassthese zeigt, ist der entscheidende Gegenbegriff zur theologia crucis die theologia scholastica. Die theologia scholastica ist aber in Wahrheit eine Entleerung der theologia crucis,⁶³ weil sie u. a. in der Ablassfrage den Menschen das Kreuz und damit die Buße erleichtert. Denn »ein Theologe der Herrlichkeit . . . (das heißt, der nicht mit dem Apostel allein den gekreuzigten und verborgenen Gott kennt, sondern mit den Heiden den herrlichen Gott, aus den sichtbaren Dingen das unsichtbare Wesen desselben, wie er allgegenwärtig und allmächtig ist, sieht und redet) lernt aus Aristoteles, daß der Gegenstand des Willens das Gute, und das Gute liebenswert sei, das Böse aber hassenswert, darum sei Gott das höchste Gut und im höchsten Grade zu lieben. Und daher weicht er von einem Theologen des Kreuzes ab und erklärt, der Schatz Christi sei eine Erlassung und Lösung der Strafen als der schlimmsten und hassenswertesten Dinge. Dagegen der Theologe des Kreuzes, es sei der Schatz Christi die Auferlegung von Strafen und die Verpflichtung zu denselben als den besten und liebenswertesten Dingen.«⁶⁴ Die aristotelischen Kategorien zwingen den theologus gloriae, die Liebe zu Gott und das Kreuz voneinander zu trennen, weil die Liebe

⁶¹ WA I, 354, 29 f.

⁶² Die wichtigsten Texte zum Begriff »theologia crucis« aus dem Umkreis der »Heidelberger Disputation« sind: WA I, 290, 34 – 291, 12 (Asterisci Lutheri adversus obeliscos Eckii, 23. März 1518); WA 57 III, 79, 5 – 80, 14 (Luthers Vorlesung über den Hebräerbrieff, Glosse zu H 12, 11, März 1518); WA I, 612, 25 – 614, 37 (Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, conclusio 58, Februar/Mai 1518). Zur Interpretation dieser Texte vgl. Jos E. VERCROYSE: Luther's theology of the cross at the time of the Heidelberg Disputation. Gregorianum 57 (Roma 1976), 523–548. Weitere Stellen nach der »Heidelberger Disputation« sind folgende: WA 5, 175, 32 – 177, 27 (Operationes in psalmos, 1518–1522, zu Ps 5, 12); WA 5, 216, 8 – 217, 3 (Operationes . . ., zu Ps 6, 11); WA 5, 299, 18 – 301, 3 (Operationes . . ., zu Ps 9, 8) und WA 7, 148, 29 (Assertio . . .). Aus dem Spätwerk, in dem der Begriff »theologia crucis« nur noch vereinzelt auftaucht, sei WA 40 III, 193, 4–8 (In quindecim psalmos graduum commentarii . . . von 1532/33, 1540 zu Ps 126, 4 f [Vulgata Ps 125, 4 f]) erwähnt.

⁶³ Vgl. WA I, 613, 21–23 (Resolutiones . . .).

⁶⁴ WA I, 614, 17–26.

zu Gott als dem höchsten Gut die Darbietung des Menschen als homo sanctus und d. h. als einen dieser Liebe würdigen Gegenstand erfordert. Indem umgekehrt die theologia crucis die Liebe Gottes und das Kreuz zusammendenkt, durchbricht sie eine theologische Anthropologie, die am Menschen als homo sanctus orientiert ist, und bringt den Menschen als allein auf die fremde Gerechtigkeit Christi angewiesenen Sünder zur Sprache, für den jeder Selbstruhm eines »theologus gloriae« ausgeschlossen ist. »Macht Luther . . . abgesehen von den Jahren 1518-1521 später nur sparsamen Gebrauch von dem Begriff der theologia crucis, so bestimmt die mit ihm ausgedrückte Sache weiter seine gesamte Theologie.«⁶⁵

IV

Die sich in der These 25 der »Heidelberger Disputation« auf der Basis der theologia crucis vollziehende Kritik des scholastischen Aristotelismus bereitet sich in der Theologie des jungen Luther schon früh vor.⁶⁶ Schon in seinen Randbemerkungen (1509/10) zu den Sentenzen des Petrus Lombardus kritisiert Luther die Überfremdung der Gnadenlehre durch aristotelische Kategorien, ohne jedoch bereits den scholastischen Aristotelismus zu durchbrechen.

- 65 Zur Mühlen: Die Heidelberger Disputation, 169. Im übrigen gilt hier die Feststellung, die Walther von LOEWENICH: Luthers Theologia crucis. 4. Aufl. M 1954, 7, trifft: »Die theologia crucis ist ein Prinzip der gesamten Theologie Luthers, sie darf nicht auf eine besondere Periode seiner Theologie eingeschränkt werden« (im Text gesperrt).
- 66 Wir verfolgen in diesem Zusammenhang nur die auf die 25. These der »Heidelberger Disputation« hinführende Linie von Luthers Aristoteleskritik, die auf eine Befreiung der Gnadenlehre von den Kategorien der aristotelischen Ethik und ihrer ontologischen Voraussetzungen zielt. Daß die Aristoteleskritik und Aristoteleswürdigung im Frühwerk des Reformators in größerer Breite erfolgt, dazu vgl. neuerdings Willigis ECKERMANN: Die Aristoteleskritik Luthers: ihre Bedeutung für seine Theologie. Cath 32 (1978), 114-130, und zuvor schon Adolar ZUMKELLER: Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an Aristoteles. ARG 54 (1963), 15-37. Zur übrigen Verhandlung des Themas »Luther und Aristoteles« vgl. Friedrich NITZSCH: Luther und Aristoteles: Festschrift zum vierhundertjährigen Geburtstage. Kiel 1883; Wilfried JOEST: Ontologie der Person bei Luther. GÖ 1967, 80-83 – weitere Literatur bes. 80, Anm. 3; zur Mühlen: Reformatorische Vernunftkritik . . ., 11-15. 107 f. 162-167. Eine Materialzusammenstellung zum Thema bietet Gottfried ROKITA: Aristoteles, Aristotelicus, Aristotelicotatos, Aristoteleskunst. [Probeartikel zum Sachregister der WA, Abt. Schriften]. Archiv für Begriffsgeschichte 15 (1971) Heft 1, 51-93.

In der Randbemerkung zu Sent. lib. 1 dist. 17 cap. 3-5 kommentiert Luther das vom Lombarden erörterte Verhältnis der Gott wesenseigenen Liebe [spiritus sanctus] zu der geschaffenen Liebe [caritas creata] in uns. Seiner scholastischen Schultheologie folgend unterscheidet er beide als caritas increata und caritas creata mit Hilfe des aristotelischen Kausalschemas und versteht die in uns wohnende, geschaffene Liebe »formaliter«, d. h. als geschaffene, der Seele inhärierende Liebesform, und den spiritus sanctus »effective«, d. h. als die die geschaffene Liebe in uns bewirkende göttliche Liebe. Doch scheine auch der Lombarde nicht gänzlich unsinnig zu reden, wenn er sage, daß der habitus, d. h. die caritas creata, der Heilige Geist sei.⁶⁷ Schon ahnt Luther, in welche Zwänge eine mit aristotelischen Kategorien interpretierte Gnadenlehre einführt, doch noch hat er die theologischen Kriterien nicht zur Hand, um den scholastischen Aristotelismus zu durchbrechen.

In den »Dictata super Psalterium« (1513-1515) führt ihn die Exegese von Ps 85, 15 schon an die Grenze einer Überwindung des Aristotelismus in der Gnadenlehre, wenn er in der Randglosse zu dem Text: »Iusticia ante eum ambulabit, et ponet in via gressus suos« feststellt, daß das darin enthaltene Verständnis von Gerechtigkeit gegen Aristoteles stehe, der behaupte: »Durch Tun des Gerechten wird man gerecht.« In Wahrheit sei der Sachverhalt aber so: »Dadurch daß die Gerechten [zuvor] gerecht sind, wirken sie Gerechtes.«⁶⁸ Doch die Exegese im Scholion zu Ps 85, 14 zeigt, daß Luther damit noch nicht den Aristotelismus der Gnadenlehre durchbrochen hat. Denn auch »Aristoteles sei nicht so zu verstehen, daß derjenige, der Gerechtes wirken kann, noch nicht gerecht ist. Sondern er vermag es nicht mit einem vollkommenen habitus. Er muß nämlich im Willen schon gerecht sein und so in das Werk fortschreiten.«⁶⁹ Luther denkt hier durchaus noch im Rahmen seiner scholastischen Schultheologie, wenn er feststellt: Dies »ist die menschliche Gerechtigkeit, welche aus den Werken hervorgeht und als solche zuerkannt wird. Jene aber ist die Gerechtigkeit Gottes, welche vor jedem Werk [in uns] ist. So wie die Erbsünde unser Übel ist vor all' unserem Werk: so ist die Ursprungs-gerechtigkeit [iustitia originalis] vor all' unserem Werk unser Gut gewesen. An deren Stelle wird uns jetzt die Gerechtigkeit Christi vor allem verdienstlichen

67 Vgl. WA 9, 42, 5 – 43, 8.

68 WA 4, 3, 32 f – Glosse zu Ps 85, 14 (Vulgata Ps 84, 14).

69 WA 4, 19, 22-25 – Scholie zu Ps 85, 14 (Vulgata Ps 84, 14).

Werk gegeben.«⁷⁰ Auch bei Aristoteles bedarf der Wille der Erkenntnis des Gerechten, um Gerechtes zu wirken und durch das Wirken des Gerechten den vollkommenen habitus der Gerechtigkeit zu erlangen. Entsprechend wird durch die Eingießung des Gnadenhabitus der Wille des Menschen schon gerecht, bevor er die eingegossene Gerechtigkeit im verdienstlichen Werk darstellt. Noch versteht Luther das verdienstliche Werk als Seinsmodus der zuvor eingegossenen und sich in unserem Handeln realisierenden Gnade.

Sieht Luther so noch eine Analogie zwischen der Realisation der Gerechtigkeit bei Aristoteles und der Gerechtigkeit vor Gott aufgrund der Gnade, so stellt er im Scholion zu R 1, 17 in seiner Römerbriefvorlesung (1515/16) das paulinische und das aristotelische Gerechtigkeitsverständnis scharf einander gegenüber, wenn er dort feststellt: »In menschlichen Lehren wird die Gerechtigkeit der Menschen geoffenbart und gelehrt, d. h., wer und auf welche Weise einer gerecht ist und wird vor sich selbst und vor den Menschen. Einzig im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart [d. h. wer und auf welche Weise einer gerecht wird vor Gott], nämlich allein durch den Glauben [per solam fidem], mit dem man dem Worte Gottes glaubt. Wie es Markus am letzten heißt: ›Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden‹ (Mc 16, 16). Denn die Gerechtigkeit Gottes ist die Ursache des Heils. Wiederum darf man hier unter der Gerechtigkeit Gottes nicht die verstehen, durch die er selbst gerecht ist in sich, sondern die, durch die wir von ihm her gerecht gemacht werden. Das geschieht durch den Glauben an das Evangelium. Daher sagt der selige Augustin im 11. Kapitel seines Buches ›De spiritu et littera‹: ›Die Gerechtigkeit heißt darum Gerechtigkeit Gottes, weil er damit, daß er sie mitteilt, Menschen zu Gerechten macht. So wie ›Heil des Herrn‹ das ist, wodurch er [sie] heil macht.‹ Und das gleiche sagt er im 9. Kapitel desselben Buches. Sie heißt Gottes Gerechtigkeit im Unterschied von der Menschengerechtigkeit, die aus den Werken kommt. Wie es Aristoteles im 3. Buche seiner Ethik deutlich ausspricht, nach dessen Anschauung die Gerechtigkeit unserem Handeln folgt und daraus entsteht. Aber bei Gott geht sie den Werken voran, und die Werke entspringen aus ihr.«⁷¹ Die Gerechtigkeit Gottes entsteht also nicht aus Werken, wie es die aristotelische Ethik und Ontologie nahelegt. Luther führt mit dieser strikten Konfrontation von Paulus und Augustin auf der einen und Aristoteles auf der

⁷⁰ WA 4, 19, 26-30.

⁷¹ WA 56, 171, 27 - 172, 11.

anderen Seite die Kritik des scholastischen Aristotelismus zwar noch nicht aus, doch hat er in der Römerbriefvorlesung bereits eine Position erreicht, die mit dem habitualen Gnadenverständnis der Scholastik ausdrücklich bricht.⁷² Im Scholion zu R 10, 10 paraphrasiert er den Text »So man von Herzen glaubt, so wird man gerechtfertigt« so: »Gleich als wenn er [Paulus] sagen wollte: Durch keine Werke, keine Weisheit, keine Bemühungen, weder durch Reichtum noch durch Ehren gelangt man zur Gerechtigkeit . . ., das ist ein neuer Weg, die Gerechtigkeit zu erwerben im Gegensatz zu Aristoteles oder über ihn hinaus, wonach aus den Handlungen, auch wenn es die alleräußerlichsten sind, sofern sie nur häufig getan werden, die Gerechtigkeit hervorgeht. Aber das ist eine bürgerliche Gerechtigkeit, d. h. eine, die vor Gott verworfen ist. Daher entsteht die wahre Gerechtigkeit dadurch, daß man aus ganzem Herzen den Worten Gottes glaubt, wie es oben R 4 [, 3] heißt: »Abraham hat Gott geglaubt und das ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet.«⁷³ Das aristotelische Gerechtigkeitsverständnis und seine Kategorien werden ganz auf die *iustitia politica* eingeschränkt, die Gott als Modell der Gerechtigkeit vor Gott verworfen hat. Die Gerechtigkeit vor Gott entspringt dem Glauben an das Wort bzw. an die Verheißung Gottes und nicht den Werken bzw. der Praxis.⁷⁴

Diesen Sachverhalt bringt Luther auch in seinem Sermon über M 6, 24 vom 24. August 1516 gegen ein Verständnis der christlichen Hoffnung zur Geltung, das diese auf die Verdienste des Menschen gründet. Zunächst führt Luther wie im Scholion zu R 10, 10 nochmals gegen Aristoteles aus, daß die Gerechtigkeit Gottes, d. h. die Gerechtigkeit vor und aus Gott, nicht aus den Werken hervorgeht. Denn wenn es nach M 6, 33 heißt »Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit«, so bedeutet das nach Luther: Trachtet danach, »daß ihr in seinem Reich seid und vor jenem gerecht seid: die Gerechtigkeit Gottes geschieht nämlich dann, wenn ihr gerecht seid aus dem rechtfertigenden und [die Gerechtigkeit] zurechnenden Gott. Diese Gerechtigkeit besteht nicht in Werken, sondern im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe. Nicht nämlich ist der gerecht, der Gerechtes wirkt, wie Aristoteles sagt, und wir werden nicht gerecht, indem wir Gerechtes wirken, sondern indem

⁷² Vgl. Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: *Nos extra nos: Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*. Tü 1972, 116-148.

⁷³ WA 56, 418, 23 - 419, 2.

⁷⁴ Vgl. WA 56, 272, 3-9 - Scholie zu R 4, 7.

wir glauben und auf Gott hoffen.«⁷⁵ Ist aber die Gerechtigkeit vor und aus Gott nicht Resultat unserer Praxis, dann ist deutlich, daß die Definition, mit der der Lombarde die Hoffnung als »certa expectatio beatitudinis ex meritis proveniens« definiert, nicht allein dunkel ist, sondern auch von den meisten falsch verstanden wird. Denn die Hoffnung, d. h. die beatitudo als res sperata, gründet sich nicht auf die Verdienste, sondern allein auf den Glauben. Wenn der Lombarde im Anschluß an R 5, 3 die tribulatio, patientia und probatio den Geschehenszusammenhang nennt, aus dem die Hoffnung hervorgeht, so versteht er diesen nicht als Ursache, sondern als Ort, an dem die Hoffnung aufbricht, die zusammen mit dem Glauben und der Liebe dem Menschen geschenkt wird und in der Ausrichtung auf Gott allein nicht zuschanden werden läßt.⁷⁶

Dennoch schließt die Gerechtigkeit des Glaubens, die vor bzw. ohne alle Werke durch die Gnade im Herzen des Menschen entsteht, nicht aus, wie Luther im Sermon über L 2, 21 vom 1. Januar 1517 ausführt, daß sie in den Werken ihre eigene Lebendigkeit und Realität sichtbar macht. »So wird auch die Gerechtigkeit des Glaubens zwar ohne Werke gegeben, aber dennoch wird sie zu Werken und um der Werke willen gegeben, weil eine lebendige Sache nicht müßig sein kann.«⁷⁷ So liegt nach Luther in der Logik der Erkenntnis, daß die Gerechtigkeit des Glaubens ohne die Werke geschenkt wird, nicht die Folgerung, daß diejenigen, die im Glauben gerecht sind, nicht wirken brauchen oder sollen. Dieses Mißverständnis kann nur entstehen, wenn man einseitig die Werke als Ursache der Gerechtigkeit ansieht, so daß nach erzielter Wirkung die Ursache nicht mehr notwendig ist. Der Sachverhalt kompliziert sich noch, da auch Aristoteles, »obgleich er lehrt, daß die Gerechtigkeit aus den Werken bzw. aus häufig wiederholten Akten hervorgeht«,⁷⁸ nicht ausschließt, daß gerade die Gerechten Gerechtes wirken können. »Denn wer lernte singen, um nach dem Erlernen niemals mehr zu singen, und nicht vielmehr deshalb, daß er oft [bzw. mit Leichtigkeit] singt?«⁷⁹ Jedoch hebt dieser Aspekt des aristotelischen habitus-Begriffs den anderen nicht auf, daß ein habitus aus häufig wiederholten Akten hervorgeht.

Es ist deshalb verständlich, daß Luther seine Kritik an der Rezeption der

⁷⁵ WA I, 84, 16-20.

⁷⁶ Vgl. WA I, 84, 22 - 85, 9 und zum Verhältnis von spes und meritum zur Mühlen: Nos extra nos, 136-138. 195-198.

⁷⁷ WA I, 119, 34-36.

⁷⁸ WA I, 119, 31 f.

⁷⁹ WA I, 119, 33 f.

aristotelischen Ethik und Ontologie in die Gnadenlehre weiter verschärft, wenn er z. B. in der »Disputatio contra scholasticam theologiam« vom Herbst 1517 feststellt: »Non efficimur iusti iusta operando, sed iusti facti operamur iusta. Contra philosophos« (These 40).⁸⁰ Der Mensch ist nicht, wie Aristoteles lehrt, das Resultat einer seine Entelechie verwirklichenden Praxis, sondern vor aller Praxis Werk Gottes. Der Aristotelismus der scholastischen Theologie steht deshalb in scharfem Gegensatz zum Selbstverständnis christlicher Theologie. Entsprechend formuliert Luther die bekannten Sätze: »Tota fere Aristotelis Ethica pessima est gratiae inimica. Contra Scholast« (These 41). Es ist deshalb ein Irrtum zu sagen, »daß die aristotelische Theorie über das Glück des Menschen der doctrina catholica nicht widerstreite« (These 42).⁸¹ Ebenso irrt, wer sagt: »Sine Aristotele non fit theologus« (These 43), vielmehr gilt: »Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele« (These 44).⁸² Zwischen aristotelischer Ontologie und christlicher Eschatologie gibt es keine Vermittlung; hier klafft ein tiefer Graben, dessen Überbrückung man nur mit dem Verlust der Theologie bezahlen kann. Damit hat Luthers Kritik des scholastischen Aristotelismus die Position erreicht, die er in der These 25 der »Heidelberger Disputation« vertritt, wenn er lehrt, daß nicht »der gerecht ist, der viel wirkt, sondern wer ohne Werk viel an Christus glaubt«.⁸³ Auf dieser Basis formuliert Luther auch die Kriterien für einen gefahrlosen philosophischen Umgang mit Aristoteles, den er wie die Humanisten pflegen möchte. Denn wer »ohne Gefahr in Aristoteles philosophieren will, für den ist es notwendig, daß er vorher in Christus ordentlich zum Narren gemacht wird« (These 29), denn »wie das Böse des Verlangens nur derjenige gut gebraucht, der verheiratet ist, so philosophiert nur gut, wer ein Narr, d. h. ein Christ ist«.⁸⁴ So sehr Luther das Programm der humanistischen Aristotelesinterpretation teilt, so sehr weiß er darum, daß es sich ohne Gefahr nur auf dem Boden der theologia crucis durchführen läßt.

V

Um Luthers Kritik des scholastischen Aristotelismus noch genauer bestimmen zu können, wollen wir sie abschließend mit einigen Positionen der

80 WA I, 226, 8 f.

83 WA I, 354, 29 f.

81 WA I, 226, 10-13.

84 WA I, 355, 2-5.

82 WA I, 226, 14-16.

mittelalterlichen Aristoteleskritik vergleichen, die es selbstverständlich bei aller Sympathie für den heidnischen Philosophen ständig gegeben hat. Wie namentlich Martin Grabmann gezeigt hat,⁸⁵ blieben auch die Dominikaner trotz ihrer Aristotelesrezeption kritisch gegenüber dem großen Philosophen. So ist z. B. Albert der Große kein kritikloser Bewunderer der aristotelischen Philosophie. »Er hat auch auf die Irrtümer des Aristoteles hingewiesen. So hat er z. B. von der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Welt bemerkt: ›Aristoteles multum erravit in ista ratione‹ und seiner theologischen Summa eine eingehende Ausführung *De erroribus Aristotelis* eingefügt.«⁸⁶ Eine kritiklose Aristotelesbewunderung weist er mit den Worten zurück: »Wenn man sagt, wir hätten den Aristoteles nicht verstanden und unsere Erklärungen stünden mit seinen Worten nicht in Übereinstimmung, so antworten wir darauf: Derjenige, der glaubt, Aristoteles sei Gott, ist verpflichtet zu glauben, daß derselbe nicht geirrt habe. Wer aber der Überzeugung ist, daß Aristoteles ein bloßer Mensch ist, der muß gestehen, daß er ohne Zweifel irren konnte wie auch wir irren können.«⁸⁷ Bei Thomas findet sich die Kritik an Aristoteles mehr implizit. Im ganzen ist er mehr darauf bedacht, die Gedanken des heidnischen Philosophen im Lichte der Offenbarung neu zu akzentuieren und sie so zu integrieren.

Größere Zurückhaltung üben im Anschluß an Augustin die Franziskaner. »Bonaventura, die glänzendste Gestalt des franziskanischen Augustinismus, hat in seiner milden Art keine verletzenden Worte für den großen griechischen Philosophen, er hebt in ruhiger sachlicher Weise in seinen *Collationes in Hexaëmeron* die glaubenswidrigen Lehren des averroistischen Aristotelismus hervor.«⁸⁸ Petrus Johannes Olivi, der »in seinen Werken gründliche Kenntnis des aristotelischen Schrifttums bekundet, hat in der Schrift ›*De perlegendis philosophorum libris*‹ harte Urteile über die ›*inanis et fallax philosophia Aristotelis et sequacium eius*‹ gefällt.«⁸⁹ Robert Grosseteste, »der der älteren englischen Franziskanerschule nahestehende hervorragende Theologe, Philo-

85 Martin GRABMANN: Aristoteles im Werturteil des Mittelalters. In: ders.: *Mittelalterliches Geistesleben*. Bd. 2. M 1936, 63-102.

86 ALBERT DER GROSSE: *Summa theologiae* II tract. 1 qu. 4 membr. 2 – zitiert nach Grabmann: AaO, 81.

87 ALBERT DER GROSSE: *Super octo libros Physicorum* lib. 8 tract. 1 cap. 14 – zitiert nach Grabmann: AaO, 82.

88 Grabmann: AaO, 76.

89 Ebd, 76 f.

soph und Aristotelesübersetzer«,⁹⁰ wendet sich scharf gegen zeitgenössische Autoren, die häretische oder glaubenswidrige Dinge katholisch umzudeuten versuchen. »Wir haben«, so schreibt er in seinem Hexaëmeron, »dieses angeführt gegenüber gewissen modernen Autoren, die sich abmühen im Gegensatz zu Aristoteles selbst und seinen Auslegern und auch zu den Theologen aus dem häretischen Aristoteles einen katholischen Aristoteles zu machen. Mit erstaunlicher Blindheit und Anmaßung glauben sie, den Aristoteles auf Grund schlechter lateinischer Übersetzungen tiefer zu verstehen und richtiger auszulegen als die Philosophen, sowohl die heidnischen wie die katholischen, welche den unverderbten griechischen Urtext vollständig beherrschen, dies vermöchten.«⁹¹ Hier finden wir die Unterscheidung zwischen einer philosophischen Deutung des Aristoteles selbst und seiner theologisch-scholastischen Rezeption, die uns später auch bei den Humanisten und Luther begegnet.

Wie Adolar Zumkeller nachgewiesen hat, halten namentlich auch die Augustiner kritische Distanz zu Aristoteles.⁹² So finden sich z. B. bei den Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto wichtige Anstöße für die Aristoteleskritik Luthers, der aber seine Kritik des scholastischen Aristotelismus im Lichte seiner paulinischen Theologie eigenständig vorantreibt. Simon Fidati von Cascia streitet vor allem allgemein gegen den Rückgriff der Theologen und Prediger auf Aristoteles wie auf die antike Philosophie überhaupt. »Sie hätten der übernatürlichen Gotteslehre die Natur, der Heiligen Schrift die Philosophie und Dichtkunst beigemischt, das Sichtbare und Klare mit ihrem Utrum in Zweifel gezogen und die von Christus verkündete Glaubens- und Sittenlehre zum Gegenstand von Streitfragen gemacht.«⁹³ Hinter dieser Kritik steht zugleich eine grundsätzliche Abweisung der Philosophie. Um die Welt zu erlösen, sagt Simon, »genügt nicht die Weisheit Platos, nicht die des Aristoteles, nicht die Weisheit der übrigen Philosophen, nicht die Weisheit der weisen Sittenlehrer, noch die irgendwelcher Dichter; aber es genügt die Weisheit Christi, auch wenn es keine Weisheit Salomos gäbe.«⁹⁴ Diese Hochachtung der Weisheit Christi und der Heiligen Schrift im Unterschied zur Philosophie findet sich auch bereits in

90 Ebd, 80.

91 Zitiert nach ebd, 80.

92 Zumkeller: Die Augustinertheologen ..., 23 f.

93 Ebd, 23 f.

94 Ebd, 25.

den Äußerungen des Sententiars Luther (1509/10).⁹⁵ Luther teilt seine frühe Distanzierung von Aristoteles aber auch mit Hugolin von Orvieto, dessen Sentenzenkommentar er aus dem Sentenzenkommentar Peters von Ailly kannte und den er während seiner Sentenzenlektur benutzt hat.⁹⁶ Zumkeller vermutet, daß Luther auch eine deutsche Handschrift des Sentenzenkommentars von Hugolin gekannt hat, die aus der kurfürstlichen Bibliothek zu Wittenberg stammt und »ursprünglich dem Wittenberger Augustinerkloster gehört haben« dürfte. »Sie enthält freilich nur den Prolog sowie das erste und dritte Buch aus Hugolins theologischem Hauptwerk.«⁹⁷ Die scharfe Kritik Hugolins an Aristoteles richtet sich vor allem gegen seinen Einfluß auf die Gotteslehre und gegen die aristotelische Ethik, weil sie eine reine Diesseitsmoral ohne jede transzendente Bindung und ohne Beziehung auf das letzte Ziel darstelle. »Was immer eine Sittenlehre oder ein Gesetz über das rechte Handeln vorschreibt, finde sich früher und vollkommener in der Theologie. Die Moralphilosophie sei zum größeren Teil überhaupt falsch, im übrigen aber minderwertig und unnütz. Aristoteles kenne keine wahren Tugenden, sondern nur deren Scheinbilder.«⁹⁸ Kritisiert Hugolin auch mehr die materialen Inhalte der aristotelischen Ethik und weniger deren ontologische Voraussetzungen, so dürfte diese Kritik doch Luthers scharfe Ablehnung der aristotelischen Ethik mitbestimmt haben, wie wir sie oben u. a. in der »Disputatio contra scholasticam theologiam« vom Herbst 1517 kennengelernt haben.⁹⁹

Auch Luthers unmittelbarer Lehrer Bartholomäus Arnoldi aus Usingen und Jodokus Trutvetter hatten gegenüber Aristoteles ihre kritischen Vorbehalte. So lehnt auch Arnoldi die Behauptung gewisser Leute ab, daß Aristoteles nirgends mit dem katholischen Glauben in Widerspruch stehe. Auch die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt ist nach Arnoldi nicht mit dem christlichen Schöpfungsglauben zu vereinbaren. Im übrigen sei auch Aristoteles in philosophischen Fragen nicht unfehlbar, sondern kritisch zu interpretieren.¹⁰⁰ Dieses Anliegen Arnoldis findet sich ebenfalls bei Luther, wenn er in den philosophischen Thesen der »Heidelberger Disputation« Ari-

95 Vgl. WA 9, 29, 1-26.

96 Vgl. Zumkeller: Die Augustinertheologen . . . , 30-32.

97 Ebd., 27.

98 Ebd., 28.

99 Vgl. oben, 72 f.

100 Zumkeller: Die Augustinertheologen . . . , 19 f.

stoteles rein philosophisch kritisiert. Auch Trutvetter vertrat ähnliche Gedanken, »wenn er gegen gewisse ältere ›Logiker‹ seiner Zeit und ihren ›stylus durus aliquis et subrusticus‹ sowie gegen die ›immodica et taediosa obscuritas‹ ihrer Darstellungen Stellung nahm«. ¹⁰¹ Auch bestätigt Luther in einem Brief vom 9. Mai 1518 seinem Lehrer, daß er von ihm den Unterschied zwischen der Wahrheit der Schrift und der natürlichen Rationalität [*iudicium rationis*] kennengelernt habe: »Ex te primo omnium didici, solis canonicis libris deberi fidem, ceteris omnibus iudicium.« ¹⁰² Trotz dieser Übereinstimmung mit Trutvetter konnte ihn Luther auf seiner Rückreise von Heidelberg nicht für seine neue Theologie gewinnen. ¹⁰³ Das zeigt, daß deren theologische Voraussetzungen und die aus ihnen folgende Aristoteleskritik noch weiter gingen als die seiner Erfurter Lehrer. So stellt auch Zumkeller fest, daß Luthers Aristoteleskritik einen neuen Aspekt gewinnt »unter dem Einfluß seiner neuen theologischen Grundkonzeption, die ihm . . . nicht von Simon, auch nicht von Hugolin, noch sonst einem Augustinertheologen vermittelt worden ist«. ¹⁰⁴ Seine neue Rechtfertigungslehre und die aus ihr folgende Aristoteleskritik spiegelt sich nach Zumkeller u. a. in der 25. These der »Heidelberger Disputation« wider. Luther verschärft seine Aristoteleskritik über die Ablehnung einzelner materialer Aussagen hinaus zu einer Zurückweisung der Rezeption aristotelischer Kategorien durch die christliche Theologie. Zwar findet sich auch z. B. bei Simon Fidati von Cascia und anderen Augustinertheologen der Gedanke, daß die aufgrund der Gnade mögliche Gerechtigkeit der Werke nicht ausreiche, um vor Gott zu bestehen und diese Gerechtigkeit weiterhin der Ergänzung durch die Verdienste Christi bedürfe, doch bleibt für dieses Gerechtigkeitsverständnis der Verdienstgedanke konstitutiv. So lehnt Simon das Vertrauen auf die eigene Gerechtigkeit ab. Denn der »Mensch vermöge sich eben nicht aus eigener Kraft und mit eigenen Werken gerecht zu machen, sondern werde durch Gottes Barmherzigkeit im Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt, wie es der hl. Paulus Tit 3, 5 f und Phil 3, 9 f ausspreche«. ¹⁰⁵

¹⁰¹ Ebd., 20.

¹⁰² WA Br I, 171, 72 f (74).

¹⁰³ Vgl. Heinrich BOEHMER: Der junge Luther/ mit einem Nachwort neu hrsg. von Heinrich Bornkamm. 3. Aufl. L 1939, 175 f.

¹⁰⁴ Zumkeller: Die Augustinertheologen . . . , 35 f.

¹⁰⁵ Adolar ZUMKELLER: Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters. ZKTh 81 (1959), 283. Die unausgetragene Spannung, die bei Simon u. a. in dem Verhältnis zwischen der dem Menschen inhärierenden Gerechtigkeit und der Gerech-

Dennoch hält Simon zugleich am verdienstlichen Werk der treuen Erfüllung der Gebote Christi fest, weil »der Christgläubige . . . auf Grund von übernatürlichen Gnadengaben mit Christus zu seinem Heil mitzuwirken« vermag.¹⁰⁶ Im Unterschied zu Simon kritisiert Luther aber nicht nur die Vollkommenheit der guten Werke, sondern auch deren Verdienstlichkeit, und stellt nicht nur deren Unzulänglichkeit fest, sondern trifft deren Verständnis als einer ontologischen Bedingung des Gnadengeschehens überhaupt. Damit aber lehnt er zugleich die Rezeption aristotelischer Kategorien in die Gnadenlehre ab, nach denen gerechtes Sein vor Gott nur als eine – wenn auch mit Hilfe der Gnade ermöglichte – Selbstverwirklichung der Stelle in sittlichen Akten verstanden werden kann.

Für diese über die Augustinertheologen hinausgehende Kritik am scholastischen Aristotelismus erhielt Luther rein theoretisch wichtige Anstöße auch von seiner Erfurter Schultheologie. Denn diese konnte im Interesse an der Freiheit Gottes *de potentia dei absoluta* die Notwendigkeit eines natürlichen oder übernatürlichen, der Seele inhärierenden *habitus* für die Annahme des Menschen zum ewigen Heil bestreiten. Dennoch hat Gott nach seiner *potentia ordinata* angeordnet, daß niemand ohne eine der Seele inhärierende Gnadenform zum ewigen Leben angenommen wird. Die *acceptatio dei* setzt die in sittlichen Tugenden erreichte *dignitas* des Menschen voraus. Die Kritik jedoch, die die Freiheit Gottes gegenüber der Schöpfung zur Geltung bringt [»*nihil creatum formaliter est a deo acceptandum*«],¹⁰⁷ hätte zu einer Ablehnung des habitualen Gnadenverständnisses und mit ihr zur Zurückweisung aristotelischer Kategorien in der Gnadenlehre führen können, wie sie Luther bereits in den Randbemerkungen zu *Sent. lib. 1 dist. 17 cap. 3* vorschwebte¹⁰⁸ und wie er sie dann in seiner »Vorlesung über den Römerbrief« ausdrücklich vollzog.¹⁰⁹

tigkeit Christi außerhalb seiner liegt, führte später zu der u. a. in Regensburg (1541) und in Trient (1546) verhandelten Frage nach der *duplex iustitia*. Vgl. dazu Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Die Einigung über den Rechtfertigungsartikel auf dem Regensburger Religionsgespräch von 1541 – eine verpaßte Chance? *ZThK* 76 (1979), 331-359, vgl. bes. 343-355. Zum Problem der *duplex iustitia* bei Luther vgl. auch Walther von LOEWENICH: *Duplex iustitia*: Luthers Stellung zu einer Unionsformel des 16. Jahrhunderts. Wiesbaden 1972.

106 Zumkeller: *Das Ungenügen* . . ., 285.

107 Vgl. dazu zur Mühlen: *Reformatorsche Vernunftkritik* . . ., 22 f.

108 Vgl. oben, 69.

109 Vgl. zur Mühlen: *Nos extra nos*, 116-148.

Luthers theologische Kritik des scholastischen Aristotelismus in der 25. These der »Heidelberger Disputation« von 1518 empfängt also verschiedene wichtige Anstöße aus der mittelalterlichen Aristoteleskritik. Wenn aber Luther nicht nur die Vollkommenheit, sondern auch die Verdienstlichkeit und mit dieser die ontologische Notwendigkeit der Werke für das Verständnis der Gerechtigkeit Gottes bestreitet, so führt er die mittelalterliche Aristoteleskritik einen entscheidenden Schritt weiter. Er bestreitet nicht nur den Wert einzelner materialer Aussagen des Aristoteles für die Theologie, sondern deckt die Aporien auf, in die die scholastische Gnadenlehre durch die Rezeption ontologischer Kategorien des Aristoteles geraten ist. Denn wenn die Werke zur ontologischen Bedingung der Seinsweise der Gnade in uns werden, dann wird die Gratuität und die Freiheit der Gnade eingeschränkt. Der Unterschied zwischen dem Sein des Menschen als Werk Gottes und der dem Menschen möglichen Praxis wird verwischt. Demgegenüber macht Luther erneut deutlich, daß es zwischen christlicher Eschatologie und aristotelischer Ontologie keine Vermittlung gibt. Denn: »Non ille iustus est, qui multum operatur, sed qui sine opere multum credit in Christum. Quia iusticia Dei non acquiritur ex actibus frequenter iteratis, ut Aristoteles docuit, sed infunditur per fidem.«¹¹⁰

Kreuz und Wirklichkeit

Zur Aneignung der »Heidelberger Disputation« Luthers

Von Edgar Thaidigsmann

Die folgenden Ausführungen wollen einige Beispiele für die Auslegung und Aneignung der theologia crucis in der neueren Theologie vorstellen, wie sie in Luthers Thesen und Probationen zur »Heidelberger Disputation« von 1518 zur Sprache kommt. Die leitende Absicht dabei ist eine systematische und nicht eine historische, auch nicht primär eine theologiegeschichtliche.

Auf zwei Dinge soll bei der Vorstellung der Beispiele vor allem geachtet werden. Einmal soll darauf hingewiesen werden, wie der Sachgehalt der theologia crucis in der »Heidelberger Disputation« jeweils gesehen wird. Zum andern soll gezeigt werden, daß die Frage nach der theologia crucis in der »Heidelberger Disputation« jeweils einer ganz bestimmten Situation zugehört. Damit soll begreiflich gemacht werden, auf welche Weise die Aneignung der theologia crucis ein Handeln in einer ganz bestimmten Situation, ein Wort zu einer ganz bestimmten Lage ist. Dabei stellen sich zwei Grundprobleme der Theologie heraus, die in der Kreuzestheologie der »Heidelberger Disputation« in einer ganz besonderen Weise angegangen werden, woraus sich ihre immer neue Aktualität ergibt. Es ist dies das erkenntnistheoretische und das ontologische Problem der Theologie im weiteren Sinn.

Mit den vorgeführten Beispielen wird keine Vollständigkeit erstrebt. Die Auswahl ist allerdings auch nicht zufällig. Sie möchte auf zentrale Gesichtspunkte und Probleme in der systematischen Erfassung und Aneignung der theologia crucis hinweisen, wie sie in der »Heidelberger Disputation« zur Sprache kommt. Das systematische Interesse der folgenden Darstellung rechtfertigt es, die verschiedenen Arten mehr historischen und mehr systematischen Vorgehens in den angeführten Beispielen zusammenzubringen. Auch die sich mehr historisch gebenden Interpretationen sind von einem systematischen Interesse bewegt. Die Auswahl beschränkt sich allerdings auf solche Interpretationen, wo der »Heidelberger Disputation« eine gewisse selbständige oder legitimierende Bedeutung zukommt.

Man wird nicht fehlgehen, wenn man behauptet, daß alle neuere Beschäftigung mit der Kreuzestheologie Luthers beeinflusst ist von *Walter von Loewenichs* »*Luthers Theologia crucis*«. ¹ Hier wird der Versuch unternommen zu zeigen, daß die »*theologia crucis* . . . ein Prinzip der gesamten Theologie Luthers ist«. ² Die Kreuzestheologie ist also nicht nur eine »bestimmte Entwicklungsstufe« in Luthers theologischem Denken, die dann durch seine reformatorische Theologie überwunden wird. Sie ist vielmehr ein »theologisches Erkenntnisprinzip«, ³ das alle theologischen Aussagen Luthers offen oder verborgen bestimmt. Darum ist ihr auch die systematische Fragestellung angemessen. Von Loewenich fragt nicht nach der Genesis der *theologia crucis* und auch nicht nach den geschichtlichen Vermittlungen, die in sie eingegangen sind. Es geht ihm vielmehr um die Entfaltung des »Begriffs« ⁴ der *theologia crucis*. Am reinsten tritt er für von Loewenich in der »*Heidelberger Disputation*« heraus. Sie wird als eine Art Programmschrift der Kreuzestheologie Luthers angesehen. ⁵ An ihr entwickelt von Loewenich zunächst den »Begriff« der Kreuzestheologie, um dann an späteren Schriften Luthers zu zeigen, daß Luthers Theologie von diesem »Begriff« der Kreuzestheologie durchgehend bestimmt bleibt.

Von Loewenich stellt sich mit dieser Beurteilung der Kreuzestheologie Luthers im allgemeinen, ihrer spezifischen Ausprägung in der »*Heidelberger Disputation*« im besonderen strikt gegen die These, wonach die Kreuzestheologie der »*Heidelberger Disputation*« in die Zeit der vorreformatorischen Theologie Luthers gehört und ein Stück Mönchstheologie mit dem Zentralgedanken der *humilitas* darstellt. Die Kreuzestheologie der »*Heidelberger Disputation*« wäre nach dieser These nur historisch als Schritt auf dem Weg zur reformatorischen Theologie Luthers von Bedeutung. Diese These wurde am

1 Walther von LOEWENICH: *Luthers Theologia crucis*. M 1929; 5. Aufl. Witten 1967.

2 Walther von LOEWENICH: *Luthers Theologia crucis*. 4., durchges. Aufl. Mit einem Nachwort und Anhang. M 1954, 7 – wir zitieren nach dieser Auflage.

3 Ebd, 9.

4 Ebd, 9.

5 Ebd, 11: »Das Programm der *theologia crucis* in der *Heidelberger Disputation*.«

prägnantesten von Otto Ritschl vertreten.⁶ Unter den neueren Theologen sind hier Ernst Bizer⁷ und sein Schüler Oswald Bayer⁸ zu nennen.

Von Loewenich gibt selbst darüber Auskunft, daß seine Fragestellung und sein Interesse an der Kreuzestheologie der »Heidelberger Disputation« als einem theologischen Erkenntnisprinzip von der dialektischen Theologie bestimmt sind.⁹ Er möchte offensichtlich zeigen, daß die dialektische Theologie Luther auf ihrer Seite hat in ihrem Kampf gegen die natürliche Theologie im allgemeinen, den Neuprotestantismus im besonderen.

In der Frage nach der Kreuzestheologie als spezifisch theologischer Methode und als einem besonderen theologischen Erkenntnisprinzip sind deutlich die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten und Aporien der Theologie in der neuzeitlichen Situation spürbar. Ist Theologie angesichts des erkenntnistheoretischen Agnostizismus der Vernunft und der Wissenschaft überhaupt noch möglich? Kann sie noch Rechenschaft über ihre Sache, ihren Grund und ihre Methode geben, oder ist nur noch Religionswissenschaft möglich? Zerfällt Theologie nicht in eine Vielzahl von Gebieten, für die nur noch die jeweilige Fachwissenschaft zuständig ist? Das ist die Frage, aus der das in besonderer Weise erkenntnistheoretisch und methodologisch orientierte Interesse an der »Heidelberger Disputation« bei von Loewenich entspringt. Von daher wird auch verständlich, daß bei von Loewenich nahezu ausschließlich die Thesen 19 bis 24 der »Heidelberger Disputation« in den Blick genommen werden.

Fünf Gesichtspunkte sind es, die sich für von Loewenich aus der »Heidelberger Disputation« für das »Programm« der Kreuzestheologie ergeben: 1. *Theologia crucis* ist *Offenbarungstheologie* im Gegensatz zur spekulativen natürlichen Theologie. 2. Gott offenbart sich »indirekt«, »verhüllt«. 3. Gott wird darum nicht in den »Werken«, sondern im *Leiden* erkannt. 4. Gott in der Verhüllung zu erkennen ist *Sache des Glaubens*. 5. »Die Art der Gotteser-

6 Otto RITSCHL: Dogmengeschichte des Protestantismus: . . . Bd. 2: Orthodoxie und Synkretismus . . . 1. Hälfte: Die Theologie der deutschen Reformation und die Entwicklung der lutherischen Orthodoxie . . . L 1912, 40-84.

7 Ernst BIZER: *Fides ex auditu*: eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther. 3., erw. Aufl. NK 1966. Bizer geht nicht eigens auf die »Heidelberger Disputation« ein.

8 Oswald BAYER: *Promissio*: Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie. GÖ 1971, bes. 339-344.

9 Von Loewenich: AaO, 1 f.

kenntnis spiegelt sich wider in dem *praktischen Leidensgedanken* der theologia crucis.«¹⁰

Von Loewenich versucht dann zu zeigen, daß Luther in seiner späteren Theologie dieses »Programm« der theologia crucis »entfaltet«.¹¹ Er führt diese These durch an Luthers Lehre vom »Deus absconditus« und vom Glauben, sowie, in praktischer Hinsicht, an Luthers Anschauung vom »Leben unter dem Kreuz«.¹²

Von Loewenich erhebt nicht den Anspruch, von der theologia crucis der »Heidelberger Disputation« aus die ganze Theologie Luthers erfassen zu können. Er spricht vorsichtig, aber auch unklar, von der theologia crucis als »einem Prinzip« der Theologie Luthers, als »einem Einschlag« in die gesamte Theologie Luthers.¹³ Was sind dann, so muß hier gefragt werden, die anderen Prinzipien von Luthers Theologie, wenn sie *nur eines* ist? Wo schlägt die theologia crucis hinein? Angedeutet ist damit nur, daß bei Luther noch anderes bedacht werden muß, will man dem systematischen Zentrum seiner Theologie gerecht werden.

In der Lutherforschung wird dieses »andere« vor allem bei Ernst Bizer und Oswald Bayer als »promissio« herausgestellt. In der »promissio« als »assertorischer, rechtskräftiger Zusage mit sofortiger Wirkung«,¹⁴ finden Bizer und Bayer das systematische Zentrum und »Prinzip« (von Loewenich) von Luthers Theologie. Folglich wird die theologia crucis und mit ihr die »Heidelberger Disputation« wieder in die vorreformatorische Frühtheologie Luthers verwiesen. Bayer charakterisiert sie scharf als eine »negative Theologie, die man durchaus als Existenzmetaphysik bezeichnen kann«.¹⁵ Allerdings: bei ihm wird immerhin eine bleibende systematische Bedeutung der frühen Kreuzes-

¹⁰ Ebd, 18 (Hervorhebungen vom Verfasser).

¹¹ Ebd, 21.

¹² Ebd, 21-54. 54-147. 148-227. Doch ist die Selbstkorrektur im Nachwort zur 4. Aufl., ebd, 244 f, hinsichtlich der Differenz des Deus absconditus in der frühen Kreuzestheologie und in »De servo arbitrio«, 1525, zu beachten.

¹³ Ebd, 7. 228.

¹⁴ Bayer: AaO, 347.

¹⁵ Ebd, 343. Für Bayer »markiert« die »Heidelberger Disputation« im Unterschied zu den Thesen »Pro veritate ...« vom Frühsommer 1518 »an keinem Punkt die reformatorische Wende in Luthers Theologie« (ebd, 166).

theologie Luthers angedeutet. Er sagt: »Die reformatorische Theologie Luthers setzt seine frühe . . . nicht so voraus, daß sie sich von ihr ablösen ließe. Sie setzt sie nicht nur historisch, sondern (wenn solche Unterscheidung überhaupt möglich ist) zugleich sachlich voraus: nämlich als ungelöstes Problem – eben in der Frage der Heilsgewißheit. Sie ist die Antwort, die die Frage überholt, als Antwort freilich im Bezug zur Frage steht – und stehen bleibt! – aber aus der Frage als solcher nicht abzuleiten ist, sich nicht zwangsläufig aus ihr ergibt, von ihr aus zumindest nicht unmittelbar zu erwarten ist.«¹⁶

Das systematische Problem, das sich hinter diesen tastenden Umschreibungen des Sachverhaltes verbirgt, ist das ontologische Problem der Theologie im weiteren Sinn. Es ist in der Frage ausgedrückt: Wie kommt menschliche und weltliche Wirklichkeit für die Theologie in den Blick? In welcher Weise ist sie in der Theologie gegenwärtig? Dieses ontologische Problem ist gleichsam der zentrale Nerv der theologia crucis Luthers. Denn ihr geht es um die »res« in ihrer Wahrheit.¹⁷

In seiner Zuspitzung des reformatorischen Themas auf die »promissio«, auf die Zusage in der Form des mündlichen Wortes, übergeht Bayer diese ontologische Problematik der Theologie. Er deutet an, daß sie und damit die theologia crucis, wie sie insbesondere in der »Heidelberger Disputation« sich darstellt, für den Luther der »promissio« auch weiter bedeutsam ist. Aber das Problem wird nicht aufgegriffen.

Während von Loewenich aus seinem vornehmlich erkenntnistheoretischen Interesse heraus fast nur die Thesen 19 bis 24 (bes. 19 und 20) in den Blick nimmt, hält sich Bayer an die Thesen 1 bis 18. Beidemale bleiben die Thesen 25 bis 28 unbeachtet und unbegriffen.

Karl Stürmers Dissertation »Gottesgerechtigkeit und Gottesweisheit bei Martin Luther« erschien zehn Jahre nach der Untersuchung Walter von Loewenichs.¹⁸ Stürmer verspricht sich von der Beschäftigung mit der theologia crucis, insbesondere von der Beschäftigung mit der »Heidelberger Disputation«, theologische Klärung und Orientierung in einem bedrängenden Problem

¹⁶ Ebd., 343.

¹⁷ Vgl. Cl 5, 379, 5 f = WA I, 354, 21 f (Disputatio Heidelbergae habita, 1518, These 21).

¹⁸ Karl STÜRMER: Gottesgerechtigkeit und Gottesweisheit bei Martin Luther. Mannheim 1939. – HD, theol. Diss., 1939. – auch Ludwigshafen a. Rhein 1940.

der Gegenwart, ja, darüber hinausgehend in einem bedrängenden Problem des Jahrhunderts. Es ist für ihn zusammengefaßt im »Schlagwort ›Weltanschauung‹.«¹⁹ Deutlich sieht Stürmer die praktische Ausrichtung der weltanschaulichen Vernunft hinter dem theoretischen Schein. So ergibt sich eine Parallelität zwischen dem Problem der Werkgerechtigkeit und dem der Weltanschauung: »... wie sehr entsprechen ... Weltanschauung und Werkgerechtigkeit einander! Hier stützt sich der Mensch auf seine Gerechtigkeit, dort auf seine Anschauung; hier läßt er seine Werke, dort seine Welt in letzter Instanz ausschlaggebend sein; und ebensowenig wie die Werkgerechtigkeit sich mit der bürgerlichen Gerechtigkeit, ..., begnügt, sondern darüber hinaus vor Gott ein ewiges Verdienst erwerben wollte, – so wenig erschöpft sich auch die Weltanschauung in der objektiven Betrachtung der Welt: ›Impulse‹ will sie geben, ›Werttafeln aufstellen‹, ›dem Menschen Sinn und Ziel geben‹.«²⁰

Ausgehend von einer genauen Analyse des Aufbaus arbeitet Stürmer die Parallelität von Luthers Kampf gegen die Werkgerechtigkeit und gegen die Weltweisheit in der »Heidelberger Disputation« heraus.²¹ Deutlich erkennt er den praktischen Sinn der »theologia gloriae« und die Verkehrung der Vernunft durch das praktische Interesse des Menschen, das hinter ihr steht. In einem weiteren Teil werden die an der »Heidelberger Disputation« gewonnenen Einsichten dann an anderen Schriften Luthers vertieft und ausgeweitet.²²

Ist es, so muß gefragt werden, vom Zentrum der reformatorischen Theologie Luthers her gesehen legitim, die »Heidelberger Disputation« für eine Untersuchung über Luthers Stellung zur Vernunft so sehr ins Zentrum zu rücken? Stürmer erkennt eine Verschiedenheit der frühen und der späteren Periode Luthers an. Aber der Unterschied betrifft seiner Meinung nach nicht den theologischen Kern. »Bei aller zugegebenen Entwicklung Luthers gerade in den Jahren 1515-1520 ist doch der Unterschied zwischen diesen beiden Epochen nicht so sehr gekennzeichnet durch eine plötzlich aufleuchtende theologische Erkenntnis oder reifere Einsicht Luthers. Die Grundintentionen in beiden Perioden sind ein und dieselben. Nur der Feind, gegen den Luther sich

¹⁹ Ebd, 6.

²⁰ Ebd, 6. Stürmer zitiert Karl JASPERS: *Psychologie der Weltanschauungen*. B 1925.

²¹ Stürmer: AaO, 25-49 (Kapitel 2: »Die Vernunft im Rahmen der reformatorischen Grundgedanken Luthers nach der Heidelberger Disputation 1518«).

²² Ebd, 56-94 (Kapitel 3: »Die Entfaltung der Stellung Luthers zur Vernunft«).

wendet, ist jedesmal ein anderer.«²³ Dieser »Feind« ist in der frühen, »vorreformatorischen« Periode nach Stürmer vor allem die der Philosophie, der »Weltweisheit« verfallene Theologie. In der späteren Periode zieht Luther dann »die praktischen Folgerungen für die Kirche«.²⁴

Mit der These, daß dieselbe reformatorische Intention in der Frühperiode sich im Streit um und mit der Vernunft ausprägt, verbindet sich bei Stürmer ein hermeneutisches Interesse. Luthers Kampf gegen die Werkgerechtigkeit ist nach Stürmer dem modernen Menschen von seinem Selbstbewußtsein aus nicht mehr verständlich.²⁵ Der Nachweis, daß Luther im selben Sinn wie gegen die Werkgerechtigkeit mit der Weltweisheit streitet, schafft dagegen angesichts der zentralen Bedeutung der Weltanschauung im 20. Jahrhundert eine Basis dafür, wie dem modernen Menschen die Botschaft von der Rechtfertigung – wie einst in der Reformation – befreiend vergegenwärtigt werden kann.

Stürmer spricht nirgends ausdrücklich von der Weltanschauung des Dritten Reiches. Aber es ist deutlich, daß er im Gewand einer scheinbar reinen Lutherarbeit insbesondere eine Auseinandersetzung mit der Weltanschauung des Dritten Reiches führt. In der *theologia crucis* der »Heidelberger Disputation« in ihrem Gegensatz zur *theologia gloriae* ist für Stürmer der Widerstand christlicher Theologie gegen die Herrschaft der Weltanschauung prägnant formuliert.²⁶

Stürmers Arbeit genügt in mancher Hinsicht heute nicht mehr ganz den Anforderungen an eine Arbeit über Luther im allgemeinen, über die »Heidelberger Disputation« im besonderen. Es gelingt ihr auch die immanente Aktualisierung von Luthers Kritik an der *theologia gloriae* nicht in zureichender Weise. Nicht zuletzt ist dies bedingt durch die unzureichende Klärung der Begriffe »Metaphysik« und »Weltanschauung« sowie deren Zusammenhang mit der menschlichen Praxis. Aber es bleibt doch das Verdienst dieser Fragestellung. Die Möglichkeit der Vergegenwärtigung von Luthers *theologia crucis* in den Problemen der Gegenwart jenseits eines bloßen Lutherhistorismus ist hier durchaus anvisiert, wenngleich nicht aus- und durchgeführt.

23 Ebd, 20 f.

24 Ebd, 21.

25 Ebd, 5. 9.

26 Ebd, 103, die Bemerkung über »den Kampf, der der Kirche heute verordnet ist«.

Edmund Schlunks Heidelberger Rektoratsrede »Weisheit und Torheit« von 1953 eröffnet programmatisch den ersten Jahrgang der Zeitschrift »Kerygma und Dogma«. ²⁷ Die Theologie hat sich an den Universitäten nach 1945 wieder etabliert. Die Kreuzestheologie Luthers, wie sie vor allem in der »Heidelberger Disputation« zur Sprache kommt, soll der Theologie in dieser Situation helfen, sich ins rechte Verhältnis zu den anderen universitären Wissenschaften zu setzen. Denn in der *theologia crucis* des jungen Luther kommt für Schlink ein Wirklichkeitsverständnis zum Zuge, das eine gewisse Nähe zu dem der modernen Wissenschaften hat. Schlink hat dabei vor allem die Naturwissenschaften vor Augen. Er berührt aber auch die Geschichtswissenschaft.

Ausgehend vor allem von den Thesen 19 bis 21 der »Heidelberger Disputation« zeichnet Schlink die Grundlinien von Luthers Angriff auf die Herrschaft der aristotelischen Denkform in der Theologie nach. Danach richtet sich Luther kritisch gegen die Einfügung der Theologie in einen umfassenden Wirklichkeitszusammenhang, der mit Hilfe der ontologischen Begrifflichkeit des Aristoteles erschlossen wird. Die *theologia crucis* sprengt gleichsam das Geschehen zwischen Gott und Mensch aus dem umfassenden ontologischen Gefüge der aristotelischen Begrifflichkeit heraus. Dies betrifft vor allem die Geltung der Kategorie der Substanz und die des Satzes vom Widerspruch in der Theologie. ²⁸ »So erfolgte in Luthers Paradoxen ein Angriff auf die ontologische Grundstruktur des aristotelischen Denkens, und es brach geschichtlich-existentielles Denken durch das Gehäuse der aristotelisch-scholastischen Denkform hindurch.« ²⁹

Die in der Neuzeit wirksam gewordene Auflösung der aristotelischen Ontologie und Metaphysik geschah freilich nicht von der *theologia crucis* aus, sondern durch die Entstehung der modernen Naturwissenschaften und später der Geschichtswissenschaft. Schlink zeichnet die Grundlinien dieses Vorgangs nach. ³⁰ Für die moderne Naturwissenschaft ist der Substanzbegriff unbrauchbar geworden. Sie denkt funktional; die Quantenphysik macht ihn vollends unanwendbar. Die Geschichtswissenschaft zeigt die Relativität der metaphysischen Entwürfe und der moralischen Normen, die mit der traditionellen Ontologie verbunden waren und vor allem für die menschliche

²⁷ Edmund SCHLINK: Weisheit und Torheit. KD I (1955), 1-22.

²⁸ Ebd., 6.

²⁹ Ebd., 6.

³⁰ Vgl. ebd., 8-10.

Gemeinschaft Bedeutung hatten. Damit verliert die Wissenschaft, wie auch die menschliche Gemeinschaft, ein Einheit stiftendes ontologisches Band. Die Befreiung der Einzelwissenschaften zu freier Forschung und ihre Orientierungslosigkeit wegen des Fehlens eines umfassenden Sinnzusammenhanges gehen zusammen. Die Existenzphilosophie mit ihren zentralen Kategorien des Nichts und der Angst sind für Schlink Symptom dieser Situation.³¹ Unversöhnt und fremd stehen sich die wissenschaftlich erforschte und beherrschte Objektwelt und der in dieser Welt fremde und sich ängstende Mensch gegenüber.

In dieser krisenhaften Situation versucht nun Schlink eine Versöhnung der exakt forschenden Wissenschaft und des nach Sinn fragenden Menschen auf der Basis der Kreuzestheologie, wie sie in Luthers »Heidelberger Disputation« zur Sprache kommt. Denn sie ermöglicht es nach Schlink, die Auflösung des umfassenden ontologischen Bandes der Wissenschaften aufzunehmen, ohne den Gedanken der Einheit der Wissenschaft und der Sonderstellung des Menschen in seiner Geschichtlichkeit aufzugeben. Die fundamentale Bedeutung, die die aristotelische Ontologie für die Formen der *menschlichen Gemeinschaft* hatte, wäre dann, so deutet Schlink am Rande an,³² von dem Gedanken der Liebe und Verantwortung für den Nächsten her aufzunehmen, wie er sich aus der Kreuzestheologie ergibt.

Die Vernunft bekommt nun ihren Ort allein in den Wissenschaften, wo sie sich der Erkenntnis der Welt zuwendet.³³ Die Theologie aber tritt in ihrer Gestalt als Kreuzestheologie an die Stelle der Philosophie. Sie ist hinsichtlich ihres Wirklichkeitsbezugs »wahre Philosophie«.³⁴ Sie weist den Wissenschaften ihren Ort an und wahrt unanschaulich im Glauben an Christus deren sinnvolle Einheit. »Die Offenbarung der göttlichen Weisheit am Kreuz ist in der Heidelberger Disputation als der Ansatz nicht nur für eine theologische, sondern für eine allgemeine Erkenntnistheorie gelehrt worden. Sie ist nicht nur die Wurzel der Theologie, sondern auch der wahren Philosophie.«³⁵

31 Ebd, 11 f.

32 Ebd, 21.

33 »Die Vernunft vermag Gott nicht zu erkennen, aber der Glauben an den gekreuzigten Christus befreit die Vernunft zum rechten Erkennen der Welt« (ebd, 17). Luther »rief die Vernunft zurück auf den ihr zugewiesenen Bereich der Welterkenntnis« (ebd, 18).

34 Ebd, 19 f.

35 Ebd, 19.

Die »ontologische Krise« der Wissenschaft wird also von Schlink kreuzestheologisch aufgehoben. Ein Stück weit hat demnach Luthers *theologia crucis* in ihrer Kritik an der aristotelischen Ontologie durch die neuzeitliche Entwicklung recht bekommen.³⁶ Andererseits vermag gerade die Theologie des Kreuzes die freie wissenschaftliche Erfassung der Wirklichkeit und den Menschen vor ihrer Selbstersetzung durch Sinnlosigkeit und Angst zu retten. »Weil der Glaubende sich gehalten weiß von Gottes Gnade inmitten der Gegensätze und Horizontlosigkeiten dieser Welt, ist er frei, in Fragen und Forschen unermüdlich zu beharren.«³⁷ Darüber hinaus befreit der Glaube an Christus nach Schlink »zu dem Vertrauen, daß alles wahre wissenschaftliche Erkennen über all seine Unabgeschlossenheit hinaus in einer menschlichen, durch die Wissenschaft selbst nicht erweisbaren, aber dem Glauben trotzdem gewissen Weise seine Einheit hat«.³⁸

Bringt man Schlinks Vorgehen zugespitzt auf den Begriff, so wird man sagen müssen: der Glaube an Christus ist die Metaphysik, die mit den modernen Wissenschaften verträglich ist. Die Theologie präsentiert sich in der Sinnkrise der modernen Wissenschaften als die wahre Philosophie, die den Wissenschaften ein gutes Gewissen zu verschaffen vermag und zugleich den Menschen in seiner existentiellen Geschichtlichkeit vor ihrer verdinglichenden Macht rettet. Mit anderen Worten: das »Kreuz« der modernen Wissenschaften in ihrer Erfassung der Wirklichkeit wird kreuzestheologisch gerechtfertigt. Mit der Randbemerkung zur Verantwortung des Forschers für seine Mitmenschen wird daran nur noch eine kleine ethische Korrektur vorgenommen.³⁹ Seine Intention, die Kreuzestheologie erkenntnistheoretisch fruchtbar zu machen, wird von Schlink auf diese Weise nur halb durchgeführt. Denn er fragt nicht nach dem *neuen* Zugang zur Wirklichkeit, nach dem neuen Blick für sie, der sich aus Luthers *theologia crucis* ergibt. Hier wäre besonders die These 28 der »Heidelberger Disputation« und ihre Probation von Bedeutung. Aber so dient die *theologia crucis* Luthers für Schlink letztlich nur dazu, das ontologisch-metaphysische Sinn- und Einheitspostulat der Wissenschaften unmittelbar theologisch auch dann noch aufrecht zu erhalten, wenn es vernünftig nicht mehr aufweisbar ist.

³⁶ Vgl. dazu die erste der abschließenden Thesen Schlinks: »Der Glaube an Christus befreit den Menschen von der Sucht, sein Wissen eigenmächtig zum Abschluß zu bringen« (ebd., 21).

³⁷ Ebd., 21.

³⁸ Ebd., 21.

³⁹ Ebd., 21 f.

Es ist zu fragen, ob die Theologie dem wissenschaftlichen Verstand nicht eher helfen sollte, zur Vernunft zu kommen, statt sich an die Stelle der Vernunft zu setzen. Das würde bedeuten, daß die *theologia crucis* etwas zur erkenntnistheoretischen und praktischen Selbstreflexion der Wissenschaften beiträgt, nicht aber, daß sie die Krise der Wissenschaften benützt, sich direkt an die Stelle der Vernunft zu setzen. Ziel solcher theologischer Hilfe zur Selbstreflexion der Wissenschaften wäre eine Vernunft, die sich in einer Analogie zur *theologia crucis* befindet. So aber werden bei Schlink Theologie und Wissenschaft doch vorschnell harmonisiert.

Wie bei von Loewenich und bei Schlink handelt es sich für *Hans Joachim Iwand* nach seinem Vortrag »Theologia Crucis« in Luthers Kreuzestheologie nach der »Heidelberger Disputation« ebenfalls um ein »theologisches Erkenntnisprinzip«. Er konzentriert sich dabei auf die Thesen 19 und 20. Die Bedeutung dieses »theologischen Erkenntnisprinzips« macht er zunächst dadurch sichtbar, daß er zeigt, wie Luther mit der *theologia crucis* »die alte scholastische aber auch in etwa die augustinische neuplatonische Methode überwindet«. ⁴⁰ Die alte »scholastische Methode« aber wird als stete menschliche Möglichkeit verstanden.

Iwand möchte weiter zeigen, daß sich aus der Theologie des Kreuzes ein »neuer Begriff der Wirklichkeit« ergibt. ⁴¹ »Denn diese frühe Fassung der *Theologia crucis* weist in eine ganz andere Richtung als etwa Theodosius Harnack in seiner großen Darstellung von Luthers Theologie meint: nicht in die dogmatische Richtung der Versöhnungslehre, sondern in die praktische eines neuen Verhältnisses zur Wirklichkeit.« ⁴² Leider führt Iwand diesen Gedanken nicht an der »Heidelberger Disputation« selbst durch. Gerade die sonst und auch bei Iwand selbst vernachlässigten Thesen 25 bis 28 mit ihren Probationen könnten hier zu sprechen beginnen. Statt dessen bezieht Iwand sich für diesen Gedanken, in sehr fragmentarischer Weise, auf Luthers »Die sieben Bußpsalmen mit deutscher Auslegung« von 1517. Reizvoll ist Iwands Darstellung der scholastischen Auffassung vom Menschen mit dem ihr eigenen idealistischen Zug der Gotteserkenntnis in der intelligiblen Anschauung

⁴⁰ Hans Joachim IWAND: *Theologia crucis* (1959). In: ders.: *Vorträge und Aufsätze*/ hrsg. von Dieter Schellong und Karl Gerhard Steck. M 1966, 381-398 (Nachgelassene Werke; 2).

⁴¹ Ebd., 382.

⁴² Ebd., 382.

als Hintergrund für die *theologia gloriae*. Im Gegenzug dazu gilt für die *theologia crucis* »das Prinzip der Erkenntnis Gottes allein in Christo«. Hier kommt erst heraus, wer der Mensch ist.

Wilfried Joest nimmt Schlinks Frage nach dem Verständnis der Wirklichkeit, das in Luthers *theologia crucis* impliziert ist, in modifizierter Weise auf. In seinem Buch »*Ontologie der Person bei Luther*«⁴³ gibt er im Zusammenhang dieser Fragestellung eine gründliche Analyse und Interpretation der »*Heidelberger Disputation*«. Dies geschieht in der Absicht, über Luthers Kritik an der aristotelischen Ontologie hinaus nun gerade weiter nach einer »*Ontologie*« bei Luther zu fragen. Die Frage nach der »*Ontologie*« Luthers wird nach Joest trotz der Kritik Luthers an philosophischer Ontologie möglich. Denn er will die ontologische Frage weder mit derjenigen nach einer einheitlichen Seinsstruktur identifizieren, noch Ontologie mit der traditionellen aristotelischen »*Substanzmetaphysik*« gleichsetzen.⁴⁴ Joest fragt vielmehr danach, wie bei Luther Sein verstanden wird und die Wirklichkeit da ist, nämlich das Sein und die Wirklichkeit des Menschen angesichts der Heilswirklichkeit Gottes in Jesus Christus.

Joest deutet nur an, daß seine Beschäftigung mit der »*Person-Ontologie*« Luthers aus der aktuellen theologischen Diskussion erwachsen ist. Er verzichtet darauf, seine Ergebnisse auf die Gegenwart anzuwenden.⁴⁵ Dennoch ist deutlich, daß sich seine Untersuchung in eine Reihe mit anderen theologischen Bemühungen fügt, die den spezifischen Wirklichkeitsbezug und das Wirklichkeitsverständnis der Theologie im Sinne einer Art evangelischer Fundamentaltheologie als besonders dringliche Aufgabe der Theologie begreifen.⁴⁶ Die Intention der dialektischen Theologie und ihrer Interpretation der »*Heidelberger Disputation*«, für die von Loewenichs Buch beispielhaft ist, kehrt sich hier um. Dort lag alles Gewicht darauf, die Befreiung der Theologie von aller Bindung an die natürliche Theologie eines vorgegebenen Wirklichkeits- und Sinnverständnisses herauszustellen und die Theologie als Offenbarungstheologie zu konstituieren. Der Gefahr, daß die Theologie dabei den Bezug zur Wirklichkeit verliert, wird nun mit der neuen Frage nach dem

43 Wilfried JOEST: *Ontologie der Person bei Luther*. GÖ 1967.

44 Ebd., 14.

45 Ebd., 45.

46 Man vergleiche die theologische Intention Gerhard Ebelings.

Wirklichkeitsbezug der Theologie begegnet. Es geht Joest dabei freilich nicht um den Aufweis der Bedingung der Möglichkeit der Theologie, wie es in der traditionellen *theologia naturalis* der Fall ist. Vielmehr wird gefragt, in welcher Weise die Wirklichkeit in der Theologie gegenwärtig ist, wenn die kreuzestheologische Negation der aristotelischen Ontologie in der Theologie richtig ist.

In diesem Zusammenhang hat die »Heidelberger Disputation« ihre besondere Bedeutung für Joests Lutherbuch. In der hier explizierten Kreuzestheologie findet Joest die »Wurzel der Position Luthers«⁴⁷ in der ontologischen Frage programmatisch formuliert. Die Kreuzestheologie wird als »das bewegende *theologische Sachmotiv*« aufgewiesen, das »Luther . . . [zur] Durchbrechung der Analogie zwischen der philosophisch zu sichtenden Seinsstruktur und dem Sein *coram Deo* – dem theologischen Thema – nötigen konnte«.⁴⁸ Doch ist damit für Joest nicht überhaupt das Recht preisgegeben, die ontologische Frage in der Theologie zu stellen. Denn jene Negation »besagt . . . nicht, daß er [Luther] nicht faktisch und gleichsam im Mitvollzug in seiner Theologie darüber, wie das Sein des Menschen in seinem Verhalten zu Gott und das Sein des Heiles für ihn beschaffen ist, sehr bestimmte und eigenständige Gedanken entwickelt hat«.⁴⁹ Für die Entfaltung des Person-Seins des Menschen angesichts des Seins des Heils für den Menschen im Wort der Zusage geht Joest dann freilich weit über die »Heidelberger Disputation« hinaus. Auf sie bezieht er sich nur für den Aufweis der *Negation* in Luthers Stellung zur Ontologie, nicht für Luthers positive Aufnahme der ontologischen Frage von der Offenbarung in Christus her. Joest konzentriert sich auf die Thesen 19 bis 24, unter Berücksichtigung der Thesen 1 bis 18. Die Thesen 25 bis 28 bleiben außer Betracht. Gerade in diesen Thesen, insbesondere in These 28 und ihrer Probation, wäre ein Ansatz für die *positive* Aufnahme der ontologischen Frage in der Kreuzestheologie der »Heidelberger Disputation« zu finden.

Wenden wir uns schließlich noch *Jürgen Moltmanns* Bezugnahme auf die Kreuzestheologie der »Heidelberger Disputation« in seinem Buch »Der gekreuzigte Gott« zu. Diese Bezugnahme steht im Zusammenhang des syste-

47 »Die Wurzel der Position Luthers in der Kreuzestheologie, aufgewiesen an der Heidelberger Disputation« (ebd, 118-130, § 4, 2).

48 Ebd, 118; vgl. 133-136.

49 Ebd, 131.

matischen Entwurfs einer Theologie, die sich ausdrücklich selbst als Kreuzestheologie entfaltet. Das ontologische Thema ist bei Moltmann in der ganz bestimmten Weise unversöhnter Wirklichkeit präsent. Unversöhnt sind die emanzipative Subjektivität einerseits, die gesellschaftliche und politische Wirklichkeit andererseits. Beide stehen sich fremd gegenüber. Dieses Fremdsein der emanzipativen Subjektivität in der gesellschaftlichen und politischen Welt wird von jener als »Kreuz der Wirklichkeit« erfahren. Im »Kreuz der Wirklichkeit« geht es also nicht um den Menschen allein, sondern um den Menschen und seine Welt.

Es ist Georg Friedrich Wilhelm Hegels Begriff des »spekulativen Karfreitag«, der, geistesgeschichtlich gesehen, den Blick bei dieser Erfassung der Wirklichkeit leitet.⁵⁰ Das dort entfaltete »Kreuz der Wirklichkeit« wird von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi her aufgenommen. In »Der gekreuzigte Gott«⁵¹ will Moltmann das Kreuz Christi und mit ihm das »Kreuz der Wirklichkeit« in den Gottesbegriff selbst einzeichnen. Solche Kreuzestheologie soll einmal die unversöhnte Wirklichkeit gegen alle falsche Versöhnung sichtbar machen. Sie soll andererseits zu einer Praxis anleiten, die sich dem »Kreuz der Wirklichkeit« aussetzt und am Kampf um seine Überwindung teilnimmt.⁵²

In diesem Rahmen steht der systematische Bezug Moltmanns auf die »Heidelberger Disputation«. Von Loewenich aufnehmend ist für Moltmann im Anschluß an Luther die *theologia crucis* »nicht *ein* Kapitel der Theologie, sondern *das* Vorzeichen *aller* christlichen Theologie«. ⁵³ Im Kreuz Christi wird das Leiden Gottes an der Unmenschlichkeit des Menschen und an dessen gesellschaftlichen Festlegungen sichtbar. Die Absicht der *theologia crucis* ist eine praktische. »Sie stellt nicht fest, was ist, sondern ist darauf angelegt, Menschen aus ihren unmenschlichen Definitionen und ihren idolisierten Festlegungen zu befreien, auf die sie sich selbst und auf die die Gesellschaft sie fixiert hat.« ⁵⁴ *Theologia crucis* ist darum »eine praktische Kampflehre«. ⁵⁵

50 Darauf weist schon der Abschnitt »Der Tod Gottes« und die Auferstehung Christi« in Jürgen MOLTSMANN: *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. M 1964, 150-155, bes. 153; 10. Aufl. M 1977, hin.

51 Jürgen MOLTSMANN: *Der gekreuzigte Gott: das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. 1. Aufl. M 1972 – nach der hier zitiert wird –, 3. Aufl. M 1976.

52 Vgl. ebd., 74.

53 Ebd., 74.

54 Ebd., 74.

55 Ebd., 74.

Moltmanns Absicht ist es, die so verstandene Kreuzestheologie Luthers, wie sie sich in der »Heidelberger Disputation« darstellt, einerseits aufzunehmen, andererseits aber zu erweitern. Ihre Grenzen sollen, unter Beibehaltung ihrer Intention, überschritten werden.

Moltmann nennt zwei solcher Grenzen der *theologia crucis* bei Luther. Zur einen sagt er: »Die historische Grenze der *theologia crucis* Luthers lag darin, daß es ihm nicht möglich war, sie so wirksam in die Auseinandersetzung mit der Werkphilosophie des Aristoteles zu bringen, daß aus ihr auch eine *philosophia crucis* hätte entstehen können.«⁵⁶ Das aber heißt doch in anderen Worten: Luther hat seine *theologia crucis* nicht zu einer kritischen Theorie der unversöhnten Wirklichkeit im ganzen entfaltet. Er hat in diesem Sinne die ontologische Problematik vernachlässigt. Daß es Elemente dazu bei Luther gibt, zeigt vor allem Joest. Die Frage ist, ob Luther nicht zu Recht, aus guten theologischen Gründen, bei *bloßen Elementen* einer solchen »*philosophia crucis*« stehen blieb.

Die andere Grenze von Luthers *theologia crucis* ist für Moltmann deren »politische Grenze«. »Ihre politische Grenze lag darin, daß Luther die *theologia crucis* wohl reformatorisch gegen die mittelalterliche Kirchengesellschaft theoretisch und praktisch formulierte, nicht aber sozialkritisch gegen die feudalistische Gesellschaft in den Bauernkriegen von 1524 und 1525.«⁵⁷

Luthers *theologia crucis* aufnehmend, aber in diesen beiden Hinsichten ausweitend, ergibt sich für Moltmann »die Aufgabe, Kreuzestheologie bis ins Welt- und Geschichtsverständnis hinein zu entfalten und eine nicht nur kirchenreformatorische, sondern auch sozialkritische Kreuzestheologie zusammen mit einer die Elenden und ihre Beherrscher befreienden Praxis zu entwickeln«.⁵⁸ Diese Ausweitung soll damit grundsätzlich auch eine Grenze überschreiten, die Luthers Kreuzestheologie nach Moltmann z. B. mit der des Paulus oder der »Dialektischen Theologie« teilt: ihre Begrenzung auf Fragen des »menschlichen Elends und Heils«⁵⁹ unter Absehen von Elend und Heil der Welt.

Moltmann bindet in dem Rahmen, in dem er die *theologia crucis* der »Heidelberger Disputation« aufnimmt, in gewisser Weise die unterschiedli-

⁵⁶ Ebd, 74.

⁵⁷ Ebd, 74 f.

⁵⁸ Ebd, 75.

⁵⁹ Ebd, 9. Moltmann fährt aber fort: »... , wenngleich es auch Ansätze darüber hinaus gibt.«

chen Erkenntnisinteressen von Loewenichs und Joests *in einem anderen Zusammenhang* zusammen. Das Kreuz soll ihm Erkenntnisprinzip für die Erkenntnis Gottes, aber auch für die menschliche und weltliche Wirklichkeit sein. Eine Erkenntnis hat sich an der andern zu bewähren. Dabei stellt sich aber die Frage, ob die Theologie nicht zu sehr in den Bann einer Theorie gerät, die das Kreuz Jesu Christi mehr im Horizont des »Kreuzes der Wirklichkeit« begreift als umgekehrt. Wie bei Schlink im wissenschaftstheoretischen Bereich, so ergäbe sich bei Moltmann im praktisch-politischen Bereich eine Tendenz zu einer *theologia crucis naturalis*, die das Kreuz Christi in ihren Dienst nimmt.

Blicken wir zurück. Die angeführten Beispiele zeigen, daß es vor allem zwei systematisch-theologische Probleme sind, die immer wieder zur Beschäftigung mit der »Heidelberger Disputation« reizen. Die in ihr zur Sprache kommende *theologia crucis* impliziert eine dezidierte These in zwei Problem-bereichen, die für die Theologie von zentraler Bedeutung sind und in der sowohl ihre Identität als Theologie wie ihre Bedeutung für den Menschen in der Welt auf dem Spiel steht. Es geht einmal um die erkenntnistheoretische Frage: Wo ist der Zugang der Theologie zu ihrer Sache? Wie findet sie diesen Zugang? Es geht zum andern um das ontologische Problem der Theologie: In welcher Weise ist die menschliche und weltliche Wirklichkeit in der Theologie gegenwärtig? Beide Fragen- und Problem-bereiche hängen miteinander zusammen und sind nur in methodischer Hinsicht unterschieden. Die Antwort der *theologia crucis* auf die erste Frage gründet den Zugang der Theologie zu ihrer Sache auf die Erkenntnis des Kreuzes Jesu Christi im kritischen Gegenzug gegen jede unmittelbare Anknüpfung an die menschliche Sinnfrage und Sinnproduktion. Schon diese Frage selbst muß sich eine Veränderung gefallen lassen.

Die Antwort auf die zweite Frage ergibt sich aus der ersten. Die menschliche Wirklichkeit kann in der Theologie nur so gegenwärtig sein, daß sie alle eigenen Synthesen preisgibt und sich neu bilden läßt von der schöpferischen und synthesierenden Kraft der Liebe (These 28) und des Wortes Gottes, über die der Mensch nicht verfügt. Durch die Preisgabe aller eigenen Synthese ergibt sich ein Wirklichkeitsgewinn im Horizont der unverfügbaren Synthese durch Liebe und Wort Gottes. Denn nun vermag in neuer Weise das in den menschlichen Synthesen nicht Identifizierte, das in diesem Sinne Negative, in

den Blick zu kommen. Gerade in diesem Zusammenhang sollten die Thesen 25 bis 28 mit ihren Probationen stärker Berücksichtigung finden.

Überblickt man, wie die Kreuzestheologie der »Heidelberger Disputation« rezipiert wird, so ergibt sich ein Grundproblem aus ihrer heimlichen Aktualität. Denn die Kreuzestheologie zieht diese heimliche Aktualität aus der neuzeitlichen Krise der Philosophie und Wissenschaft sowie aus der Krise der gesellschaftlich-politischen Praxis. Unversöhnt stehen sich in dieser Krise wissenschaftliches Erkennen und Sinnverlangen, die emanzipative moralische Subjektivität und die gesellschaftliche Wirklichkeit gegenüber. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob in diesen Krisen etwas von der Wahrheit des Kreuzes und der Kreuzestheologie gleichsam auf natürlichem Wege, ob an der theoretischen und praktischen Vernunft in ihrer eigenen Krise etwas vom Sinn des Kreuzes Christi herauskommt. Wäre dem unmittelbar so, dann könnte die Theologie sich unvermittelt auf Auslegungen dieser Krise beziehen. Sie fände hier – etwa gegenüber der aristotelischen Philosophie – die richtigere Erkenntnistheorie und die richtigere Auslegung der Wirklichkeit, auf die sie sich beziehen könnte in der Entfaltung und Darstellung ihres eigenen Sinnes. Unsere diesbezüglichen Anfragen an Schlink und Moltmann sollen aber ein Hinweis auf das Problem sein, daß die Theologie auch auf diesem Wege dem Gesetz der Dialektik, das in jener Krise wirksam ist, verfallen kann. Nicht unverwandelt können die Faktoren dieser Krise in der Theologie gegenwärtig sein. In dieser Hinsicht wären die Thesen 25 bis 28 mit ihren Probationen, insbesondere die These 28 mit ihrer Probation viel stärker in den Blick zu nehmen.

Es ist auffallend, wie wenig These 28 und ihre Probation beachtet werden. Sie stellen ja doch die Spitze und Summe des Ganzen dar. Hier findet sich nicht nur der Ansatz für einen neuen theologischen Zugang zur Wirklichkeit, sondern auch der theologische Ansatz für eine entsprechende Praxis. Die These 28 weist damit vor auf den »Tractatus de libertate Christiana« 1520, wo ebenfalls der Gedanke der Analogie des Handelns Gottes und des Menschen die leitende Orientierung gibt.

Luthers »Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben« und die spätmittelalterliche ars moriendi

Von Werner Goez

Anfang Mai 1519 erhielt Luther einen Brief von Georg Spalatin, dem kirchlichen Haupttratgeber Friedrichs des Weisen, der ihm die Bitte seines Freundes Markus Schart übermittelte, eine Schrift über die rechte Vorbereitung zum Sterben zu verfassen. Auch Schart war am kurfürstlichen Hofe bedienstet; er erzog zwei Söhne des Landesherrn.

Die Aufforderung kam zu unrechter Stunde; der Reformator lehnte ab. Viel zu sehr war er in andere Arbeiten, Pläne und Kämpfe verstrickt, als daß er darauf hätte eingehen können. Er verwies Spalatin auf eine Schrift seines einstigen Ordensmentors Johannes von Staupitz: »Für unseren Schart wäre bezüglich der Erwartung des Todes jener selbstverfaßte Lehrbrief des Staupitz von der Nachahmung des Sterbens Christi nicht unnütz, worin dieser die Sache ja viel besser abgehandelt hat, als ich es derzeit zu tun hoffen kann, bevor ich nicht mehr Muße habe.«¹

Also eine Absage! Dennoch muß der Auftrag Luther fasziniert, innerlich beschäftigt haben, denn im Herbst machte er sich eilends an die Arbeit, und zwar offenbar ohne nochmalige Anfrage. Am 1. November wurden bereits die ersten ausgedruckten Exemplare der Schrift »Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben« verschickt, eins mit eigenhändiger Widmung an Markus Schart.²

Es handelt sich demnach um eine Gelegenheitsschrift, die in äußerster Hetze abgefaßt wurde. Trotzdem war die Zahl der Editionen ganz erheblich: 22 Auflagen des deutsch abgefaßten Traktates innerhalb von fünf Jahren, zwei lateinische Übersetzungen von 1520, eine dänische, eine niederländische Übertragung.³ Dieser Sermon wurde ein Bestseller. Man fragt sich, ob dies allein an der Berühmtheit des Autors lag oder auch an besonderen Qualitäten seiner Schrift.

1 Vgl. WA Br 1, 381, 17-20 (171) – Luther an Spalatin am 8. Mai 1519.

2 WA 2, 683. Das Widmungsexemplar befindet sich heute in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel; vgl. StA 1, 230 f.

3 Vgl. Josef BENZING: Lutherbibliographie. Baden-Baden 1966, Nr. 435-460; WA 2, 680-683.

Noch zwei andere Erklärungsmöglichkeiten für den hohen Absatz müssen in Betracht gezogen werden. Füllte »Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben« vielleicht eine Marktlücke, wie man sich im heutigen Wirtschaftsargon ausdrückt? Anscheinend nicht, denn auf Spalatins Brief hin konnte der Reformator diesen und Schart sofort auf die Schrift »Ein büchlein von der nachfolgung des willigen sterbens Christi« des Johannes von Staupitz verweisen; sie war 1515 erschienen, mithin nur vier Jahre vor Luthers Arbeit, und gleichfalls deutsch abgefaßt.⁴ Ersichtlich war sie für das gleiche Lesepublikum bestimmt.

Oder verlangte gerade dieses solche Traktate in größerer Zahl? So merkwürdig es den heutigen Menschen anmuten mag, – diese Frage muß eindeutig bejaht werden. In jener »Zeit der großen Wende« war Luthers »Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben« nur eine von überaus zahlreichen Schriften, welche diesem Thema gewidmet wurden. Viele fanden handschriftliche Verbreitung, etliche wurden jedoch mehrfach aufgelegt – die »Klage eines sündigen sterbenden Menschen« von Heinrich Seuse († 1366) zwischen 1483 und 1509 mindestens fünfmal; der »Spiegel eines kranken und sterbenden Menschen« eines anonymen Kartäusermönchs zwischen 1482 und 1508 sechsmal; die »Himmlische Fundgrube« des Johann von Paltz († 1511) zwischen 1490 und 1521 zwölfmal.⁵ Noch vor Gutenbergs epochaler Erfindung publizierte man sie mittels des Holzschnittes in Form von Blockbüchern, dann in kaum überschaubarer Zahl im Buchdruck mit beweglichen Lettern.⁶ Auch der »Libellus de imitanda morte Jesu Christi«, wie Johannes von Staupitz sein deutsches Büchlein lateinisch betitelte, wurde 1523 noch einmal nachgedruckt. Luther fand eine ganz ungewöhnlich breite literarische Tradition vor, die er in seiner Weise fortsetzte: die spätmittelalterliche *ars moriendi*, die

4 IOHANNIS STAVPITII ORDINIS S. AVGVSTINI PER GERMANIAM VICARII GENERALIS OPERA QUAE REPERIRI POTUERVNT OMNIA/ hrsg. von J[oachim] K[arl] F[riedrich] Knaake. Bd. 1. Potisdamiae 1867, (50) 51-88; Neudruck vorgesehen in JOHANNIS VON STAUPITZ: Sämtliche Schriften/ hrsg. von Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzels. Bd. 3.

5 Franz FALK: Die deutschen Sterbebüchlein von der ältesten Zeit des Buchdruckes bis zum Jahre 1520. Köln 1890, 32. 55 f. 68. Die Aufzählung dürfte nicht ganz vollständig sein. Luthers Schrift wird bei Falk nicht erwähnt.

6 Vgl. die Angaben bei Falk. Die handschriftliche Überlieferung stellte zusammen Rainer RUDOLF: *Ars moriendi: von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens*. Köln, Graz 1957, 128-138.

»Kunst des wolsterbens«, wie der elsässische Volksprediger Geiler von Kaysersberg übersetzte.⁷

Mit dem Sermon von 1519 steht Martin Luther also in einer langen Reihe großer und kleiner Namen, immer noch bekannter und längst vergessener, ja damals schon anonymen Autoren. Man möchte wissen: Ragt er aus dieser Schar hervor – sei es durch Einseitigkeit, Eigenwilligkeit oder durch besondere Qualität? Stellt er sich auch hier – wie so oft – als ein »ganz anderer« dar oder nur als einer unter vielen? Vom Thema, Zweck und Ansatz her ist »Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben« kein Werk reformatorischen Aufgebührens – oder doch? Wie es scheint, handelt es sich um ein Büchlein ohne jegliche Polemik, wie man sie ansonsten oft bei Luther findet. Hier spricht kein Revolutionär, sondern ein Seelsorger, Seelenführer. Man kann Einzelheiten finden, die noch spätmittelalterlich anmuten und in der Folge abgestoßen wurden;⁸ so hat man in jüngeren Auflagen manchen Satz gestrichen oder umgeschrieben.

Die straffe Disposition von Luthers Schrift gemahnt auf den ersten Blick an die älteren Sterbebüchlein. In zwanzig kurzen, durchnumerierten Betrachtungen wird das Thema abgehandelt – ähnlich wie bei von Staupitz, der sein Werk in fünfzehn Kapitel gliederte, die jedoch zumeist wesentlich länger und untereinander ungleich sind. Von Staupitz gibt Zwischenüberschriften, Luther nicht. Aber beide verfahren im äußeren Aufbau ähnlich wie die verbreitetsten Fassungen der »Artes moriendi«. Freilich bestand für diese ein anders begründeter Zwang zu gegliederter Disposition. In den Blockbüchern und auch in den sie ablösenden Wiegendrucken standen sich jeweils eine Bild- und eine Textseite gegenüber. Die Illustrationsfolge war ähnlich einer »Biblia pauperum« gestaltet. Da die Worte stets bildbezogen konzipiert waren, ergaben sich von selbst Abschnitte, welche eine bestimmte Länge nicht überschreiten durften.

⁷ Falk: AaO, 21.

⁸ Das betrifft vor allem die Sakramenten- und teilweise auch die Heiligentheologie. WA 2, (680) 685-697. Zur theologischen Würdigung ist – wie zum gesamten Thema – stets zu vergleichen: Helmut APPEL: *Anfechtung und Trost im Spätmittelalter und bei Luther*. L 1938. – L, theol. Diss., 1936. – Aus der älteren Literatur sei noch genannt: Friedrich GERKE: *Anfechtung und Sakrament in Martin Luthers Sermon vom Sterben*. Theol. Blätter 13 (1934), 193-204. Neuerdings Peter BRUNNER: *Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben ausgelegt in einer textnahen Paraphrase mit einigen Erläuterungen*. ZW 49 (1978), 214-228.

Bei von Staupitz und Luther war dagegen niemals an eine illustrierte Edition gedacht, geschweige denn an eine textparallele Bilderserie. Die fast überdeutliche Gliederung ihrer Traktate besitzt eine andere Ursache. Beide haben die dispositive Klarheit – an welcher Luther von Staupitz eindeutig überlegen ist – schulmäßig erlernt. Es ist bestes scholastisches Erbe, was sich darin ausdrückt.

Dem entspricht die pädagogische Intention. Die »*Artes moriendi*« des 15. Jahrhunderts zielten dabei auf nichts anderes ab wie von Staupitz in seinem Libellus und Luther in seinem Sermon: Es sind Erziehungsschriften zur Bewältigung der letzten Arbeit des Menschen, der Sterbearbeit. »*Ars*« bedeutet im mittelalterlichen Latein auch »Handwerk«. Es geht um praktische, klar umreißbare Dinge: um das Erlernen, das Einüben richtigen Verhaltens in der Todesstunde.

Das mutet unsere Zeit sehr fremdartig an. Eine Erziehung zum Tod gibt es bei uns nur noch in wenigen Kleingruppen – beispielsweise bei bestimmten Mönchsorden. Im allgemeinen wird das eigene Lebensende verdrängt, so lange und so weit es geht. Vollzog sich das Sterben in jener Zeit, von welcher hier zu handeln ist, zumeist im gewohnten sozialen Umkreis, in Assistenz und Kommunikation bis zuletzt, so ist heute der einsame Tod in einem Krankenhausraum die Regel geworden. Damals blieb der moribundus – wenige Sonderfälle ausgenommen – inmitten der Großfamilie, die alle Altersstufen unter einem Dach vereinte, umgeben von den Angehörigen, von Zunft- und Bruderschaftsgenossen, mit dem Beistand des Geistlichen, der die Beichte abnahm, die Eucharistie reichte und die Letzte Ölung vornahm. Der Tod war ein sehr wesentlicher Akt, den man nicht versteckte, von dem man sich nicht nach Möglichkeit ablenkte und dessen Herannahen man nicht zu leugnen versuchte, sondern auf den man sich konzentrierte. Nur diesen Sinn hatte es, wenn in einigen »*Artes moriendi*« geraten wird, kleine Kinder aus dem Sterbezimmer zu entfernen. Man wollte den Patienten vor unnötigen Störungen bei seiner höchst wesentlichen Arbeit schützen; heute wird die Motivation oftmals umgekehrt: Man will traumatische Eindrücke der Jugendlichen verhindern. Ob dieser psychologische Gesichtspunkt überhaupt zutreffend ist, kann hier nicht diskutiert werden. Eine Untersuchung von Grundschullesebüchern ergab, daß die Gegenwart darin recht konsequent verfährt. Der Tod wird in der Elementarausbildung ausgespart, höchstens zum statistischen und damit unpersönlichen Faktum gemacht, als medizinische Panne deklariert

oder als Heldentod – es braucht kein militärischer zu sein – geschönt. Nur im Zusammenhang mit der Verkehrserziehung verfährt man etwas offener.⁹

Im Mittelalter und in der frühen Neuzeit wurde das Sterben dagegen nicht tabuisiert – im Gegenteil! Selbst das Lied des Nachtwächters erinnerte beständig daran. Man hatte den Tod täglich vor Augen, übrigens ohne daß dies die Erlebensfähigkeit oder den Lebenshunger beeinträchtigt hätte. Darum bereitete man sich auf das Ende vor. Die »*Artes moriendi*« fanden ein breites Publikum, denn man verlangte nach ihnen – und Autoren wie Drucker beeilten sich, diesem Bedürfnis zu entsprechen. Die Auflagenzahlen der Sterbebüchlein erreichten daher eine Höhe, wie sie nur noch von der Bibel, dem kirchlichen Rechtsbuch »*Corpus iuris canonici*« und den ausgesprochenen Scholautoren übertroffen wurde.

Es wird von Interesse sein, einiges Entwicklungsgeschichtliche zu erfahren. Im ganzen war das Mittelalter eine bewußt christliche Zeit. Angesichts des nahenden Todes klammerte man sich an die Osterhoffnung. So wurde das Ende relativiert zu einem Durchgang in ein neues, zeitloses Dasein. Aber – wie schon in einer karolingischen Königsvita zu lesen ist – »niemand kann gut sterben, der nicht gut lebte«.¹⁰ Mit einer heute kaum mehr vorstellbaren Realität stand dem Kranken das göttliche Strafgericht mit seinem ewigen Urteil zu Himmel oder Hölle vor Augen. Dadurch konnte die Agonie unsagbar qualvoll werden. In seiner Seelenangst suchte man Beruhigung bei guten Werken, testamentarisch verfügter Wiedergutmachung begangenen Unrechts, frommen Stiftungen, dem Grab an der Seite von Märtyrern und Bekennern, der Anrufung der Heiligen, bei Fürbitte, die geradezu quantitativ bemessen wurde. Für etwa 10 000 Verstorbene betete man jährlich in der burgundischen Abtei Cluny; das Kirchenfest Allerseelen stammt aus diesem Konvent, der geradezu

9 Dies ergab eine Analyse, die ich mit einer Arbeitsgruppe auf einem Doktorandenseminar der Studienstiftung des Deutschen Volkes 1976 in Alpbach/Tirol vornahm. Zum Gesamtproblem in historischer aktueller Sicht vgl. Philippe ARIÈS: Studien zur Geschichte des Todes im Abendland (*Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-Age à nos jours* <dt.>). M; W 1976, dem ich indessen nicht in allen Thesen zu folgen vermag.

10 ANONYMI VITA HLUDOWICI IMPERATORIS. In: *Fontes ad historiam regni Francorum aevi Karolini illustrandam* <lat. und dt.>. Pars prima: *Annales regni Francorum* . . . / . . . Neubearb. von Reinhold Rau. Univ. Nachdruck der Ausgabe DA 1955. B [1956], 380, 21 f: »Non potest male mori qui bene vixerit.« = *Monumenta Germaniae historica*/ hrsg. von Georg Heinrich Pertz. *Scriptores*. Bd. 2. Hannoverae 1829, 648.

spezialisiert auf das Totengedächtnis war. Die Entwicklung der Vorstellung eines Fegefeuers, eines zeitlich begrenzten Reinigungsortes, ermöglichte es, sich noch nach dem Ableben für einen Menschen einzusetzen.¹¹

Wichtig erscheint, daß der mittelalterliche Mensch auch in Sterben und Tod auf die Solidarität der Gruppe baute, die ihn im Leben umfing. Die soziale Einbindung hatte eine wesentlich größere Bedeutung als heute. Vom 8. bis zum 10. Jahrhundert gab mancher Adlige durch eine Klostergründung nur Mönchen von edlem Blut eine Existenzmöglichkeit, um aus ihrer heiligmäßigen Existenz ewigen Vorteil zu ziehen. Nicht zuletzt durch das liturgische Totengedächtnis war die Symbiose zwischen monastischem Dasein und weltlicher Existenz damals enger, als man es sich gemeinhin vorstellt.¹² Später waren es vor allem die Bruderschaften, welche im Leben und Sterben dem einzelnen einen Rückhalt in der Gemeinschaft zu geben versuchten. Assistenz am Krankenbett, Teilnahme an der Bestattung, Fürbitte gehörten zu den Hauptpflichten der Bruderschaftsgegnossen.¹³

In der Mitte des 14. Jahrhunderts überfiel eine Pestwelle von grausigem Ausmaß ganz Europa. Es war ein Todeserlebnis, wie es die Gesellschaft niemals zuvor erfahren hatte. Das »große Sterben« führte zu massenpsychologischem Fehlverhalten und zu Traumata, die auch nach dem Abebben der Seuche fortwirkten. Damals begann man, den Tod als Knochengerippe abzubilden; der Totentanz entstand als eigene Kunst- und Literaturgattung.¹⁴ Erinnerungen an diese Schreckenszeit prägen noch den kunstvollen Dialog des Johannes von Tepl, der unter dem Namen »Der Ackermann aus Böhmen« geht

11 Zum Gesamtzusammenhang – auch im folgenden – vgl. Werner GOEZ: Die Einstellung zum Tode im Mittelalter. In: Der Grenzbereich zwischen Leben und Tod = Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Hamburg am 9. und 10. Oktober 1975. GÖ 1976, III-153.

12 Joachim WOLLASCH: Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt. M 1973; und zahlreiche andere Arbeiten desselben Verfassers.

13 Jeanne DESCHAMPS: Les confréries au Moyen Age. Bordeaux 1958.

14 Hellmut ROSENFELD: Der mittelalterliche Totentanz: Entstehung, Entwicklung, Bedeutung. 3., verb. und verm. Aufl. Köln; W 1974; Willy ROTZLER: Die Begegnung der drei Lebenden und der drei Toten: ein Beitrag zur Forschung über die mittelalterlichen Vergänglichkeitsdarstellungen. Winterthur 1961. – BL, phil.-hist. Fak., Diss., 1947; Alberto TENENTI: La vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle. P 1952.

und einen individuellen Verlust – das Ende der geliebten Frau im Kindbett – zum Anlaß nimmt, gegen die Allgewalt des Todes vor Gott Klage zu führen.¹⁵

Ersichtlich waren die bewährten Sozialmechanismen des Hochmittelalters, die den einzelnen angesichts des Sterbens fassen und halten sollten, in die Krise geraten. Wir besitzen dafür erschütternde Zeugnisse.¹⁶ Es war schwer, nach jener Seuchenkatastrophe zu der altgewohnten Solidarität der Gesellschaft mit den Verscheidenden, Toten und Trauernden zurückzufinden. Damals entstanden die ersten »*Artes moriendi*« als Anweisungen für Geistliche, wie sie Sterbenden beizustehen vermöchten – eine pädagogische Literatur, die weitgehend standesgebunden war.¹⁷

Der Gebrauch des Lateinischen weist darauf hin, daß auch das Buch in erster Linie für geistliche Leser bestimmt war, welches der berühmte Theologieprofessor und Kanzler der Pariser Universität, Johannes Gerson, 1408 abfaßte und dem er den farblosen Titel »*Opus tripartitum*« gab. Der dritte Teil war überschrieben »*De arte moriendi*«. Er wurde bald selbständig abgeschrieben und rasch durch ganz Europa verbreitet.¹⁸ Übersetzungen wurden angefertigt; der französische Episkopat verfügte, alle Priester sollten Gersons »Sterbekunst« studieren und dem Volke vorlesen. Der Autor selbst regte an, man solle die Lehre, die in dieser Schrift dargelegt wird, auf Tafeln schreiben und ganz oder teilweise an öffentlich zugänglichen Orten aufstellen, in Pfarrkirchen, Schulen, Hospitälern und an allen geistlichen Stätten.¹⁹ Damit wird der Anspruch erhoben, daß Gersons Werk sich an die Allgemeinheit wendet. Der große Erfolg gab dem Verfasser recht.

15 JOHANNES VON TEPL: Der Ackermann/ auf Grund der deutschen Überlieferung und der tschechischen Bearb. kritisch hrsg. von Willy Krogmann. 2. Aufl. Wiesbaden 1964.

16 Bekannt ist namentlich Boccaccios Einleitung zum »*Decamerone*«. Zur Interpretation vgl. ARNO BORST: Lebensformen im Mittelalter. F 1973, 116–118; Goez: AaO, 138–144.

17 Rudolf: *Ars moriendi*, 62 u. ö. Es erscheint mir allerdings nicht ganz berechtigt, wenn er hier und in Rainer RUDOLF: *Ars moriendi I: Mittelalter*. TRE 4 (1979), 144, 41–145, 3, durch den – an sich willkommenen – Hinweis auf pastoraltheologische Schriften des Hochmittelalters (Anselm von Canterbury, † 1109) die neue Qualität der »*Artes moriendi*« des Spätmittelalters seit der großen Pestwelle verwischt.

18 Johannes GERSON: *Opera omnia*/ hrsg. von Lud. Ellies du Pin. Bd. 1. Antwerpiae 1706, 425–450, hat dieses Werk den Titel »*Opusculum tripartitum De praeceptis decalogi, De confessione et De arte moriendi*« und die Zwischenüberschrift »*Tertia pars hujus opusculi, De scientia mortis*« (ebd., 447).

19 Vgl. Falk: AaO, 16 und Anm. 3; Rudolf: *Ars moriendi*, 67.

Es handelt sich nicht um einen einheitlich durchkonzipierten Traktat, wie ihn später u. a. von Staupitz und Luther schrieben, sondern um eine lockere Abfolge von vier Kapiteln, die teilweise den Charakter einer Anthologie tragen. Im ersten Abschnitt werden vier geistliche Ermahnungen formuliert, die der Beistand des Schwerkranken an diesen richten soll. Sie beziehen sich auf Dank und Vertrauen gegenüber Gott. Dann folgen in der Art eines Taufgelübdes sechs Fragen, auf welche der Sterbende verbal oder durch Zeichen zustimmend antwortet. Im dritten Kapitel sind Gebete enthalten, die man in der letzten Not an Gott, die Madonna, die Engel und die Sterbepatrone richten soll. Der letzte Abschnitt ist »observationes« überschrieben: Die Umgebung des Moribundus soll darauf achten, daß alle Gnadenmittel der Kirche genützt werden; man soll ein Kreuz oder Heiligenbilder ans Sterbebett bringen, vor allem aber weltliche Störungen verhindern, welche die geistliche Konzentration beeinträchtigen könnten. Keinesfalls darf man durch tröstenden Zuspruch falsche Hoffnungen erwecken, die den Verscheidenden in seinen guten Vorsätzen wanken lassen würden.²⁰

Viele Gedanken, ja Formulierungen Gersons findet man in späteren »Artes moriendi« wieder, manche auch noch bei Luther. Geprägt von der Schrift des Pariser Universitätslehrers erweist sich in gewissen Einzelheiten das ganz anders konzipierte Blockbuch aus der Mitte des 15. Jahrhunderts, welches dadurch, daß jeweils neben den Text ein Bild gestellt ist, besondere Eindrücklichkeit erreicht und ein geradezu einzigartiger Verlagserfolg wurde. Es umfaßt in der Urgestalt elf Illustrationen und entsprechend elf Schriftseiten, zudem zwei für das Vorwort. Hier fühlten sich auch jene angesprochen, die nicht lesen konnten. Man sieht auf allen Bildern den Sterbenden auf seinem Lager. Bis auf die letzte Darstellung gehören jeweils zwei zusammen; die erste zeigt eine Anfechtung durch höllische Geister, die andere ihre Aufhebung durch himmlischen Beistand. Wer die Beobachtungen heutiger Mediziner und Psychologen über die typischen Phasen moribunder Psyche kennt, wird feststellen, daß sie hier in ähnlicher Abfolge thematisiert sind: Schrecken, Verzweiflung, Ungeduld, Trotz, falsche Hoffnung und Hängen am Dasein, endlich Ergebung in das Schicksal. Daß diese Zustände theologisch beschrieben und gedeutet werden, versteht sich dabei von selbst.

²⁰ Eine Analyse geben Rudolf: *Ars moriendi*, 66-68, und Appel: *AaO*, 72-75. Vor allem der letzte Teil – die »Observationes« – hat eine starke literarische Wirkung entfaltet.

Auf die Zweifel des ersten Bildes: Wie kann Gott gerade mich so heimsuchen, wäre Selbstmord nicht besser, ist mit dem Tod nicht alles aus?, antwortet das zweite: Glaube an seine Macht, Güte und Gerechtigkeit. Auf die entsetzten Sündenschrecken des dritten wird durch einen Engel entgegnet: Sei getrost, Christus ist für die Sünder gestorben, wenn sie wahrhaft bereuen. In ungeduldigem Zorn wendet sich der Kranke gegen Pfleger und Angehörige, aber Heilige sprechen ihm Geduld zu. Die vierte Versuchung ist der Hochmut, die selbstgefällige Rückschau auf die eigene Leistung, aber mahnend wird der Angefochtene zur Demut und Erkenntnis seiner Sündhaftigkeit gerufen. Alles was er vollbrachte, konnte er nur mit Gottes Hilfe tun. Familie, Besitz, die Freuden des Daseins möchte er nicht verlassen, möchte sich daran klammern, doch der Engel zeigt ihm das Bild des Gekreuzigten und fordert ihn auf, wie dieser die Welt geringzuachten. Für die elfte Darstellung gibt es keine Entsprechung: Während die Teufel enttäuscht vor dem Bett heulen und toben, drückt eine Pflegerin dem Sterbenden, der die Augen geschlossen hat, die Sterbekerbe in die Hand. Um das Kreuz geschart, blicken Heilige auf ihn herab, wie er friedvoll sein letztes Gebet an Gott richtet: »Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist.«²¹

Die ars moriendi des Blockbuches war in psychologischer wie in künstlerischer Hinsicht ein Meisterwerk. Spätere Gestaltungen nach ihrem Vorbild bedeuteten keine Steigerung und bringen kaum Neues. Darum kehrten spätere Autoren zu dem Vorbild Gersons zurück, wenn sie Eigenes zu sagen hatten, und gaben die Bild-Text-Entsprechung auf. Das gilt für von Staupitz wie für Luther. Wie zu zeigen sein wird, muß man für die Interpretation der Schrift »Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben« auf das Blockbuch zurückgreifen; aber formal abhängig war der Reformator nicht von diesem.

Eine nicht unbedeutende Zahl der Traktate bezieht – bei selbstverständlichem Vorrang der religiösen Sterbedidaktik – den sozialen Kontext des moribundus in die Erörterung ein. Eine besondere Rolle spielt dabei die Figur des »amicus«, eines Freundes, der zur Sterbeassistenz bereit ist. In der Forschung, die nicht eben groß an Zahl und teilweise gering an Eindringlichkeit der

²¹ Appel: AaO, 136, zählt Faksimile-Ausgaben auf; 75-85 gibt er eine ausgezeichnete Analyse und im Anhang Abbildungen der Illustrationen. Einen Hinweis auf die Beziehungen Luthers zur Bilder-Ars moriendi gibt Friedrich GERKE: Die satanische Anfechtung in der ars moriendi und bei Martin Luther. Theol. Blätter 11 (1932), 321-331.

Fragestellung ist, wurde seine Rolle manchmal wohl überbetont.²² Es wird anscheinend in erster Linie an den geistlichen Leser gedacht, der als Zölibatär keinen Familienzusammenhang besaß, der ihm in der letzten Not Hilfe und Halt geben konnte. Dennoch ist bezeichnend, daß überhaupt der sozialen Einbindung gedacht wurde. Das Spätmittelalter kannte deren Wert sehr genau und praktizierte sie in einem geradezu großartigen Ausmaß. Es gab schwerlich noch eine andere Zeit, welche so sehr auf Interaktion mit den Sterbenden und Trauernden bedacht war. Dieses aber war Ausfluß der allgemeinen gesellschaftlichen Situation, welche sehr stark gruppenbezogen war; das Individuum lebte in Familie, Haus- und Nachbarschaftsgemeinschaft, Zunft oder Gilde, Bruderschaften und Pfarrei, integriert in einer Weise, die uns oft schwer nachvollziehbar erscheint.

Rückblickend läßt sich eine gewisse Verschiebung im Lesepublikum konstatieren, für welches jene Texte bestimmt waren. Die ältesten Traktate, die zur Gruppe der »*Artes moriendi*« gerechnet werden können, waren Lehrschriften für Jungpriester, die in den Umgang mit Sterbenden eingeführt werden sollten. Darum wurden sie in Latein abgefaßt. Bei Gerson geschah ein Umschlag: Sein »*Opus tripartitum*« war ursprünglich für Kleriker geschrieben, ging aber schon von der Konzeption her über ihren Kreis hinaus; so hatte es seine innere Logik, daß man es in Frankreich mit allen Mitteln jedermann zur Kenntnis bringen wollte. Beispielsweise enthält der letzte Teil der »Sterbekunst« jene »*observationes*«, die Ratschläge an die Umgebung des moribundus darstellen. Auch der Verscheidende selbst wird unmittelbar einbezogen. Das wird geradezu vordringlich bei der klassischen *ars moriendi* des Blockbuches: Nicht für Priester war es konzipiert, sondern für Laien. Es sollte als Vorbereitung auf den eigenen Tod und als Hilfe für die Assistenz beim Sterben anderer dienen. Vor allem wurde es als Erziehungsschrift verstanden. Uneinheitlich bleibt der Befund auch im folgenden. Des von Staupitz Libellus aus dem Jahre 1515 schwankt zwischen dogmatischer Abhandlung, religiöser Erbauungsliteratur, pädagogischer Wegführung und praktisch-psychologischer Anweisung. Wer angesprochen wird, das wechselt: jedermann, der, welcher nun sterben muß, und seine Umgebung. Dabei stellt das Büchlein an den Leser nicht geringe Anforderungen; in der letzten Not ist es nicht verwendbar, weil viel zu kompliziert und weitschweifig in Diktion und Gedankenführung.

²² Vgl. zuletzt in diesem Magnus SCHMID: *Ars moriendi*. Arzt und Christ 21 (Salzburg 1975), 25 f.

Von Staupitz widmete seinen Libellus der von mancherlei schwerem Leid heimgesuchten Gräfin Agnes von Mansfeld »zu seligem Unterricht«. Das Büchlein, welches »zum inneren Trost . . . von der Nachfolge des willigen Sterbens Christi« handeln soll, ist sowohl eine Meditations- wie eine Erziehungsschrift. Zur Mystik sind starke Beziehungen vorhanden; stellenweise wird der Traktat zum begeisterten Prosahymnus. Die Christozentrität ist das Hauptcharakteristikum: Jesus nachfolgen in Leben und Sterben, ihm allein sich ganz im Tode überlassen – das schenkt selige Auferstehung. Von Staupitz spricht von einem dreifachen Tod, der den Menschen bedroht: Der Tod des Leibes ist nicht von Gott gewollt, sondern die Frucht der Sünde Adams; der Tod der Seele erwächst aus der eigenen Sünde; der Tod von Leib und Seele bedeutet ewige Verlorenheit. Nach Christi Vorbild willig das Leben hingeben, wenn es soweit ist, bedeutet, die Sünden zu bezahlen und damit das Leben zurückzugewinnen. Die Sünde brachte den Tod in die Welt; nun kann der Tod als »der Sünde Sold« Werkzeug zum Leben werden. Leiden sind die Boten des himmlischen Bräutigams, wenn sie willig auf sich genommen werden, wie es der Herr vorgemacht hat; das Sterben nach seinem Vorbild ist die Tür zur Brautkammer.²³

Nach dem Vorbild der Blockbücher handelt von Staupitz auch von den typischen Anfechtungen des Sterbenden; er erweitert deren Katalog um vier zusätzliche: die Sorge um die Fortsetzung der eigenen Arbeit, die man dem gütigen Gott überlassen soll; die Verzweiflung über die Folgen begangener Sünden, die nicht wiedergutzumachen sind; das vorwitzige Fragen nach Gottes Realität und Allmacht; endlich die »unordentliche Furcht«, die vergeht, wenn man den Blick ganz auf den Herrn in seinem Leiden und Auferstehen richtet. Nur durch Gebete ist diesen Anfechtungen zu begegnen; auf die Fragen des Versuchers antworten die sieben Kreuzesworte Jesu; in der völligen Zuwendung zum Kreuz, die alles andere unwichtig macht und vergessen läßt, erlangt der Mensch ein seliges Ende: » . . . , die sterbenden sol man trosten,

23 Von Staupitz: AaO, bes. 61 (Kap. 5); vgl. Appel: AaO, 96-100; zuletzt dazu: Albrecht ENDRISS: Nachfolge des willigen Sterbens Christi: Interpretation des Staupitztraktates von 1515 und Versuch einer Einordnung in den frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext. In: Kontinuität und Umbruch: Theologie und Frömmigkeit in Flugschriften und Kleinliteratur an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert; Beiträge zum Tübinger Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 8 »Spätmittelalter und Reformation« (31. Mai – 2. Juni 1975)/ hrsg. von Josef Nolte, Hella Tompert und Christof Windhorst. S 1978, 93-141.

nicht mit klagen vnd weinen, nicht mit vortzagen vnnnd sinnloßkeit, sunder mit freuntlicher leytung an das creutze Christi, reitzung tzu behertzender nachfolge dem sterben Christi, . . .«²⁴

Ein besonders persönlicher Abschnitt in dem Traktat des Johannes von Staupitz, wie er in dieser Form in anderen Sterbebüchlein nicht vorkommt, ist das elfte Kapitel »Von dem freundlichen Segnen des Sterbenden«. Hier artikuliert sich offenbar eigenes Erleben: »WJe vil an einem freuntlichen abschied eins menschen von diser weltdt nutz geschehen, tzeigen die geschrifft, des gleichen tagliche erfahrung, wer mochte doch wol vorgessen, vnd nicht tzu hertzen nehmen das freuntlichste gesegen, do der freundt vom freundt vnd dem leben tzu gleich vrlaub nympt, vnd tzeigt sich mit willen in guter hoffnung, ditz leben tzu lassen. O wie ein seliger seggen, gesegen dich got, ich fare tzu got, frewe dich, . . . In dem gesegnen gibt got vom himel sein seggen vber die so von einem frommen cristen gesegent werden, Dan es ist nicht wol muglich, das got das letzt bitten seines entlichen liebhabers vnd getrewen diners nicht erhore, . . .«²⁵

Es scheint, als drücke sich hier in besonderer Weise die fromm-väterliche Sinnesart des Mannes aus, der Luther im Kloster Halt in mancherlei Krise, Seelentrost in harter Anfechtung bot.

Aber so aufrichtig der Reformator von Staupitz verehrte, so nahe dessen christozentrische Theologie auch der Luthers stehen mag – es ließen sich dafür gerade aus dem »Libellus de imitanda morte Jesu Christi« etliche Belege anführen –²⁶, »Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben« ist selbst in Einzelheiten nicht von dem nur vier Jahre älteren Traktat abhängig, obgleich Luther diesen kannte. Wiewohl die Schrift von 1519 in einer dichten, lebendigen Tradition entstand, zeugt sie von hoher geistiger Selbständigkeit; nur auf die ars moriendi der Blockbücher wird ersichtlich Bezug genommen – kritisch, wie noch zu zeigen ist.

Luthers Sermon ist kürzer als der Libellus des von Staupitz; er erreicht in der

24 Von Staupitz: AaO, 75 (Kap. 10).

25 Ebd, 75 (Kap. 11).

26 Ebd, 86 (Kap. 14): »Es wer besser, der mensch sturbe, eh er wuste, was guter menschen werck weren, dan das er einig vortrawen in seine guten werck setzete, vnnnd vff seine gerechtikeit etzwas bawete. Es ist endtlich beschlossen, vnd vil mals im heiligen euangelio verkundet, promulgirt, offenbarlichen außgeruffen, von Christo selb, das got allein sunder, keinen gerechten wolle selickmachen.«

modernen Edition nur ein gutes Drittel von dessen Umfang. Mit den acht Blättern der Erstausgabe ist er überhaupt eines der knappsten Beispiele für diese Gattung. Er ist wesentlich konzentrierter, inhaltlich geschlossener als alle früheren »Artes moriendi«, ausgenommen die Blockbücher, welche ihm darin gleichkommen. Er ist eindeutig in seiner Ausrichtung auf ein bestimmtes Lesepublikum: Er wendet sich an den, der selber sterben wird – also an jedermann. Es geht um den eigenen Tod, nicht um Assistenz bei einem Dahinscheiden anderer, sei es als Geistlicher, als Arzt, als Verwandter oder Freund. Vermutlich wurde der Text gelegentlich vorgelesen, aber nur, um damit Selbstbetroffenheit herbeizuführen. Ratschläge an Dritte, wie sie Gerson in den »observationes« gegeben hatte und wie sie so viele der »Artes moriendi« enthalten, auch die des von Staupitz, gibt Luther nicht. Die Angehörigen, welche auf etlichen Bildern des Blockbuches erscheinen, werden nicht erwähnt – bis auf die einleitenden Sätze; diese reden jedoch vom Handeln des Sterbenden an ihnen, nicht von ihrer Geschäftigkeit und Pflicht. Der soziale Kontext spielt hier keine Rolle. Das ist schwerlich nur Zufall, ein Versäumnis, entstanden durch die allzu rasche Niederschrift. Nein, die gesellschaftliche Solidarität, mit welcher man im Mittelalter selbst dem Tode zu begegnen trachtete, paßte nicht zu Luthers Gedankengang. Im Entstehungsjahr 1519 äußerte der Reformator öffentlich Bedenken gegen das Bruderschaftswesen, also gegen eine der verbreitetsten Gemeinschaftsformen der Zeit.²⁷ Seine Polemik richtete sich in erster Linie gegen weltliche Exzesse, bezog aber den spirituellen Bereich mit ein. Unwichtig, ja unrichtig schien es ihm, wie man gemeinsam durch »Werkelei« die Entscheidungsstunde des Lebens – das Sterben – umhüllte, vielleicht sogar verfälschte. »Findestu dich aber solcher zuvorsicht nit zu Christo und seynen heylichen, . . ., so hutt dich fur allen andernn guten wercken, do du sunst meynst frum zu seyn unnd selig zu werden, . . .«²⁸

Der Sermon zerfällt in zwanzig durchnummerierte Abschnitte; sie lassen sich in fünf Gruppen bündeln. Eine Einleitung ist nicht vorhanden. Luther springt gleich *medias in res*. Der Leser antizipiert sein eigenes Ende; er wird als

²⁷ WA 2, 114, 21-24 (Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien . . .); WA 2, 754, 19 – 758, 6 (Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften).

²⁸ WA 2, 757, 38 – 758, 3.

Sterbender gedacht und angesprochen. Die drei ersten Kapitel greifen zurück in die Welt und deuten den Tod als Tor zu neuem Leben. Ihnen entsprechen die drei letzten Abschnitte, in denen die letzte Hilfe, die letzte Versuchung und das letzte, endgültige Heil dargelegt werden. Nach bzw. vor dieser zweifachen Dreiergruppe wird jeweils von den Sakramenten gehandelt, anfangs in zwei, später in drei Absätzen. Der Hauptteil – die Abschnitte sechs bis vierzehn – erinnert in seiner Gedankenführung stark an die *ars moriendi* der Blockbücher, und zwar offenbar ganz bewußt. Aber die Anfechtungen und Tröstungen des Sterbenden werden in einer anderen Weise gruppiert und interpretiert. Auch dieses Mittelstück ist symmetrisch aufgebaut. Mit den drei »Bildern« der Versuchung (6-8) – nicht fünf wie in den älteren Werken, auf die das Wort zurückverweist, und nur verbal präsentiert – werden drei Gegenbilder der Gnadenzusage konfrontiert (10-12). Jede der beiden Gruppen wird durch einen weiteren Abschnitt zusammengefaßt und abgeschlossen (9. 13). Ein neunter Absatz (14) führt den Gedankengang tröstlich zu Ende.

Luthers Sermon ist in seiner knappen und klaren Diktion eine unerhört eindringliche Lesepredigt; nirgends wird das Gesetz dieser Literaturgattung durchbrochen. Bei von Staupitz finden sich Anrufungen Gottes, Abschweifungen, ein Springen der Gesprächsrichtung, – hier nicht. Gerson bringt Texte, die dazu bestimmt sind, aus dem Zusammenhang gelöst und unmittelbar am Krankenbett verwendet zu werden, – in diesem Sermon fehlen sie. Gerade spätere »*Artes moriendi*«, die hier nicht angeführt werden konnten, tendieren zu Weitschweifigkeit der Sprache, Uneinheitlichkeit der Zielsetzung, ausufernder Gedankenführung, ja bisweilen Gedankenflucht.²⁹ Das ist hier anders.

Nur kurz fällt der Blick noch einmal auf das Treiben der Welt, die der Sterbende verlassen wird: Bestelle dein Haus, versöhne dich mit deinen Feinden. Luther nennt das den »äußerlichen« und den »geistlichen Abschied« von dieser Welt. Der Grund dafür ist nicht die Sorge um die soziale Ordnung, die Hinterbliebenen, das Lebenswerk, sondern »auff das die seel nit bleyb behafft mit yrgen eynem handell auff erden«. Denn nun muß sich alle Aufmerksamkeit auf die Sterbearbeit richten, die zu leisten ist, und auf das neue Dasein, welches dann beginnt. Der Tod ist »die enge pforte, der schmale

29 Ein Beispiel bildet BERNHARD VON WAGING: *Tractatus de morte nec non de praeparatione ad mortem sive speculum mortis*; vgl. Rudolf: *Ars moriendi*, 92-95.

steyg zum leben«; Sterben und Geborenwerden vergleicht der Reformator miteinander (1-3).

Mit Eucharistie, Beichte und Letzter Ölung, die Luther 1519 noch beide zu den Sakramenten zählte, soll man sich zurüsten »auff diße fart«. Ist dies nicht möglich, so braucht dies niemand zu erschrecken, wenn er nur im Glauben steht, ». . . , Dan die sacrament auch anders nit seyn, dan zeychen, die zum glauben dienen und reytzen, wie wir sehen werden, An wilchen glauben sie nichts nutz seyn« (4-5).

Drei Schreckensbilder fechten den Sterbenden an: Tod, Sünde und Verdammnis. Luther hatte sie wie seine Zeitgenossen durch die Holzschnitte der »Artes moriendi« und andere, zahlreiche Darstellungen von oft unerträglicher Grausigkeit lebhaft vor Augen. Hier gibt er zunächst einen psychologischen Rat: Schau weg von dem Bild, »Dan yhe tieffer der todt betracht, angesehen und erkant, yhe schwerer und ferlicher das sterben ist. Im leben solt man sich mit des todts gedanken uben und zu unß foddern, . . . Aber ym sterben, . . . , ist es ferlich und nichts nutz, . . . Also hatt der todt seyn crafft und sterck yn der blodigkeit unßer natur und yn seynem unzeytigem zuvil ansehen odder betrachten« (6).

Nicht anders steht es mit der Sünde. Auf dem Sterbebett »wechst [sie] und wirt groß auch durch yhr zuvill ansehen und zu tieff bedencken. . . . Dan die sund betrachten hatt da kein fug noch zeit, das soll man yn der zeit des lebens thun. Also vorkeret unß der boße geyst alle ding, am leben, da wir solten des todts, der sund, der helle bild stetig voraugen haben, . . . thut er unß die augen zu und vorbirget die selben bild, Am todt, da wir solten nur das leben, gnad und selickeit voraugen haben, thut er unß dan aller erst die augen auff und engstet unß mit den unzeitigen bilden, das wir der rechten bilden nit sehen sollen« (7).

Die Hölle sich vorzustellen, führt aber im Sterben dazu, daß man an Gottes Erbarmen irre zu werden beginnt und nicht mehr mit seiner Gnade rechnet (8). Die Schreckensbilder lösen Verzweiflung aus, die von Gott wegführt. Wie aber kann man sie auslöschen? »Es geht also zu, Du must den tod yn dem leben, die sund yn der gnadenn, die hell ym hymell ansehen, . . .« (9).

Luther geht von einer psychologischen Beobachtung aus, die zweifellos richtig ist und gerade die Bilderfolge der »Artes moriendi« betrifft: Die Phantasie des Menschen heftet sich eher an das Schreckliche als an friedvollen Segen. Gemälde der Hölle sind zumeist interessanter als die des Himmels. Über die

Engel der Holzschnitte gleitet das Auge hinweg; an den Teufelsgestalten bleibt es hängen. Die »Todestrunkenheit des Spätmittelalters« muß dieser Neigung noch entgegengekommen sein. Eine Durchsicht des Blockbuches wird eher erschrecken als trösten. Luthers Kritik an den illustrierten »Artes moriendi«, die freilich mit keinem Wort erwähnt, wogegen sie sich wendet, trifft einen hochwichtigen Punkt, ist aber psychologischer, nicht theologischer Natur. Im geistlichen Gehalt steht der Reformator dem anonymen Autor aus der Mitte des 15. Jahrhunderts erstaunlich nahe: Rettung, Trost im Sterben bringt allein Christus mit seinem Tod. In der Einleitung des Blockbuchtextes heißt es: Versenkung in das Leiden Christi hilft die Anfechtungen überwinden. Der Gedanke wird bei von Staupitz zum titelgebenden Thema, bei Luther zur Mitte der Argumentation.

Dem Sterbenden soll also nicht der Tod vor Augen stehen, sondern das Bild jener, »die yn gottis gnaden gestorben und den todt ubir wunden haben, furnemlich yn Christo, darnach yn allen seynen heyiligen. . . . Also mußtu dich mit dem todt Christi alleyn bekummern, ßo wirstu das leben finden, . . .« (10).

Gegen die Sünde steht übermächtig Gottes unermessliches Erbarmen: »Der gnaden bild ist nit anders, dan Christus am Creutz . . ., sich, da seynd sund nymer sund, da seynd sie überwunden und yn Christo vorschlungen: . . .« (11).

Und nicht anders steht es mit den Schrecken der Hölle. Christus schien auf ewig verdammt, da er das »Eli, Eli, lama asabthani« ausrief, aber er hat die Finsternis überwunden. »... suche dich nur in Christo und nit yn dir, so wirstu dich ewiglich yn yhm finden« (12). Der Heiland »ist das lebendig und unsterblich bild widder den tod, den er erlitten, und doch mit seyner ufferstand von todtenn ubirwunden yn seynem leben. Er ist das bild der gnaden gottis widder die sund, die er auff sich genommen und durch seynen unubirwindlichen gehorsam ubirwunden. Er ist das hymelisch bild, der vorlassen von gott, alß eyn vordampfer, und durch seyn aller mechtigist liebe die hell ubirwunden, . . .« (13).

Hier schließt Luther einen Gedanken an, der das Ideal der »imitatio vitae pauperis Jesu«, wie es seit der Mitte des 11. Jahrhunderts immer weitere Kreise ergriffen hatte, gleichsam umdreht und an die deutsche Mystik anknüpft. Auch von Staupitz kannte ihn: Wir sind nicht allein; Christus war in seinem Kreuzesleiden ebenso angefochten wie wir »mit des todts, der sund, der hell bild . . .«. Er belegt dies durch eine feinsinnige Auslegung der Spottworte auf

Golgatha; das Schweigen Jesu dazu soll ein Vorbild für den Kranken sein, sich in aller Anfechtung ganz auf den Herrn zu konzentrieren: »alleyn auff den liebsten willen seyns vatters« achtet er, »ßo gantz und gar, das er seyns tods, seyner sund, seyner hell, auff yhn getrieben, vorgist und fur sie bittet, fur yhren tod, sund und hell: Also solnn wyr die selben bild auch lassen her fallen . . . , und nur gedencken, das wyr an dem willen gottis hangen, . . . , Auff das also Christus bild yn unß alleyn sey, . . . « (14).

Der folgende Abschnitt (15-17) ist dogmengeschichtlich für die Entwicklung des Sakramentenbegriffs bei Luther interessant, besitzt aber für unser Thema nicht die gleiche Relevanz. Dem Sterbenden, dem das bloße Wort zu flüchtig und ungreifbar ist, wird ihre Konkretetheit hilfreich sein: »Drumb ist nott, das man nit alleyn die drey bild in Christo ansehe und die gegem bild damit außtreyb und fallen lasse, sondernn das man eyn gewiß tzeichen hab, das unß vorsichere, es sey also unß geben, das seyn die Sacrament.«

An das elfte, letzte Bild der illustrierten »Artes moriendi« knüpft Luther an, wenn er dem moribundus in seiner einsamen Not zuruft: ». . . keyn Christen mensch [soll] an seynem end zweyfellnn, er sey nit alleyne yn seynem sterben, sondernn gewiß seyn, das noch antzeigung des sacraments auff yhn gar viel augen sehen, Zum ersten gottis selber und Christi, darumb das er seynem wort gleubt und seynem sacrament anhangt, darnach die lieben engel, die heyligen und alle Christenn, . . . « (18). Freilich: nicht eigenes Verdienst erringt die ewige Seligkeit, sondern nur der rechte Glaube durch Gottes Gnade (19). In ihm kann man, Christi Bild vor Augen, in Frieden heimgehen. Der Sermon schließt: »Derhalben muß man tzu sehen, das man yhe mit grossen freuden des hertzen danck seynem gotlichen willen, das er mit unß widder den tod, sund und hell ßo wunderlich, reichlich und unmeßlich gnad und barmherztickeyt ubet, und nit ßo sere fur dem tod furchten, allein sein gnad preysen und lieben, dann die liebe und das lob das sterben gar sere leichteret, wie er sagt durch Jsaiam: Ich wil zeumen deynen mund mit meynem lob, das du nit untergehest. Des helff unß Gott etc. Amen.«³⁰

30 Luther übersetzt Is 48, 9 hier aus der Vulgata: »Laude mea infrenabo te, ne intereas.« Die Übersetzung nach dem hebräischen Text lautet bei ihm dann: »vmb meines Rhums willen wil ich mich dir zu gut enthalten, Das du nicht ausgerottet werdest« (WA DB 11 I, 145; Deutsche Bibel 1545).

Vergleicht man rückblickend Luthers Sermon nochmals mit den älteren Sterbebüchlein, so fällt der einheitliche Duktus auf, die Straffheit der Gedankenfolge. Der Autor gestattet sich und dem Leser keine Abschweifung: Allein auf den Gekreuzigten und Auferstandenen wird der Blick gerichtet. Welt, Tod, Sünde und Hölle versinken. Theologie und Psychologie treffen zusammen, ja verschmelzen.

Fraglos bedeutete dies eine erhebliche Vereinseitigung, die ihren Kaufpreis besaß. Die soziale Einbettung des moribundus, jener imponierende und für uns in vielem vorbildliche Grundzug mittelalterlicher Sterbeassistentz blieb unerwähnt, ja wurde unwesentlich. Suchte die Zeit vor Luther dem Tod in festen Gemeinschaftsformen zu begegnen, ja ihn der Gesellschaft gleichsam einzugliedern – ein für die Zeitstimmung des 15. Jahrhunderts kennzeichnendes Phänomen –, so fällt solches Bemühen in Luthers Augen letztlich als törichte »Werkelei« in sich zusammen. Luthers Sermon steht in einer alten Tradition, aber er bricht sie an entscheidender Stelle auf und engt sie auf einen Punkt ein: Nur der Glaube an das Kreuz Christi hilft in der letzten Not. Und so zitiert der Reformator selber im 19. Abschnitt jenes mittelalterliche Lied, dem er drei Strophen hinzufügte, wenige Jahre nachdem er sein Sterbebüchlein, »Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben«, geschrieben hatte:

»Nun bitten wir den Heiligen Geist
um den rechten Glauben allermeist,
daß er uns behüte an unserm Ende,
wenn wir heimfah'n aus diesem Elende.
Kyrieleis.«³¹

31 Das Lied entstammt dem Hochmittelalter. Luthers Ergänzung wird erstmals in Wittenberg 1524 gedruckt.

Das Gewissen in der Spannung zwischen Gesetz und Evangelium

Erdmann Schott herzlich zum 80. Geburtstag

Von Horst Beintker

Luthers Beispiel in der Glaubens- und Gewissensfreiheit hat Weltwirkung gehabt. Wie bei vielem, was durch die Reformation neu geworden war, scheint sich aber sein Beitrag für die Gewissensfrage erschöpft zu haben. Die Aufklärung mag stärker dafür in Anspruch genommen werden.¹ Sicher trägt man

- ADR ALLGEMEINE DEUTSCHE REAL-ENCYKLOPAEDIE FÜR DIE GEBILDETEN STAENDE: Conversations-Lexikon [Brockhaus].
- BSLK DIE BEKENNTNISSCHRIFTEN DER EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE/ hrsg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 2 Bde. GÖ 1930.
- HGA Karl HOLL: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1: Luther. 7., unv. Aufl. (Nachdruck der 6., neu durchges. Aufl.) Tü 1948.
- LVR Martin LUTHER: Vorlesung über den Römerbrief: 1515/1516; lateinisch-deutsche Ausgabe/ übers. von Eduard Ellwein. 2 Bde. Weimar 1960. – Der deutsche Text entspricht dem von Mü³ Erg 2.

1 Wenn man die Enzyklopädien und allgemeinen Nachschlagewerke des 19. und 20. Jahrhunderts befragt, ist dieser und besonders der Kantische Einfluß deutlich, ob vom Gewissen als »Vermögen des Menschen, über das Verhältniß seiner Handlungen und seines sittlichen Zustandes zu dem Sittengesetze (welches der religiöse Mensch als Gottes Gesetz betrachtet) zu urtheilen« (ADR. 5. Aufl. Bd. 4: G und H. L 1819, 225) oder als »Gefühl, welches über den sittlichen Werth der Handlungen« als »eine Thätigkeit der Urtheilskraft« entscheidet (CONVERSATIONS-LEXIKON ZUM HANDGEBRAUCH ODER ENCYKLOPÄDISCHES REALWÖRTERBUCH ALLER WISSENSCHAFTEN, KÜNSTE UND GEWERBE. 4., gänzlich umgearb. Aufl. L 1846, 673a) oder als »die Vernunft des Menschen, insofern sie über das Verhältniß seiner Handlungen und seines sittlichen Zustandes zu dem Sittengesetze, . . . , urtheilt; das Wissen des Unterschiedes zwischen Gut und Böse in unsern Handlungen« (ADR. 9. Aufl. Bd. 6: Gebler bis Heilsordnung. L 1844, 169) gesprochen wird. Ebenso gilt das von den enzyklopädischen Lexika, dem »Großen« oder »Kleinen Meyer«, wenn etwa das Gewissen »der Anteil« ist, »den jemand am Gesamtbewußtsein vom Bösen und Guten, Rechten und Unrechten hat« (MEYERS LEXIKON. 7., vollständig neu bearb. Aufl. Bd. 5: Germanium – Hornbaum. L 1926, 158) oder – ebenfalls unter Berufung auf Kant – das Gewissen »die sittliche Selbstbeurteilung des Menschen auf Grund des Bewußtseins des Wertes . . . oder des Unwertes . . . seiner Handlungen oder seines

manches wie selbstverständlich weiter, so daß es nur selten oder gar nicht mehr mit Luthers Namen verbunden ist, obwohl es durch die ursprünglich von ihm ausgehende Wirkung zu allgemeiner Geltung kam. In der Gewissensfrage jedoch und speziell in Hinsicht auf die mögliche und sogar häufige Verirrung des Gewissens sollte seine Hilfe unvergessen und nicht nur dem Forscher zugänglich bleiben. Dem kommt eine Wende in dem Verständnis und in der Bewertung des Gewissens entgegen.² Durch Luthers Beitrag veranlaßt, bringt unsere Untersuchung die Sinnfrage menschlicher Existenz aktuell hinzu.³

ganzen Wesens; . . . nach Kant »die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft« . . ., »sein soll (MEYERS KLEINES LEXIKON. 9., gänzlich neu bearb. Aufl. Bd. 2: Geld – Niebuhr. L 1933, 853) oder im Gewissen eine »eth[ische] Kategorie zur Bez[eichnung] der sich im menschl[ichen] Bewußtsein widerspiegelnden sittl[ichen] Verantwortung und Verpflichtung gegenüber sich selbst und anderen Menschen, gegenüber seiner Klasse, der Gesellschaft und ihren Anforderungen« gesehen wird, dessen Rolle »die marxistische Ethik bejaht« (MEYERS KLEINES LEXIKON. 10., völlig Neubearb. Aufl. Bd. 1: A-Globus. L 1967, 869).

- 2 Diese Beobachtung findet sich in der Literatur bestätigt (vgl. z. B. LuB 1977. LuJ 44 [1977], 160 f, Nr. 237. 239; LuB 1978. LuJ 45 [1978], 171, Nr. 123. 132; LuB 1979. LuJ 46 [1979], 161 f, Nr. 175), bes. durch die Aufsätze: Peter HILSBURG: Das Gewissen im Neuen Testament: über die Anwendung und Nichtanwendung des Wortes Gewissen im Neuen Testament. ThV 9 (1977), 145-160; Rudolf SCHOTTLAENDER: Der Begriff des »Gewissens« in philosophiehistorischer Sicht. ThV 9 (1977), 161-175; Rudolf MAU: Gebundenes und befreites Gewissen: zum Verständnis von conscientia in Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchtum. ThV 9 (1977), 177-189, aber bereits durch Harald SCHULTZE: Das Gewissen als normgebundene und normsetzende Instanz. ThV 4 (1972), 145-162.
- 3 In dieser Richtung war bereits Horst BEINTKER: Die Überwindung der Anfechtung bei Luther: eine Studie zu seiner Theologie nach den Operationes in Psalmos 1519-21. B 1954, gemeint und aufgenommen worden. In Aufnahme und Auseinandersetzung mit den Anregungen, die Karl Holl (siehe unten); Günter JACOB: Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers. Nachdruck der Ausgabe Tü 1929. Nendeln, Liechtenstein 1966; Walther von LOEWENICH: Luthers Theologia crucis. M 1929. 5. Aufl. Witten 1967; Lennart PINOMAA: Der existentielle Charakter der Theologie Luthers: das Hervorbrechen der Theologie der Anfechtung und ihre Bedeutung für das Lutherverständnis. Helsinki; L 1940 (basierend auf Yjö J. E. ALANEN: Das Gewissen bei Luther. Helsingfors 1934) gaben, stehen die Anfechtung »als ein Teil des Rechtfertigungswerkes« und »die von Gott ausgehende Hilfe und Überwindung der Anfechtung durch den Glauben« (Beintker: Die Überwindung . . ., 9) unter dem entscheidenden Aspekt der Sinngebung; vgl. Horst BEINTKER: Anfechtung. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3., völlig neu bearb. Aufl. Bd. 1. Tü 1957, 370; DERS.: Anfechtung III: Reformation- und Neuzeit. TRE 2 (1978), 695-704.

Die Lutherrezeption ist in verschiedenen Dimensionen vor sich gegangen. Wir teilen meist nur ein nach dem Urheber des Heils – Gott durch das Evangelium – und nach dem Empfänger – dem Menschen unter dem Gesetz. Die »Wer«-Frage, d. h., *wer* garantiert das Sein und die Zukunft wirklich, lautete damals: ist *Gott* mir gnädig? Das war die Frage nach der Vertikalen, die ebenso Christi Gottheit wie alsbald die seines Menschgewordenseins einbezieht. Luthers Rechtfertigungsantwort darauf kann sie nicht voll lösen, solange das »Wer ist Gott?« und »Ist Gott überhaupt?« offen ist. Auch die Dimension der Horizontalen, die mit dem Geschenk, im Rechtfertigungsglauben für gerecht angenommen zu sein, unter dem *Wie* steht, kann auf die Dauer, für sich beantwortet, keine befriedigende Lösung geben. Wie bekommt der *Mensch* – ganz persönlich bei Luther gefaßt: wie bekomme ich einen gnädigen Gott? Die Antwort darauf bewirkt, horizontal gemeint, daß der Nächste die Liebe erfährt, die dem Glauben zugehört und die dem von Gott Angenommenwerden in der Welt befreienden Ausdruck zu geben vermag. Doch auch solche altruistische Öffnung zum Mitmenschen und – Gottes Gebot folgend – zu jeder Kreatur hält am Gesetz, sogar am natürlichen Gesetz, fest.⁴ Die dritte Dimension für alles ist das »*Warum!*«. Die Sinnfrage bleibt selbst bei methodischen Überlegungen, wie das Evangelium zur Sprache gebracht werden soll, oft außer Betracht.

Hat die Frage nach Gott zunächst an erster Stelle gestanden und kam alsbald die Frage nach dem Menschen in den Vordergrund, so stellt sich jetzt mehr und mehr die Frage nach dem Sinn. Das Evangelium geht von Gott aus, das Gesetz bindet die Menschen, aber erst die Dimension der Sinngebung füllt das

4 Für diese Verbindung vgl. noch immer Karl HOLL: Der Neubau der Sittlichkeit. (1919). In: HGA, 115-287 (1. Aufl. von HGA, Tü 1921, 131-244) – bes. 243-245, Anm. 2, ist gegen Ernst Troeltsch gezeigt, daß Luther nicht auf ein Naturrecht zurückgriff. Über diese Problematik siehe Wilfried JOEST: Gesetz und Freiheit: das Problem des Tertius usus legis bei Luther und der neutestamentlichen Parainese. GÖ 1951. 4. Aufl. GÖ 1968; DERS.: Ontologie und Person bei Luther. GÖ 1967; Martin SCHLOEMANN: Natürliches und gepredigtes Gesetz bei Luther: eine Studie zur Frage nach der Einheit der Gesetzesauffassung Luthers mit besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit den Antinomern. B 1961; Herbert OLSSON: Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie. Uppsala 1971 – vgl. dazu die Besprechung: Horst BEINTKER: LuJ 41 (1974), 122-125; Harm GEURS: Te bevrijden vrijheid: een dogmenhistorische beschouwing over het vrijheidsbegrip bij Augustinus, Bernard van Clairvaux en Luther. Assen 1976 – vgl. dazu die Besprechung: Horst BEINTKER: ThLZ 104 (1979), 520-522; ferner unten, Anm. 23.

Verhältnis von Evangelium und Gesetz in Aufhebung der Spannung zwischen Vertikaler und Horizontaler inhaltlich so auf, daß eine überzeugende Hilfe zur ganzheitlichen Bewältigung des Lebens bereitsteht.

Dieses mehr prinzipielle Votum für ein Aufmerken auf Luthers Beitrag zum Gewissen soll zum besseren Verständnis der aus den Quellen erarbeiteten Studie noch unter einem anderen Aspekt, nämlich dem seelsorgerlichen, konkretisiert werden. Was läßt uns von einer *Wende* in der Beurteilung des Gewissens reden? Waren die Zehn Gebote als normierende moralische Grundgesetze und das allgemeine, schwer kodifizierbare Sittengesetz, von dem Immanuel Kant und die Philosophie überhaupt⁵ – etwa auch Friedrich Schiller⁶ – sprachen, sowie das sich daran orientierende Gewissen wirklich zum Schweigen gebracht? Jedenfalls war die *gewissensmäßige* Bindung daran bei vielen verdrängt. Das hat sich zugestandenermaßen geändert. Für das Wort »Gewissen« im Sprachgebrauch mag das nicht so deutlich sein, aber für die Phänomene, die sich damit verbinden, gilt der Wandel. Erschrecken und Furcht, Gestörtsein und das Gefühl moralischen Ungenügens in fast jedem Verantwortungsbereich und von da Angst und Unsicherheit machen die Gewissensfrage in ethisch-seelsorgerlicher Hinsicht aktuell. Solche Ängste, mit denen Ärzte, Seelsorger und Psychotherapeuten zunehmend bei ihren Patienten und Hilfesuchenden befaßt sind, bezeugen, daß heute die unsicheren und also irrenden Gewissen eine ziemliche Rolle für den einzelnen und für das menschliche Miteinander spielen.

Bekanntlich hat das Karl Holl für die Bedeutung des Gewissens bei Luther, der darin Kantischem Ernst sehr verwandt war, auch bei den sozialen Strukturen für den »Neubau der Sittlichkeit« unterstrichen. In seiner berühmten

5 Vgl. die Belege oben, Anm. 1 und nach der Literatur oben, Anm. 2; speziell auch die Hinweise mit Zitaten auf Immanuel Kant, Jean-Jacques Rousseau, Christian August Crusius, Martin Heidegger bei Schultze: AaO, 149-155 und Schottlaender: AaO, 161-175.

6 Bevor sich Schiller mit Kant, den er in der Jenaer Zeit studierte, auseinandersetzte, lassen seine Gestalten in »Die Räuber«, »Don Carlos« und »Maria Stuart« erkennen, daß zwar die allgemeine Aufklärungstendenz vorherrscht, aber doch lutherische Züge für die Gewissensproblematik gelten. Die historische Ernstlingsarbeit, Friedrich SCHILLER: Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung. (1788)/ hrsg. und kommentiert von Karl-Heinz Hahn. L 1979, erweist sein Eintreten für Gewissens- und Glaubensfreiheit, für die in »Don Carlos« von der »Gedankenfreiheit« die Rede ist (3, 10).

Gedenkrede⁷ in der Berliner Universität 1917 wurde das Gewissen sogar so ins Zentrum gerückt und von Luthers Religionsauffassung als Gewissensreligion gesprochen, daß der Eindruck einer neukantianischen Verfremdung Luthers entstand.⁸ Sieht man näher zu, dann kommt trotz mancher gedanklichen Verwandtschaft im entscheidenden Punkt bei Luther das Gegenteil heraus. Wir werden an der Hauptquelle sehen, daß Luther nicht dem normsetzenden, sondern dem fragenden und durch das Gesetz unruhigen Gewissen zu helfen weiß.

Es läßt sich denken, daß seine eigene Erfahrung, die in seinem Paulusverständnis um 1515 ganz frisch zur eigenen Anfechtungs- und Lebensbewältigung beitrug, auch den Menschen unserer Zeit eine überzeugende Antwort durch Hineinnehmen der Gewissen in das Evangelium Jesu Christi zu geben vermag. Denn am stärksten wirkt Luther immer als Theologe und Seelsorger, wenn er aus den tiefsten Gedanken der Heiligen Schrift über den Menschen und die eigentlichen Lebensfragen seine Erkenntnisse gewinnt.

I Allgemeinere Wirkungen Luthers auf die Gewissensfrage

Die Frage nach der Bedeutung des Gewissens in Luthers persönlichen Entscheidungen und in der Entwicklung seiner Glaubenshaltung sowie seiner Theologie führt in sehr weitschichtige Zusammenhänge. Hier sollen in der Hauptsache nur einige Linien, die bei der Unterscheidung zwischen Gewissensängsten vor dem Gesetz und einem durch das Evangelium vom Gesetz freigewordenen Gewissen in der »Vorlesung über den Römerbrief«, 1515-1516, schon gelungen ausgezogen sind, untersucht werden. Zunächst jedoch etwas zum allgemeinen Urteil.

Am populärsten war es lange, Luther für die Gewissensfreiheit zu loben, die er in dem freilich etwas anderen Verständnis im Vorlauf zur Aufklärung

7 Karl HOLL: Was verstand Luther unter Religion? (1917). In: HGA, I-110 (1917 nur 38 Seiten; 1. Aufl. von HGA, Tü 1921, 1-90).

8 Vgl. Holl selbst in den Stellungnahmen bei späteren Auflagen dazu. Jacob: AaO, hat sich gegen ihn gewandt; berichtende Stimmen bei Beintker: Die Überwindung . . ., 32-34. 38-52. 145-150; jetzt Bernd RUDOLPH: Die systematischen Grundgedanken der Theologie Karl Holls. ThV 9 (1977), 103-130.

gebracht hat.⁹ Das ist der Gedanke der Gewissens- und Glaubensfreiheit, also der Toleranz,¹⁰ den er im Aufnehmen einer Humanitätsforderung aus der Renaissance ja auch bewußt ausgeprägt hat. Er sah und vertrat dabei besonders auch die staatliche Seite der Sache. In Ehrung des lutherischen reformatorischen Erbes war das bei den progressiven Kräften stets anerkannt. Man kann es der »Allgemeinen deutschen Real-Encyclopädie« bei Brockhaus entnehmen. Das Drängen auf bürgerliche Freiheit und Gedankenfreiheit, also auf Toleranz in der Öffentlichkeit, »das Bürgerthum der Gleichheit vor dem Gesetz«, auf das sich der Apostel Paulus in seinem Prozeß nach Act 21, 39 und 22, 25-28 berief, war bereits »in das öffentliche Leben der Griechen verwoben« worden.¹¹ »Da stellte das Christenthum den Begriff der Menschenliebe auf«,¹² doch nach mancher Blüte folgten Verdunklungen bis hin zum Grundsatz von der alleinseligmachenden Kirche, garantiert von dem Papst als untrüglichem Lehrer der Glaubensgegenstände und Sitten. So war nach öffentlichem Allgemeinurteil die gelegentlich und nur hier und da kaum errungene Gewissens- und Glaubensfreiheit wieder bis zur Abhängigkeit – in dieser Sache auch der Regierungsmächte – von der Hierarchie mit der Spitze in Rom gefesselt worden. Die Kirche war Herr der Gewissen; sie war die eigentliche Macht und sperrte den Staat davon ab. Aber da riß Luther »die Scheidewand nieder, welche die Kirche trennte von dem Staate.¹³ Dadurch ward die innigste Verbindung zwischen allen Ständen im Volke wieder hergestellt, ... Die

9 Vgl. z. B. Klara HOFER: Bruder Martinus: ein Buch vom deutschen Gewissen. S 1917 (als Lutherroman durch die Deutsche Buch-Gemeinschaft verbreitet).

10 Vgl. die Darstellung des Leipziger Superintendenten und Professors Heinrich Gottlieb Tzschirner: »Die Gewissensfreiheit besteht in dem ungestörten Besitz des Rechtes, seinem Gewissen gemäß zu reden und zu handeln. ... das Gewissen fordert, daß man seine religiösen Überzeugungen nicht verläugne ...« Dem entspreche, »... seinen Glauben zu bekennen und auszuüben, ... Die Gewissensfreiheit in diesem engem Sinne heißt auch Glaubensfreiheit« (ADR. 5. Aufl. Bd. 4: G und H. L 1819, 226).

11 F. Ch. A. HASSE: Ueber die Entwicklung des höheren geselligen Lebens in Europa, ... (1818). (= Einleitung zu ADR. 5. Aufl. Bd. 1: A – Boy. L 1819, XIII).

12 Ebd, XV.

13 Gemeint ist nicht die staatliche Funktionsausübung etwa innerhalb der Kirche. Die christliche Gemeinde und Kirche hat Luther stets selbständig gewünscht. Es geht um die Demokratisierung der Kirche, zugleich auch gegen den Gedanken, daß die Kirche Staat im Staate sein oder sich gar als Bevormunder des Staates in Fragen der Machtausübung verstehen könnte, wo die oberste Verantwortung für Recht und gegebenenfalls auch die Anwendung einer Abwehrgewalt zur Erhaltung von Ordnung, Recht und Sicherheit dem Staat zukommt.

europäische Menschheit dankte der Reformation strengere Sitten und eine erhöhte geistige Kraft, die alles im Leben und das Leben selbst ihrer Forschung unterwarf.«¹⁴ Die Folgen für eine freiere Gesellschaftsentwicklung waren enorm. Freilich: die römisch-katholische Kirche konnte ihren Prinzipien getreu auch in den späteren Jahrhunderten keine Glaubensfreiheit zugestehen, wohl aber trat ein sich selbst treuer und Luthers Entscheidungen konsequent fortsetzender Protestantismus aus Gewissensgründen für Toleranz und Glaubensfreiheit ein.

Luther hat seine Gedanken darüber in der Frage der sächsischen Visitation durch den Kurfürsten 1527/28 ausgesprochen. Der staatlichen Seite gibt er dahingehend zwar Recht, daß bei einer Vielzahl von Bekenntnissen ein Staat nicht regiert werden könne. Andererseits kann aber auch der Herrscher seinen Glauben nicht seinen Untertanen aufzwingen. Luther war für die Duldung der Andersgläubigen auch im evangelischen Staat. Vorausgesetzt wird, daß sie in ihm für das Gemeinwohl mitarbeiten und für sich bleiben, also keine religiöse Propaganda treiben und sich still verhalten wollen, das heißt, daß sie nicht beabsichtigen, ihren Gottesdienst öffentlich verrichten und allgemein zugänglich machen zu wollen. Sonst gilt für sie das Recht der Auswanderung,¹⁵ das evangelischerseits freilich nicht als Befehl an Prediger und Laien anerkannt wird, »das Land zu räumen« – wie es in der kurfürstlichen »Instruction ...« von 1527 hieß. Immerhin hat es praktisch, wie Holl auch gegen Ernst Troeltsch betont,¹⁶ diese Folgen des Räumens weniger gehabt, so daß es vom Historiker weniger unter dem Befehl und als Zwang zum Auswandernmüssen als unter der Erlaubnis zum Auswanderndürfen zu werten ist.

¹⁴ Hasse: AaO, XXI f.

¹⁵ Für die Äußerungen Luthers darüber in der »Vorrede« zum »Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum Sachsen« von 1528 (WA 26, 195-201); vgl. Karl HOLL: Luther und das landesherrliche Kirchenregiment. (1911). In: HGA, 366-372. – Hier wirkte m. E. eine Unterscheidung von Gottes Reich zur Rechten und zur Linken ein, die dann der Absolutsetzung der einen wie der anderen Pflicht entgegensteht. Für den anderen Geist der kurfürstlichen »Instruction und befelch darauf die visitatores abgefertigt sein«, 1527 (Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts/ hrsg. von Emil Sehling. Bd. 1. L 1902, 142-148) hat Holl: ebd, 366-380, bes. 367 f., Anm. 1, Material beigebracht und besonders gezeigt, daß Luther das mittelalterliche Ketzerrecht nicht übernahm (ebd, 370 f, bes. Anm. 2).

¹⁶ Karl HOLL: Die Kulturbedeutung der Reformation. (1911). In: HGA, 484-486; ders.: Luther und das landesherrliche Kirchenregiment, 370-372.

Der Glaube ist nach Luther eben ein »geistlich Ding«. Das kann man niemandem mit Gewalt aufzwingen und ebenso nicht mit Gewalt unterdrücken. Die Störung der öffentlichen Ordnung will Luther vermieden sehen. Sie steht von seiten des Staates unter Strafe. Aber mit der Umwertung und Begründung einer neuen Betrachtungsweise wird ausdrücklich durchgesetzt, daß »niemand für seinen Glauben bestraft« wird.¹⁷

Luther ist hier deutlich vom Liebesgebot des Evangeliums Jesu Christi bestimmt, aber ebenso beeinflusst von dem neu aufgekommenen Denken in Renaissance und Humanismus.¹⁸ Der Gedanke der Selbstverantwortung und der Klang vom Recht der Individualität sowie der innere Drang nach der Selbstdurchsetzung der Persönlichkeit entstammen allerdings der Renaissance. Sie erhalten aber alle drei, worauf Holl schon hingewiesen hat,¹⁹ ihre endgültige Bedingung und ihr Maß bei Luther durch das Gewicht und die Größe der Verantwortung, mit der sich der glaubende Mensch vor Gott findet. Das bedeutet – etwas anders gesagt –, nach Luther ist jeder in seinem Gewissen vor Gott gestellt: Gott und sein Wille, sein Gesetz und sein Evangelium, bezeugt sich an jedem in seinem Innern; und in diese Vorgänge hinein darf man nicht mit Zwang und Gewalt fahren. In das unmittelbare Verhältnis, das Gott zwischen sich und dem einzelnen herstellt, darf nach Luthers Sicht der Staat mit seinen doch nur mittelbaren Zwecken und Mitteln nicht eingreifen.

Hier wirkt die trennende Unterscheidung zwischen Gottes Reich und Welt in der Lehre von den beiden Regimenten ein. Der zugleich innerliche und transzendente Vorgang der Begegnung mit Gott war es, der für Luther solche Folgerungen auch auf dem Gebiet des äußeren Aufsichtführens des Staates über die Religion nötig machte. Wünschte er doch selbst nicht, daß Lutherische sich in römisch-katholische, ja sogar in täuferische Gemeinden,

17 »Auch die ›Ketzer‹ nicht!« (ebd., 370, Anm. 2), die für Luther erst solche sind, wenn sie gegen Gott in Form der Gotteslästerung predigen (Holl: Die Kulturbedeutung . . ., 485), wozu in der zeitgebundenen Auffassung Luthers die öffentliche Predigt gegen die Trinität und die Gottheit Christi gehörte (ders.: Luther und das landesherrliche Kirchenregiment, 370 f, Anm. 2).

18 Die Brücke dafür ist allerdings Paulus. Das ist besonders bemerkenswert, weil es zwischen »der unbedingten Selbstverwerfung des Mönchs« als höchstem Ausdruck des mittelalterlich-kirchlichen Menschentums und »der ebenso unbedingten Selbstbejahung des Kraftmenschen der Renaissance« keine Brücke gab (Karl HOLL: Luthers Urteile über sich selbst. (1903). In: HGA, 418 f; vgl. ders.: Die Kulturbedeutung . . ., 473).

19 Ebd., 473; Holl: Luthers Urteile . . ., 418.

wo diese unter einer entsprechenden Landesregierung ein Recht zu bestehen haben, hineinmischen sollten, weil er eben vorrangig die Eigenständigkeit der Glaubensüberzeugung und der Kirche gegenüber dem Staat verteidigt²⁰ und doch die Absolutheitsansprüche von Konfessionen verwirft.

Solche offene und doch folgerichtige Stellung war für Luther möglich, weil das Gewissen in der Tat für alle Menschen gelten sollte und damit ein Zentralpunkt seines Lebens und Denkens war.²¹ Und zwar hat nach ihm das Gewissen keineswegs bloß für den wirklichen Christen, sondern für jeden Menschen zentrale Bedeutung. Freilich vermißte er zu seinem immer wiederkehrenden Kummer und Staunen bei sehr vielen Menschen, gerade aber auch in der Kirche, in die er hineingeboren war, die Lebendigkeit des Gewissens. Das ist ein Tatbestand, den Luther allzu verwirrend empfand. Seine Problematik konnte er sich nicht anders als durch die Prädestination erklären. Warum Gott den einen für das Evangelium öffnet und den anderen für die Botschaft des Evangeliums verschließt, dem einen also auch das Gewissen weckt und es auf sich und sein Wort zieht – denn dieser Zusammenhang von Gottes Wort und Gewissen bleibt trotz aller Kritik an Holls Deutung von Luthers Glauben als Gewissensreligion eindeutig –, die anderen von sich abgewendet läßt, das gehört bekanntlich für Luther zu der verborgenen und zu fürchtenden Tätigkeit des alles nach seinem Rat ordnenden Gottes.²² Welchen Grund Gottes Majestät dazu hat, dürfen wir nicht fragen, ist sein bekanntes Argument.

Trotzdem gibt es für ihn ein von Gott stammendes »natürliches Gewissen im Menschen«. Selbstverständlich sieht er es allen als von Gott gegeben an. Sie tragen das Gesetz, das da gebietet und verbietet »geschrieben – und zwar

20 Holl: Luther und das landesherrliche Kirchenregiment, 369 f. 375.

21 Holl: Was verstand Luther . . . , 60: »Ihm war es unbegreiflich, wie man so rasch [– wie in der Mystik etwa –] über sein Gewissen hinwegkommen, wie man die Frage der Schuld nicht als die allerwichtigste empfinden konnte. Er vermochte nicht hinter sein Ich [– gleichsam über eine ›unzerstörbare Brücke‹ zu Gott in der Tiefe des menschlichen Innern unter Abstreifen des Ichgefühls und damit der Sünde –] zurückzugehen, weil sein Verantwortungsbewußtsein das Ichgefühl immer festhielt. Was er getan hatte, hatte eben er, dieser Martin Luther, getan. Dieses Einfachste und Gewisseste auflösen oder abschwächen hätte für ihn soviel geheißsen, wie aus der Wirklichkeit sich in eine Traumwelt flüchten.«

22 »... Cur alii lege tanguntur, alii non tanguntur, ut illi suscipiant et hi contemnunt gratiam oblatam, alia quaestio est, ... de occulta illa et metuenda voluntate Dei ordinantis suo consilio, quos et quales praedicatae et oblatae misericordiae capaces et participes esse velit« (WA 18, 684, 32-37 [De servo arbitrio, 1525]).

durch Gottes Finger – in ihren Herzen. Natürlicherweise und unauslöschlich ist das natürliche Gesetz dem menschlichen Geist eingeprägt. « Es bezeugt das Gute als gut und das Böse als böse und erregt Gedanken, in denen die Menschen sich selbst vor sich bestimmen, wie sie sind.²³

Die Stimmen des Gewissens bezeugen ihnen also, wie sie sind, nämlich daß sie den Forderungen des natürlichen Gesetzes nicht nachkamen und also Verklagte bei Gott sind. Sie kennen es; »denn kennten sie es nicht, so könnten sie nicht von ihrem Gewissen, wo sie Übles tun, zur Rechenschaft gezogen werden, und wo sie aber Gutes tun, darinnen bekräftigt werden«. ²⁴ Das von Gott gegebene Gewissen bezeugt das Gute und das Böse; es redet nach Luthers Auslegung von R 2, 14 f jetzt insgeheim zu uns, wird aber dann vor allen (*coram omnibus*), übereinstimmend mit Gottes Gericht, über uns reden, »so wie die Stimmen des Gewissens vor uns selbst unsere eigenen Zeugen sind, die sagen, wer wir sind und was wir getan haben«. ²⁵

Wichtig ist der Bezugspunkt des Gewissens und die Zuständigkeit dabei für sich selbst. Der Bezug ist Gottes Gericht, und Geltung hat darin die Selbstverantwortlichkeit für die eigenen Zeugnisse, die als Stimmen aufgerufen werden und mit denen die Menschen Gottes Gericht, wenn es sich dereinst offenbaren wird, zustimmen werden. So nach Luther mit Paulus (R 2, 15 f). Un diese, bekanntlich geheimsten und innersten Gedanken, die jetzt nur zu uns redende Zeugen (*coram nobis ipsis*) sind, werden im Gericht Gottes offenbar werden über uns *coram omnibus*. Das Gewissen deutet also von vornherein auf Gott; und Gott wird in seinem Gericht durch keinen anderen Zeugen mit uns handeln als eben durch dies, was das Innerste der Menschen (*intima hominum*) wirklich ist und das sich deshalb jetzt so gut verbergen kann wie nichts sonst (*quæ non possunt intimius abscondere*), ²⁶ dann aber das göttliche Urteil bestätigt, »wie wenn Gott sagen wollte: Siehe, ich richte dich nicht,

23 WA 56, 23, 8 f. – Zu dieser, für die Theologie überhaupt wieder aktuelleren Sicht Luthers vgl. unter anderem außer den verschiedenen Arbeiten von Rudolf Hermann (z. B. in dem neuen Lutherstudien-Band – Gesammelte und nachgelassene Werke; 2 –, der für 1981 zu erwarten ist); Schultze: AaO, 149-159; Igor Kišš: Fünf Formen der Zwei-Reiche-Lehre: Versuch einer neuen Lösung. ZDZ 32 (1978), 1-16; Horst BEINTKER: Die Bedeutung Rudolf Hermanns für die Lutherforschung und das Problem der Hermeneutik. ThLZ 103 (1978), 1-18; EIN WERK, IN DEM ES NOCH VIEL ZU ENTDECKEN GILT: Gespräch Günter Wirths mit Horst Beintker, Jena, über Rudolf Hermann. Standpunkt 7 (1979), 48-51.

24 WA 56, 23, 22 f.

25 WA 56, 24, 12-16.

26 WA 56, 24, 16 f.

sondern ich stimme nur deinem Urteil über dich selber zu und bekräftige es. Weil du anders über dich selbst nicht urteilen kannst, darum kann's auch ich nicht tun«. ²⁷

Freilich, Luther betont, daß das Gewissen an sich keinen selbständigen Inhalt hat. Es produziert sozusagen keine Normen, sondern gibt Zeugnis, wenn es mit Gottes Wort zusammentrifft. ²⁸

Diese Gedanken sind wichtig, weil sie nämlich in vielem große Ähnlichkeit mit Gedankengängen Kants haben. Wir hatten bei den allgemeinen Begriffsbeschreibungen zum Gewissen eingangs darauf verwiesen. Andererseits sind Luthers Gedanken im entscheidenden Punkt anders. Kants sittliches Prinzip ist bekanntlich ein formales. Aber während Kant in diesem Formalismus, der inhaltlich ziemlich alles leer und offen läßt, den Vorzug des Sittlichen und des Gewissensurteils sieht, weil er nur so den *unbedingten* Charakter der sittlichen Forderung herausstellen kann, hat Luther für solche *autonome*, wenn auch besonders selbstverantwortlich erscheinende Norm eines allgemeinen Sittengesetzes durch den Idealismus Kants keine Grundlage gegeben. Er sieht in einem normoffenen Formalismus, bei dem das Gewissen sozusagen keine selbständigen Inhalte erzeugt, gerade seine Ergänzungsbedürftigkeit: Er weiß sehr wohl, daß »aller vornunfft liecht antzundet wirt von dem gottlichen liecht«, wie es Augustin ²⁹ bei Auslegung von J 1 lehrt, aber wenn es nicht angezündet wird – und das tut es nicht von sich selbst ³⁰ – »ßondernn bleybt ynn yhm selb und wirt vorkeret, vorkeret auch mit yhm alle ding; darumb wirt es vorleschen unnd untergehen, denn der gnaden liecht vortilgt das naturlich liecht nit, alß das drey und tzwey machen funff, ist gantz helle ym liecht der natur, und das guttis tzu thun bößes tzu meyden sey, ist auch helle, unnd der gnaden liecht lesschit dasselb nit auß. Aber dahyn mag das naturlich liecht nit reychen, das es mocht sagen, wilchs gutt und böße ding sey, und geschicht yhm eben alß dem, der da sollte gen Rom gehen und gienge hynder sich; denn derselb wißte wol, das man sollte die rechte straß gehen, wer gen Rom wolte, er wißte aber nit, wilche dieselb rechte straß were«. ³¹ Es liegt eben nicht so, daß der erste Anfang der sittlichen Wege durch sich selbst bekannt ist.

²⁷ LVR I, 115 = WA 56, 203, 35 – 204, 2.

²⁸ Vgl. Holl: Der Neubau . . . , 246 f.

²⁹ AUGUSTINUS: In Joannis evangelium tractatus CXXIV tract. 1, 18 (Patrologiae cursus completus . . . series latina/ hrsg. von Jacques-Paul Migne. Bd. 35. P 1845, 1388).

³⁰ WA 10 I 1, 203, 10.

³¹ WA 10 I 1, 203, 10–19.

Diese Gedankenfolge, die zwar grundsätzlich jedem Menschen durch natürlich innewohnende Gesetzmäßigkeit eine willensmäßig motivierte Fähigkeit zuerkennt, den *guten* Weg vorzunehmen und den *schlechten* zu meiden, das »lumen naturale« aber als nicht ausreichend zum Finden des rechten Weges bewertet, hat bei Luther um 1518/19 eine klare Parallele. In den »Operationes in psalmos« führt Luther zu Ps 4, 7: »*Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui, domine*« aus, daß es falsch sei, diesen Vers von der natürlichen Vernunft und Syntheresis zu verstehen, »wie viele meinen, die da sagen, die moralischen und geistigen Grundprinzipien seien von Natur bekannt«. ³² Der Anfang und das erste Prinzip aller guten Werke sei die fides. Luther nennt entsprechend 1520 den Glauben an Christus das »erste und höchste, aller edlist gut werck«, ³³ und hier, 1518/19, fährt er fort: Was gute Werke durch den Glauben sind, »das ist so unbekannt, daß alle Vernunft davor erschrickt«. Ja, es gelte der Satz, daß die »Vernunft auf ihrem eigenen Gipfelpunkt« eine bloße Frage ist: »Wer wird uns Gutes zeigen?« ³⁴ .

Ebenso gilt aber auch das andere, daß eben das Gewissen der tatsächliche Anknüpfungspunkt für das Evangelium ist. Das Gewissen hat Zeugencharakter. Es gibt Gottes Wort Zeugnis. »Wenn aber das natürlich gesetz nicht von Gott ynn das hertz geschrieben und geben were, so muste man lang predigen, ehe die gewissen getroffen wurden, man müste einem Esel, Pferd, ochssen odder rindt hundert tausent jar predigen, ehe sie das gesetz annehmen, wiewol sie ohren, augen und hertz haben wie ein mensch, sie künnens auch hören, es felt aber nicht ynns hertz, . . .«, ³⁵ lautet die Bearbeitung einer Predigtstelle von 1525 durch Johannes Aurifaber. Sie hat den Sinn der von Georg Rörer mitgeschriebenen und lateinisch festgehaltenen Worte einigermaßen getroffen: » . . .

32 »Quo fit, ut hic versus nequeat intelligi de naturali ratione synderesi, sicut multorum habet opinio dicentium, principia prima in moralibus esse per se nota sicut in speculabilibus. Falsa sunt haec« (WA 5, 119, 12-14). – Vgl. WA 56, 177, 14, Anm. zur »Syntheresis«; ab 1520 meidet Luther diesen Begriff und verwendet in entsprechenden Zusammenhängen nur noch »conscientia«.

33 WA 6, 204, 25 f.

34 »Fides est primum principium omnium bonorum operum, atque haec adeo incognita, ut omnis ratio summe eam exhorreat. Ratio in summis suis veribus constituta dicit: Quis ostendit nobis bona?« (WA 5, 119, 14-17).

35 WA 16, 447, 27-31.

certe nobis centum annis frustra praedicaretur lex ut alicui, nisi esset inscripta cordibus nostris ut admoniti statim dicamus: Ita habet res . . .³⁶

Folglich ist auch das Gewissen, in solchem Vorgang auf sich selbst gestellt, nur anklagendes Gewissen. Die anklagenden Gedanken – nämlich wenn das Gewissen wirklich durch das Wort Gottes getroffen ist – unterdrücken die entschuldigenden Gedanken.

II Gewissen und Rechtfertigung

Hier setzt mit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium für die Gewissensfrage bei Luther ein, was dem sich anklagenden und auch irrenden Gewissen das Evangelium bedeutet. Denn solange der autonom und für sich abgeschlossen sein wollende Mensch Maßstab und Forum der hin und her sich untereinander verklagenden oder auch entschuldigenden Gedanken bleibt (R 2, 15), gibt es nur ein Unterdrücken von Gottes überführendem Wort, dem er aber »getroffen« doch zustimmen muß. Er steckt wie in einem geistigen Gefängnis. Er will die anklagenden Gedanken unterdrücken. Ohne Gottes Wort ist das Selbstrechtfertigen ganz allgemein. Das Entschuldigen ist zunächst das Einfachere. Das hängt nach Luther aber damit zusammen, daß wir uns selber gefallen, während dann, wenn das Gewissen durch das Wort Gottes getroffen wird, die Erkenntnis einsetzt, daß vor Gott alle unsere Werke nichts sind, ausgenommen jene, die er durch seine Gnade bei uns wirkt.³⁷

Der autonom urteilende Mensch bleibt also in der Selbstrechtfertigung befangen. Erst der unter Gottes Rechtfertigen, unter sein Licht gelangte Mensch gibt Gott recht und verläßt den Selbstruhm. Sehr richtig heiße deshalb der (rechtfertigende) Glaube »ein Licht vom Angesicht Gottes. Denn er ist eine unserm Geist eingegebene göttliche Erleuchtung und gleichsam ein Strahl der Gottheit, der ins Herz des Glaubenden sich ergossen hat; von ihm wird gelenkt und errettet, wer überhaupt gerettet wird.«³⁸

Übrigenskennt Luther nicht, daß jeder Mensch »einen natürlichen Sinn

³⁶ WA 16, 447, 10-12.

³⁷ WA 56, 204, 9-11.

³⁸ WA 5, 118, 1-3 nach Martin LUTHER: D. Martin Luthers Psalmen-Auslegung/ hrsg. von Erwin Mühlhaupt. Teil 1: Psalmen 1-25. GÖ 1959, 67.

für das Sittliche«,³⁹ gute Regungen, edle Entschlüsse und auch diesen und jenen Tatendurst zum Guten hat. Das war ihm ja auch gerade im Hinblick auf die Hauptstelle über das Gewissen in R 2, 14-16 wichtig. Aber Gott beurteilt eben nicht nur einzelne Taten, also gleichsam einzelne Früchte der sittlichen Anlage, die er dem Menschen gab, sondern den *totus homo*.⁴⁰ Und wenn der Mensch auch im einzelnen das Gute will, so ist er doch als ganzer vor Gottes Urteil immer ein solcher, der nicht vermag, was Gott von ihm will.⁴¹ Das eigene Gewissen muß das zugeben und in Gottes Gericht anerkennen; es genügt dafür nach Luther auch schon das Fühlen des Todes, um die Stimme des von Gott gegebenen Gesetzes, jener »Donneraxt Gottes«,⁴² im Gewissen hörbar zu machen. Mit ihr werden sowohl offenbare Übertreter der Zehn Gebote, die das natürliche Gesetz nur bestätigt, als auch »die heuchler und falsche[n] heiligen«⁴³ zusammen überführt. Das sei der Hammer, von dem Jr 23, 29 spricht. Hier müsse keine Reue und Buße eingeübt und »gemacht« werden (*contritio activa*), vielmehr sei hier die »rechte Buße« angefangen: »passiva contritio, das recht Herzeleid, Leiden und Fühlen des Todes.«⁴⁴

Die oberflächlichen Entschuldigungen weichen also oder können jedenfalls nicht durchschlagen. Aber der Gerichtsgedanke, der Ernst und das Erschrecken unter dem Hören von Gottes Gesetz ist nur der Anfang der Buße und des Zurechtgebrachtwerdens. Zu solchem »Amt« des Gesetzes fügt »das Neue Testament flugs die trostliche Verheißung der Gnaden durchs Evangelion, der man gläuben solle. Wie Christus spricht Marci 1.: ›Tut Buße und gläubt dem Evangelio‹, das ist: ›Werdet und macht's anders und gläubt meiner Verheißung‹, so ist eben solch Umkehren und dem Evangelium Glauben Erlösung ›aus dem großen Gefängnis der Sünden«⁴⁵ und Freude.

39 Holl: Der Neubau . . ., 1. Aufl. der HGA, Tü 1921, 209; diese einfache und eindeutige Umschreibung hat er später durch starke Erweiterungen verändert – vgl. HGA, 245-250.

40 Vgl. Erdmann SCHOTT: Fleisch und Geist nach Luthers Lehre unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs »*totus homo*«. L 1928; Rudolf HERMANN: Luthers Theologie/ hrsg. von Horst Beintker. B 1967, 91-116.

41 Karl HOLL: Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit. (1910). In: HGA, 131, mit Bezug auf WA 56, 355, 28 – 356, 1; vgl. auch zu R 2, 22: WA 56, 205, 10-13.

42 WA 50, 225, 25.

43 WA 50, 224, 22 f; vgl. 225, 26 f.

44 BSLK, 436, 26 – 437, 4, bes. 437, 3 f = WA 50, 226, 1-5.

45 BSLK, 437, 11-15; 438, 2 f (als Zitat aus Ps 130, 7) = WA 50, 226, 20-26; 227, 24.

Etwas ausführlicher als 1537 im dritten Teil der »Schmalkaldischen Artikel«, aber in der Sache ebenso klar lehrt Luther zur Verwirrung des erschrockenen Gewissens über zwanzig Jahre zuvor: »Woher werden wir also die Gedanken nehmen, die uns entschuldigen? Nur von Christus und in Christus. Denn wenn das Herz des, der an Christus glaubt, ihn tadelt und verklagt und wider ihn zeugt, er habe Übles getan, so wendet er sich alsbald davon ab, nimmt seine Zuflucht zu Christus und spricht: Er aber hat genug getan, er ist gerecht, er ist meine Verteidigung, er ist für mich gestorben, er hat seine Gerechtigkeit zu der meinigen gemacht und meine Sünde zu der seinigen. Hat er meine Sünde zu der seinigen gemacht, so habe ich sie nicht mehr und bin frei; hat er seine Gerechtigkeit zu der meinigen gemacht, so bin ich nunmehr gerecht in derselben Gerechtigkeit wie er. Meine Sünde aber kann ihn nicht verschlingen, sondern sie wird verschlungen vom unendlichen Abgrund seiner Gerechtigkeit; denn er selber ist Gott, hochgelobt in Ewigkeit. Und so ist Gott größer als unser Herz (1. Joh. 3, 20). Größer ist der, der verteidigt, als der verklagt, ja unendlich viel größer. Gott ist's, der verteidigt, das Menschenherz, das verklagt. Was für ein Verhältnis! Aber so verhält sich's, so, gerade so!«⁴⁶ Luther beschließt dieses sehr hervorgehobene und persönlich ungewöhnlich stark mit dem »Sic, Sic, etiam Sic!« unterstrichene Zeugnis mit Stellen aus R 8, 33 f.⁴⁷

Die Bedeutung dieser Gedankengänge, die mit der »imputativen Rechtfertigung« das Paulinische Christusverständnis zur Grundlage von Luthers Rechtfertigungslehre nehmen, liegt – abgesehen von dem persönlichen Einschlag – also darin, daß die Unselbständigkeit des Gewissens oder – theologisch richtiger – die Unabgeschlossenheit desselben nach zwei Seiten hin deutlich wird. Einmal so, daß das Gewissen selbst – und gerade in seiner Strenge! – widerlegt und überwunden wird. »Deus defensor, cor accusator!« Es geht von der Botschaft des Evangeliums, daß Gott in Christus für den Sünder eintritt, die überwältigende Befreiung aus und zwar derart, daß also der entscheidende Vorgang der Rechtfertigung sich immer auch als eine Überwindung des irrenden Gewissens darstellen wird. Sodann ist es gerade dieses Nicht-Fertigwerden mit der eigenen Strenge, die scheinbare Aussichtslosigkeit ihr und dem Gericht Gottes zu entgehen und das eigene Unzureichen, ja Unvermögen, sie

⁴⁶ LVR I, 117 = WA 56, 204, 14-25.

⁴⁷ Zu dieser emphatischen Redeform siehe die Anm. zu WA 56, 204, 25 und 181, 16.

außer Kraft zu setzen, was das Verständnis für den Begriff der *aliena iustitia* und damit für die zentrale Bedeutung Christi für den Glauben erweckt.⁴⁸

Es versteht sich daraus für Luther – bei ihm ist es ja genug bezeugt –, aber überhaupt von selbst, daß in der Verwirrung des Gewissens doch das feine und zarte Gewissen da sein muß, wenn das Irren und die Unsicherheit begründet mit der *iustificatio* überwunden werden sollen. »Immer ist es sicherer«, heißt es in einem Zusatz zu R 3, 20, »auf das zu hören, was unserer Meinung widerspricht, als darauf zu hören, was unser Sinnen und Denken billigt und beifällig anerkennt, weil es mit uns übereinstimmt. Ja, wenn ein Mensch nicht lernt, willig zu hören, was wider ihn ist, und es nicht gerne sieht, wenn man seine Meinung verwirft, und sich nicht freut, wenn man sie mißbilligt, und hinwiederum, wenn er sich nicht fürchtet und betrübt ist oder es ihm nicht wenigstens verdächtig vorkommt, wenn man sein Wort, seine Meinung, sein Werk gutheißt, lobt und anerkennt,« werde er sicher nicht gerettet werden.⁴⁹ Die Reformation ist nicht – wie zeitweise ein populäres Lutherbild meinte – durch das trotzig und weite, als vielmehr durch das zarte Gewissen geworden, das dann freilich in einem anderen Sinne »trotzig« sein kann, weil es durch die Rechtfertigung auf Christus gegründet und in Gott festgemacht wird, aber nicht etwa in perfektionistischer Absicht stolz darauf ist, auf die eigene Strenge des Gewissens noch einen Triumph der Willensleistung zu setzen.

Infolgedessen hat Luther für die Irrgänge gerade des scheinbar strengen, in Wahrheit stolzen Gewissens ein besonders tiefes Verständnis gehabt und behalten – auch nach dem Freiwerden von der regelmäßigen Gewissenserforschung in der Zeit vor 1522. Es handelte sich bei den Klosterkämpfen Luthers um ein Ringen mit dem perfektionistischen Ideal,⁵⁰ welches sich das auf sich-selbst-gestellte und auch das allgemein außerhalb jeder Ordensregel sich immer wieder auf sich-selbst-stellen-wollende Gewissen des Menschen zurecht macht. Luther hat zeitlebens gegen diese Versuchung, über sich selbst gleichsam übermenschlich aus eigenen Kräften zur Vollkommenheit aufsteigen zu wollen, besonders wirksam den Teufels-Gedanken geltend gemacht. Als Luzifer sei dieser noch als gefallener »Engel des Lichtes« besonders jenen

48 Dazu Marc LIENHARD: Martin Luthers christologisches Zeugnis: Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie (Luther: témoin de Jésus-Christ <dt.>)/ übers. von Robert Wolff. B 1980.

49 LVR I, 215 = WA 56, 250, 18-25.

50 Vgl. Hermann: Luthers Theologie, 58-66.

auf der Spur, die selber »als Leute von höherer Heiligkeit« oder als solche, die »mit törichten Mitteln versuchen, rein und heilig, frei von aller Sünde zu sein«, zu Hochmut oder zu Verzweiflung verführt würden.⁵¹

Für Luthers Urteil über das perfektionistische Ideal sind seine Darlegungen besonders zu R 3, 21-28 aufschlußreich. Die Rechtfertigung bzw. das Sich-Ausstrecken nach ihr und nach ihr Streben, also das Bitten um die Rechtfertigung macht »ohne Zweifel schon bei Gott gerecht«,⁵² Aber dem »Tausendkünstler«, dem »diabolus mille artifex«,⁵³ gelingt es doch, selbst diesen demütig Bittenden nachzujagen und sie zu Fall zu bringen, sobald sie ganz frei von Sünde zu werden anstreben. Hier begegnen wir dem tieferen Sinn von Luthers berühmter simul-Formel im Keim. Der Teufel treibe nach den Hochmütigen wiederum andere dazu, daß sie »mit törichten Mühen versuchen, rein und heilig, frei von aller Sünde zu sein; und solange als sie merken, daß sie sündigen und irgendeine Schlechtigkeit sie unversehens überrascht, schreckt er sie mit dem Gericht und setzt ihrem Gewissen so zu, daß sie nahe am Verzweifeln sind«. ⁵⁴ Hier sind Mensch und Gewissen fast gleichgesetzt, und vor allem ist die Haltlosigkeit des Menschen, also auch des Gewissens, in der Verzweiflung betont. Wo bleibt da die sittliche Autonomie?!

Theologisch gewertet, ist der Hauptgrund für solches Umfallen des sittlich rigorosen und letztlich im perfektionistischen Trend autonom sein wollenden Menschen das Nicht-Anerkennen des Werdens, das unabgeschlossen bleiben muß. Weil man diesen bleibenden Zustand, den die Formel »Gerechter und Sünder zugleich« gut trifft, nicht gelten lassen will, wird das perfektionistische Ideal gleichsam kultiviert – freilich zum Verderben: Denn der Teufel spürt eines jeden einzelne Neigung heraus. »Und weil jene vierten mit einem fieberhaften Eifer nach der Gerechtigkeit trachten, kann er ihnen nicht so leicht das Gegenteil einreden. Daher unterstützt er sie anfangs in ihrem Vorsatz, daß sie allzu hitzig darauf ausgehen, alle sündliche Begierde abzulegen. Und wenn sie das nicht fertigbringen werden, dann macht er sie traurig,

51 LVR I, 252 = WA 56, 266, 22-28.

52 LVR I, 247. 249 = WA 56, 264, 16-21. 35; 265, 19 f. – Dazu Rudolf HERMANN: Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Römer 3 in der Römerbriefvorlesung. (1925). In: ders.: Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation. GÖ 1960, 11-43; Horst BEINTKER: Zu Luthers Verständnis vom geistlichen Leben des Christen im Gebet. LuJ 31 (1964), 47-68.

53 WA 56, 266, 19.

54 LVR I, 251 = WA 56, 266, 25-28.

niedergeschlagen, kleinmütig, verzweifelt und über die Maßen unruhig im Gewissen.«⁵⁵

Luther hat demgegenüber den realistischen Rat: »Wir müssen [folglich] in Sünden bleiben [!] und in der Hoffnung auf Gottes Erbarmen um Erlösung von ihnen seufzen; wie ein Genesender, der es allzu eilig hat, gesund zu werden, sicherlich einen um so schwereren Rückfall erleiden kann. Also: allmählich müssen wir geheilt werden und mancherlei Schwächen noch eine Zeitlang ertragen. Genug, daß die Sünde uns mißfällt, auch wenn sie noch nicht völlig das Feld räumt. Denn Christus trägt alle Sünden, wenn sie uns nur mißfallen. Nun sind sie nicht mehr unsere Sünden, sondern die seinen, und hinwiederum ist seine Gerechtigkeit unser eigen geworden.«⁵⁶

Diese Gedankengänge, die bis heute von der römisch-katholischen Lutherinterpretation mit größter Zurückhaltung registriert werden und mit der Verdammung der 13. Heidelberger These in der Bannandrohungsbulle dort von Anfang an kaum Anerkennung erlangten, gehören zusammen mit der Rechtfertigung »allein aus Gnade« (R 3, 28) zu den Kernpunkten seiner Theologie. Man hat darin auch die Wurzel für sittlich laxes Verhalten und für einen Niedergang von Kirchenzucht durch Gewissenserforschung im Bußsakrament suchen wollen. Daß Luther diesen Realismus gegenüber der bleibenden Sünde und dann seinen begründeten »Dualismus« von Geist und Fleisch im Menschen mit dem schärfsten Antiquietismus verbindet,⁵⁷ ist eine Tatsache, die dabei zwar gern übergangen, aber für die Bedeutung von Luthers Beitrag für das Gewissen nicht vergessen werden darf.

III Die Bedeutung des Ineinander von Gerechter und Sünder zugleich für die Gewissensfrage

Aus den vorstehenden Gedanken Luthers bei der Erklärung von R 3, 28 ergibt sich ein eigentümliches Ineinander von Gerechtsein und unaufhörlichem Streben des einzelnen wie des ganzen Volkes Gottes, indem nämlich die ganze Lebensführung des Glaubenden ein Suchen der Rechtfertigung und der ganze Weg der Gemeinde ein Nachfolgen dem vorangehenden Herrn ist. »Daher

⁵⁵ LVR I, 251 = WA 56, 266, 29 – 267, 1.

⁵⁶ LVR I, 251. 253 = WA 56, 267, 1–7.

⁵⁷ Vgl. Hermann: Luthers Theologie, 108.

führt das Volk des Glaubens sein ganzes Leben so, daß es sich nach der Rechtfertigung ausstreckt. So hört man es rufen: ›Zeuch mich dir nach. . . .‹ Und das verbindet Luther mit der Feststellung: »Daß wir also Sünder sind, schadet nichts, wenn wir nur mit allen Kräften auf die Rechtfertigung bedacht sind.«⁵⁸

Vor allem geht es also um ein Suchen der Rechtfertigung, das zugleich doch kein Suchen mehr und betont ein Nachfolgen ist; zugleich ein »Nicht-mehr-Suchen«, weil dem Suchen schon ein Gefundenhaben vorausgegangen ist und zugrunde liegt, wie sich Luther auf Paulus beruft: »So meint auch der Apostel nicht, er habe es schon ergriffen, sondern er streckt sich aus nach dem, was vorne ist, indem er sucht, und vergißt, was dahinten ist, wenn er findet (Phil. 3, 13).« Und den Schlüssel dafür, daß ein so Suchender von Gott bereits gefunden ist und damit selber gefunden hat, gibt der nächste Gedankengang: »Denn wer so mit dem Herzen und seinem Werk sucht, der ist ohne Zweifel eben damit schon bei Gott gerecht, daß er um die Rechtfertigung *bittet* und *nicht meint, er sei schon gerecht*. Er bekennt sich ja nicht so als Sünder, als wolle er die Sünden und sage sich von Gott los, sondern er tut's, um von ihnen erlöst und gerechtfertigt zu werden, ohn' Unterlaß bittend: ›Vergib uns unsere Schuld‹ und ›Geheiligt werde dein Name‹. (Matth. 6, 12. 9).«⁵⁹

Daraus folgen bzw. sind vier reformatorische Grundeinstellungen abzuleiten:

1. Diese Haltung in der Gewissens- und Glaubensfrage bedeutet zugleich Protest gegen ein Suchen in Gewissens- und Glaubensentscheidungen auf *selbsterwähltem* Wege und den Protest gegen *quietistisches* dem Zufall Anheimstellen, sich von Gott finden zu lassen. – Luther belegt das mit Is 65, 1 »Ich bin gefunden von denen, die mich nicht gesucht haben und bin erschienen denen, die nicht nach mir gefragt haben« und schließt daran die Frage, was dieser Vers zu bedeuten habe: »Soll man also nicht nach ihm suchen, sondern warten, bis er sich zufällig finden läßt?« – und beantwortet das auslegend: »Allein dies ist erstlich als ein Wort wider das törichte Suchen derer zu verstehen, die Gott auf einem Wege suchen, den sie sich selbst erwählt haben, nicht auf dem Wege, da Gott gesucht und gefunden werden will.«⁶⁰

⁵⁸ LVR I, 249. 251 = WA 56, 264, 35 f; 266, 17 f.

⁵⁹ LVR I, 249 = WA 56, 265, 17 f. 18-23 (Hervorhebungen vom Vf.).

⁶⁰ LVR I, 249 = WA 56, 265, 24-28.

2. Dieses rechte Suchen impliziert zugleich den Gedanken, daß alles wirkliche Finden trotzdem das Urteil einschließt, daß man nicht gesucht hat und daß das Finden erst zum rechten Gott-Suchen führt, weil »Suchen« dann bedeutet, in der Bekehrung beharren, zu dem das Finden führte. – Luther belegt dies ebenfalls mit Is 65, 1: »Dieses Wort ist zum anderen so zu verstehen: Ohne unsere Werke und Verdienste ist die Gerechtigkeit Gottes uns dargeboten, die wir doch ganz andere Dinge betreiben und suchen als die Gerechtigkeit Gottes. Denn wer hat oder hätte das Wort gesucht, das Fleisch geworden ist, wenn Er sich nicht selbst geoffenbaret hätte?« – und daraus der Schluß: »Also ist er gefunden, nicht gesucht; aber einmal gefunden, will er nun immer weiter gesucht werden und immer besser gefunden werden. Er läßt sich finden, wenn wir uns von unserer Sünde zu ihm hinwenden, aber er wird gesucht, wenn wir in der Umkehr verharren.«⁶¹

3. Daraus ergibt das Ineinander von wirklichem »iustus et peccator« im Sinne der Selbstbeurteilung durch den Titel »Sünder« und den Titel »Gerechter«. Man muß nur recht verstehen, wer wirklich *iustus* und wer wirklich *peccator* genannt werden darf. Es kommt darauf an, wie man zu der eigenen Sünde steht, ob man in ihr verzweifelt oder ob man sich darüber selber haßt und nach der Rechtfertigung verlangt: »Darum besteht ein Unterschied zwischen Sündern und Sündern. Die einen sind Sünder und bekennen ihre Sünde, aber sehnen sich nicht nach ihrer Rechtfertigung, verzweifeln vielmehr und sündigen weiter als Menschen, die in der Todesstunde verzweifeln und solange sie leben der Welt dienen.« Für sie kann also der Titel »Gerechter« nicht gelten. »Wiederum gibt es Sünder,« fährt Luther ganz parallel fort, »die bekennen, daß sie sündigen und gesündigt haben.« Doch nun kommt das »Aber« im Sinne der Differenz in der Selbstbeurteilung: »Allein sie tragen Leid darüber, hassen sich selbst und sehnen sich nach Rechtfertigung, bitten und seufzen⁶² unaufhörlich zu Gott um Gerechtigkeit.« Diese rückt Luther unter

61 LVR I, 249. 251 = WA 56, 265, 29 – 266, 1; 266, 1-4.

62 »Seufzen« ist für Luther ein betonter Begriff, den er im Unterschied vom gottesdienstlichen Formularebet vom Bitten des Einzelnen für »Gebet« vorzieht. Vgl. hier auch für das Gemeindegebet: »... das ganze Leben des neuen Volkes, des glaubenden Volkes, des geistlichen Volkes [besteht] darin, daß es mit dem Seufzen des Herzen, mit dem Schrei des Mundes [StA I, III, 3: »voce oris« gegenüber WA 56, 264, 17: »voce operis« – vgl. dazu auch Gerhard EBELING: Luther: Einführung in sein Denken. 3. Aufl. Tü 1978, 183, Anm. 11], mit dem Werk des Leibes immer nur dies eine begehrt, erbittet und erfleht, es möge immerdar bis zum Tode

den Titel »iustus«: »Das ist das Volk Gottes, das beständig das Kreuzesgericht⁶³ über sich selbst trägt.«⁶⁴

Ebenso unterscheidet Luther zwischen Gerechten und Gerechten; wir können aber hier deutlich solche, die vor Gott wirklich gerecht sind, paradoxerweise »Ungerechte« nennen, weil sie sich selbstverurteilend so sehen: »In der gleichen Weise unterscheiden sich auch Gerechte und Ungerechte. Die einen beteuern, sie seien gerecht, und sehnen sich nicht danach gerechtfertigt zu werden, vielmehr warten sie darauf, belohnt und umkränzt zu werden. Die anderen verneinen's, daß sie gerechtfertigt sind, und fürchten verdammt zu werden, und sehnen sich darnach gerechtfertigt zu werden.«⁶⁵

Die Art der ersten findet Luther übrigens in der bloß institutionellen, falschen Autorität der Kirche wieder.⁶⁶ Sie will sich auf Sicherheit, nicht auf das bloße Wort Christi gründen: »So also ist die Vollmacht der Kirche begründet, wie sie jetzt bis auf den heutigen Tag die römische Kirche innehat: Sicher predigen, die ohne andere Fehler das Evangelium predigen.«⁶⁷ Doch dies sei hier nur eben genannt, weil wir nachher es noch genauer aufnehmen, jetzt jedoch den Sinn der Selbstverurteilung in R 3, 28, die sich gegen Hochmut und Selbstruhm wendet,⁶⁸ mit Luther herausstellen, so daß sich am Schluß des dritten Gedankenganges eine Formel findet: »Daß wir also Sünder sind, schadet nichts, wenn wir nur mit allen Kräften auf die Rechtfertigung bedacht sind.«⁶⁹, die wir eingangs des 3. Abschnittes anführten. Etwas freier übersetzt und aus dem Zusammenhang gerissen, daß es eben für die Annahme bei Gott trotz aller Mängel immer darauf ankomme, nach der Rechtfertigung *mit allen Kräften zu streben*, gleicht sie genau der Goetheschen Formel: »Gerettet ist das edle Glied/ Der Geisterwelt vom Bösen:/ Wer immer strebend sich bemüht,/ Den können wir erlösen.« Johann Wolfgang von Goethe läßt den

gerechtfertigt werden, . . .« (LVR I, 247 = WA 56, 264, 16-18); vgl. ebenso 1542: WA 53, 206 f mit Bezug auf R 8, 26 f und Ps 50, 15.

63 »Gericht des Kreuzes« ist im Sinne von Selbstgericht und *accusatio sui* ein tropologisches Verständnis der »Demut«, die aber keinesfalls als typisch »vorreformatorisch« in der »Vorlesung über den Römerbrief« gelten kann; vgl. Holl: Die Rechtfertigungslehre . . ., 132 f. 142.

64 LVR I, 251 = WA 56, 266, 5-8. 8 f. 9-11. 11 f.

65 LVR I, 251 = WA 56, 266, 13-16.

66 Zur Stellung der Autorität in der römisch-katholischen Kirche siehe Horst BEINTKER: Autorität IV: Systematisch-Theologische Aspekte. TRE 5 (1980), 45 f – Literatur: 50 f.

67 LVR 2, 213 = WA 56, 423, 13 f.

68 WA 56, 264, 8-13. 28-31.

69 LVR I, 251 = WA 56, 266, 17 f.

Engel, der Faustens Unsterbliches empor trägt, zwar Faust 2, 5 (1138-1141) »schwebend in der höhern Atmosphäre« noch anfügen: »Und hat an ihm die Liebe gar/ Von oben teilgenommen,/ Begegnet ihm die selige Schar/ Mit herzlichem Willkommen.« Aber die Voraussetzung des Strebens aus eigener Kraft hebt das nicht auf. Bei Luther haben wir, im Zusammenhange verstanden, genau das Gegenteil, da es das Streben aufgrund des Erlöstseins ist und zugleich das Bekenntnis, daß alles Streben vor Gott im Hinblick auf die Erlösung nie geltend gemacht werden kann.

4. Der vierte reformatorische Grundgedanke, der sich bei R 3, 28 aus Luthers Vorlesung erschließen läßt, ist der Einspruch gegen die falsche Sicherheit, gegen ein Verlangen nach *securitas*, das dem Glauben gerade entgegensteht. Hiervon wird das Gewissen mit betroffen. Denn die Irrgänge des Gewissens stützen sich mit auf ein Mißverstehen des Strebens nach der Rechtfertigung bzw. der Gerechtigkeit, die darin nur vermeintlich zuteil wird, als eine falsche Sicherheit des Gewissens daraus hervorginge. Wir können das für den einzelnen wie für die Gemeinde oder das Volk Gottes gut klären im Beachten von Luthers Auslegungen in der Scholie zu R 10, 14, auf die oben bereits verwiesen war, und in der Scholie zu R 10, 15, in der Luther zur Geduld im Ertragen des Leides und des bedrängten Gewissens auffordert. Wir verbinden es dann mit der Conclusio und dem Corollarium der Auslegung von R 4, 7 im Scholienteil der »Vorlesung über den Römerbrief«, zu dem noch anderes hinzutreten kann, und einigen Beobachtungen zu Luthers Bezugnahme auf R 7, 18.

Es soll nicht zu ausführlich auf Luthers Gedankengang bei R 10, 14 eingegangen werden. Er bestätigt und vertieft den Zusammenhang von der Wirkung des göttlichen Wortes auf das Gewissen. Wie Luther 1537 mit Jeremias Bild vom Feuer und Hammer für Gottes Wort argumentiert,⁷⁰ so auch hier: Es sei dies ein »Zeichen dafür, daß einer Gottes Wort wirklich hat und in sich trägt, wenn er nichts in sich findet, worin er sich gefällt, . . ., und nur bei anderen oder in Gott wahrnimmt, was ihm gefällt«. Umgekehrt sei es ein gewisses Zeichen dafür, »daß das Wort Gottes nicht in einem ist, wenn er etwas in sich vorfindet, worin er sich gefällt, wenn er sich freut an dem, was er sagt, weiß, tut und leidet« (*patitur*).⁷¹ – Das ist also die Konkretion von *amor sui*, gegen den das *odium sui* eingesetzt wird.

⁷⁰ Jr 23, 29; vgl. Jr 1, 10.

⁷¹ LVR 2, 213. 215 = WA 56, 423, 23-29.

Auffallend ist, daß Luther so früh eine scharfe Klinge gegen die römische Kirche führt, indem er sowohl deren perfektionistisches Streben als auch ihre Forderung absolut reinen Lebens für die sichere Evangeliumspredigt rügt⁷²: »Sie wollen aber . . . die höchste Frömmigkeit.« Aber das manifestiert die falsche Sicherheit: »Und so bleibt bei ihnen ihr Sinn ungebrochen und ihr (Eigen-)Wille lebendig.«⁷³ Luthers Rede hält sich nicht wie sonst meistens in neutraler Gegenüberstellung von Volk des Gesetzes mit Aufblähen durch Selbstruhm und Volk Gottes, sondern nennt dafür ausdrücklich die *ecclesia Romana* und die Predigt des Wortes durch die Ketzer. Daran noch für sich Erfolg zu verbuchen, scheuen sie sich nicht: »Denn nicht wider das, auch nicht über das hinaus, was sie denken, sondern im Einklang damit« – meinen sie – »kommt das Wort, so daß sie nun gewissermaßen dem Worte ebenbürtig sind oder gar seine Richter.«⁷⁴

Luther verwirft damit die falsche Sicherheit eines römischen Lehranspruchs über Gottes Wort, von dem die Heilige Schrift zeugt und begründet es mit der Kreuzestheologie, die dann bald darauf in der »Heidelberger Disputation« durch Thesen dokumentiert ist. »Doch in Wahrheit kommt das Wort Gottes, wenn es kommt, im Widerspruch zu unserem Sinnen und Wünschen. Es läßt unseren Sinn nicht bestehen bleiben, auch nicht in dem, was uns das Allerheiligste ist, sondern zerstört und reißt aus und zertreut alles, . . .«⁷⁵ Damit nimmt Luther die Eingangsworte über die »Summa et intentio Apostoli« und das »Summarium huius Epistolae«, das »destruere et euellere et disperdere omnem sapientiam et iustitiam carnis«, also die Weisheit und Gerechtigkeit des so sicheren Fleisches zu zerstören, auszurotten und zu vernichten,⁷⁶ wieder auf. Der Grund für solche Wirkung des wahren Kommens des Wortes sei, daß »das Wort Gottes den Felsen zerschmeißt, niederreißt und kreuzigt alles, was uns an uns selbst gefällt, und in uns nur zurückläßt, was uns mißfällt, daß es uns auf diese Weise lehre, in Gott allein Gefallen, Freude und Zuversicht zu haben«, d. h., zu suchen und zu finden – wie wir aus dem früheren Gedankengang erschließen – und also nur »außer uns oder im Nächsten [und für ihn] Friede und Glück« zu gewinnen.⁷⁷ Denn nur für solche gilt R 10, 15: »Wie lieblich sind die Füße derer, die den Frieden verkündigen.«

72 Vgl. oben, Anm. 67.

74 LVR 2, 213 = WA 56, 423, 13. 15. 17-19.

76 WA 56, 3, 6; 157, 2 f.

73 LVR 2, 213 = WA 56, 423, 16. 17.

75 LVR 2, 213 = WA 56, 423, 19-22.

77 LVR 2, 215 = WA 56, 423, 29-33.

In der Scholie zu diesem Vers nimmt Luther dreimal das geängstete, bedrängte und gequälte Gewissen als Ausdruck der Schuld der Menschen in die Auslegung auf. Sie können durch das Gesetz, das die Sünde aufdeckt und das Gewissen in die Angst treibt,⁷⁸ nicht Frieden finden, obwohl das »Kommen derer, die Gutes verkündigen, von denen sehnlichst erwartet wird, die von ihren Sünden [deren sie auch schon das natürlicherweise gegebene Gesetz überführt, auch wenn die Einsicht unvollkommen ist] und ihrem bösen Gewissen gequält werden, . . .«.⁷⁹ Aber nun hilft und rettet das *Evangelium*, es bietet die Gnade an und vergibt die Sünde.⁸⁰ Für die, »die unter dem Gesetz sind«, ist das Evangelium »lieblich und genehm«, »lieblich und willkommen«. – »So verkündigt das Gesetz Unheil, das Evangelium aber Gutes; das Gesetz kündigt Zorn an, das Evangelium aber Friede.« Das Evangelium zeigt ja »Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt« (J 1, 29). Hat das Gesetz mein Gewissen auch durch die Aufdeckung der Sünden bedrängt, daß es verzweifeln und irren muß, so macht doch das Evangelium dasselbe »frei und schenkt ihm den Frieden durch den Glauben an Christus«.⁸¹

IV Gewissen, Wille und Wort

Ein weiteres Feld, in dem das Gewissen seine Stützen im Kampf um die Gerechtigkeit sucht, wird durch Wille und Werk bestimmt. Entscheidende Hilfe kommt ihm nach Luther jedoch auch hier nur durch Christus als dem »verbum Dei« zu, den bzw. das der Glaube ergreift.

Dafür kehren wir zunächst zur Auslegung von R 4, 7 zurück. In einem weiteren Corollarium geht Luther auf ein anderes Argument ein, mit dem die Irrgänge des Gewissens sich stützen. Das ist der Unterbau oder das Begründen der Gerechtigkeit mit dem Streben nach ihr. Mit dem an sich richtigen Satz, daß das Wesentliche in der Gerechtigkeit das Gerechtesein-Wollen sei, wird ein Mißbrauch getrieben, wenn sich darauf die Irrgänge des Gewissens stützen wollen: »Darum geben sich viele im Vertrauen auf jenes Wort, das der sel.

78 LVR 2, 215 = WA 56, 424, 9.

79 LVR 2, 217 = WA 56, 425, 15 f.

80 LVR 2, 219 = WA 56, 426, 8 f.

81 LVR 2, 215. 217 = WA 56, 424, 7 f. 10 f. 15-17. – Das hängt zusammen mit dem Grundwort für Luther »Der Gerechte wird aus Glauben leben« (R 1, 17; G 3, 10), denn alles mündet in die Erfahrung: Was ohne den Glauben nicht möglich ist, wird durch den Glauben geschehen, weil der Glaube lebendig ist und erst der Glaube »tut« (vgl. WA 56, 424, 19-26).

Augustin ausgesprochen haben soll, der Untätigkeit und Sicherheit hin: »Die Gerechtigkeit besteht zum großen Teil darin, daß man gerecht sein will.«⁸² Damit erweist sich solch Unterbau aber als ein letztlich unbrauchbar und morscher Grund, weil sie dieses Wollen nicht richtig verstehen und ernstnehmen. »Daher sehen sie den kleinsten ›erweckten‹ Willensakt (actum elicited), der überdies alsbald ermattet und zu nichts weiterem führt, für ein solches ›Wollen‹ an, mit dem sie dennoch in größter Sicherheit schnarchend ihres Weges dahinziehen«⁸³ – also in falscher Sicherheit! Was für ein fester Grund muß das sein – so ist zu fragen, wenn Gottes Wort doch Felsen zerschmettert – der hier standhält?! Das Erwecktbleiben und in der Umkehr-beständig-Sein muß Gott selbst zum Grund haben. Christus ist der Felsen und Eckstein, der feste Grund, auf dem der Glaube lebt. Der menschliche Wille mit seinem Streben nach Gerechtigkeit und Erlösung reicht nicht weit.

Das arbeitet Luther, dem obigen Satz gleich anschließend, heraus: »Es ist wahr: Gerecht sein *wollen* ist nicht nur ein großer Teil, vielmehr die ganze Gerechtigkeit« – wie Luther den an sich richtigen Satz von Augustin noch verstärkt – und das berichtigende Verstärken ist dann im Nachsatz doch ein deutliches Begrenzen: »die man in *diesem Leben haben kann*, . . .« Der Begriff des Willens nämlich, den der von Augustin überlieferte Satz – richtig verstanden – meint, sei der Wille nach R 7: ». . . , freilich nicht jenes [bloß menschliche und kurzfristig anhaltende] Wollen, sondern dasjenige, das der Apostel unten meint: ›Wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht‹ (Röm. 7, 18).« Und hier schließt Luther stark hervorgehoben an: »*Denn unser ganzes Leben ist eine Zeit, wo man die Gerechtigkeit will, sie aber niemals ganz erreicht; das geschieht erst im zukünftigen Leben.* Daher heißt ›Wollen‹ mit allen Kräften, mit allem Eifer, mit Beten, Arbeiten und Dulden zeigen, daß wir die Gerechtigkeit ersehnen, das Vollkommene aber noch nicht besitzen.«⁸⁴ Gleichwohl bleibt aber dieses »mit allen Kräften« *Ersehnen* der wahren, vollkommenen Gerechtigkeit, wie sie in Jesus Christus wirklich gewor-

82 LVR I, 277 = WA 56, 280, 10-12. – Vgl. AUGUSTINUS: Epistula 123, 5 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Bd. 44. W; L 1904, 24, 13-15), das Zitat der Stelle, auf die Luthers Kurzformel bezogen wird, findet sich WA 56, 254, 24, Anm.

83 LVR I, 277 = WA 56, 280, 12-14. – Zu dem Akt, der aus Antrieb und Fähigkeit zum Handeln hervorgeht (actus elicited) vgl. Holl: Der Neubau . . ., 167, und den Kommentar WA 56, 280, Anm. zu Zeile 12.

84 LVR I, 277. 279 = WA 56, 280, 14-20.

den ist, dieses Ersehnen, das Luther fordert, freilich ein anderes als ein autonom gedachter Wille – selbst bei Kant – das zu leisten hätte. Denn gegen die »Mutter der Heuchler und die Ursache der Heuchelei«, diese »sorglose Sicherheit« (*securitas*), hilft nur die wahre Gottesfurcht. Darum belasse Gott uns auch in jener »Sünde« der Heuchelei durch sorglose Sicherheit, »um uns in seiner Furcht und in der Demut zu bewahren, damit wir uns so immer wieder zu seiner Gnade flüchten, immer uns ängstigend, wir könnten uns versündigen, d. h. immer bittend, er möge uns die Sünde nicht anrechnen und sie nicht in uns herrschen lassen. Ja, eben damit sündigen wir, daß wir uns nicht fürchten, da dieses Übel in uns an sich schon Sünde ist, weil wir um seinetwillen nicht die Liebe erfüllen, die Gott über alle Dinge liebt. Dadurch allein aber wird sie *läßlich* und wird nicht angerechnet« – fährt Luther in der Begrifflichkeit des römischen Bußsakraments fort –, »daß wir um ihretwillen seufzen, und, daß uns nicht etwa Gott um ihretwillen verdamme, [daß er] sie uns nicht zurechne, sein Erbarmen bekümmerten Herzens anrufen und darum beten, daß sie durch seine Gnade hinweggenommen werde, und so wollen wir uns eben darum als Sünder bekennen und uns für Sünder halten durch Klage, Reue, Schmerz und Tränen«. ⁸⁵

Es ist also ein *Wille*, der im Glauben und in der Gottesfurcht wie in der Gottesliebe verankert ist. Solch Wollen *stützt* sich freilich nie auf das Werk, bleibt aber doch stets auf das Werk *gerichtet*. Ein ständiges Wollen meint Luther, das stets an das Vollbringen sich gebunden weiß – und doch seinen Abstand vom Vollbringen stets vor Augen hat; ein Wollen, für das der Kampf zwischen spiritus und caro bestimmend ist, aber ein Kampf, der bereits überbrückt wird von der Gnade und überbaut ist von der göttlichen Verzeihung. Sie ist es, die den Willen aus der caro-Richtung in die spiritus-Richtung bringt und aus *noluntas* eine *voluntas* macht. Ebendeshalb ist das Gute, die *voluntas* in uns, nichts anderes als die Vergebung der Sünde und Schuld, die göttliche Verzeihung und eben so *aliena iustitia*: »... dank der Vergebung ist der Mensch *nova vita*.« ⁸⁶

Somit wird – während für Kants Begriff des guten Willens wesentlich das Bewußtsein ist, alles, was in *meinen* Kräften steht, erfüllt zu haben und sich über Erfolg oder Mißerfolg nicht zu beunruhigen – bei Luther wesentlich der Begriff des *timor Dei* – und damit der Gegensatz gegen alle falsche Sicherheit:

85 LVR I, 279 = WA 56, 281, 4 f. 5-16.

86 Hermann: *Luthers Theologie*, 106.

»Schwindet nämlich diese Furcht und Unruhe, dann setzt sich alsbald jene Sicherheit fest; wo sie sich aber festgesetzt hat, da tritt wieder jene göttliche Anrechnung zur Sünde [bzw. des Zurechnens der Sünde] in Kraft, darum, weil Gott bei sich beschlossen hat, nur dem die Sünde nicht anrechnen zu wollen, der seufzt und sich [vor solchem Zurechnen von Sünde] fürchtet und beharrlich sein Erbarmen anfleht.«⁸⁷

Falsche Sicherheit ist also Mangel an Furcht. Aber Furcht ist nicht Ängstlichkeit oder Gewissensangst. Denn Ängstlichkeit ist wieder nur im Grunde die Kehrseite des Sich-Wiegenwollens in Sicherheit. So sehr Luther gegen Heuchelei redet, so sehr warnt er vor Überängstlichkeit. »Andere hinwiederum sind überängstlich. Sie sündigen nach der anderen Seite hin, indem sie allzu hitzig darauf drängen, den Sauerteig auszufegen und zu vollkommener Gerechtigkeit zu gelangen. Sie möchten gerne auch die inwendige Sünde selbst von Grund auf ausrotten, . . .«⁸⁸

Wir können den ganzen Abschnitt,⁸⁹ der in psychologischer Feinheit unterscheidet, auf sich beruhen lassen und beschränken uns auf die am Rande hinzugesetzte Wertung Luthers: »Sie haben zwar nicht jene Sicherheit, aber sie streben doch nach diesem Ziel, bei dem die anderen [die Heuchler] vermeintlich schon angelangt sind. Beide also trachten nach Sicherheit und wollen der Furcht vor Gott entrinnen; die einen tun's schon mit der Tat, die anderen in ihren Wünschen. Und so fürchten beide Gott nicht.«⁹⁰ Beide unterscheiden sich also im wesentlichen nicht voneinander: Sie wissen nichts von der Barmherzigkeit Gottes, die sie hätten erleben sollen. »Und so verlassen auch sie sich in der gefährlichsten Weise auf ihre eigenen Kräfte.«⁹¹

Die positive Einschätzung also des »bloßen Willens« für die Gerechtigkeit als auch die Geringschätzung der *misericordia Dei*: beides führt zur falschen Sicherheit. Das bloße Wollen führt zur Gleichgültigkeit gegen das Werk und das andere, übereifrige Gerechtigkeit-Erstreben sieht die Tiefe des wahrhaft guten Werkes, nämlich die göttliche Verzeihung als positive Gerechtigkeit auch des Wirkens ebensowenig wie das bloße Wollen. Nur ein *Aus-dem-Glauben-Leben* bringt die *nova vita*. Die falsche Ängstlichkeit, die so gewissenhaft sein will, aber doch im Irrtum verbleibt über die wahren Grundlagen

87 LVR I, 279 = WA 56, 281, 16-19.

89 LVR I, 281 = WA 56, 282, 19-32.

91 LVR I, 281 = WA 56, 282, 32.

88 LVR I, 281 = WA 56, 282, 19-22.

90 LVR I, 281 = WA 56, 282, 15-28.

des menschlichen Lebens und Wirkens, ist bloß die Kehrseite ershnter (falscher!) Sicherheit, ershnter Zufriedenheit mit sich selbst.

Offenbar kann sich ein und dieselbe Gesinnung mit Laxheit gegenüber dem Werk und mit Peinlichkeit gegenüber den Pflichten verbinden, wie Jesus das schon mit dem Bild vom »Mückenseihen und Kameleverschlucken« andeutet. Der Abstand zur Werkgerechtigkeit ist also auch in den Extremfällen nicht weit. Die Werkgerechtigkeit selbst aber ist natürlich auch ein Hauptmerkmal des irrenden Gewissens. Die Werkgerechtigkeit äußert sich besonders in unechtem Berufungsbewußtsein, vor allem in einem falschen Sich-Gesendet-Wissen zu großen Taten, das Luther, seiner Zeit entsprechend, auf die Sendung durch Jesus und das Handeln in seinem Namen bezieht. Das Schwelgen in der Großartigkeit zu leistender Taten und unerhörter Nachfolge Jesu ist ein Stück Werkgerechtigkeit. Die »ganze Gerechtigkeit des Menschen, die zum Heile führt«, hängt nach Luther aber nicht an der Tat, sondern – wie er R 10, 6 auslegt – *»am Wort durch den Glauben und nicht am Werk durch das Wissen«*.⁹²

Diese Abkehr vom Wort zum Werk kennzeichnet Luther an biblischen Hauptgestalten wie an Eva und König Saul als den Weg, der vom Geringen wegführt zum Großartigen, von der echten Hilfe, die in Christus erfahren wird, zum Übermaß der Leistung und der Werke, zur Quantität statt Qualität – um dieses von Luther verwendete Merkmal nicht zu scheuen. Aber das ist Verführung: »Mit dieser Kunst hat die alte Schlange Eva betrogen, . . ., und sie treibt bis auf den heutigen Tag ihr Spiel mit allen, die stolz sind. Denn sie rief alsbald Eva von dem Wort hinweg zum Werk, . . . Da sah Eva die geringe Gestalt des Wortes an und begann auch das Wort zu mißachten. So mißachtete auch Saul das Wort Gottes um der großen Menge der Opfertiere willen (1. Sam. 15, 1-[9]). So hoffen bis auf den heutigen Tag die Werkheiligen ein um so größeres Heil zu besitzen, je größer die Werke sind, die sie tun, . . .«⁹³ Diese Anwendung auf seine Gegenwart bekommt auch hier alsbald die Spitze gegen den Papst und die Kirchenfürsten als Verführer durch den – nur als Beispiel – konkret benannten Ablass.⁹⁴

Übrigens hat Luther die Psychologie der Verführung klar erfaßt und auf die religiöse Leistungsideologie seiner Zeit mit ihren Verlockungen analysierend

92 LVR 2, 197 = WA 56, 415, 22 f.

93 LVR 2, 201 = WA 56, 416, 31 – 417, 2.

94 LVR 2, 203 = WA 56, 417, 27-32.

angewendet. Auf sie fallen fast alle mit einem quantitativen Anhäufen herein, seien es die zahllosen Reliquiensammlungen, die auch durch entsprechendes Ausstellen verlocken, seien es die zahlreichen sogenannten »guten Werke«, Stiftungen und dgl., »die Christus und die von ihm gebotenen geringen Werke fallen« lassen in ihren großen Werken, »die ihnen der Teufel durch die Klugheit des Fleisches einflüstert«. ⁹⁵ Das geschieht bei den großen Repräsentanten der Menschheit wie bei den sie nachahmenden Menschen neben uns, wo man doch gerade an diesem »ganz untrüglichen Zeichen« erkennen könne, daß solche Menschen »ungläubig sind, hoffärtig [und] Verächter des Wortes, weil sie gierig nach der Menge des Werkes aus sind. Wen diese Versuchung anwandelt, nach der Größe [bzw. Quantität] der Werke zu schielen, daß er die kleinen geringachtet und die großen bewundert, jenen aus dem Wege geht und gierig nach diesen trachtet, der ist's, der sich mit den Juden und Ketzern am Fels des Ärgernisses stößt«, ⁹⁶ nämlich an *Christus*. Erst der Verführte fällt herein auf die quantitas der Leistungen und verkennt das verbum.

V Das Gewissen als Glaubenssache

Es klingt so modern, wenn es heißt, daß man aus besonderer Verantwortung handle und sich durch sein Gewissen zu diesem oder jenem Schritt veranlaßt sehe. Dabei ist die Problematik solcher Begründung nicht neu. Ethisch stellt sich die Frage, ob dann auch der Glaube – womöglich bei äußeren Benachteiligungen – zur Gewissensentscheidung Anlaß geben soll, oder ob es nicht umgekehrt liegt, daß Gewissensangelegenheiten eine Glaubenssache sind und bleiben sollten. Auf die vergleichgültigende – weil Schlagwort – Formel gebracht »Glauben als Gewissenssache oder Gewissen als Glaubenssache« scheint die Alternative nach der einen Seite klar, zumal der staats- und verfassungsrechtliche Schutz Gewissens- und Glaubensfreiheit für den Bürger in eins zu fassen scheint. Dahinter steht aber die kantische Erkenntnis, die mit der lutherschen – wie gezeigt – nicht überall übereingeht. Nach Luther läßt sich für beide Seiten der Alternative einiges anführen, jedoch gibt gerade er dafür den Ausschlag, daß letztlich im Blick auf Gott und seine Verzeihung in Jesus Christus das Gewissen dem Glauben im Sinne der erforderlichen Ergän-

⁹⁵ LVR 2, 201 = WA 56, 417, 6-8.

⁹⁶ LVR 2, 201 = WA 56, 417, 2-6; vgl. R 9, 32.

zung anheimgestellt werden muß, wenn es nicht im Zweifel und Irrtum befangen sein und verzweifeln soll.

Diese reformatorische Grundhaltung wirkt sich auf das Amts- und Berufsverständnis aus, womit wir an die Auslegung von R 10, 2 und 10, 6 anschließen können. Luther kommt dabei auf die Gehorsamsfrage in einem sehr erweiterten Verständnis, wenn er Paulus zum Maßstab nimmt. Da der Apostel im 10. Kapitel für die Juden bitte und zeige, daß die Gerechtigkeit, die des ewigen Lebens würdig macht, allein aus dem Gesetz Christi und dem Glauben an Christus komme,⁹⁷ gebe er ihnen auch »das Zeugnis, daß sie eifern um Gott, aber mit Unverstand«.⁹⁸ Hier knüpft Luther an. Das »aber mit Unverstand«, das er in der Glosse sehr mit Weltverstand erläutert,⁹⁹ also das »*Zelum Dei habent, Sed Non secundum scientiam*« nennt er in der Scholie »etwas Ungeheuerliches, das so recht eigentlich und allein dem Glauben widerstrebt, dem Gehorsam widersteht und die Menschen halsstarrig und unverbesserlich macht, . . .«.¹⁰⁰

Von diesem »*zwar eifern um Gott, aber mit Unverstand*« her mahnt Luther zur Vorsicht vor falschem Berufsbewußtsein. Er stellt erst in negativer Wertung die halsstarrige, unverbesserliche menschliche Art dar, worauf wir unten noch kommen, so daß die positive Aufgabe, auf Gott zu hören, und sein positiver Rat, aus der rechten Glaubenseinsicht vorsichtig zu sein, der dann anschließt, zuerst bedacht sei: Man müsse beachten, daß nun dies »*um Gott mit dem Verstand eifern*« [*secundum scientiam zelare Deum*] bedeutet *in frommen Nichtwissen* und im Dunkel des Geistes um Gott eifern, . . .«.¹⁰¹ Luther erläutert diese von der deutschen Mystik genommene Terminologie sogleich: »Das heißt nichts als ein so großes Gut schätzen, auch wenn Gott selbst und seine ganze Herrlichkeit erschiene, als daß man nicht immer in Furcht und Zittern bereit wäre, sich führen, lenken und lehren zu lassen zu allem Guten, und mag es noch so geringfügig sein. Und so muß man immer ohne Wissen, ohne Empfinden, ohne Verstand gelassen gegenüber allem sein, was gefordert wird, sei es durch Gott oder einen Menschen oder durch sonst

97 WA 56, 98, 1 f.

98 LVR 2, 191 = WA 56, 98, 6-9; vgl. R 10, 2.

99 WA 56, 98, 16-27; 99, 15-18.

100 LVR 2, 191 = WA 56, 413, 2. 3 f.

101 LVR 2, 193 = WA 56, 413, 18 f. – Das »Nichtwissen« findet sich auch in Johann Taulers Predigten (vgl. den Nachweis WA 56, 414, Anm. zu Zeile 8). Mit Worten der Mystik wehrt Luther aller gegenständlichen Erfahrung des Glaubens. – Vgl. von Loewenich: *Luthers Theologia* . . ., 100-102; Beintker: *Die Überwindung* . . ., 106-109. 121-127.

irgendeine Kreatur. Da will man nicht selber wählen, sondern wartet darauf, erwählt und berufen zu werden.«¹⁰²

Luther warnt also vor autonomer Selbstüberschätzung in mancher Hinsicht, voran die Theologie; er mahnt zur Vorsicht gegen göttlichen Prunk – was 1518 in der »Heidelberger Disputation« dann als *theologia gloriae* erscheint. Er verlangt vom Christen in Glaubenssachen, ohne alles eigene Wissen-(und Vorherwissen-)Wollen zu allem von Gott oder Menschen oder Kreatur Geforderten bereit zu sein. Damit verbindet sich als Grundsatz: Nicht sich selbst erwählen zu gewaltigem Wirken, sondern sich erwählen lassen! Dies entspricht Luthers eigenem Berufungsverständnis.

Von hier aus versteht sich Luthers scharfe Kritik gegenüber einer falschen Verehrung der Heiligen, wozu die »ungelehrten Prediger . . . das unerfahrene Volk verführen«, und gegenüber einer Vernachlässigung der Berufsaufgaben und Pflichten, die daraus hervorgehen: »Inzwischen aber fragen sie nicht im geringsten danach, was ein jeder Gott schuldig ist je nach seinem Beruf.«¹⁰³ Luther erzählt als schlagendes Beispiel dafür eine fast lächerliche Geschichte, die von den Früchten jener Kanzelhelden zeugte und letztlich nur aus Selbstruhm hervorging, jedoch wirklich todkrank machte.¹⁰⁴ Luther verbindet damit die Einsicht der Zugehörigkeit aller Menschen zu den mannigfaltigen sittlichen Gemeinschaften. Ihnen zu entsprechen habe jeder in der rechten Verpflichtung gegenüber Gott, das aber unter der Aufgabe der individuellen Pflicht und Verantwortung.¹⁰⁵

Und nun wollen wir das im vorigen Abschnitt schon etwas beleuchtete Verhältnis von Wort und Werk so klären, daß wir den Aspekt des Gewissens in die Bindung an das Wort durch den Glauben einbeziehen. Hier können wir die Texte selber nur wenig aus den Scholien zu R 10 sprechen lassen, wollen sie aber nennen und zugänglich machen.

Das Verhältnis vom Werk zum Wort kommt an drei charakteristischen Stellen heraus.¹⁰⁶ Dort bekommt das Gewissen vom Wort durch den Glauben

¹⁰² LVR 2, 193 = WA 56, 413, 19-25.

¹⁰³ LVR 2, 201. 203 = WA 56, 417, 20-26.

¹⁰⁴ LVR 2, 203 = WA 56, 417, 33 – 418, 17. ¹⁰⁵ LVR 2, 203 = WA 56, 418, 17-21.

¹⁰⁶ ». . . : die ganze Gerechtigkeit des Menschen, die zum Heile führt, hängt am Wort durch den Glauben und nicht am Werk durch das Wissen« (LVR 2, 197 = WA 56, 415, 22 f); »So verbirgt Gott den wertvollsten Gehorsam gleichermaßen unter großen und geringen Werken. Auf die Verschiedenheit der Werke sieht er nicht, sondern allein auf den Wert des Gehorsams. Daher schaut die Klugheit der Toren immer mehr nach dem Werk als nach dem Wort und beginnt

seine rechte Lenkung. Der Maßstab für das Wirken ist also das Wort.¹⁰⁷ Dem korrespondiert noch in der ersten Scholie zu R 10 zwar nicht das Wort, aber der Sinn.¹⁰⁸ Somit verbindet sich nach Luther das Irren des Gewissens mit einer scientia, die abgelehnt und der der Glaube gegenübergestellt wird. Damit ist nicht direkt der uns geläufige Gegensatz von Glauben und Wissen gemeint, – wenn er auch nicht völlig fern liegt – sondern der von Glauben und Selberwissenwollen, von einem seipsum dirigere in consilio et sensu proprio, einem Sich-selber-Leiten in seinem Rat und Eigensinn.¹⁰⁹ Der Glaube dagegen richtet sich auf das Wort. Dies Wort aber ist die Botschaft, daß Christus es ist, der in die Hölle hinab- und in den Himmel hinaufgestiegen ist, so daß also dies nicht unsere Sache ist; Christus ist gestorben und auferstanden, nicht wir.¹¹⁰ Und unser ist weder die entscheidende Leistung im Verhältnis zu Gott noch das Abschätzen und Beurteilen der religiös-sittlichen Werte bei uns oder anderen. Wir haben dafür nicht die Maßstäbe durch uns selbst, sondern diese werden uns erst durch das Evangelium gegeben als das Wort von Christus und seinem Werk. Hier hört das menschliche Urteilen auf. An die Stelle der Unsicherheiten, welche auch vom Gewissen nicht behoben werden können, tritt Gottes Rechtfertigung auf dem Grunde der Verheißung, die das Evangelium bezeugt.

Die entsprechende Haltung auf seiten der Menschen ist der Glaube – und er ist Wissen und Nichtwissen zugleich: »Wissen nämlich, daß man nichts weiß; das ist der ›Verstand‹, nach dem die Juden nicht eifern«, ein »Verstand«, der den Eiferern mit dem Gesetz um Gott fehlt. Von den Juden, die Luther als biblisches Beispiel nennt, weil sie aufs Werk ausgingen, gilt, daß sie dann wissen mußten, was zu tun war, also des Gesetzes bedurften: »Zum Werk war das Gesetz erforderlich, damit man wissen sollte, was geschehen müßte.« Von den Christen aber, die sich nicht auf das Gesetz, sondern auf den Glauben gründen, gilt, daß sie sich an das verbum halten, »nicht damit man's wisse,

den Wert des Wortes nach dem Wert oder Unwert der Werke zu beurteilen« (LVR 2, 199 = WA 56, 416, 19-23); WA 56, 417, 9-17; vgl. 413, 5-10.

107 »Darum muß man mit allem Eifer und ganzer Kraft und mit einfältig verschlossenen Augen und in aller Klugheit in Einfalt auf das Wort hören. Ob es etwas Törichtes oder Schlechtes, etwas Großes oder Kleines gebietet, das müssen wir tun, *indem wir das Werk nach dem Wort, nicht aber das Wort nach dem Werk beurteilen*« (LVR 2, 201 = WA 56, 417, 9-13).

108 WA 56, 413, 5-26.

109 LVR 2, 195 = WA 56, 414, 6 f.

110 LVR 2, 195. 197 = WA 56, 414, 15-19. 25-28.

sondern ihm glaube«. ¹¹¹ Die Juden wissen, daß sie wissen, die Christen wissen, daß sie nicht wissen. »Wer nämlich weiß, daß er nichts weiß, der ist mild und lenksam, der widerstrebt nicht, sondern ist bereit, allen die Hand zu geben.« ¹¹²

Das irrende Gewissen wird demnach in einem bewußten Zutrauen zum eigenen Urteil und entsprechend eingegründetem Engagement in religiösen und sittlichen Dingen wurzeln, während das rechte Gewissen sich durch das Wort, das dem Glauben zugänglich ist, erst die Maßstäbe geben läßt. Paradox könnte man also formulieren: *Der Glaube ist nicht Gewissenssache, sondern das Gewissen ist Glaubenssache*. Luther denkt auch das religiöse und sittliche Wertbewußtsein des Menschen eben einem eigenmächtigen Wissen unterworfen, das er *sapientia* oder *prudentia carnis* nennt. ¹¹³

Wir haben damit das Problem des irrenden Gewissens abgeschlossen mit dem Aufweisen eines natürlichen Abschätzens und Wertens, das der Mensch ausübt – und das abzulehnen ist. Um eine *scientia* handelt es sich dabei, um ein Selberwissenwollen, ein Anwenden eigener Maßstäbe, das sich durch den Glauben desavouiert, bloßgestellt sehen wird. Dieses »Wissen« muß nach Luther durch den Glauben, die *fides*, also die Beugung darunter, daß Christus durch sein Sterben und Auferstehen die entscheidende Leistung vollbracht hat, ebenso zunichte werden, wie das Haupt der Schlange, das alte Bild für den Sitz solchen eigenmächtigen Wissens, zertreten werden muß. »Das leistet aber allein der Glaube.« ¹¹⁴ Nur die *fides* weiß in der Tat nach christlicher Überzeugung den Weg zur rechten Lebensbewältigung.

¹¹¹ LVR 2, 195. 197 = WA 56, 414, 8 f. 24 f.

¹¹² LVR 2, 195 = WA 56, 414, 8 f. 10 f. – Diese friedliebende Haltung des Christen, zu der Luther sich immer wieder bekennt, wird allerdings leicht mißverstanden und mißbraucht. Es gilt, daß mit dem Teufel in allem, was er treibt, kein Friede möglich ist.

¹¹³ Dafür eine charakteristische Stelle: WA 56, 416, 5-25. Es wäre ein großes Mißverständnis, wenn solche Kritik als Absage an die Vernunft und den rechten Verstandesgebrauch mißdeutet würde. Vgl. dazu Gerhard EBELING: *Fides occidit rationem: ein Aspekt der theologia crucis* in Luthers Auslegung von Gal 3, 6. In: *Theologia crucis – signum crucis* = Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag/ hrsg. von Carl Andresen und Günter Klein. Tü 1979, 97-135. – Auf das Gegenüber von »*prudentia spiritus*« und »*prudentia carnis*« soll in einer weiteren Lutherstudie zu WA 56, 416, 26 – 417, 12 später eingegangen werden.

¹¹⁴ LVR 2, 199 = WA 56, 416, 11 f. 5.

Das Institutum Lutheranium

Von Hermann Scherb

An der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen wurde eine »Arbeitsstelle zur Erforschung von Theologie und Kirche des älteren Luthertums« eingerichtet. Diese auch kurz als Institutum Lutheranium bezeichnete Arbeitsstelle ist organisatorisch und bibliothekarisch den Vereinigten Theologischen Seminaren der Universität angegliedert. Professor Dr. Jörg Baur, der seit 1978 einen Lehrstuhl für systematische Theologie in Göttingen innehat, leitet die Arbeitsstelle. Daneben hat die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers eine von ihr besoldete Repetentenstelle am Institutum Lutheranium eingerichtet.

Forschungsgegenstand ist die lutherische Theologie im Zeitraum zwischen 1560 und 1700. Dabei stellt sich als vordringlichste Aufgabe die bibliographische Erfassung der teilweise schwer zugänglichen Texte. Obwohl dabei kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden kann, gilt es doch, eine große Menge lange nicht mehr berücksichtigter Quellen überhaupt wieder zur Kenntnis zu nehmen. Zugleich sollen exemplarische Texte auch in die akademische Lehre eingebracht werden.

An konkreten Forschungsaufgaben sind zunächst drei Problemfelder ins Auge gefaßt: Ein-

mal soll die Auseinandersetzung der lutherischen Theologen mit der zeitgenössischen Philosophie des 17. Jahrhunderts näher untersucht werden. Zum anderen soll der Widerstand der Theologen gegen den aufkommenden Absolutismus in den lutherischen Territorien eingehend gewürdigt werden. Und drittens gilt die Aufmerksamkeit der Fortentwicklung der lutherischen Lehrtradition, wie sie sich anhand der Christologie beispielhaft aufzeigen läßt. Daneben soll auch die Wirkungsgeschichte des Zeitalters der lutherischen Orthodoxie in den folgenden Jahrhunderten bis herein in die Gegenwart Berücksichtigung finden.

Auf weitere Sicht ist geplant, einzelne Forschungsergebnisse in Form von Monographien (Dissertationen) vorzulegen. Außerdem ist daran gedacht, einzelne kurze Quellentexte mit exemplarischem Charakter neu herauszugeben; dabei soll gleich eine deutsche Übersetzung mitgegeben werden, um die Texte einem breiteren Interessentenkreis zugänglich zu machen.

Die Anschrift lautet:
Institutum Lutheranium,
Nikolausberger Weg 9 b, D-3400 Göttingen.

Buchbesprechungen

HEINRICH BORNKAMM: Martin Luther in der Mitte seines Lebens: das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag/ aus dem Nachlaß hrsg. von Karin Bornkamm. GÖ: V & R, 1979. 624 S.

Heinrich Bornkamm wollte die Arbeit Heinrich Boehmers über den jungen Luther fortsetzen und plante, eine Biographie des Wittenberger Reformators für die Zeit von 1520 bis 1532 zu schreiben. Mit dem »Nürnberger Anstand« dieses Jahres ist ja in der Tat ein Einschnitt in der Reformationsgeschichte zu konstatieren, weil sich nun ein knappes Jahrzehnt innerdeutscher und territorialer Entscheidungen anschloß. Bornkamm hat diesen Plan fast ganz verwirklichen können: Die Darstellung reicht bis zum Ende der Ausgleichsverhandlungen im August 1530 in Augsburg. Der Tod verhinderte den Abschluß des Werkes und auch die Fertigstellung einer Einleitung. Die Tochter des Verfassers, Karin Bornkamm, hat nicht nur die Herausgabe des Werkes vorzüglich betreut, sondern auch ein Vorwort vorangestellt, in dem sie Äußerungen ihres Vaters von 1956 wiedergibt, in denen er »Probleme der Lutherbiographie« behandelt und sich dafür ausgesprochen hatte, mit einer Darstellung des Lebens Luthers keine kleine Reformationsgeschichte zu verbinden und Luther auch nicht zu systematisieren. Dagegen hatte er empfohlen, sowohl die neuere Literatur zu berücksichtigen, auf die in der letzten großen Lutherbiographie von Köstlin-Kawerau von 1903 noch nicht hatte eingegangen werden können, als

auch Luthers literarisches Werk »in seine Lebensgeschichte« aufzulösen und nicht sein Leben hinter seinen Schriften zurücktreten zu lassen. Es wird zu fragen sein, ob diese Ziele erreicht wurden.

Die Darstellung setzt bei Luthers Aufenthalt »auf der Wartburg« ein. Anschaulich werden aufgrund von Luthers Briefen seine Lage und seine Stimmungen geschildert. Die literarische Tätigkeit wird skizziert, und die stürmischen Fortschritte seiner Arbeiten werden mitgeteilt. Es wird aber auch nicht verschwiegen, daß Luther auf der Wartburg Depressionen durchmachte, die sein Werk behinderten. Hinzu kamen politische Widerstände, als z. B. Georg Spalatin sich weigerte, Luthers gegen Albrecht von Mainz gerichtete Schrift »Wider den Abgott zu Halle« zu publizieren. Besonders eindrücklich ist die Analyse von Luthers »Postille«, die er auch selbst hoch eingeschätzt hat. Einen hervorragenden Platz nimmt verständlicherweise seine Übersetzung des Neuen Testaments ein. Er begann sie, weil Freunde ihn darum gebeten hatten, und vollendete das Werk innerhalb von rund elf Wochen! Luther hat sich dabei nicht an eigene Übersetzungen gehalten, auch nicht an kurz zurückliegende, sondern, »das ganze Neue Testament aus einem einheitlichen Sprachgeist neu« geschaffen. Die Unruhen in Kursachsen ließen ihn bereits Ende 1520 mahnen, »sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung« – der Reformator sprach sich hier für eine Evolution aufgrund der Verkündigung des Evangeliums und gegen eine Revolution aus.

Von den »Unruhen in Wittenberg und Zwickau« und »Luthers Heimkehr« handelt das zweite Kapitel. Es wird geschildert, wodurch diese Unruhen hervorgerufen wurden, und der unterschiedliche Druck wiedergegeben, der auf Luther ausgeübt wurde: Während Kurfürst Friedrich der Weise ihn länger auf der Wartburg verbergen wollte, baten ihn Melanchthon, der Rat der Stadt Wittenberg und andere, er möge zurückkehren. Bekanntlich hat Luther nicht auf den Landesherrn gehört und selbst die Verantwortung für seine Entscheidung übernommen, dafür aber auch entsprechend bestellte briefliche Äußerungen von sich gegeben. Die »Wiederherstellung der Ordnung« und der »Druck der Bibelübersetzung« werden im dritten Abschnitt behandelt. Bornkamm meint, Luther wäre wegen der Bibelübersetzung sowieso nach Ostern 1522 zurückgekehrt. Auch hier ging die Arbeit rasch voran: noch ehe das Neue Testament gedruckt vorlag (im September 1522), hatte er bereits die fünf Bücher Mose übersetzt. Die Universität dagegen trat stark zurück: Sie hatte schon durch die Unruhen gelitten, die viele Studenten abwandern ließen; Luther, der im März 1520 seine Vorlesungstätigkeit beendet hatte, nahm sie erst im Mai 1524 wieder auf.

Während der Verfasser bis hierhin die chronologische Schilderung bevorzugt, geht er vom 4. Kapitel ab zu einer thematischen Gliederung über, die er allerdings mit dem zeitlichen Ablauf so weit wie möglich zu harmonisieren versucht. So wird zunächst das »Wachstum der evangelischen Bewegung« skizziert und dabei zeitlich wieder zurückgegriffen. Hier wird z. B. auch auf die Reformation in Nürnberg hingewiesen, oder es werden die Niederlande als ein Zentrum der neuen Bewegung geschildert. Die Thematik weitet sich nun doch über Luthers Biographie hinaus aus – verständlicherweise –, denn man kann Luthers Lied über die ersten evangelischen Märtyrer sonst nur ungenügend

verstehen, aber andererseits kann das Wachsen der Reformation hier natürlich auch nur unvollkommen dargestellt werden. »Probleme des öffentlichen Lebens« werden im folgenden Abschnitt behandelt: »Fragen der Ehe und des Eherechts«, das Verhältnis zum Staat (wobei Bornkamm auf ältere Formulierungen von sich zur Zweireichelehre zurückgriff), über Kirchengut, Pfarrbesetzung und Gottesdienst, und dies nicht nur in grundsätzlichen Erwägungen, sondern auch in den praktischen Schwierigkeiten, wie sie sich etwa mit den Kanonikern des Allerheiligenstiftes in Wittenberg ergaben. Luthers wichtige Schriften aus dieser Zeit über den Gottesdienst und die Schule werden gebührend berücksichtigt. Bornkamm kommt zu dem Schluß, daß der Wittenberger die umfassendste Bildung gefordert habe, »die sich für das Zeitalter denken ließ«. Luther war sicher, daß dann der schlechte Ruf der Deutschen überwunden werde, von denen jetzt gesagt werde, daß sie nur »kriegen und fressen und saufen« könnten.

In dem Kapitel über »Gegner aus den eigenen Reihen« knüpft der Verfasser an seine Darstellung der Wittenberger Unruhen an. Daß er innerlich nicht auf der Seite Karlstadts und Müntzers steht, war schon dort deutlich geworden. Jetzt wird die weitere Entwicklung Karlstadts geschildert, der »bis Anfang 1523« Dekan der Wittenberger Theologischen Fakultät gewesen ist. Luthers Auseinandersetzung mit Müntzer wird dargestellt, wobei auch dessen Äußerungen angemessen berücksichtigt werden. Der Verfasser meint: »Es hat einen Haß auf Luther dieser Art und dieses Formats [wie bei Müntzer] nur noch einmal wieder gegeben: bei Friedrich Nietzsche.« Luthers Abendmahlslehre wird aufgrund seiner Schrift »Wider die himmlischen Propheten« skizziert, bevor im 7. Abschnitt »Rechtfertigung und Hermeneutik« behandelt werden. Hier wird auf die Auseinandersetzung mit Jacobus Lato-

mus von 1521 zurückgegriffen und die von Luther für so wichtig gehaltene Lehre von Sünde und Gnade zusammenfassend dargestellt. Aber auch die »Erneuerung der Frömmigkeit« sowie »Schriftauslegung auf Kanzel und Katheder (1522-1525)« werden behandelt. Neben der Beschreibung von Luthers »Leben in Wittenberg (1522-1525)« steht eine Analyse des Zusammenhangs von »Reformation und Reichspolitik«. Während hier die Verbindung mit Leben und Werk Luthers unschwer erkennbar ist, gleitet die Darstellung im Abschnitt über »Reformation und Staatsbildung in Preußen« in die allgemeine Reformationsgeschichte hinein. Dies bleibt aber singulär, denn in den folgenden Kapiteln werden die wichtigen Entscheidungen Luthers des Jahres 1525 behandelt: der Streit mit Erasmus, der Bauernkrieg und Luthers Heirat. Bei der Behandlung von Kirchenlied, Gottesdienst und »Neuordnung der Kirche« wird wieder Luthers Arbeit seit 1523 geschildert und sein Eingreifen in die allgemeine Entwicklung der Reformation hineingestellt. Dem Abendmahlsstreit sowie Luthers »politischen und pädagogischen Schriften (1527-1530)« wird in eigenen Abschnitten nachgegangen. Besonders aufschlußreich sind die Ausführungen über das persönliche Leben des Reformators und seine Arbeit an der Bibel während der Jahre 1526 bis 1529. An einigen Stellen wird auf neuere Literatur hingewiesen und auf Forschungsdesiderate aufmerksam gemacht. Aber dies bleibt auf Einzelfälle beschränkt. Die Darstellung schließt mit Kapiteln über »Reichspolitik und Protestation (1526-1529)«, »Bündnis und Bekenntnis (1529/30)« und – wie gesagt – »Reichstag und Konfession von Augsburg (1530)«. Während manche Ausführungen knapper hätten ausfallen können (so etwa über die protestantischen Bündnispläne, soweit Luther nicht an ihnen beteiligt war), wären manche Probleme würdig gewesen, ausführlicher diskutiert zu werden (so

z. B. über die Packschen Händel, die Ekkehart Fabian als »Landgräfliche Händel« bezeichnet hat).

Kehren wir zu unseren Ausgangsfragen zurück, so ist festzustellen, daß die neuere Literatur – etwa die von Denifle und Grisar, die Bornkamm 1956 selbst genannt hatte – nicht in dem Maße berücksichtigt wurde, wie das der Verfasser ursprünglich vorgehabt hatte. Es handelt sich aber auch nicht um eine Nacherzählung der Werke Luthers, worauf in der Darstellung von Köstlin-Kawerau der Nachdruck gelegt worden war. Luthers Arbeiten sind vielmehr tatsächlich besser in seine »Lebensgeschichte« einbezogen worden. Daß auch in diesem Werk die Reformationsgeschichte zusätzlich hier und da eingebracht wurde, ist bereits vermerkt worden. Alles in allem haben wir eine ausführliche Darstellung von Luthers Leben und Werk aus dem ereignisreichsten Jahrzehnt seines Lebens vor uns, die gut lesbar ist und in der die Sympathie zum Reformator nicht verborgen bleibt. Zusammenstellungen der abgekürzten Quellen und Literatur sowie der Abkürzungen, Personen- und Ortsregister und ein Verzeichnis der besprochenen Lutherschriften beschließen diesen gewichtigen Band.

Erlangen

Gerhard Müller

REINER JANSEN: Studien zu Luthers Trinitätslehre. Bern; F: Lang, 1976. 232 S. (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie; 26)

Diese Baseler theologische Dissertation von 1973 untersucht die Bedeutung trinitarischer Vorstellungen für Luthers Theologie, indem sie nicht eine systematische Zusammenfassung, sondern verdienstvollerweise die Entwicklungsgeschichte bietet.

Im ersten Kapitel verfolgt der Vf. Luthers

Auslegung des »Apostolikums« von »Eine kurze Form der 10 Gebote, D. M. Luther. Eine kurze Form des Glaubens. Eine kurze Form des Vaterunsers« aus dem Jahre 1520 bis zur Predigt über das Apostolikum am 10. Dezember 1529 (9-86). Dabei springt vor allem ins Auge, wie Luther der seit etwa 400 verbreiteten Einteilung des »Apostolikums« in 12 Sätze (einige Scholastiker, so auch Thomas von Aquino, fanden 14 Artikel) eine Gliederung entsprechend den drei Personen bewußt entgegenstellte. Die dadurch entstehenden drei Teile nannte Luther »Artikel« bzw. »Hauptstücke«, wobei die letztere Bezeichnung als Oberbegriff für die zwölf »Stücke« der mittelalterlichen Aufteilung verstanden wurde. Kritik an der Zurückführung von zwölf Aussagen des »Apostolikums« auf je einen Apostel übte im 15. Jh. Laurentius Valla (24 f). So leistete der Humanismus auch in dieser Frage eine vorbereitende Kritik. Positiv könnte die Dreiteilung der Tauffragen Luther angeregt haben. Der Vf. trifft nicht nur historische Feststellungen, sondern es liegt ihm daran, zugleich aufzuweisen, daß Luther mit seiner Interpretation des »Apostolikums« eine »Wiederentdeckung und deutliche Markierung der trinitarischen Struktur« und eine sachgemäße Deutung vorlegt (35).

Interessant ist es, Luthers Ringen um die richtigen Leitbegriffe, die das Wirken der drei Personen umschreiben sollen, für diese Artikel zu verfolgen. Während Luther sich bei dem ersten Artikel ziemlich rasch auf »Schöpfung« festlegte, schwankte er bei dem zweiten Artikel zwischen »reconciliatio«, »redemptio«, »liberatio« und »Herrschaftswechsel«, ehe er bei »Erlösung« blieb. Am schwierigsten war es, den rechten Leitbegriff für den dritten Artikel zu finden. Schließlich sollte »Heiligung« das gesamte Wirken des Heiligen Geistes umfassen: vivificatio, Ausbreitung der Kirche, Herrschaft durch das Wort und Beschenken der

Kirche durch verschiedene Gaben sowie die Mittheilung des ewigen Lebens.

Zum Verständnis der Trinitätsvorstellungen Luthers zieht der Vf. die Appropriationslehre der Scholastiker heran, wonach »bestimmte Eigenschaften oder Taten jeweils einer der drei Personen Gottes zugerechnet« werden, ohne daß damit die betreffenden Eigenschaften oder Taten von den anderen Personen ausgeschlossen werden (61). Er verdeutlicht, daß Luther seine Leitbegriffe als Appropriationen verstand, wodurch er trotz der Zuteilung auf je eine der drei Personen betonen konnte, daß es sich stets um das Werk des einen Gottes handelt.

Im zweiten Kapitel verfolgt der Vf. Luthers Aussagen in seinen Bekenntnissen von 1528 bis 1536 (87-148), wobei er herausarbeitet, wie der jeweilige Anlaß zu diesen Bekenntnissen sowohl die Auswahl des Stoffes, z. B. das Eingehen auf die immanente Trinität, als auch den Aufbau, z. B. den Verzicht auf die trinitarische Anordnung, bestimmte, so daß kein theologischer Gegensatz zwischen den für das Volk bestimmten Auslegungen des »Apostolikums« und den in polemischen Situationen abgegebenen theologischen Bekenntnissen angenommen werden muß.

Das dritte Kapitel bietet trinitarische Vorstellungen aus Luthers Predigten und Auslegungen der Heiligen Schrift (149-205), so daß es möglich ist, zu verfolgen, wie sehr diese Anschauungen das gesamte Werk Luthers durchdringen. Der Vf. bringt Belege bei, daß sich Luther der zentralen Bedeutung trinitarischer Erkenntnisse für die gesamte Theologie bewußt war.

Der Ertrag dieser Dissertation, deren diffizile Darlegungen weiterer Probleme der Trinitätslehre hier nicht referiert werden können, ist bemerkenswert: Sie überwindet alle älteren Untersuchungen, die Luthers Aussagen zur Trinität nur als Restbestände aus der Tradition

verstehen konnten. Sie zeigt auf, wie Luther mit Hilfe seines trinitarischen Denkens, das ganz stark von dem Wirken des einen Gottes geprägt ist, den theologischen Stoff – auch heilsgeschichtlich – zu ordnen vermag und die altkirchliche Trinitätslehre nicht einfach repristiniert, sondern im Bewußtsein, Aussagen der Heiligen Schrift aufzunehmen, die ursprünglich heilsökonomische Ausrichtung der Trinitätslehre mit bewußter Bekämpfung der scholastischen Trinitätsspekulationen – was bei Luther eine starke Zurückhaltung in bezug auf Aussagen über die immanente Trinität zur Folge hatte – zur Geltung bringt. Diese anregende Arbeit kann Mut machen, eine Gesamtdarstellung der Theologie Luthers unter Verwendung der Leitbegriffe »Schöpfung«, »Erlösung« und »Heiligung« zu versuchen.

Leipzig

Helmar Junghans

WOLFGANG SCHWAB: *Entwicklung und Gestalt der Sakramentstheologie bei Martin Luther*. F; Bern: Lang, 1977. 418 S. (Europäische Hochschulschriften: Theologie: 79)

Auf dem Hintergrund der Bedeutung der Theologie und Praxis der Sakramente für den ökumenischen Dialog und angesichts eines verschiedentlich bei Luther konstatierten »sakramentalen Minimalismus« (Joseph Lortz) oder gar einer »Auflösung des Sakraments« (Adolf von Harnack) nimmt diese katholische Münchener Dissertation von 1976 Luthers Sakramententheologie insgesamt in den Blick: die Theologie des Bußsakraments, des Abendmahls und der Taufe, und zwar in ihren verschiedenen bei Luther erkennbaren Entwicklungsstadien. Vf. kann auf die Vielzahl der vorliegenden Einzeluntersuchungen und -ergebnisse der Lutherforschung zu dem von ihm untersuchten Gesamtkomplex zurückgreifen,

dementsprechend (trotz außerordentlich umfänglichen und exakten Quellenbezugs) selbst auf eine umfassende Beschreibung der Theologie der einzelnen Sakramente verzichten und gelangt so zu einer eindrucksvollen Gesamtsicht der »inneren Zusammenhänge und gestaltenden Grundmotive« (12) der gesamten Sakramententheologie Luthers in ihrer Entwicklung. Nach einem ersten Kapitel über die Sakramente in Luthers Theologie bis 1517 stellt er Luthers Aussagen zum Bußsakrament (2. Kap.), zum Abendmahl (3., umfänglichstes Kap.) und zur Taufe (4. Kap.) dar. In einem Schlußkapitel wird resümiert, was sich an Parallelen in der Entwicklung der Theologie der drei Sakramente bei Luther erkennen läßt (daß auch die Buße als Sakrament bezeichnet wird, ist nicht ohne Beleg bei Luther, dessen Sakramentsbegriff als solcher nicht völlig einheitlich ist, 370-374), und daß bei Luther von einer unsachgemäßen Relativierung der Sakramente weder gegenüber dem Wort (wie es immer wieder in evangelischen Interpretationen begegnet) noch gegenüber der Subjektivität des Glaubens (so der klassische römisch-katholische Vorwurf) die Rede sein kann – hier liegt so etwas wie die sachliche Spitze des ganzen Buches, das einen echten Beitrag zur ökumenischen Verständigung anhand der Besinnung auf unsere Traditionen leistet.

Während die Sakramente insgesamt in der vom Gedanken der humilitas geprägten Theologie Luthers bis 1517 stark zurücktreten, wird der Ablaßstreit zum Ausgangspunkt zunächst für die Entdeckung und dann die Neugestaltung des Bußsakraments, das somit eine Schlüsselfunktion in Luthers Sakramententheologie überhaupt bekommt und zugleich zeigt, wie sehr in Luthers Sakramententheologie sein zentrales reformatorisches Anliegen thematisch ist. (Hier sieht der Vf. auch ein relatives Recht der These Ernst Bizers von der Spätdatierung des Durchbruches der reforma-

torischen Erkenntnis.) Luther rückt zunehmend von einem (von Gabriel Biel zunächst übernommenen) deklaratorischen Verständnis des Geschehens im Bußsakrament ab und stellt von Mt 16, 19 her das Vergebungswort sowie den diesem korrespondierenden Glauben in den Mittelpunkt des Verständnisses. Die Grundstruktur »promissio« und »fides«, die damit leitend wird für das Verständnis des Bußsakramentes, bestimmt dann auch die Neufassung des Verständnisses von Abendmahl und Taufe, wie sie – die Sermonen von 1519 hinter sich lassend – in »De captivitate babilonica...« vorliegt (173-184. 311-325). Daß dabei der Glaube nicht zu einer falschen Subjektivierung des Sakramentsverständnisses führt, sondern im Gegenteil eine solche gerade abwenden will (204), hat die römisch-katholische Polemik immer wieder mißverstanden (so schon Cajetan, 125; dann die Bulle »Exsurge Domine« und das Tridentinum, 383, sowie viele katholische Theologen).

Mit dem Entstehen der zweiten – innerevan-gelischen – Front, an der Luther das Verständnis der Sakramente verteidigt, verschieben sich seit 1523 die Akzente in Luthers Theologie des Abendmahls und der Taufe. War bisher der rechte *Gebrauch* (im Glauben) zu verteidigen, bei dem das sakramentale *Wesen* vor allem des Abendmahls selbstverständlich vorausgesetzt wurde, so geht es jetzt um die Verteidigung eben dieses sakramentalen Wesens. Es ist die These des Vf., daß die Betonung und Verteidigung der sakramentalen Realität als »objectum fidei« (im Abendmahl: die Realpräsenz von Leib und Blut Christi, 250-280, in der Taufe: das in Gottes Wort gefaßte Wasser, 329-348) keine zweite Linie in Luthers Sakramentsauf-fassung bildet (gegen Horst Kasten, 362 f), erst recht nicht gegenüber dem göttlichen Verhei-ßungswort eine im letzten Grunde nebensäch-liche oder gar überflüssige Rolle spielt (gegen Paul Althaus, Heinrich Bornkamm, Gerhard

Ebeling u. a.: 246, 249, 381 u. ö. – hier wäre zu fragen, ob der Vf. diesen Autoren immer voll gerecht wird), sondern als integrierender Be-standteil des Glaubens an Gottes vorlaufendes rechtfertigendes Handeln, als konsequente Fol-ge der Entdeckung des Wortes und zwar im Sinne einer »Sakramentalisierung: der Wort-verkündigung« (381, nach Regin Prenter) und einer Absage an jeden »Verbismus« (ebd, nach Ernst Kinder) verstanden werden muß. Es ging Luther in beiden Phasen seiner Sakraments-theologie und seinen verschiedenen Gegnern gegenüber um das eine: »um die Geltung des Evangeliums vom Zugehen Gottes auf den Menschen, bevor der Mensch sich auf den Weg zu Gott macht« (370). In den Sakramenten weist dabei Gott dem Menschen den »Ort, an dem er sich finden läßt« (377), und darin sieht der Vf. mit Recht das zentrale soteriologische Motiv in Luthers Sakramentsauffassung. Auf die besonders im Zusammenhang der Abend-mahlslehre bezeugenden trefflichen und klä-renden Einzelinterpretationen (etwa zum opus operatum, 196-205, oder zum Zu- und Ineinan-der von promissio und praeceptum in den Stif-tungsworten des Abendmahls, 269-280) kann hier nur summarisch verwiesen werden.

Zu denken geben die berechtigten Hinweise des Vf. darauf, daß die sehr bald einsetzende rückläufige evangelische Praxis beim Buß- und beim Altarsakrament (144. 299), die Luther zu wiederholten Mahnungen zu einem regelmä-ßigen Gebrauch veranlaßte, in einem Mißver-hältnis zu der (vom Vf. positiv beurteilten) theologischen Lehre Luthers steht. Könnte das mit dem »heilsgeschichtlichen Positivismus« (377) in Luthers Sakramentslehre zusammen-hängen, im Gefolge dessen Luther wenig Wert darauf legte, das sachliche Proprium der Sakra-mente gegenüber dem Wort auszuarbeiten (382)? Aber vielleicht muß man noch einen Schritt weitergehen. Einem heutigen Betrach-ter der vom Vf. sorgfältig dargelegten Sakra-

mentsauffassung Luthers fällt auf, daß von den ekklesiologischen Bezügen der Sakramente nur ganz am Rande die Rede ist, so daß der in dieser Hinsicht besonders ergiebige Abendmahlssermon von 1519 (dazu: 162-168) als bloße, von Luther überwundene Episode erscheint. Die Sakramente werden wesentlich unter dem Gesichtspunkt des Handelns Gottes am einzelnen bedacht, und dem Vf. ist zuzustimmen, daß in der Auseinandersetzung um das rechte Verständnis dieser Dimension mancherlei Mißverständnisse zwischen Luther und seinen altgläubigen Kontrahenten festzustellen sind, deren heutige Aufhellung geeignet ist, falsche Alternativen aus dem Weg zu räumen. Es muß aber gleichzeitig gesehen werden, daß das Bedenken der Sakramente als Vollzüge der Kirche und in ihrer Bedeutung für das Verhältnis des einzelnen zur Kirche, wie es noch bei Thomas von Aquino (insbes. in seiner Tauflehre) grundlegend ist, bei Luther wie bei seinen altgläubigen Gegnern im wesentlichen ausfällt. Vielleicht liegt in diesem Bewußtseinsdefizit ein wesentlicher Grund dafür, daß in dem Moment, in dem die Freiheit des Sakramentsgebrauchs von gesetzlicher kirchlicher Reglementierung erlangt war, der Schwund der Sakramentspraxis einsetzte. Trotz Luthers eindrücklicher theologischer Darlegungen blieb offenbar nicht mehr genügend plausibel, *warum* eigentlich – abgesehen von Gottes positiver Setzung – das zum Heil zureichende *Wort* des Heils neben sich der Sakramente bedürfe. Insofern könnte den evangelischen Interpretationen, die bei Luther eine Subsumierung der Sakramente unter das Wort wahrhaben wollen, doch mehr Recht zukommen, als der Vf. zugestehen möchte. Nachdem es im 20. Jahrhundert in beiden Kirchen zu Ansätzen einer praktischen Neuentdeckung der Sakramente im Kontext einer Wiederentdeckung der Wirklichkeit der Kirche (als Gemeinde und Familie Gottes) gekommen ist, könnte die Aufgabe der

Theologie darin bestehen, die Sakramente gemeinsam auf ihre ekklesiologischen Implikationen hin zu bedenken und vielleicht hier ein wesentliches Stück ihres Propriums zu entdecken.

Leipzig

Ulrich Kühn

ANDREAS OSIANDER D. Ä.: Gesamtausgabe/ hrsg. von Gerhard Müller. Bd. 3: Schriften und Briefe 1528 bis April 1530/ hrsg. von Gerhard Müller und Gottfried Seebaß. GÜ: GVH, 1979. 735 S.

Dieser Band enthält die Nummern 92 bis 136, das sind mit den Beilagen 58 Stücke. Von diesen wurden im 16. Jh. 4 gedruckt, 19 in späteren Editionen publiziert, zum Teil jedoch unvollständig oder fehlerhaft, so daß die Neuausgabe dieser Texte eine Verbesserung darstellt. Auf sinnenstellende Fehler in »Urkunden aus der Reformationszeit« von Chr. Gotthold Neudecker (403. 407. 410) und zum Teil auch in »Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts«, begründet von Emil Sehling (144, 146), wird hingewiesen.

Der vorliegende Band bringt zu einer ganzen Reihe von Problemen wichtige Texte. Der Täuferforschung werden Ratschläge zum Verfahren mit einzelnen, bestimmten Täufern, aber auch zur grundsätzlichen Erörterung über die Bestrafung der Täufer erschlossen. Einblick in die Durchführung der Reformation gewähren die Quellenstücke, die die Entwicklung von den Nürnberger Visitationsartikeln bis zur brandenburgisch-nürnbergischen Visitationsordnung dokumentieren. Hierher gehören auch die Entwürfe für eine Kirchenordnung mit ihren liturgischen Folgen, die jedoch 1530 noch nicht zur Durchführung kam. Zum Marburger Religionsgespräch werden 7 Stücke vorgelegt, zu denen neben Oslanders Bericht über den

Verlauf dieses Gespräches auch die von ihm besorgte Ausgabe der »Marburger Artikel« gehört. Das Gutachten Osianders zum Widerstandsrecht der Fürsten und Reichsstädte zeigt, wie bereits 1530 sich auch lutherische Theologen um eine Begründung für einen Kampf gegen den reformationsfeindlichen Kaiser mühten. Zwei Gutachten über die Kultfreiheit, bei denen die Autorschaft Osianders nicht sicher zu ermitteln ist, lassen eine Anwendung der Zweiregimentenlehre erkennen, die der weltlichen Obrigkeit starken Einfluß auf geistliche Dinge einräumt und damit den Weg zum landesherrlichen Kirchenregiment weist. Das von Osiander verfaßte Gutachten der Theologen zum Verhalten auf dem Reichstag zu Speyer 1529 – das hier erstmals vollständig ediert wird – weckt das Interesse für den nächsten Band, der Texte bringen wird, die mit dem Augsburger Reichstag von 1530 in Beziehung stehen.

Auch dieser Band erhellt die Beziehungen zwischen Nürnberg und Wittenberg. Ja, man erfährt sogar aus Luthers Mund, daß im Herbst 1529 in Wittenberg liturgische Gewänder zum Teil benutzt und zum Teil nicht angelegt wurden (443, 9 – 444, 1).

Leipzig

Helmar Junghans

MAXIMILIAN LIEBMANNS: Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation: Beiträge zu seinem Leben, seiner Lehre und seinem Wirken bis zum Augsburger Reichstag von 1530 mit einer Bibliographie seiner Schriften. MS: Aschendorff, 1980. XVI, 479 S.: 12 Ill. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 117)

Seit länger als einem Jahrhundert sind unsere Kenntnisse vom Leben und Werk des Urbanus Rhegius (1489-1541) vorwiegend von der biographischen Darstellung Gerhard Uhlhorns (1861) beeinflußt werden. Jetzt scheint die Rhe-

giusforschung eine neue Blüte zu erleben. In Göttingen hat Richard Gerecke 1976 eine Dissertation über die kirchenregimentliche Tätigkeit des älteren Rhegius in Norddeutschland verfaßt, die teilweise im JNKG (1976 und 1979) gedruckt vorliegt. Fast gleichzeitig hat Maximilian Liebmann die Erträge seiner Forschung über den jüngeren Rhegius bis zum Augsburger Reichstag 1530 in seiner Habilitationsschrift (Graz) vorgelegt, die nun in eindrucksvoller Gestalt in der bekannten Reihe aus Münster erschienen ist.

Mit seiner Arbeit will Liebmann keine neue Gesamtbiographie vorlegen, sondern nur Beiträge liefern, die eine Rekonstruktion der Tätigkeit des Rhegius bis 1530 ermöglichen. Anstatt einer geschlossenen Darstellung möchte der Vf. »Neues beibringen, neue Aspekte aufzeigen und Ungereimtes korrigieren« (2). Damit will Liebmann das Buch von Uhlhorn gewissermaßen ergänzen und erneuern, obwohl sein Blick auf Süddeutschland begrenzt bleibt und obwohl es ein »vornehmliches Ziel« des Vf. ist, die Rolle des Rhegius beim Augsburger Reichstag zu erklären.

Die gründliche archivalische Forschung von Liebmann hat sich gut gelohnt. Unter der Rubrik »Neues beibringen« kann er z. B. die These aufstellen, daß Rhegius am Anfang vielleicht doch wie seine Mutter König geheißen hat und erst später sich nach seinem Vater, dem Geistlichen Conradus Rieger, genannt hat. Der Vf. hat ein bisher unbekanntes Werk von Rhegius über die Seelsorge entdeckt. Das Lehrbuch heißt »Cura pastoralis« und ist 1520 in Konstanz herausgegeben worden. Zusammen mit seinem Traktat über die priesterliche Würde (1519) bezeugt diese Arbeit das besondere Interesse des jungen Rhegius an dem Priesteramt und an der Priesterbildung. Liebmann hat auch bestimmt, daß es kein anderer als Rhegius war, der als Domprediger in Augsburg am 30. Dezember 1520 die päpstliche Bulle »Exsurge do-

mine« gegen Luther von der Kanzel verkündet hat.

Unter »neue Aspekte«, die das Werk von Liebmann aufzeigt, dürfte man Rhegius' humanistisches Interesse einordnen. In Ingolstadt las Rhegius über Faber Stapulensis und die Briefe des italienischen Humanisten Franciscus Philadelphus; er war auch Mitglied einer sodalitas litteraria. Liebmann meint vorsichtig, diese humanistische Tätigkeit habe zu keiner bestimmten theologischen Orientierung geführt. Leider lernt man auch am Beispiel Rhegius nicht mehr darüber, wie sich Humanismus und Reformation zueinander verhalten haben. Die in der Forschung viel diskutierte Frage vom theologischen Standort des Rhegius zwischen 1524 und 1530 betrachtet Liebmann aus neuer Sicht. Aufgrund der Ansichten Rhegius' von der Beichte anstatt wie üblich seiner Abendmahlstheologie kommt der Vf. zu dem Schluß, daß Rhegius in dieser Zeit »kritischer Lutheraner aufgeschlossen für Zwingli« geblieben ist und keinen Übertritt zu Zwingli vollzogen hat. Mit dieser Stellungnahme kann sich Liebmann von Uhlhorn und Otto Seitz klar unterscheiden, aber der Abstand zwischen ihm und Walther Köhler hinsichtlich dieser Frage bleibt trotz der Bemerkung auf Seite 188 noch un- deutlich.

Was die sogenannten Ungereimtheiten angeht, korrigiert Liebmann den falschen Eindruck, daß Rhegius in Freiburg Jura bei Ulrich Zasius studiert haben muß, weil er bei Zasius wohnte. Der Vf. zeigt überzeugend, daß Rhegius in Basel nicht promovierte und daß er die verbreitete Flugschrift »Ain schöner dialogus: Cuntz und Fritz« nicht verfaßt hat. Die Frage der pseudonymen Schriften des Rhegius dürfte damit endgültig geklärt sein. Nicht ganz so überzeugend ist die Behauptung, Kaiser Karl V. habe sich mit seinem Predigtverbot in Augsburg 1530 als über den Parteien stehend erwiesen. Nichtsdestoweniger schildert Liebmann

mit vielen Einzelheiten, aber durchsichtig, die wichtige Rolle des Rhegius als Vermittler und seine Zusammenarbeit mit Melanchthon am Reichstag. Dabei springt viel mehr über das Reichstagsgeschehen heraus als allein die Rolle des Rhegius.

Mit seinem Buch hat Liebmann sehr eindrucksvolle und hilfreiche Detailarbeit geleistet. Das zeigt sich vor allem im Literaturbericht und in der Rhegiusbibliographie. Der ausführliche Bericht ist mühsam zu lesen, aber darin sieht man beispielhaft, wie das historische Bild allmählich gewachsen ist. Im bibliographischen Teil wird zum erstenmal versucht, alle Schriften des Rhegius, ob gedruckt oder ungedruckt, zu erfassen. Es werden soweit wie möglich angegeben: genauer Titel, Erscheinungsort, Drucker, Erscheinungszeit, Größe und Umfang, Auskunft über Widmung, Bibliographie, Fundorte, Wiedergabe in Sammelbänden usw. Die Nummer, die jeder Handschrift und jedem gedruckten Werk zugewiesen ist, sollte bei zukünftigen Hinweisen auf die Werke von Rhegius verwendet werden, da diese Bibliographie – ergänzt und korrigiert soweit nötig – die Standardbibliographie von Rhegius' Werken auf voraussehbare Zeit bleiben wird.

Wegen dieser Detailarbeit und der anderen wertvollen Beiträge wird dieses Buch als eine Art Quellenheft der Rhegiusforschung und der Reformationgeschichte dienen. Ein neubearbeitetes einheitliches Rhegiusbild, das über die Schilderung Uhlhorns hinausgeht, steht immer noch aus. Sowohl das Buch von Liebmann als auch die Arbeit von Gerecke, die sich gut ergänzen, bieten die Voraussetzungen für eine geschlossene Darstellung. Die Urteile Liebmanns, die in diese Richtung gehen, sind fragwürdig, z. B. seine Behauptung (198), Rhegius hätte den Höhepunkt seiner Bedeutung für die Reformation überhaupt am Augsburger Reichstag erreicht. Trotzdem wird man nicht umhin können, sogar bei der möglichen Revi-

dierung seiner Schlußfolgerungen von dem reichen Stoff, den Liebmann angeboten hat, auch reichlich Gebrauch zu machen.

Columbia, S. C.

Scott H. Hendrix

JOHANN VON STAUPITZ: Sämtliche Schriften: Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse/ hrsg. von Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel. Bd. 2: Lateinische Schriften 2: Libellus de executione aeternae praedestinationis/ bearb. von Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel mit der Übertragung von Christoph Scheurl: Ein nutzbarliches büchlein von der entlichen volziehung ewiger fürsehung/ bearb. von Lothar Graf zu Dohna und Albrecht Endriss. B; NY: de Gruyter, 1979. XVII, 461 S. (Spätmittelalter und Reformation; 14)

Nur mit geringer Verzögerung hat das für 1978 angekündigte Erscheinen einer siebenbändigen Gesamtausgabe der Werke des Johannes von Staupitz mit Band 2 begonnen. Er enthält eine in jeder Beziehung großzügige textkritische Edition der Nürnberger Adventspredigten des Generalvikars der deutschen observanten Augustinereremiten. Die Einleitung gibt einen biographischen Abriß des Autors sowie eine Übersicht über die Wirkungs- und Forschungsgeschichte. Sie unterrichtet über den Stand der bisherigen Ausgaben von Staupitzwerken und gibt Rechenschaft über die Grundsätze der vorgelegten Edition.

Der Band 2 bietet parallel zu dem lateinischen Text die von Christoph Scheurl angefertigte deutsche Übersetzung, was ohne Zweifel ein Gewinn ist – auch für das Verständnis des lateinischen Wortlautes. Der frühneuhochdeutsche Text ist sorgfältig kommentiert, wobei besonders Hilfen für das präzise Verstehen der Aussagen angeboten werden. Im »Wort- und Formenschatz von Scheurls Übersetzung

mit lateinischen Äquivalenten« (379-461) ist jedes Wort bis auf die Formen unterschieden aufgeführt und durch das entsprechende lateinische Wort erläutert.

Die Hrsg. gewähren nicht nur einen Einblick, wie von Staupitz bisher in die Geistes- bzw. Theologiegeschichte eingeordnet wurde, sondern leisten dazu auch selbst einen Beitrag. Vom 16. bis in das 20. Jh. galt das Interesse besonders seiner Mystik, wobei unterschiedlich die Bedeutung Bernhards von Clairvaux, Johannes Gersons, der Deutschen Mystik oder der Devotio moderna hervorgehoben wurde. Gegen den konfessionell-polemischen Vorwurf, von Staupitz habe nur eine theologische Halbbildung besessen, arbeitete Ernst Wolf den scholastischen Theologen von Staupitz heraus, wobei er ihn vor allem unter dem Einfluß des Thomasschülers Ägidius Romanus darstellte. Alphons Viktor Müller und Adolar Zunkeller haben aufgrund ihrer Augustinismuskforschung von Staupitz stärker als Augustinertheologen sehen lassen, so daß Heiko A. Oberman eine theologiegeschichtliche Linie von Gregor von Rimini bis zur Wittenberger Theologie zog. David C. Steinmetz hat von Staupitz in eine skotistisch-nominalistische Lehrrichtung eingeordnet. Wie sollen unter diesen Umständen die Hrsg. einen Text kommentieren, der nur an zwei Stellen Augustin erwähnt und sonst keine Autoritäten nennt, sondern sich bewußt allein auf die Heilige Schrift gründet?

Die Hrsg. haben zunächst im umfassenden Sinne die Schriftzitate nachgewiesen. Sie haben nicht nur die 250 Stellen verifiziert, die von Staupitz selbst angegeben hat, und den Nachweis ergänzt, wo er bei eindeutigen, bewußten Zitaten unterblieben ist, sondern darüber hinaus viele Anspielungen benannt. Für die Textgestaltung haben sie einen komplizierten Satz gewählt: Was dem angegebenen oder angenommenen Bibelzitat entspricht, ist in schräger Antiqua gedruckt, und zwar bis auf

den Buchstaben unterschieden. Das läßt den Leser auf den ersten Blick erkennen, ob ein Bibelzitat unverändert oder umgestaltet verwendet wurde. Allerdings darf dabei nicht vergessen werden, daß die unterschiedlichen Textformen der Vulgata nicht immer eine solche eindeutige Wiedergabe erlauben, wie sie geboten wird. Wie ist nun die Verwendung von Anspielungen auf biblische Aussagen durch von Staupitz vorzustellen? Kann bzw. soll der Interpret des Textes davon ausgehen, daß der Autor jeweils den Kontext bzw. sogar die dazugehörige exegetische Tradition jeweils mitgedacht hat? Oder handelt es sich einfach um eine an biblischen Texten geschulte Sprache, so daß in den meisten Fällen der Rückgriff auf die biblischen Zusammenhänge die Gedankenführung der Nürnberger Predigten mehr unterbricht und überlastet als erhellt?

Besonders wertvoll sind die Querverweise auf die anderen Texte, die in der Gesamtausgabe noch erscheinen sollen. Sie bieten jedem, der sich dafür interessiert, wie von Staupitz sich theologisch entwickelte, eine wichtige Arbeitshilfe.

Wie bei den Bibelstellen haben die Hrsg. für die Nachweise möglicher Nachwirkungen von Schriftstellern auf von Staupitz einen weiten Rahmen gewählt. Sie haben die Autoren herangezogen, die von Staupitz in seinen Tübinger Predigten genannt bzw. mutmaßlich verwendet hat. Die exegetische Tradition wird berücksichtigt. Bei Augustin wird, m. E. sachgemäß, das Selbststudium seiner Schriften in Erwägung gezogen und darum besonders auf »De civitate dei« und die »Enarrationes in psalmos« verwiesen. Der Augustinismusforschung wird Rechnung getragen, indem auf Gregor von Rimini und einige andere Augustinereremiten verwiesen wird, allerdings ohne große Ausbeute. Hervorstechend aber ist die Überzeugung der Hrsg., daß der entscheidende und als einziger gesicherte Autor für die mystische Tradi-

tion Gerson ist. Entsprechend dieser breiten Palette sind die Anmerkungen zahl- und zum Teil umfangreich. Trotzdem muß die Frage aufgeworfen werden, ob das Ergebnis in jeder Hinsicht befriedigt.

In § 50 berührt von Staupitz die *acceptatio*. Die Hrsg. verweisen auf Bibelstellen, die anklagen könnten, und benennen danach die Quelle Gerson, wobei sie es für überflüssig erklären, Scotus oder Paulus Scriptoris zu bemühen. Schließlich fügen sie noch Quellenangaben zur Rezeption der *acceptatio* bei Theologen des Augustinereremitenordens hinzu. Mir scheint, diese Anmerkung 70 – wie auch andere – enthält zu viel oder zu wenig.

Die Aussage des Textes ist nicht spezifisch genug, um eine klare Abhängigkeit von einem bestimmten Schriftsteller erheben zu können. Die Lehre von der *acceptatio Dei* war im Spätmittelalter so verbreitet, daß es nicht eines bewußten Rückgriffes auf eine Bibelstelle oder einen Autor bedurfte. Und wenn von Staupitz in den Tübinger Predigten dabei aus Gerson schöpfte, kann ihn trotzdem Scriptoris vorher mit Hilfe von Scotus ein Stück in dieser Lehre weiter gebracht haben. Es darf nicht vergessen werden, daß wir ja nur noch über die literarisch fixierte Tradition verfügen. Wer aber die Theologie eines Mannes genetisch verfolgt, darf auch Erwägungen über die mündliche Überlieferung anstellen. Es kann auch gefragt werden, ob bei einem Tübinger Doktor von 1500 nicht auch die von Gabriel Biel vermittelte und ausgeformte Tradition Erwähnung verdiente, wenn es nur darum gehen kann, die Stellen zu benennen, an denen das jeweilige Problem erörtert wurde. So erhebt sich die Frage, ob Biel und Scotus mit je zwei Stellennachweisen für diese ganze Schrift ausreichend berücksichtigt sind und ob Ockham ganz übergangen werden kann. Obgleich Oberman auf die Übereinstimmungen und Unterschiede zu Thomas Bradwardine und von Staupitz gerade in der Präde-

stinationslehre hingewiesen hat, taucht dieser Augustinereremit des 14. Jh. nicht unter den möglichen Quellen auf. So entsteht der Eindruck, daß einerseits zu viel Quellennachweise geboten werden, da sie nicht spezifisch genug sein können, und andererseits welche fehlen, da nicht alle Anstöße der bisherigen Forschung aufgenommen wurden. Wenn diese Ausgabe weiterhin in dieser Breite den möglichen Traditionshintergrund benennen will, muß sie darauf achten, daß die momentanen Vorstellungen, mit welchen Strömungen von Staupitz verbunden war, nicht ungebührlich die Auswahl bestimmen.

Es muß noch eine grundsätzliche Frage aufgeworfen werden. Von Staupitz hat offensichtlich mit seinen Adventspredigten 1516 bewußt – wie die Hrsg. betonen – einen »Entwurf biblischer Theologie« vorgelegt (35). Bei der Interpretation dieses Textes wird darauf zu achten sein, daß die Auswertung des reichen Apparates nicht diese entscheidende Intention seines Autors verschüttet, obgleich die Abhängigkeit von der Scholastik vielleicht stärker nachwirkte, als ihm selbst bewußt war.

Ohne Zweifel stellt diese erste Gesamtausgabe der Werke des Johann von Staupitz, die die Texte vielseitig erschließt und reichlich Verständnishilfen anbietet, einen bedeutenden Schritt auf dem Weg zur Erforschung seines Autors, aber auch des Übergangs vom Spätmittelalter zur Reformation dar.

Leipzig

Helmar Junghans

AHTI HAKAMIES: Georg Wünschs Evangelische Sozialethik im Lichte seiner werttheoretischen Gesamtauffassung. Marburg: Elwert, 1975. XV, 162 S.: 1 Taf. (Marburger theol. Studien; 13)

Die Zielstellung der vorliegenden Untersuchung ist es, vor allem »die genetisch-systema-

tische Grundstruktur von Wünschs [im folgenden: W.] Denken darstellen« (X). W. wird in der Nachfolge Ernst Troeltschs gesehen, was das Ernstnehmen des »geschichtlich bedingten Wirklichkeitsbegriff[s]« (IX) betrifft. Der Vf. hat seine Untersuchung sehr klar und überzeugend aufgebaut. Er nimmt seinen Ausgangspunkt bei der heutigen sozialetischen Problemlage (Kapitel I). Ein zweites einführendes Kapitel beschreibt die Grundzüge der theologischen Entwicklung W., wobei auch biographische Angaben verarbeitet sind. Schon hier wird die (die Leser dieses Jahrbuches besonders interessierende) Beziehung W. zu Luther deutlich (das Thema seiner Erlanger Dissertation von 1919 war: Die Bergpredigt bei Luther: eine Studie zum Verhältnis von Christentum und Welt). Kapitel III geht den frühen Lutherarbeiten W. im einzelnen nach. Aus den erzielten Ergebnissen sei folgendes hervorgehoben: »Nach der Lutherauffassung Wünschs ist die religiöse (gläubige) Sittlichkeit von der natürlichen in formaler und materialer Sicht zu unterscheiden; andererseits ist das sittliche Handeln einheitlich, weil zwischen der Erlösungs- und Schöpfungstätigkeit Gottes bei Luther kein Widerspruch bestehen kann. So bekommt das sittliche Handeln letztlich seinen Sinn von einer religiös bestimmten Gottesauffassung her« (48 f.). Der Vf. beginnt bereits in diesem Zusammenhang das kritische Gespräch mit der Position W. Er stellt nicht nur fest, daß W. Schwierigkeiten hatte, »bei Luther die angemessenen formalen und materialen Kriterien der Ethik sachgemäß zu bestimmen« (49), sondern stellt mit folgender Wendung die entsprechenden Bemühungen W. überhaupt in Frage: »Inwieweit kann das theologische Denken Luthers überhaupt mit einem werttheoretischen Maßstab gemessen werden?« Es mag aber u. U. auch eine ähnliche Überlegung bei W. selbst gegeben haben, wenn dieser im weiteren Verlauf seiner Entwicklung (Kapitel IV der vorliegenden Un-

tersuchung] den Versuch unternimmt, den materialen Charakter der Ethik zunächst philosophisch (Immanuel Kant, Max Scheler, Nicolai Hartmann) auf der Grundlage der formalen Ethik zu bestimmen. Jedenfalls setzt W. bei letzterer ein, findet aber im Rahmen der Fragestellung bzgl. des formalen Charakters der *theologischen* Ethik wieder zu Luther, indem er u. a. auf Luthers Bergpredigtethik und Luthers Auslegung der Zehn Gebote verweist. Der Vf. kann ihm aber hier nicht folgen: »Jedoch scheint es für uns nicht möglich zu sein, Luthers Ethik nach dem Vorbild Wünschs formal zu interpretieren« (82).

Kapitel V behandelt W. Verhältnis zum religiösen Sozialismus. Dabei kommt nach der theoretischen Seite eine neue Variante des spannungs- und wandlungsreichen Denkens W. zur Sprache: »Beim Aufbau seines Programms hat Wünsch, gemäß seinem theologischen Grundanliegen, innerhalb seiner philosophischen Werttheorie einen Weg von der Theologie Luthers zum marxistischen Denken gesucht« (99). Auch hier bleibt der Vf. (mit Recht) skeptisch: »Wünsch hat die materialistische Auffassung weitgehend gebilligt, sie aber dennoch christlich begründet. Trotzdem bleibt es problematisch, ob das theoretische Problem zwischen Marxismus und Christentum nach dem Vorbild Wünschs theoretisch gelöst werden kann« (103). Kapitel VI untersucht die Wirtschaftsethik, Kapitel VII die Ethik des Politischen bei W. (aus Raumgründen muß sich die Rezension auf den bloßen Hinweis beschränken).

Das VIII. Kapitel setzt für unsere, nicht die ganze Fülle der vorliegenden Untersuchung

ausschöpfende Besprechung (die speziell auf die Beziehung zu Luther achtet) noch einmal einen Schwerpunkt: Bei der Erörterung des transzendenten und immanenten Wirklichkeitsbegriffs wird nämlich Bezug genommen auf W. Spätwerk »Luther und die Gegenwart« (1961). Im Schlußwort des Vf. heißt es ausdrücklich dazu: »Dabei hat diese Untersuchung vor allem die Richtigkeit ihrer These belegen können, daß die Grundstruktur des Wünsch'schen Denkens von der der reformatorischen Theologie abweicht« (143). Das gilt z. B. für die natürliche Gotteserkenntnis sowie die »reformatorische Dialektik von Gesetz und Evangelium« (dies alles wird durch W. Wirklichkeitsverständnis ausgeschlossen). Die Arbeit von Hakamies schließt dann doch etwas positiver: »Gerade auf dem Gebiet der Methodik weist Wünschs theologisches und sozialethisches Denken über seine eigenen Grenzen hinaus« (144). Der Vf. hat die nicht unproblematische Entwicklung eines »Einzelgängers«, dessen Denken »in vieler Hinsicht anfechtbar ist« (IX) dargestellt und kritisch analysiert. Damit wurde nicht nur die Position W. erhellt, sondern zugleich ein Beitrag zu der nicht widerspruchsfreien theologischen Entwicklung seit 1918 gegeben. Es ist dem Vf. auch gelungen, die ebenfalls nicht gradlinig verlaufene Lutherrezeption und -interpretation W. so aufzuarbeiten, daß allgemeinere Gesichtspunkte deutlich werden.

Alles in allem: Dem Vf. ist für eine gründliche Analyse und eine sachgemäße Kritik zu danken.

Leipzig

Ernst-Heinz Amberg

Lutherbibliographie 1981

Mit Pfarrer Dr. André Birmelé, Strasbourg (Frankreich); Professor Dr. Tibor Fabiny D. D., Budapest (Ungarn); Dozent Dr. Joachim Fischer, São Leopoldo (Brasilien); Librarian Dr. Maria Großmann, Cambridge, Mass. (USA); Professor Dr. Bengt Hägglund, Lund (Schweden); Stip. cand. theol. Oddvar Jensen, Oslo (Norwegen); cand. theol. Steffen Kjeldgaard-Pedersen, Roskilde (Dänemark); Professor Dr. Marc Lienhard, Strasbourg (Frankreich); Privatdozent Dr. Walter Mostert, Zollikerberg (Schweiz); Bischof Janusz Narzyński, Warszawa (Polen); Professor Dr. Jan Petrik, Bratislava (ČSSR); Professor D. Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki (Finnland); Professor Dr. Maurice E. Schild, Adelaide (Australien); Universitätsassistent Karl Schwarz, Wien (Österreich); Professor Yoshikazu Tokuzen, M. Th., Tokyo (Japan); Professor Dr. Jos. Vercruysse, Roma (Italien); Professor Dr. Valdo Vinay, Roma (Italien); Dr. habil. Karl-Heinz zur Mühlen, Tübingen (BRD) und Dipl.-Theol. Michael Beyer, Leipzig (DDR) bearbeitet von Dozent P. Dr. Helmar Junghans, Leipzig (DDR) und Lektor Dr. Günther Wartenberg, Leipzig (DDR).
Den Mitarbeitern der Universitätsbibliothek der Karl-Marx-Universität und der Deutschen Bücherei in Leipzig danke ich für ihre Unterstützung herzlich.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

1 Verlage und Verlagsorte

ADVA	Akademische Druck- und Verlagsanstalt	MEES	A Magyarországi Evangélikus Egyház
B	Berlin		Sajtóosztálya
BL	Basel	MP	Minneapolis, Min.
BP	Budapest	MRES	A Magyarországi Református Egyház
BR	Bratislava		Zsinati Irodájának Sajtóosztálya
ČSAV	Československá akademie věd	MS	Münster
CV	Calwer Verlag	MZ	Mainz
DA	Darmstadt	NK	Neukirchen-Vluyn
dtv	Deutscher Taschenbuch Verlag	NV	Neukirchener Verlag
EPV	Evangelischer Presseverband	NY	New York, N.Y.
EVA	Evangelische Verlagsanstalt	P	Paris
EVW	Evangelisches Verlagswerk	PB	Paderborn
F	Frankfurt, Main	Phil	Philadelphia, Pa.
FR	Freiburg im Breisgau	PR	Praha
GÖ	Göttingen	PUF	Presses Universitaires de France
GÜ	Gütersloh	PWN	Pánstwowe Wydawnictwo Naukowe
GVH	Gütersloher Verlagshaus	Q&M	Quelle & Meyer
HD	Heidelberg	S	Stuttgart
HH	Hamburg	SAV	Slovenská akadémia vied
L	Leipzig	SH	Stockholm
LO	London	StL	Saint Louis, Mo.
L VH	Lutherisches Verlagshaus	TÜ	Tübingen
M	München	V&R	Vandenhoeck & Ruprecht

W Wien
WB Wissenschaftliche Buchgesellschaft

WZ Warszawa
ZH Zürich

2 Zeitschriften, Jahrbücher

- AG Amt und Gemeinde (Wien)
AGB Archiv für Geschichte des Buchwesens (Frankfurt, Main)
AKultG Archiv für Kulturgeschichte (Münster, Köln)
ALW Archiv für Liturgiewissenschaft (Regensburg)
ARG Archiv für Reformationsgeschichte (Gütersloh)
ARGBL ARG: Beihefte Literaturbericht (Gütersloh)
BGDS Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (Halle, Saale)
BIPfKG Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde (Otterbach)
BIWKG Blätter für württembergische Kirchengeschichte (Stuttgart)
BPF Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (Paris)
BW Die Bibel in der Welt (Witten)
ČCH Československý časopis historický (Praha)
CCL Concilium (Zürich, Mainz)
ChH Church history (Berne, Ind.)
CL Cirkevné listy (Bratislava)
Cath Catholica (Münster)
CTM Currents in theology and mission (Saint Louis, Mo.)
DLZ Deutsche Literaturzeitung (Berlin)
DPfBl Deutsches Pfarrerblatt (Essen)
DTT Dansk teologisk tidsskrift (København)
EÉ Evangélikus Élet (Budapest)
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)
GuJ Gutenberg-Jahrbuch (Mainz)
He Helikon (Budapest)
HThR The Harvard theological review (Cambridge, Mass.)
HZ Historische Zeitschrift (München)
IL Igreja Luterana (Pôrto Alegre)
ITK Irodalomtörténeti Közlemények (Budapest)
JBrKG Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte (Berlin)
JEH Journal of ecclesiastical history (London)
JHKV Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung (Darmstadt)
JLH Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie (Kassel)
JNKG Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte (Blomberg)
JGPrÖ Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte des Protestantismus in Österreich (Wien)
JWKG Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte (Lengerich)
KÅ Kyrkohistorisk årskrift (Uppsala; Stockholm)
KD Kerygma und Dogma (Göttingen)
KR Křestanská revue (Praha)
LBl Lutherische Blätter (Celle)
LF Listy filologické (Praha)
LK Luthersk kirketidende (Oslo)
LM Lutherische Monatshefte (Hamburg)
LP Lelkipásztor (Budapest)
LQ The Lutheran quarterly (Gettysburg, Pa.)
LR Lutherische Rundschau (Stuttgart)
LThJ Lutheran theological journal (Adelaide, South Australia)
LThK Lutherische Theologie und Kirche (Oberursel)
Lu Luther: Zeitschrift der Luther-Gesellschaft (Göttingen)
LuB Lutherbibliographie
LuJ Lutherjahrbuch (Göttingen)
MD Materialdienst des Konfessionskundlichen Institutes (Bensheim)
MEKGR Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes (Köln)
MKSz Magyar Könyvszemle (Budapest)
ML Martin Luther (Wien)
NAKG Nederlands archief voor kerkgeschiedenis (Leiden)
NTT Norsk teologisk tidsskrift (Oslo)
NZSTh Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie (Berlin)
ODR Ortodoxia: Revista Patriarhiei Romine (Bucureşti)
ORP Odrodzenie i reformacja w Polsce (Warszawa)
PBl Pastoralblätter (Stuttgart)
PL Positions luthériennes (Paris)
PrL Přítel lidu - Przyjaciel ludu (Český Těšín)
Pro Protestantismo (Roma)
PTh Pastoraltheologie (Göttingen)
RE Református Egyház (Budapest)

RHE	Revue d'histoire ecclésiastique (Louvain)	Vi	Világosság (Budapest)
RHPPh	Revue d'histoire et de philosophie religieuses (Paris)	Vig	Vigilia (Budapest)
RL	Reformátusok Lapja (Budapest)	WPr	Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft (Göttingen)
RSz	Református Szemle (Kolozsvár, Rumänien)	WZ ...	Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität in ... Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe
RW	Rondom het woord (Hilversum)	ZBKG	Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte (Nürnberg)
SCJ	The sixteenth century journal (Saint Louis, Mo.)	ZDZ	Die Zeichen der Zeit (Berlin)
STK	Svensk teologisk kvartalskrift (Lund)	ZEVE	Zeitschrift für evangelische Ethik (Gütersloh)
StZ	Stimmen der Zeit (Freiburg im Breisgau)	ZEVR	Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (Tübingen)
TA	Teologinen Aikakauskirja (Helsinki)	ZGW	Zeitschrift für Geschichtswissenschaft (Berlin)
Te	Teológia (Budapest)	ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Stuttgart)
ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Berlin)	ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie (Wien)
ThPh	Theologie und Philosophie (Freiburg im Breisgau)	ZRCG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Köln)
ThPr	Theologia practica (Hamburg)	ZSRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung (Weimar)
ThR	Theologische Rundschau (Tübingen)	ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen)
ThRe	Theologische Revue (Münster)	ZW	Zeitwende (Hamburg)
ThSz	Teológiai Szemle (Budapest)	Zw	Zwingliana (Zürich)
ThV	Theologische Versuche (Berlin)		
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel)		
TRE	Theologische Realenzyklopädie (Berlin, New York, N.Y.)		
TTK	Tidsskrift for teologi og kirke (Oslo)		
US	Una sancta (München)		
VE	Vox evangelii (Buenos Aires)		

3 Umfang der Ausführungen über Luther

- 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.
L* Die Arbeit konnte nicht eingesehen werden.

SAMMELSCHRIFTEN

- 01 Christus allein – allein das Christentum?: Vorträge der vierten theologischen Konferenz zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Kirche von England/ hrsg. von Klaus Kremkau. F: Lembeck, 1979. 92 S. (Beiheft zur ökumenischen Rundschau; 36) – Siehe Nr. 204. 1085.
- 02 Theologie – was ist das?/ hrsg. von Georg Picht und Enno Rudolph unter Mitarbeit von Günter Altner u. a. S: Kreuz. 1977. 546 S. – Siehe Nr. 297. 304. 355. 1121.
- 03 Aventin und die Geschichte: zum 500. Geburtstag des großen bayerischen Geschichtsschreibers Johann Turmair, gen. Aventin aus Abensberg und zum 50jährigen Bestehen der Kommission für Bayerische Landesgeschichte bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. M: Beck, 1977. S. 326-1043. (Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 40 [1977] Heft 2 f) – Siehe Nr. 634. 1174.
- 04 Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle = Textes du colloque international tenu à Genève en 1976/ hrsg. von Olivier Fatio und Pierre Fraenkel. Genève: Droz, 1978. 409 S. (Etudes de philologie et d'histoire; 34) – Bespr.: Schulze, Wilhelm August: ThZ 35 (1979), 196-198. – Siehe Nr. 605. 655. 696.
- 05 A contemporary look at the Formula of Concord/ hrsg. von Robert D. Preus und Wilbert H. Rosin. StL: Concordia, 1978. 320 S. – Bespr.: Gritsch, Eric W.: CTM 6 (1979), 232-235. – Siehe Nr. 873 f. 876. 881 f. 884. 886. 888 f. 891. 902. 912. 915 f. 921.

- 06 Blankenburg, Walter: *Kirche und Musik*: gesammelte Aufsätze zur Geschichte der gottesdienstlichen Musik/ zu seinem 75. Geburtstag hrsg. von Erich Hübner und Renate Steiger. GÖ: V&R, 1979. 359 S.: 2 Ill., Noten. – Siehe Nr. 449-451. 839. 1021.
- 07 *Theologia scientia eminens practica* = Fritz Zerbst zum 70. Geburtstag/ hrsg. von Hans-Christoph Schmidt-Lauber für das Institut für Praktische Theologie der Universität Wien. W; FR; BL: Herder, 1979. 335 S. – Siehe Nr. 282. 454.
- 08 *Rechtfertigung, Realismus, Universalismus in biblischer Sicht* = Festschrift für Adolf Köberle zum 80. Geburtstag/ hrsg. von Gotthold Müller. DA: WB, 1978. XI, 388 S.: 1 Ill. – Siehe Nr. 178. 198. 423. 1059.
- 09 *Confessio Augustana – Hindernis oder Hilfe?* Regensburg: Pustet, 1979. 279 S. – Siehe Nr. 214. 219. 223. 232. 1046. 1100. 1116.
- 010 Fuchs, Ernst: *Wagnis des Glaubens*: Aufsätze und Vorträge/ hrsg. von Eberhard Grötzing. NK: NV, 1979. 285 S. – Siehe Nr. 1048-1054.
- 011 Bohren, Rudolf: *Geist und Gericht: Arbeiten zur Praktischen Theologie*. NK: NV, 1979. 204 S. – Siehe Nr. 1023-1025.
- 012 Walser, Martin: *Das Sauspiel*: Szenen aus dem 16. Jahrhundert/ mit Materialien hrsg. von Werner Brändle. F: Suhrkamp, 1978. 527 S.: Ill., Noten. Siehe Nr. 673. 680. 687. 1158.
- 013 *Summa pontificia*: Lehren und Weisungen der Päpste durch zwei Jahrtausende; eine Dokumentation. Bd. 1/ ausgew. und hrsg. von Amand Reuter. Abensberg: Kral, 1978. LV, 495 S. – Siehe Nr. 26-28.
- 014 *Ehe – Institution im Wandel*: zum evangelischen Eheverständnis heute/ im Auftrag der Bischofskonferenz der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands hrsg. von Günther Gaßmann. HH: LVH, 1979. 143 S. (Zur Sache – kirchliche Aspekte heute; 18) – Siehe Nr. 250. 1129.
- 015 *Concilium Tridentinum*/ hrsg. von Remigius Bäumer. DA: WB, 1979. X, 564 S. (Wege der Forschung; 313) – Siehe LuB 1980, Nr. 454; LuB 1981, Nr. 861. 885. 894. 900. 906. 919.
- 016 *Theologia crucis – signum crucis* = Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag/ hrsg. von Carl Andresen und Günter Klein. Tü: Mohr, 1979. VIII, 563 S. – Siehe Nr. 195. 197. 370. 893.
- 017 *Luther und die Theologie der Gegenwart* = Referate und Berichte des Fünften Internationalen Kongresses für Lutherforschung; Lund, Schweden 14.-20. August 1977/ hrsg. von Leif Grane und Bernhard Lohse. GÖ: V&R, 1980. 197 S. – Siehe Nr. 147. 154. 162. 164. 169. 200. 256. 291. 319. 348. 380. 506. 515. 537. 596. 625. 653. 820. 1061. 1077. 1113. 1153.
- 018 *Diakonische Antworten auf protestantische Grundfragen*: 450 Jahre – Protestation zu Speyer. S: Quell, 1979. 165 S. (Diakonie [1979] Beiheft 3) – Siehe Nr. 524. 1137.
- 019 *Text – Wort – Glaube*: Studien zur Überlieferung, Interpretation und Autorisierung biblischer Texte; Kurt Aland gewidmet/ hrsg. von Martin Brecht. B; NY: de Gruyter, 1980. VIII, 397 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte; 50) – Siehe Nr. 206. 374. 395. 414. 588. 595. 709. 721. 1164.
- 020 *Lutherjahrbuch*: Organ der internationalen Lutherforschung/ im Auftrag der Luther-Gesellschaft hrsg. von Helmar Junghans. Bd. 47. GÖ: V&R, 1980. 192 S.: 1 Ill. – Siehe Nr. 159. 564. 658. 877. 880. 1147. 1180.
- 021 *Reform – Reformation – Revolution*/ hrsg. im Auftrag des Rektors der Karl-Marx-Universität von Siegfried Hoyer. L: Karl-Marx-Universität, 1980. 287 S. – Siehe Nr. 519. 557. 626. 656 f. 664. 714. 769. 796. 822. 825. 973. 1169. 1191.
- 022 *Kirche als »Gemeine von Brüdern«*: Barmen III; Vorträge aus dem Theologischen Ausschuss der Evangelischen Kirche der Union/ hrsg. von Alfred Burgmüller. Bd. 1. GÜ: GVH, 1980. 289 S. (Veröffentlichung des Theol. Ausschusses der Evang. Kirche der Union) – Siehe Nr. 985. 991. 1002. 1006. 1040.
- 023 *Zur Literatursprache im Zeitalter der frühbürgerlichen Revolution*: Untersuchungen zu ihrer Verwendung in der Agitationsliteratur/ Autorenkollektiv unter Leitung von Gerhard Kettmann und Joachim Schildt. B: Akademie, 1978. 556 S. (Bausteine zur Sprachgeschichte des Neuhochdeutschen; 58) – Bespr.: Bentzinger, Rudolf: DLZ 101 (1980), 123-126. – Siehe Nr. 408. 421 f. 433 f.
- 024 *Guds ord er levende*: aktuelt om bibelen, forkyndelsen og missionen (Gottes Wort ist lebendig: Aktuelles über die Bibel, die Verkündigung und die Mission)/ hrsg. von N. O. Rasmussen. København: Dansk Bibel-Institut, 1974. 254 S. – Siehe Nr. 443. 446.
- 025 *The study of liturgy*/ hrsg. von Cheslyn Jones; Geoffrey Wainwright; Edward Yarnold. LO: SPCK, 1978. XXVII, 547 S.: Ill. Siehe Nr. 244. 264.
- 026 *Leben in Gang halten*: Pietismus und Kirche in Württemberg/ hrsg. von Theo Sorg. Metzingen: Franz, 1980. 209 S.: Ill. – Siehe Nr. 935. 939. 952.
- 027 *Horizons européens de la Réforme en Alsace* = Das Elsaß und die Reformation im Europa des XVI. Jahrhunderts = *Mélanges offerts à Jean Rott pour son 65^e anniversaire*/ hrsg. von Marijn de Kroon

- und Marc Lienhard. Strasbourg: Istra, 1980. [16], 380 S.: 8 Taf. (Publications de la Société Savante d'Alsace et des Régions de l'Est: Collection »Grandes publications«, 17) – Siehe Nr. 234. 292. 302. 306. 500. 646. 688. 698. 775. 1177. 1179.
- 028 Die Einheit der Kirche: Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität = Festgabe Peter Meinhold zum 70. Geburtstag/ hrsg. von Lorenz Hein. Wiesbaden: Steiner, 1977. XIV, 513 S.: 1 Ill. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte; 85) – Siehe LuB 1979, Nr. 778; LuB 1981, Nr. 208. 940. 956. 1028.
- 029 Moser, Hugo: Studien zu Raum- und Sozialformen der deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart. B: Schmidt, 1979. XII, 464 S. (Moser, Hugo: Kleine Schriften; 1) – Siehe Nr. 416-418.
- 030 Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften. Bd. 1/ hrsg. von Rudolf Lenz = Erstes Marburger Personalschriftensymposium: Forschungsschwerpunkt Leichenpredigten. Köln; W: Böhlau, 1975. 557 S.: Ill. – Siehe LuB 1977, Nr. 429; LuB 1981, Nr. 111. 183. 848. 856.
- 031 Reform and reformation: England and the continent c1500-c1750; dedicated and presented to Clifford W. Dugmore to mark his seventieth birthday/ hrsg. von Derek Baker. Oxford: Blackwell, 1979. X, 326 S. (Studies in church history: subsidia; 2) – Siehe Nr. 804. 812. 934.
- 032 Bekenntnis und Einheit der Kirche: Studien zum Konkordienbuch/ im Auftrag der Sektion Kirchengeschichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie hrsg. von Martin Brecht und Reinhard Schwarz. S: CV, 1980. 531 S. – Siehe Nr. 166. 209. 211. 286. 344. 493. 860. 863. 883. 901. 918. 920.
- 033 Das »Augsburger Bekenntnis« von 1530: damals und heute/ hrsg. von Bernhard Lohse und Otto Hermann Pesch. M: Kaiser; MZ: Grünewald, 1980. 265 S. – Siehe Nr. 118. 218. 303. 329. 522. 533. 558. 849. 1044. 1082.
- 034 Unterwegs zur Einheit = Festschrift für Heinrich Stürnimann/ hrsg. von Johannes Brantschen und Pietro Selvatico. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag; FR; W: Herder, 1980. 942 S.: Taf. – Siehe Nr. 236. 301. 308. 382. 523. 994. 1047.
- 035 Marburg im Kontext: Gedenkbuch an das Marburger Religionsgespräch/ hrsg. von Günter Bezzenberger. Kassel: EPV Kurhessen-Waldeck, 1980. 84 S.: Ill., Fak. (Monographia Hassiae; 7) – Siehe Nr. 40. 107. 224. 1125.
- 036 Volkskirche – Kirche der Zukunft?: Leitlinien der Augsburger Konfession für das Kirchenverständnis heute; eine Studie des Theologischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands/ hrsg. von Wenzel Lohff und Lutz Mohaupt. HH: LVH, 1977. 219 S. (Zur Sache – kirchliche Aspekte heute; 12 f) – Siehe Nr. 225. 229. 305. 914.
- 037 Johann Georg Hamann/ hrsg. von Reiner Wild. DA: WB, 1978. VI, 452 S. (Wege der Forschung; 511) – Siehe Nr. 927. 936. 946-948.
- 038 Ecclesia semper reformanda = Vorträge zum Basler Reformationsjubiläum/ im Auftrag des Kirchenrates der Evang.-ref. Kirche Basel-Stadt hrsg. von Hans R. Guggisberg und Peter Rotach. BL: Reinhardt, 1980. 168 S. (ThZ: Sonderbd.; 9) – Siehe Nr. 510. 530. 560. 778.
- 039 Beiträge des Faches Evangelische Theologie für Wilfried Eckey zum 9. Juni 1980. Wuppertal: [Gesamthochschule], 1980. 73 S. (Diskussionsbeiträge des Fachbereichs 2 – Philosophie/Theologie – der Gesamthochschule Wuppertal; 3) – Siehe Nr. 205. 612.
- 040 Strasbourg au cœur religieux du XVI^e siècle = Hommage à Lucien Febvre = Actes du colloque international de Strasbourg 25-29 mai 1975/ hrsg. von Georges Livet und Francis Rapp. Strasbourg: Istra, 1977. 616 S. (Publications de la Société Savante d'Alsace et des Régions de l'Est: Collection »Grandes publications«, 12) – Bespr.: Morembert, H. Tribut de: RHE 74 (1979), 427-430. – Siehe LuB 1978, Nr. 546; LuB Nr. 1981, Nr. 697. 708. 711. 715. 718.
- 041 Confessio Augustana 1530-1980: Besinnung und Selbstprüfung/ mit Beiträgen von John Reumann, Sutan Hutagalung, Ulrich Kühn und Gesprächsberichten hrsg. von Vilmos Vajta. S: Kreuz, 1980. 137 S. (LWB-Report; 9) – Siehe Nr. 165. 1068.
- 042 Reformation und Gegenreformation in den Schulbüchern Westeuropas. Braunschweig: Limbach, 1974. 151 S. (Schriftenreihe des Internationalen Schulbuchinstitutes; 20) – Siehe Nr. 502-504. 518. 520 f. 528. 561. 1182. 1188.
- 043 Festgabe für Ernst Walter Zeeden: zum 60. Geburtstag am 14. Mai 1976/ hrsg. von Horst Rabe, Hansgeorg Molitor und Hans-Christoph Rublack. MS: Aschendorff, 1976. 549 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte: Supplementbd.; 2) – Siehe LuB 1980, Nr. 389; LuB 1981, Nr. 513. 591. 756. 853. 1186.
- 044 Stadtbürgertum und Adel in der Reformation: Studien zur Sozialgeschichte der Reformation in England und Deutschland = The urban classes, the nobility and the reformation: studies on the social history of the reformation in England and

- Germany/ hrsg. von Wolfgang J. Mommsen in Verbindung mit Peter Alter und Robert W. Scribner. S: Klett-Cotta, 1979. 392 S. (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London; 5) – Siehe Nr. 505. 509. 512. 534. 545. 600. 790.
- 045 Möglichkeiten und Grenzen einer Revision des Luthertextes. Erlangen: Martin Luther, 1980. 139 S. (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg; 1) – Siehe Nr. 383. 386. 388. 425. 439. 445.
- 046 Der Übergang zur Neuzeit und die Wirkung von Traditionen = Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg am 13. und 14. Oktober 1977. GÖ: V&R, 1978. 168 S. (Veröffentlichungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften; 32) – Siehe Nr. 517. 546.
- 047 Gegen den Strom der Zeit: Siehe-Otto Wölber im Dialog. HH: LVH, 1978. 300 S. (Zur Sache – kirchliche Aspekte heute; 17) – Siehe Nr. 276. 1136.
- 048 Wir glauben und bekennen: Zugänge zum Augsburger Bekenntnis/ hrsg. von Lutz Mohaupt im Auftrag des Luth. Kirchenamtes der VELKD. GÖ: V&R, 1980. 232 S. (Lese-Zeichen) – Siehe Nr. 117. 156. 1056.
- 049 Augsburger Konfession im ökumenischen Kontext: Beiträge aus anglikanischer, baptistischer, katholischer, methodistischer, orthodoxer und reformierter Sicht/ hrsg. von Harding Meyer. S: Kreuz, 1979. IX, 189 S. (LWB-Report; 6/7) – Siehe Nr. 833. 1034. 1083. 1133.
- 050 Köberle, Adolf: Universalismus der christlichen Botschaft: gesammelte Aufsätze und Vorträge. DA: WB, 1978. IX, 201 S. – Siehe Nr. 176. 574.
- 051 Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI-XVII (Ketzerische Bewegungen in Italien und Polen im 16. und 17. Jahrhundert) = Atti del Convegno italo-polacco Firenze 22-24 settembre 1971. Firenze: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1974. 282 S. – Siehe Nr. 575. 803. 823. 911.
- 052 Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch/ hrsg. von Fritz Hoffmann und Ulrich Kühn. B: EVA, 1980. 220 S. – Siehe Nr. 201. 226. 290. 294. 309. 402. 1017. 1088. 1156.
- 053 Brunotte, Heinz: Bekenntnis und Kirchenverfassung: Aufsätze zur kirchlichen Zeitgeschichte. GÖ: V&R, 1977. X, 261 S. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte: Reihe B; 3) – Siehe Nr. 210. 270. 981 f. 1161.

A QUELLEN

1 Quellenkunde

- 1 Buzas, Ladislaus: Deutsche Bibliotheksgeschichte der Neuzeit: 1500-1800. Wiesbaden: Reichert, 1976. 203 S. L". (Elemente des Buch- und Bibliothekswesens; 2)
- 2 Dima-Drăgan, Olga und Cornelius: Ein Martin-Luther-Rarissimum aus der Sammlung Kaiser Leopolds I. Biblos 28 (W 1979), 224-227.
- 3 Dokumente der Reformation: 450 Jahre Luthers Großer Katechismus; Katalog 105. S: Antiquariat Kocher-Benzing, 1979. 32 S.
- 4 Eisenstein, Elizabeth L.: The printing press as an agent of change: communications and cultural transformations in early-modern Europe. 2 Bde. Cambridge, Mass.: Cambridge University, 1979. XXI, 450 S.; S. 453-794. – Bespr.: Nauert, Charles G.: SCJ 11 (1980) Heft 1, 103-107.
- 5 1529 Marburger Religionsgespräch 1979: Ausstellung im Hess. Staatsarchiv Marburg anlässlich der 450. Wiederkehr des Marburger Religionsgesprächs/ Katalogtext und Bearbeitung unter Mitarbeit von Manfred von Boetticher ... von Fritz Wolff. Marburg: Hess. Staatsarchiv, 1979. 24 S.: Ill., Fak.
- 6 Funke, Fritz: Buchkunde: ein Überblick über die Geschichte des Buch- und Schriftwesens. 4. Aufl. Unv. Nachdruck der 2., verb. und erw. Aufl. M; NY: Dokumentation Saur, 1978. 324 S.: 68 Ill. auf Taf., 3 Faltkt. L 105 f +".
- 7 Gesamtverzeichnis des deutschsprachigen Schrifttums (GV): 1911-1965/ hrsg. von Reinhard Oberschelp; bearb. unter der Leitung von Willi Gorzny, mit einem Geleitwort von Wilhelm Totok. Bd. 82: Lot-Lz. M: Dokumentation, 1978. 513 S. L 387-389. 397-425. 427-431.
- 8 Große Konkordanz zur Lutherbibel. ZH: Gott-helf; S: CV: Christliches Verlagshaus, 1979. 1731 S.
- 9 Hammer Gerhard: Militia Franciscana seu militia Christi: das neugefundene Protokoll einer Disputation der sächsischen Franziskaner mit Vertretern der Wittenberger theologischen Fakultät am 3. und 4. Oktober 1519; Teil 2. ARG 70 (1979), 59-105. [Vgl. LuB 1980, Nr. 4]

- 10 Junghans, Helmar: Aurifaber, Johannes (1519-1575). TRE 4 (1979), 752-755.
- 11 Kopp, Ulrich: Ein unbekannter und andere niederländische Lutherdrucke von ca. 1528 in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel 1. Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte 4 (1979), 47-53: 3 Ill.
- 12 Lämmel, Klaus: Die Register der Weimarer Lutherausgabe: Abteilung Briefe. Lu 50 (1979), 145-147.
- 13 Die Luther-Bibel: Entstehung und Weg eines Volksbuches; eine Ausstellung der Vereinigung Evangelischer Buchhändler, der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart und des Evangelischen Bibelwerkes; 1. Mai bis 27. Juni 1980; Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart/ Ausstellung und Katalog: Gerhard Hammer, Volker Katzmann, Eberhard Zwink in Zusammenarbeit mit Roland Velten. S: Vereinigung Evang. Buchhändler, 1980. 80 S.: Ill.
- 14 Rabenau, Konrad von: Einbandkundliche Studien an der Bibliothek eines Freundes Luthers. In: Das Buch als Quelle historischer Forschung = Fritz Juntke anlässlich seines 90. Geburtstages gewidmet/ hrsg. von Joachim Dietze ... M: Dokumentation, 1978, 151-166: Ill.
- 15 Reformation in Nürnberg: Umbruch und Bewahrung [Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg zum Deutschen Evang. Kirchentag 1979]. Nürnberg: Medium und Kultur, 1979. 250, [38] S.: Ill. (Schriften des Kunstpädagogischen Zentrums im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg; 9)
- 16 Schulzke, Regine; Naumann, Horst: Katalog der Zwickauer Frühdrucke von 1523 bis 1666 im Bestand der Ratsschulbibliothek Zwickau. L: [Historische Kommission der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig], 1977. 273 S. L'. (Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte; 8)
- 17 Taschenkonkordanz zur Lutherbibel: revidierter Text. 4. Aufl. B: Evang. Haupt-Bibelgesellschaft, 1978. 815 S.
- 18 Vorndran, Rolf: Südslawische Reformationsdrucke in der Universitätsbibliothek Tübingen: eine Beschreibung der vorhandenen glagolitischen, kyrillischen und anderen Drucke der »Uracher Bibelanstalt«. Tü: Mohr, 1977. 108 S.: Ill. (Contubernium; 24)
- 19 Zur Mühlen, Karl-Heinz: Die Register der Weimarer Lutherausgabe: Abteilung Schriften. Lu 50 (1979), 138-144.

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

- 20 Das Augsburger Bekenntnis Deutsch: 1530-1980; revidierter Text. B: EVA, 1980. 79 S.
- 21 Das Augsburger Bekenntnis Deutsch: 1530-1980; revidierter Text/ hrsg. von Günther Gaßmann in Zusammenarbeit mit Niels Hasselmann ... 2. Aufl. GÖ: V&R; MZ: Grünewald, 1979. 69 S.
- 22 Das Augsburger Bekenntnis Deutsch: 1530-1980; revidierter Text/ hrsg. von Günther Gaßmann in Zusammenarbeit mit Niels Hasselmann ... 3. Aufl. GÖ: V&R; MZ: Grünewald, 1979. 69 S.
- 23 Das Augsburger Bekenntnis Deutsch: 1530-1980; revidierter Text/ hrsg. von Günther Gaßmann in Zusammenarbeit mit Niels Hasselmann ... 4. Aufl. GÖ: V&R; MZ: Grünewald, 1980. 69 S.
- 24 La Confession d'Augsburg (*Confessio Augustana* (franz.)/ hrsg. von der Alliance Nationale des Eglises luthériennes de France, eingef. und übers. von Pierre Jundt, Nachwort von Armand Le Bourgeois. P: Centurion; Genève: Labor et Fides, 1979. 140 S.
- 25 Den Augsburgske konfesjon (*Confessio Augustana* (norw.)/ eingl. und übers. von Einar Moland. 5. Aufl. Oslo: Cappelen, 1979. 63 S.
- 26 Hadrian VI. (1522-1523): Brief »Satis et plus« (1522) an Herzog Friedrich von Sachsen (Satis et plus <dt.>). In: 013, 314-316.
- 27 Leo X. (1513-1521): Brief »Ex supernae« (11. Oktober 1521) an König Heinrich VIII. von England (Ex supernae <dt.>). In: 013, 313 f.
- 28 Leo X. (1513-1521): Bulle »Exsurge Domine« (15. Juni 1520) (Exsurge Domine <dt.>). In: 013, 309-312.
- 29 Luther, Martin: Herrn D. Martin Luthers Seel. vielfältig verlangtes Namen-Büchlein/ Welches erstmahl ohne seinen Namen zu Wittenberg A. 1537. numehro schon vor 137 Jahren / nach mahls mit und unter seinem Namen Anno 1570. auch zu Wittenberg im Latein / außgegangen: Jetzo der Edlen Deutschen Haupt=

- Sprache ... [*Aliquot nomina propria Germanorum ad priscam etymologiam restituta* (dt.)]/ hrsg. von Gottfried Wegener. Nachdruck der Ausgabe L, 1674. GÜ: Prisma, 1979. [46], 250, [54] S.
- 30 Luther, Martin: Die 95 Thesen Martin Luthers [*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (dt.)]/ hrsg. und übers. von Ingetraut Ludolphy. 6. Aufl. B: EVA, 1979. 39 S.
- 31 Luther, Martin: Commentary on Galatians [*In epistolam Pauli ad Galatas ... commentarius* (engl.)]/ übers. von Erasmus Middleton, hrsg. von John Prince Fallowes. Nachdruck der Ausgabe LO, 1839. Grand Rapids, Mich.: Kregel, 1979. XVIII, 388 S. [Kregel reprint library]
- 32 Luther, Martin: A commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians [*In epistolam Pauli ad Galatas ... commentarius* (engl.)]. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1979. XXVIII, 575 S.
- 33 [Luther, Martin]: Luthers skrifter i udvalg [Luthers Schriften in Auswahl]/ hrsg. von Torben Christensen, Niels Nøjgaard, E. Thestrup Pedersen und Regin Prenter. 2. Aufl. Bd. 1: De reformatoriske hovedskrifter/ bearb. von Niels Nøjgaard. Århus: Aros, 1980. 423 S.
- 34 [Luther, Martin]: Luthers skrifter i udvalg [Luthers Schriften in Auswahl]/ hrsg. von Torben Christensen, Niels Nøjgaard, E. Thestrup Pedersen und Regin Prenter. 2. Aufl. Bd. 2: Skrifter om kirke og gudstjeneste/ bearb. von Regin Prenter. Århus: Aros, 1980. 435 S.
- 35 [Luther, Martin]: Luthers skrifter i udvalg [Luthers Schriften in Auswahl]/ hrsg. von Torben Christensen, Niels Nøjgaard, E. Thestrup Pedersen und Regin Prenter. 2. Aufl. Bd. 3: Bibel-
- fortolkning og praedikener/ bearb. von E. Thestrup Pedersen. Århus: Aros, 1980. 424 S.
- 36 [Luther, Martin]: Luthers skrifter i udvalg [Luthers Schriften in Auswahl]/ hrsg. von Torben Christensen, Niels Nøjgaard, E. Thestrup Pedersen und Regin Prenter. 2. Aufl. Bd. 4: Evangelium og samfundsliv/ bearb. von Torben Christensen. Århus: Aros, 1980. 472 S.
- 37 [Luther, Martin]: Lutero, Martin: Obras [Werke (span.)]. Bd. 1/ hrsg. von Teófanés Egido. Salamanca: Sigueme, 1977. 472 S. (El peso de los dias; 1)
- 38 Das neue Testament deutsch. [Septembertestament]/ übers. von Martin Luther, [Begleittext von Ingetraut Ludolphy]. 2. Aufl. L: Edition, 1978. [444], 7 S.: Ill.
- 39 Das Neue Testament deutsch. [Septembertestament]/ übers. von Martin Luther, Begleittext von Ingetraut Ludolphy. Neudruck der Ausgabe Wittenberg, 1522. S: Deutsche Bibelstiftung, 1978. CVII, LXXVII, [26] Bl., 7 S.: Ill.
- 40 Osiander, Andreas: Was zu Marpurgk in Hessen / vom Abendmal / vnd andern strittigen articlenn / gehandelt vnd vergleicht sey worden. [Fak. der Marburger Artikel mit moderner Übertragung]. In: 035, 9-19: 1 Ill., Fak.
- 41 Planitz, Hans von der: Berichte aus dem Reichsregiment in Nürnberg 1521-1523/ ges. von E. Wülcker und H. Virck. Nachdruck der Ausgabe L, 1899. Hildesheim, NY: Olms, 1979. CXLIX, 688 S.
- 42 Religionsgespräch (1529, Marburg, Lahn): Das Marburger Religionsgespräch; 1529/ hrsg. von Gerhard May. 2. Aufl. GÜ: GVH, 1979. 86 S. (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte; 13)

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

- a) Auswahl aus dem Gesamtwerk
- 43 Before God and the world: selections from the confessional writings of the Lutheran Church/ hrsg. von Elvin Janetzki. Adelaide: Lutheran, 1980. 95 S.
- 44 Fitzer, Gottfried: Lo que verdaderamente dijo Lutero (Was Luther wirklich sagte (span.)). Mexico: Aguilar, 1972. Unpag. – Bespr.: Vargas, V. F.: Revista internacional de sociología 31 (Madrid 1973), 393-396.
- 45 Hutten; Müntzer; Luther: Werke in zwei Bänden. Bd. 2: Luther/ ausgew. und eingel. von Siegfried Streller. 3. Aufl. B: Aufbau, 1978. 436 S.: Ill. (Bibliothek deutscher Klassiker)
- 46 Luther, Martin: Predigten über die Christusbotschaft. 4. Aufl./ neubearb. und hrsg. von Wolfgang Metzger. GÜ: GVH, 1979. 252 S. (Calwer Lutherausgabe; 5) [Gütersloher Taschenbücher Siebenstern; 405]
- 47 Luther, Martin: Verker i utvalg [Werke in Auswahl (norw.)]. Bd. 1/ übers. und hrsg. von Inge Lønning und Tarald Rasmussen. Oslo: Gyldendal norsk, 1979. 322 S. – Bespr.: Wingren, Gustaf: Kirke og kultur 84 (Oslo 1979), 558-561.

- 48 Luther, Martin: Verker i utvalg (Werke in Auswahl (norw.)), Bd. 2/ übers. von Oddmund Hjelde, Sigurd Hjelde, Inge Lønning, Tarald Rasmussen, hrsg. von Inge Lønning und Tarald Rasmussen. Oslo: Gyldendal norsk, 1979. 290 S.
 - 49 Röhrich, Lutz: Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten. 2 Bde. 3. Aufl. FR; BL; W: Herder, 1974. 1256 S.: Ill. – Bespr.: Beintker, Horst: ThLZ 104 (1979), 637–641.
 - 50 Spätmittelalter, Humanismus, Reformation: Texte und Zeugnisse/ hrsg. von Hedwig Heger. Teilbd. 2: Blütezeit des Humanismus und der Reformation. M: Beck, 1978. LII, 943 S. (Die deutsche Literatur; 2)
- b) Einzelschriften und Auszüge aus ihnen
- 51 Bibel kurzgefaßt: nach der Übers. Martin Luthers/ ausgew. und eingel. von Oskar Söhngen und Siegfried Herrmann, revidierter Text 1975. S: Deutsche Bibelstiftung, 1979. 95 S.
 - 52 Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments/ nach der Übers. Martin Luthers. 2. Aufl. Altenburg: Evang. Haupt-Bibelgesellschaft, 1978. 896, 319 S.: Kt.
 - 53 Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments/ nach der Übers. Martin Luthers. 3. Aufl. Altenburg: Evang. Haupt-Bibelgesellschaft, 1979. 896, 319 S.: Kt.
 - 54 Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments/ nach der Übers. Martin Luthers, mit Apokryphen, revidierter Text 1975. S: Deutsche Bibelstiftung, 1979. [1345] S. in getr. Zählung: graph. Darstellungen, Kt.
 - 55 Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments: [Perlbibel]/ nach der deutschen Übers. Martin Luthers. 4. Aufl. B: Evang. Haupt-Bibelgesellschaft, 1978. 1020, 318, 37 S.
 - 56 Diakonihistoriske tekster (Diakoniegeschichtliche Texte)/ hrsg. von Elith Olesen. København: Primodt, 1969. 48 S. L 12–15.
 - 57 Frey, Hermann Heinrich: Therobiblia: biblisch Thier- Vogel- und Fischbuch/ mit Vorwort und Registern hrsg. von Heimo Reinitzer. Nachdruck der Ausgabe L, 1595. Graz: ADVA, 1978. LXXXV*, XII S.; 383 Bl.; S. XV–XXIV, 160, 64 Bl. L". (Naturalis historia Bibliae: Schriften zur biblischen Naturkunde des 16.–18. Jh.; 1) – Bespr.: Junghans, Helmar: LuJ 47 (1980), 141.
 - 58 Luther, Martin: Getting into Luther's Large Catechism: a guide for popular study (Der große Katechismus (engl.))/ eingef. und neu übers. von F. Samuel Janzow. StL: Concordia, 1979. 159 S.
 - 59 Luther, Martin: What does this mean?: Luther's catechisms today (Der große und der kleine Katechismus (engl.))/ hrsg. von Philipp E. Pedersen. MP: Augsburg, 1979, 184 S.
 - 60 Luther, [Martin] Maarten: De grote catechismus (Der große Katechismus (niederl.))/ übers. und eingel. von P. Boendermaker. 1. und 2. Aufl. Kampen: Kok, 1978. 139 S.
 - 61 Luther, Martin: Luthers katekiser (Der große und der kleine Katechismus (norw.))/ übers. von Carl Fr. Wisløff. Oslo: Luther, 1979. 154 S.
 - 62 Luther, Martin: Kommentar zum Galaterbrief: 1519 (In epistolam Pauli ad Galatas . . . commentarius (dt.))/ übers. von Immanuel Mann. 2. Aufl. GÜ: GVH, 1979. 319 S. (Calwer Luther-Ausgabe; 10) (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern; 410)
 - 63 Luther, Martin: Der kleine Katechismus: Gebete; Sprüche; Lieder. 19 Aufl. GÜ: GVH, 1980. 61 S. (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern; 1000)
 - 64 Luther, Martin: Dr. Martin Luthers kleiner Katechismus mit Erklärung. Nachdruck/ hrsg. von H[elmut] Korinth. HH: [Selbstverlag], 1977. 175 S.: 1 Ill.
 - 65 Luther, Martin: Der kleine Katechismus: mit Spruchbuch und ausgewählten Fragestücken des Heidelberger Katechismus/ im Auftrag der Evang. Kirche in Hessen und Nassau hrsg. von Erwin Wissmann, Ausgabe B. 4. Aufl. F: EPV für Hessen und Nassau, 1966. 69 S.
 - 66 Luther, Martin: Den lille katekisme (Der kleine Katechismus (norw.))/ hrsg. von Andaktsbokselskapet. Oslo: Andaktsbokselskapet, 1980. 32 S.
 - 67 Luther, Martin: Luthers nattverdbok (Das Abendmahlsbuch Luthers)/ ausgew. und übers. von J. N. Skaar. Neue verb. Aufl. von G. Torset und Stig W. Holter. Oslo: Arken, 1979. 88 S.
 - 68 Luther, Martin: Das Magnifikat. Vorlesung über den 1. Johannesbrief/ hrsg. von Wolfgang Metzger. 2. Aufl. GÜ: GVH, 1979. 221 S. (Calwer Luther-Ausgabe; 9) (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern; 409)
 - 69 Luther, Martin: Das schöne Confitemini. Sendbrief vom Dolmetschen. Auslegungen des 118. und 1. Psalms/ neubearb. und hrsg. von Wolfgang Metzger. 2. Aufl. GÜ: GVH, 1979. 202 S. (Calwer Luther-Ausgabe; 7) (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern; 407)
 - 70 Luther, Martin: Conversations with Luther: selections from recently published sources of the

- table talk (*Tischreden in Auswahl* (engl.))// übers. und hrsg. von Preserved Smith und Herbert Percival Gallinger. Nachdruck der Ausgabe, 1915. New Canaan, Conn.: Keats, 1979. XXX, 260 S.: Ill. (A Shepherd illustrated classic)
- 71 Luther, Martin: *The Table talk of Martin Luther* (*Tischreden in Auswahl* (engl.))// hrsg. und eingel. von Thomas S. Kepler. Nachdruck der Ausgabe, 1952. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1979. XXIII, 345 S.
- 72 [Luther, Martin]: Lutero, Martin: *Da liberdade Cristã* (*Von der Freiheit eines Christenmenschen* (port.))// übers. von Leônidas Boutin und Heinz Soboll. 3. Aufl. São Leopoldo: Sinodal, 1979. 48 S.
- 73 [Luther, Martin]: Lutero, Martin: *Da autoridade*

de secular: a obediência que lhe é devida (1523) (*Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (port.))// übers. von Martin N. Dreher. São Leopoldo: Sinodal, 1979. 79 S.

- 74 *Das Neue Testament*: bearbeitet nach der Übersetzung Martin Luthers; revidierter Text 1975. Altenburg: Evang. Haupt-Bibelgesellschaft, [1979]. 573 S.
- 75 *Das Neue Testament und die Psalmen*: nach der Übersetzung Martin Luthers. S: Deutsche Bibelstiftung, 1979. 332, 78, 14 S.
- 76 *Toleranz und Reformation*/ hrsg. von Manfred Hoffmann. GÜ: GVH, 1979. 92 S. L 27-40. (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte; 24)

4 Denkmäler, Bilder, Lutherstätten

- 77 Blaschke, Karlheinz: *Wittenberg: die Lutherstadt/ Fotos von Volkmar Herre*. 2. Aufl. B: EVA, 1979. 50 S.: 50 Ill. auf Taf.
- 78 Dehio, Georg: *Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler*. [Bd. 8]: *Der Bezirk Halle/ neubearb. von der Abt. Forschung des Instituts für Denkmalpflege*. 2. Aufl. B: Akademie; M: Deutscher Kunstverlag, 1978. X, 561 S.: Ill., Kt., Skizzen.
- 79 *Die Denkmale der Lutherstadt Wittenberg*/ bearb. von Fritz Bellmann, Marie-Luise Harksen und Roland Werner mit Beiträgen von Peter Findeisen ... Weimar: Böhlau, 1979. 301 S.: 207 Ill. (Die Denkmale im Bezirk Halle)
- 80 Fehring, Günther P.; Ress, Anton: *Die Stadt Nürnberg*. 2. Aufl./ bearb. von Wilhelm Schwemmer. M: Deutscher Kunstverlag, 1977. 599 S.: Ill., 3 Kt. als Beilage. L 287. 304. (Bayerische Kunstdenkmale; 10)

- 81 Junghans, Helmar: *Wittenberg als Lutherstadt*. B: Union; GÖ: V&R, 1979. 224 S.: 104 Ill. auf Taf., 18* Ill., 1 Faltkt.
- 82 Lilje, Hanns: *Martin Luther in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten/ mit einem Anhang von Helmut Riege*. 57.-61. Tsd. Reinbek bei HH: Rowohlt, 1979. 153 S.: Ill. (Rowohlt's Monographien; 98)
- 83 Mugay, Peter: *Der Mann mit der Bibel im Park von Stephanus: bewegt wie Luthers Leben; das Schicksal seines Berliner Denkmals*. *Neue Zeit* 36 (1980) Nr. 160 vom 9. 7. 1980, 3.
- 84 Schuchardt, Hans: *Alt-Erfurter Denkmäler kirchlicher und weltlicher Kunst*. GÖ: Schuchardt, 1973. 112 S.: Ill. L 98-103. (Beiträge zur Geschichte der Stadt Erfurt; 5)

B DARSTELLUNGEN

1 Biographische Darstellungen

- a) Das gesamte Leben Luthers
- 85 Aland, Kurt: *Four reformers: Luther, Melancthon, Calvin, Zwingli* (*Die Reformatoren* (engl.))// übers. von James L. Schaaf. MP: Augsburg, 1979. 174 S. L 9-53+''.
- 86 Bainton, Roland H.: *Martin Luther*. 7., überarb. Aufl. der dt. Ausgabe/ hrsg. von Bernhard Lohse. GÖ: V&R, 1980. 397 S.: 86 Ill.

- 87 Brandt, Karl: *Reformation und Gegenreformation/ mit einem Vorwort von Dieter Albrecht*. 5. Aufl. F: Societät, 1979. 552 S.: 20 Ill., 1 Kt. [Vgl. LuB 1973, Nr. 79]
- 88 Chrestou, Panagiōtēs: *Patéres kaí theológoi tou hristianismoú* (Väter und Theologen des Christentums). Bd. 2: [1517-1821]. *Thessalonikē: Patriarhikon 'Idruma Paterikōn Meletōn*, 1971. 547 S. L*.

- 89 Diwald, Hellmut: *Anspruch auf Mündigkeit*: um 1400-1555. 2. Aufl. B: Propyläen, 1976. 485 S.: Ill., Kt. L". (Propyläen-Geschichte Europas; 1)
- 90 Diwald, Hellmut: *Anspruch auf Mündigkeit*: um 1400-1555. 3. Aufl. B: Propyläen, 1979. 485 S.: Ill., Kt. L". (Propyläen-Geschichte Europas; 1)
- 91 Diwald, Hellmut: *Geschichte der Deutschen*. F: Ullstein; B, W: Propyläen, 1978. 760 S.: Ill. L".
- 92 Eckert, Alfred: *Christentumsgeschichte in der Neuzeit: eine Würdigung von Friedrich Wilhelm Kantzenbachs »Christentum in der Gesellschaft II: Grundlinien der Kirchengeschichte; Reformation und Neuzeit«*. ZBKG 47 (1978), 257-272. [Bespr. zu LuB 1979, Nr. 65]
- 93 Elton, G[offrey] R[udolph]: *La Europa de la reforma: 1517-1559* [Reformation Europe: 1517-1559 (span.)]. 2. Aufl. Madrid: Siglo, 1976. XXI, 432 S.
- 94 Friedenthal, Richard: *Luther: sein Leben und seine Zeit*. Ungekürzte Ausgabe. M: dtv, 1974. 669 S.: Ill. (dtv; 1035)
- 95 Friedenthal, Richard: *Luther: sein Leben und seine Zeit*. 5. Aufl. M; ZH: Piper, 1979. 680 S.: 18 Taf., 28 Ill., Kt.
- 96 Fuchs, Walther Peter: *Das Zeitalter der Reformation*. 4. Aufl. M: dtv, 1979. 222 S. (Handbuch der deutschen Geschichte; 8) (dtv; 4208)
- 97 García Villoslada, Ricardo: *Raíces históricas del luteranismo* (Geschichtliche Wurzeln des Luthertums). 2. Aufl. Madrid: Católica, 1975. 299 S.
- 98 *Die Grundlegung der modernen Welt: Spätmittelalter, Renaissance, Reformation/* hrsg. und verfaßt von Ruggiero Romano und Alberto Tenenti. 76.-80. Tsd. F: Fischer, 1979. 363 S.: 28 Ill. [Fischer-Weltgeschichte; 12]
- 99 Heussi, Karl: *Kompendium der Kirchengeschichte*. 15. Aufl., unv. Nachdruck der 13., durch einen Literaturnachtrag erg. Aufl. Tü: Mohr, 1979. XII, 609 S. L".
- 100 Lutz, Heinrich: *Reformation und Gegenreformation*. M; W: Oldenbourg, 1979. XII, 247 S. (Oldenbourg Grundriß der Geschichte; 10)
- 101 Merle d'Aubigné, J[ean] H[enry]: *The life and times of Martin Luther* [Auszug aus: *Histoire de la Réformation du seizième siècle* (engl.)]/ übers. von H. White. Chicago, Ill.: Moody, 1978. 559 S.
- 102 Moeller, Bernd: *Geschichte des Christentums in Grundzügen*. 2., völlig Neubearb. Aufl. GÖ: V&R, 1979. 414 S. L 224-250. 253-263. 266-270+". [Uni-Taschenbücher; 905]
- 103 *Ökumenische Kirchengeschichte/ in Gemeinschaft mit Remigius Bäumer . . .* hrsg. von Raymond Kottje und Bernd Moeller. Bd. 2: *Mittelalter und Reformation/* bearb. von Remigius Bäumer . . . 2., durchges. und verb. Aufl. MZ: Grünewald, M: Kaiser, 1978. 472 S.
- 104 O'Neill, Judith: *Martin Luther*. MP: Lerner, 1979 (c 1975). 50 S.: Ill. Kt. (Cambridge topic book)
- 105 *Die Reformation in Augenzeugenberichten/* hrsg. von Helmar Jungmans mit einer Einleitung von Franz Lau. Ungekürzte 2. Aufl. der Ausgabe Düsseldorf, 1967. M: dtv, 1980. 537 S. (dtv; 887)
- 106 Thomson, S[amuel] Harrison: *Das Zeitalter der Renaissance: von Petrarca bis Erasmus* (Europe in renaissance and reformation <dt.>)/ aus dem Amerikan. übertragen von Grete und Karl-Eberhard Felten. M: Kindler, 1977. 692 S.: Taf., 1 Kt. L 362-411+". [Kindlers Kulturgeschichte des Abendlandes; 11]

b) Einzelne Lebensphasen und Lebensdaten

- 107 Bezzenberger, Günter: *Kennzeichen des Protestantismus im »Schicksalsjahr« der Reformation*. In: 035, 60-70: Ill.
- 108 Birmelé, André: *L'autorité d'une confession de foi – Confession d'Augsbourg 1530-1580*. PL 28 (1980), 117-135.
- 109 Bockman, Peter Wilhelm: *Hammerslagene – og hva så?: den eldre Luthers verk* (Die Hammerschläge – und was dann?: das Werk des älteren Luther). Kirke og kultur 84 (Oslo 1979), 159-173.
- 110 Bornkamm, Heinrich: *Martin Luther in der Mitte seines Lebens: das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag/* hrsg. von Karin Bornkamm. GÖ: V&R, 1979. 624 S. – Bespr.: Asendorf, Ulrich: LThK (1980), 30 f; Greiner, Albert: PL 28 (1980), 80 f; Lohse, Bernhard: LM 19 (1980), 301; Schlömann, Jürgen: Lu 51 (1980), 101 f.
- 111 Bredehorn, Uwe; Lenz, Rudolf: *Die Ausstellung »Leben aus Leichenpredigten«*. In: 030, 492-557. L 498 f. 504.
- 112 Cargill Thompson, W. D. J.: *The problems of Luther's »tower-experience« and its place in his intellectual development*. Studies in church history 15 (Oxford 1978), 187-212.
- 113 Dickmann, Friedrich: *»Ein teyl sol gegen den andern christenliche liebe erzeigen . . .«*: Marburg 1529 – Augsburg 1530 – Leuenberg 1971. Quatember 43 (1979), 205-211.
- 114 Eckermann, W[illigis]: *Neue Dokumente zur*

- Auseinandersetzung zwischen Johann von Staupitz und der Sächsischen Reformkongregation. *Analecta Augustiniana* 40 (Roma 1977), 279-296.
- 115 Eger, Wolfgang: Zum Protestationsreichstag zu Speyer im Jahre 1529. *BlPFG* 46 (1979), 177-189; Ebernburg-Hefte 13/14 (1979/80), 17-29.
- 116 Jung-Inglessis, Eva-Maria: Romfahrt durch zwei Jahrtausende in Wort und Bild. 2., erw. Aufl. Bozen: Athesiadruck, 1978. 390 S.: Ill. L 134-144.
- 117 Lohse, Bernhard: Die Entstehung der *Confessio Augustana* und ihr Weg durch die Geschichte. In: 048, 9-24.
- 118 Lohse, Bernhard: Luther und das Augsburger Bekenntnis. In: 033, 144-163.
- 119 Lutz, Heinrich: Kaiser, Reich und Christenheit: zur weltgeschichtlichen Würdigung des Augsburger Reichstages 1530. *HZ* 230 (1980), 57-88.
- 120 Meyer, Harding: Die Bedeutung der *Confessio Augustana* für die Einheit der Kirche. *Amtsblatt der Evang.-Luth. Kirche in Thüringen* 33 (1980), 18-20. 22-27.
- 121 Pahl, Paul D.: Six month of trials: tribulations and sufferings with Martin Luther at Castle Coburg in 1530. *LThJ* 13 (1979), 44-56.
- 122 Schlaich, Klaus: Die »protestatio« beim Reichstag in Speyer von 1529 in verfassungsrechtlicher Sicht. *ZEvKR* 25 (1980), 1-19.
- 123 Vercruyse, Jos E.: De geloofsbelijdenes van Augsburg (Das Glaubensbekenntnis von Augsburg). *Streven* 33 (Antwerpen 1980), 783-795.
- 124 Wickert, Ulrich: Das Kind in der Kirchengeschichte. *Theologia viatorum* 14 (1977/78), 209-228. L 218-221.
- c) Familie
- 125 Davy, Yvonne: *Frau Luther*. Mountain View, Calif.: Pacific, 1979. 126 S. (A Destiny book, D-171)
- 126 Schreiber, Clara S.: *Luthers kjære Katarina* [Katherine: wife of Luther (norw.)]/ übers. von Torbjørn Grønvik. Oslo: Lunde, 1979. 268 S.
- d) Volkstümliche Darstellungen seines Lebens und Werkes, Schulbücher, Lexikonartikel
- 127 Alberigo, Giuseppe: *Riforma*. In: *Enciclopedia Europea*. Bd. 9: Pola-Saavedra. Milano: Garzanti, 1979, 710-715.
- 128 Bendiscioli, Mario: *Lutero Martino*. In: *Enciclopedia filosofica*. Bd. 5: Leśniewski-Norris. 2., bearb. Aufl. Novara: Epidem, 1979, 283-286.
- 129 Brandt, Theodor: *Kirche im Wandel der Zeit*. Bd. 2: *Reformation bis Gegenwart*. 5. Aufl. Wuppertal: Brockhaus, 1978. 206 S.
- 130 Dreher, Arno: *Martin Lutero, o intérprete do evangelho* (Martin Luther, der Dolmetscher des Evangeliums). 3. Aufl. São Leopoldo: Sinodal, 1979. 54 S.: 1 Kt.
- 131 Fogde, Henning: *Historien om Martin Luther* (Die Geschichte von Martin Luther). København: Busck, 1979. 48 S.: Ill. (Ny kristendoms-kundskab)
- 132 Gascoigne, Bamber: *De kristne* [The Christians (dän.)]/ übers. von Erik Lyng. København: Lindhardt og Ringhof, 1978. 302 S.: Ill. L 156-165.
- 133 *Handbuch: die Geschichte des Christentums* (The Lion handbook: the history of Christianity (dt.)). Wuppertal: Brockhaus, 1979. XXIV, 656 S.: Ill. L 360-375+''.
- 134 Jong, Otto Jan de: *Nederlandse kerkgeschiedenis* (Niederländische Kirchengeschichte). 2., überarb. und erw. Aufl. Nijkerk: Callenbach, 1978. 464 S. L 85-97+''.
- 135 Lund, Preben: *Martin Luthers oprør* (Martin Luthers Aufruhr): Temahæfte. København: Aschehoug, 1980. 36 S. (Kristendoms-kundskab for folkeskolen Mellemtrinnet)
- 136 Mieck, Ilja: *Europäische Geschichte der frühen Neuzeit: eine Einführung*. 2., verb. Aufl. S: Kohlhammer, 1977. 320 S.: Kt. L 102-105+''.
- 137 Prenter, Regin: *Reformatoren Martin Luther* (Der Reformator Martin Luther). 2. Aufl. Århus: Aros, 1980. 69 S.
- 138 R[ößler, Hellmuth]; F[ranz, Günther]: *Luther, Martin*. In: *Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte*. 2., völlig Neubearb. und stark erw. Aufl./ bearb. von Karl Bosl, Günther Franz, Hanns Hubert Hofmann. Bd. 2: I-R. M: Francke, 1974, 1741-1752.
- 139 Schmidt, D.: *Dr. Martin Luther*: geb. am 10. November 1483; gest. am 18. Februar 1546; deutscher Reformator; Reformation vor 450 Jahren/ hrsg. von Helmut Korinth. Nachdruck von: *Luthers Leben*. In: *Doktor Martin Luther's Haus-Postille: Predigten an den Sonntagen und wichtigsten Festen des ganzen Jahres/ nach der Wittenberger Ausgabe vom Jahre 1544* bearb. von D. Schmidt. M: Roth, [um 1900], VI-XV: 1 Ill. HH: Helmut Korinth, s. a. 12 S.: 1 Titelill.
- 140 Simon, Edith: *Ketzer, Bauern, Jesuiten: Reformation und Gegenreformation* (The reformation (dt.))/ übers. von Annemarie Kandler, mit einer Einleitung von Hanns Lilje. Reinbek bei

- HH: Rowohlt, 1979. 188 S.: Ill. (rororo-Sachbuch, das farbige Life-Bildsachbuch; 36)
- 141 Sørensen, Asger: Luther, Martin. In: Religion/Livsanskuelse (Religion/Lebensanschauung)/hrsg. von Finn Stefánsson, Asger Sørensen und Else Matthison-Hansen. København: Gyldendal, 1978, 234-236. (Gyldendals røde opslagsbøger)
- 142 Venoehr, Wolfgang; Kabermann, Friedrich: Brennpunkte deutscher Geschichte: 1450-1850. Kronberg, Taunus: Athenäum, 1978. 306 S.: Ill.
- 143 Vorländer, Karl: Philosophie der Renaissance: Beginn der Naturwissenschaft/ bearb. von Hin-

rich Knittermeyer, mit Quellentexten und bibliographischen Ergänzungen versehen von Eckhard Keffler. 32.-34. Tsd. Reinbek bei HH: Rowohlt, 1977. 265 S. L 54-58. 207-210+'''. (Geschichte der Philosophie; 3) (rowohlt's deutsche enzyklopädie; 242)

- 144 Weltgeschichte in einem Griff: vergleichende Zeittafeln mit stichwortartigen Texten für Deutsche Geschichte – Europäische Geschichte – Weltgeschichte – Gesellschaftskunde – Kunstgeschichte – Kulturgeschichte. 50. Tsd. B: Safari, 1977. 1268 S.: Ill., Kt. L''. (Universalgeschichte auf einen Blick)

2 Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Gesamtdarstellungen seiner Theologie

- 145 Adam, Alfred: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 2: Mittelalter und Reformationszeit. 3. Aufl. GÜ: GVH, 1978. 436 S.
- 146 Bromiley, Geoffrey W.: Historical theology: an introduction. Edinburgh: Clark, 1978. 464 S. L 210-214. 229-232. 242-246. 268-272. 289-294.
- 147 Dantine, Wilhelm: Luther als Theologe. In: 017, 124-129. [Korreferat zu LuB 1981, Nr. 162]
- 148 Ebeling, Gerhard: Dogmatik des christlichen Glaubens. Bd. 2: Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt. Tü: Mohr, 1979. XVII, 547 S.
- 149 Ebeling, Gerhard: Dogmatik des christlichen Glaubens. Bd. 3: Der Glaube an Gott den Vollen der Welt. Register. Tü: Mohr, 1979. XIX, 585 S.
- 150 Evangelischer Gemeindekatechismus/ im Auftrag der Katechismuskommission der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands hrsg. von Horst Reller, Hermann Müller und Martin Voigt. GÜ: GVH, 1979. XVI, 487 S.: Ill.
- 151 Evangelischer Gemeindekatechismus/ im Auftrag der Katechismuskommission der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands hrsg. von Horst Reller, Hermann Müller und Martin Voigt. 2. Aufl. GÜ: GVH, 1979. XVI, 487 S.: Ill.
- 152 Evangelischer Gemeindekatechismus/ im Auftrag der Katechismuskommission der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands hrsg. von Horst Reller, Hermann Müller und Martin Voigt. 3. Aufl. GÜ: GVH, 1980. XVI, 487 S.: Ill.
- 153 Fahlbusch, Erwin: Kirchenkunde der Gegenwart. S: Kohlhammer, 1979. 288 S. L 116 f. (Theol. Wissenschaft; 9)
- 154 Gerrish, Brian: The role of dogma in Luther's theology. In: 017, 181-183.

- 155 Glauben – lehren – bekennen: Augsburger Bekenntnis, Kleiner Katechismus, Evangelischer Erwachsenenkatechismus; 1530-1980/ im Auftrag der Katechismuskommission der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands hrsg. von Manfred Kießig. GÜ: GVH, 1980. 172 S. L''. (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern; 372)
- 156 Lohff, Wenzel: Kleine Theologie des Augsburger Bekenntnisses. In: 048, 25-46.
- 157 Lohse, Bernhard: Augsburger Bekenntnis, Confutatio und Apologie I: Augsburger Bekenntnis (Confessio Augustana). TRE 4 (1979), 616-628.
- 158 Maurer, Wilhelm: Historischer Kommentar zur Confessio Augustana. Bd. 1: Einleitung und Ordnungsfragen. 2. Aufl. GÜ: GVH, 1979. 256 S.
- 159 Modalsli, Ole: Die Heidelberger Disputation im Lichte der evangelischen Neuentdeckung Luthers. LuJ 47 (1980), 33-39.
- 160 Paterson, William: The protestants Theologie, containing, the true solutions, and groundes of religion, this day mainteyned, and intreated, betwixt the protestants, and catholicks. Nachdruck der Ausgabe, 1620. LO: Scolar, 1976. 309 S. (English recusant literature: 1558-1640; 316)
- 161 Prenter, Regin: Das Bekenntnis von Augsburg: eine Auslegung (Kirkens lutherske bekendelse <dt.>) übers. von Gerhard Klose. Erlangen: Martin Luther, 1980. 285 S.
- 162 Prenter, Regin: Luther als Theologe. In: 017, 112-124.
- 163 Prenter, Regin: Luther som theolog (Luther als Theologe). Præsteforeningens blad 70 (København 1980), 157-169.
- 164 Preus, J. Samuel: Luther as theologian. In: 017, 129-133. [Korreferat zu LuB 1981, Nr. 162]

- 165 Reumann, John: Das Augsburger Bekenntnis im Lichte der Exegese. In: 041, 9-39.
- 166 Seebaß, Gottfried: Apologie und Confessio: ein Beitrag zum Selbstverständnis des Augsburger Bekenntnisses. In: 032, 9-21.
- 167 A study guide on the theology of the Augsburg Confession. Gurukul perspective 17 (Madras 1980), 1-14.
- 168 Wingren, Gustaf: Credo: den kristne tros- og livsanskuelse (Credo: den kristna tros- och livsåskådningen (dän.))// übers. von Per Bonde- sen. København: Gyldendal, 1979. 249 S. L". (Tekster til livsanskuelse religion)
- 169 Zur Mühlen, Karl-Heinz: Die Heidelberger Disputation. In: 017, 164-169.
- b) Gott, Schöpfung, Mensch
- 170 Amelung, Eberhard: Autonomie. TRE 5 (1980), 4-17. L 5. 9 f.
- 171 Dantine, Wilhelm: Versöhnung: ein Grundmotiv christlichen Glaubens und Handelns. GÜ: GVH, 1978. 110 S. L". (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern; 265)
- 172 Davies, Rupert E.: The problem of authority in the continental reformers: a study in Luther, Zwingli, and Calvin. Nachdruck der Ausgabe LO, 1946. Westport, Conn.: Greenwood, 1978; Westport, Conn.: Hyperion, 1979. 158 S.
- 173 Fromm, Erich: Flugten fra friheden (Escape from freedom (dän.))// übers. von Karen Meldsted. 4. Aufl. København: Reitzel, 1980. 214 S. L 54-77+."
- 174 Hardt, Tom G. A.: Natural knowledge of God and natural law according to the teaching of the Evangelical Lutheran Church. The Lutheran Synod quarterly 19 (Mankato, Minn. 1979), 7-36.
- 175 Kehnscherper, Günter: Theologische und homiletische Aspekte von Röm 8, 19. ThLZ 104 (1979), 411-424. L 418.
- 176 Köberle, Adolf: Christlicher Lebensglaube. (1975). In: 050, 38-45.
- 177 Krarup, Søren: Loven (Das Gesetz). Tidehverv 53 (Grauballe 1979), 78-85.
- 178 Mann, Ulrich: Gott in der Seele: einige Erwägungen zur Imago-dei-Lehre heute. In: 08, 155-167.
- 179 Mann, Ulrich: Das Wunderbare: Wunder – Segen und Engel. GÜ: GVH, 1979. 102 S. L 24-31. 40-43. 51-55+."
- 180 Marcocchi, Massimo: L'antropologia cristiana tra Cinque e Seicento (Die christliche Anthropologie zwischen dem 16. und 17. Jh.). Studium 75 (Roma 1979), 465-480. L".
- 181 Mateo Seco, Lucas F.: Martin Lutero sobre la libertad esclava (Martin Luther über den unfreien Willen). Madrid: Magisterio Español SA, 1978. 222 S. (Critica filosofica; 19)
- 182 Mohr, Rudolf: Ars moriendi II: 16.-18. Jahrhundert; 1. Protestantische ars moriendi. TRE 4 (1979), 149-151.
- 183 Mohr, Rudolf: Der Tote und das Bild des Todes in den Leichenpredigten. In: 030, 82-121. L 89.
- 184 Müller, Norbert: Die Gegenwart des verborgenen Gottes. ThV 10 (1979), 145-157. L 150. 152.
- 185 Nygren, Anders: Sinn und Methode. Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie und einer wissenschaftlichen Theologie (Mening och metod (dt.))// übers. von Gerhard Klose, mit einem Vorwort von Ulrich Asendorf. GÖ: V&R, 1979. 478 S. L 413-418.
- 186 Peters, Albrecht: Der Mensch. GÜ: GVH, 1979. 219 S. L 27-59+"". (Handbuch systematische Theologie; 8)
- 187 Rasmussen, Tarald: Posteriora Dei: ein biblischer Begriff des Redens Luthers von Gottes Verborgenheit. KD 25 (1979), 209-230.
- 188 Schott, Erdmann: »Was ist Gott?«: zu Luthers Lehre von Gott. ThV 10 (1979), 129-144.
- 189 Sparr, Walter: Begründung und Verwirklichung: zur anthropologischen Thematik des lutherischen Bekenntnisses. In: 032, 129-153.
- 190 Spitz, Lewis W.: Luther's impact on modern views of man. Concordia theological quarterly 41 (Springfield, Ill. 1977), 26-43.
- 191 Thomsen, Niels: Om at blæse og have mel i munden (Vom Blasen mit Mehl im Munde). Fønix 3 (København 1979), 214-216. [Bespr. zu LuB 1980, Nr. 140]
- 192 Vengen, Sigurd: »Guds navn ... skal helliges i os«: om 1. bøn i Fadervår (»Der Name Gottes ... soll in uns geheiligt werden«: von der ersten Bitte im Vaterunser). LK 114 (1979), 446-449.
- 193 Wingren, Gustaf: Behovet av en klar definition: metodiske synpunkter på Helge Hognestads doktorsavhandling (Das Erfordernis einer klaren Definition: methodische Gesichtspunkte zu Helge Hognestads Dissertation). NTT 80 (1979), 109-114. L 113.
- 194 Zur Mühlen, Karl-Heinz: Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken: dargestellt am Werk M. Luthers und Fr. Gogartens. Tü: Mohr, 1980. IX, 337 S. (Beiträge zur historischen Theologie; 59) = Rationalität in der Theologie M. Luthers und Fr. Gogartens: ein Beitrag zum Thema Reformation und Neuzeit. 2 Bde.

TÜ, 1978. XV, 442 S. – TÜ, Univ., Fachbereich
Evang. Theologie, Habil., 1978.

c) Christus

- 195 Barrett, Charles Kingsley: *Theologia crucis* – in
acts? In: 016, 73-84. L 74 f.
- 196 Baur, Jörg: *Weisheit und Kreuz*. NZStH 22
(1980), 33-44.
- 197 Ebeling, Gerhard: *Fides occidit rationem*: ein
Aspekt der theologia crucis in Luthers Ausle-
gung von Gal 3, 6. In: 016, 97-135.
- 198 Hummel, Gert: *Christopraxis*: zur Wiederge-
winnung sakramentalen Handelns. In: 08, 168-
189.
- 199 Lienhard, Marc: *Martin Luthers christologisches
Zeugnis: Entwicklung und Grundzüge seiner
Christologie* (Luther, témoin de Jésus-Christ
(dt.)/ übers. von Robert Wolff. B: EVA, GÖ:
V&R, 1980. 306 S.
- 200 Lohse, Bernhard: »Theologia crucis – theologia
resurrectionis«. In: 017, 145-147.
- 201 Lubczyk, Hans: *Trinität und Inkarnation in der
Augsburgischen Konfession: Bemerkungen zum
lateinischen und deutschen Text*. In: 052, 109-
118.
- 202 Moltmann, Jürgen: *Der gekreuzigte Gott: das
Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher
Theologie*. 3. Aufl. M: Kaiser, 1976. 320 S. L
73-76. 196-199. 218-222+''.
- 203 Nielsen, Bent Flemming: *Retfærdiggørelseslære
og kristologi hos Luther med særligt henblik på
kirkepostillen* (Rechtfertigungslehre und Chri-
stologie bei Luther mit besonderem Hinblick
auf die Kirchenpostille). Århus: Teoltryk,
1977. 85 S.
- 204 Schweitzer, Wolfgang: *Theologia crucis als Basis
der Christusverkündigung heute*. In: 01, 68-80.
- 205 Steinacker, Peter: *Der »schnarchende« Christus:
Überlegungen zum Ansatz der Christologie*.
In: 039, 57-73.

d) Kirche

- 206 Andresen, Carl: *Die Bibel im konziliaren, kano-
nistischen und synodalen Kirchenrecht*. In: 019,
169-208.
- 207 Beinert, Wolfgang: *Der Kirchen- und Sakra-
mentsbegriff der Confessio Augustana*. Theologie
und Glaube 69 (1979), 237-262.
- 208 Blöchl, Herbert: *Die missionarische Dimension
in der Theologie Luthers*. In: 028, 357-368.

- 209 Brecht, Martin: *Bekenntnis und Gemeinde*. In:
032, 45-56.
- 210 Brunotte, Heinz: *Personalitätsprinzip und lan-
deskirchliches Territorialprinzip*. (1959/60). In:
053, 185-209. L 200-202.
- 211 Fraenkel, Pierre: *Die Augustana und das Ge-
spräch mit Rom: 1540-1541*. In: 032, 89-103.
- 212 Friedrich, Otto: *Einführung in das Kirchenrecht*.
2., neubearb. und erw. Aufl. GÖ: V&R, 1978.
685 S. L 75-86+''.
- 213 Hendrix, Scott: *Lutero el papado* (Luther und
das Papsttum). Concilium 12 (Madrid 1976)
Heft 118, 192-202. [Vgl. LuB 1978, Nr. 149]
- 214 Iserloh, Erwin: *Vorgeschichte, Entstehung und
Zielsetzung der Confessio Augustana*. In: 09, 9-
29.
- 215 Jedin, Hubert: *Geschichte des Konzils von Trient
1: Der Kampf um das Konzil*. 3. Aufl. FR; BL;
W: Herder, 1977. XIII, 650 S.
- 216 Klug, Eugene F. A.: *Luther's understanding of
»Church« in his treatise »On the councils and the
church« of 1539*. Concordia theological quar-
terly 44 (Springfield, Ill. 1980), 27-38.
- 217 Koch, Ernst: *Confessio Augustana – Confutatio –
Apologie: das Gespräch über die Ekklesiologie
im Kontext des Reichstages von Augsburg*. In:
052, 41-62.
- 218 Koch, Traugott: *Das Problem des evangelischen
Kirchenverständnisses nach dem Augsburger Be-
kenntnis*. In: 033, 125-143.
- 219 Kretschmar, Georg: *Die Bedeutung der Confes-
sio Augustana als verbindliche Bekenntnisschrift
der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. In: 09, 31-
77.
- 220 Kyndal, Erik: *Luthers kirkeforståelse* (Das Kir-
chenverständnis Luthers). Præsteforeningens
blad 70 (København 1980), 177-184. 193-199.
- 221 Mau, Rudolf: *Autorität II: Reformationszeit*.
TRE 5 (1980), 32-36.
- 222 Meinhold, Peter: *Das Problem der Kirchenglied-
schaft aus lutherischer Sicht*. In: *Das Problem der
Kirchengliedschaft heute*/ hrsg. von Peter
Meinhold. DA: WB, 1979, 344-365. (Wege der
Forschung; 524)
- 223 Meyer, Harding: *Behindern Amtsbegriff und Kir-
chenverständnis in der Confessio Augustana ihre
Anerkennung durch die katholische Kirche?* In:
09, 145-175.
- 224 Müller, Gerhard: *Die Bedeutung der Confessio
Augustana für die Evangelische Kirche von Kur-
hessen-Waldeck*. In: 035, 71-84.
- 225 Müller, Hans-Martin: *Frömmigkeit – Wiederent-
deckung einer ekklesiologischen Kategorie?* In:
036, 175-192.

- 226 Müller, Otfried: Die ekklesiologischen Aussagen der Confessio Augustana im Blick auf das Vatikandum II. In: 052, 165-189.
 - 227 Neuner, Peter: Das Papsttum – ein ökumenisches Problem. US 34 (1979), 8-18.
 - 228 Philippi, Paul: Einige Bemerkungen zum Begriff der Öffentlichkeit in CA XIV. ZEvE 22 (1978), 142-144.
 - 229 Reventlow, Henning Graf: Die Bedeutung der Schrift für die Begründung der Ekklesiologie in den lutherischen Bekenntnisschriften. In: 036, 85-91.
 - 230 Rochler, Wolfgang: Die Confessio Augustana – historisches Dokument oder ökumenische Verheißung? Amtsblatt der Evang.-Luth. Kirche in Thüringen 33 (1980), 73-76. 79-86. 77.
 - 231 Roensch, Manfred: Die Bedeutung der altkirchlichen ökumenischen Bekenntnisse für die lutherische Kirche heute. LThK (1978), 117-124.
 - 232 Schütte, Heinz: Voraussetzungen und Konsequenzen einer Anerkennung der Confessio Augustana. In: 09, 177-192.
 - 233 Stamm, Heinz-Meinolf: Luther und das Ordensleben. Roma: Antonianum, 1977. 56 S.
 - 234 Stupperich, Robert: Martin Bucers Gebrauch des kanonischen Rechts = Martin Bucer et le droit canonique. In: 027, 241-252.
 - 235 Urban, Hans Jörg: Der reformatorische Protest gegen das Papsttum: eine theologiegeschichtliche Skizze. (1979). In: Theol. Jahrbuch 1979. L: Benno, 1979, 410-430.
 - 236 Vogelsanger, Peter: Ökumenismus im 16. Jahrhundert: zur Geschichte des Religionsgespräches von Regensburg 1541. In: 034, 631-648.
 - 237 Wiedenhofer, Siegfried: Bekenntnis, Schrift, Tradition: zu Form, Funktion und Kriterien der Confessio Augustana. ThPh 55 (1980), 161-203.
 - 238 Witte, Jan: La autoridad del magisterio en las iglesias de la reforma: doctrinas de Lutero y Calvino (Die Autorität des Lehramtes in den Kirchen der Reformation, insbesondere bei Luther und Calvin). Concilium 12 (Madrid 1976) Heft 117, 55-67. [Vgl. LuB 1978, Nr. 166]
- e) Sakramente, Beichte, Ehe
- 239 Bárdossy, Tibor: Az Ágostai Hitvallás tanítása az urvacsoráról (Die Abendmahlslehre der Confessio Augustana). LP 54 (1979), 164-168.
 - 240 Bezzel, Ernst: Beichte III: Reformationszeit. TRE 5 (1980), 421-425.
 - 241 Bühler, Peter: Der Abendmahlsstreit der Reformatoren und seine aktuellen Implikationen. AG 30 (1979), 110-117; ThZ 35 (1979), 228-241; Le conflit des réformateurs sur la Sainte Cène: quelques implications toujours actuelles. PL 27 (1979), 161-180.
 - 242 Bußmann, Magdalene: Anmerkungen zum Eucharistieverständnis Martin Luthers. Katechetische Blätter 104 (1979), 241 f.
 - 243 Ebnetter, Albert: Muß die Ehelehre die Kirchen trennen? Orientierung 44 (ZH 1980), 68-71. L''.
 - 244 Fisher, J. D. C.: Initiation: Lutheran, anglican and reformed rites. In: 025, 120-132.
 - 245 Gál, Vladimír: Marburgské kolokvium (Das Gespräch zu Marburg). CL 92 (1979), 187-189.
 - 246 Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission: Das Herrenmahl. PB: Bonifacius; F: Lembeck, 1978. 116 S. – Bespr.: Iserloh, Erwin; Peters, Albrecht: ThRe 75 (1979), 177-189.
 - 247 Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission: Das Herrenmahl. 3.-7. Aufl. PB: Bonifacius; F: Lembeck, 1979. 116 S.
 - 248 Glade, Winfried: Die Taufe in den vorcanisianischen katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet. Nieuwkoop: de Graaf, 1979. XXIII, 380 S. (Bibliotheca humanistica & reformatoria; 27)
 - 249 Grönvik, Lorenz: Taufe und Heiliger Geist in der Sicht der Theologie Luthers. In: Taufe und Heiliger Geist = Vorträge auf der 14. Baltischen Theologenkonferenz in Järvenpää, Finnland, Juni 1975/ hrsg. von Pertti Mäki. Helsinki: [Luther-Agricola-Gesellschaft], 1979, 106-121. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft; A 18)
 - 250 Hege, Albrecht: Die Entwicklung des lutherischen Eheverständnisses. In: 014, 21-35.
 - 251 Heidler, Fritz: Das Proprium Lutheranum. ThV 10 (1979), 159-167.
 - 252 Iserloh, Erwin: Die Abendmahlslehre der Confessio Augustana, ihrer Confutatio und ihrer Apologie. Cath 34 (1980), 15-35.
 - 253 Karel, James L.: The Lord's unifying gift – the Holy Eucharist. CTM 6 (1979), 293-299.
 - 254 Keveházi, László: A marburgi kolokvium (Das Marburger Religionsgespräch). LP 54 (1979), 472-478.
 - 255 Koch, Ernst: Marburg 1529. ZDZ 33 (1979), 451-456.
 - 256 Lienhard, Marc: Luthers religiöses Anliegen und die Abendmahlslehre. In: 017, 178-181.
 - 257 Lüthi, Kurt: Das Eheverständnis des Protestantismus. Theol.-praktische Quartalschrift 127 (Linz 1979), 33-44. L 33-35.

- 258 Molinski, Waldemar: *Theologie der Ehe in der Geschichte*. Aschaffenburg: Pattloch, 1976. 246 S. L 145-151+'''. (Der Christ in der Welt: Reihe 7, Die Zeichen des Heils; 7ab)
- 259 Rauls, Wilhelm: *Eheschließung und Trauung in der Geschichte der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig*. JNKG 77 (1979), 97-125.
- 260 Rost, Gerhard: *Taufe, Buße und Glaube in der heiligen Schrift und bei Martin Luther*. LThK (1980), 1-15.
- 261 Sasse, Hermann: *Corpus Christi: ein Beitrag zum Problem der Abendmahlskonkordie/ mit einem Geleitwort von Joachim Heubach hrsg. von Friedrich Wilhelm Hopf*. Erlangen: Ev.-Luth. Mission, 1979. 155 S. L 30-77+'''. (LBl 31 [1979]; 117/118)
- 262 Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: *Das Herrenmahl: zum evangelisch-lutherischen Dialog auf Weltebene*. KD 26 (1980), 70-87.
- 263 Stock, Ursula: *Die Bedeutung der Sakramente in Luthers Sermonen von 1519*. Tü, 1978. 2 Bde. 279; 247 Bl. – Tü, Univ., Fachbereich Evang. Theologie, Diss., 1979. – Selbstanzeige: ThLZ 104 (1979), 471 f.
- 264 Tripp, D. H.: *Protestantism and the eucharist*. In: 025, 248-263.
- 265 Vinay, Valdo: *L'eucaristia come comunione nel pensiero della riforma* (Die Eucharistie als Gemeinschaft im Denken der Reformation). In: *Regno come comunione = Atti della XVII Sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (SAE), La Mendola (Trento), 4-12 agosto 1979*. Torino-Leumann: Elle di Ci, 1979, 113-125. L 113-118.
- f) *Amt und allgemeines Priestertum*
- 266 Beckmann, J.: *Martin Luther and celibacy*. Priest 34 (Huntington, Ind. 1978), 14-16.
- 267 Boni, Andrea: *Sacralità del celibato sacerdotale* (Die Sakralität des priesterlichen Zölibats). Genova: CSFL, 1979. 302 S. L 174-179. [Collectio Januensis: sect. theol.; 3]
- 268 Borup, N. H.: *Rite vocatus – kaldet af mennesker* (Rite vocatus – von Menschen berufen). Præsteforeningens blad 70 (København 1980), 232-238.
- 269 Bradshaw, Paul F.: *Les réformateurs et les rites d'ordination*. La maison Dieu 138 (P 1979), 123-141. L''.
- 270 Brunotte, Heinz: *Das Amt der Verkündigung und das Priestertum aller Gläubigen*. [1962]. In: 053, 210-239. L''.
- 271 Fagerberg, Holsten: *Sakrament och ämbete* (Sakrament und Amt). STK 55 (1979), 166-172.
- 272 *For the ordination of women: a study document prepared by the faculty of Christ Seminary-Seminex*. CTM 6 (1979), 132-143.
- 273 Haendler, Gert: *Amt und Gemeinde bei Luther im Kontext der Kirchengeschichte*. B: EVA, 1979. 71 S. (Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft; 72)
- 274 Horstmann, Johannes: *Om pluralisme i folkekirkens forkyndelse* (Vom Pluralismus in der Verkündigung der Volkskirche) Præsteforeningens blad 70 (København 1980), 142-149.
- 275 Jensen, Oddvar: *Til spørsmålet om evangelium, apostolat og embede hos Luther* (Zur Frage von Evangelium, Apostolat und Amt bei Luther). TTK 50 (1979), 5-21.
- 276 Jentsch, Werner: *Von Beruf Seelsorger*. In: 047, 247-297.
- 277 Lohff, Wenzel: *Theologische Begründung des einen Amtes und der Ämter in der Kirche und ihre gegenseitige Zuordnung*. AG 30 (1979), 83-87. L''.
- 278 Meyer, Harding: *Amt und Geist: protestantische Stellungnahme*. CCL 15 (1979), 539-544.
- 279 Prenter, Regin: *Er »kaldet af mennesker« det samme som »ikke kaldet af Gud«: nogle modbemærkninger til sognepræst N. H. Borup* (Ist »von Menschen berufen« dasselbe wie »von Gott nicht berufen«: einige Gegenbemerkungen an Pfarrer N. H. Borup). Præsteforeningens blad 70 (København 1980), 313-316. [Vgl. LuB 1981, Nr. 268]
- 280 Preus, Herman A.: *Luther on the universal priesthood and the office of the ministry*. Concordia journal 5 (StL 1979), 55-62.
- 281 Schlageter, Johannes: *Church office and evangelical freedom*. Theology digest 27 (StL 1979), 227-230.
- 282 Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: *Zum Amtsverständnis des evangelischen Pfarrers A. B. in Österreich*. In: 07, 55-72.
- 283 Schulz, Frieder: *Zur Liturgik der kirchlichen Handlungen insgesamt*. WPr 69 (1980), 104-122.
- 284 Wagner, Falk: *Berufung III: Dogmatik*. TRE 5 (1980), 688-713. L 691 f.
- 285 Wisløff, Carl Fr.: *Det kirkelige embede i oldkirken og hos Luther* (Das kirchliche Amt in der Alten Kirche und bei Luther). København: Dansk Bibel-Institut, 1979. 58 S. L 31-58.

- g) Gnade, Glaube, Rechtfertigung und Werke
- 286 Bayer, Oswald: Gesetz und Evangelium. In: 032, 155-173.
- 287 Deuser, Hermann: Glaubenserfahrung und Anthropologie: Röm 7, 14-25 und Luthers These: totum genus humanum carnem esse. *EvTh* 39 (1979), 409-431.
- 288 Dilschneider, Otto A.: Geist als Vollender des Glaubens. GÜ: GVH, 1978. 157 S. (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern; 270)
- 289 Forell, George W[olfgang]: Fé ativa no amor [Faith active in love (port.)]/ übers. von Geraldo Korndörfer. Porto Alegre: Concórdia, São Leopoldo: Sinodal, 1977. 189 S.
- 290 Friemel, Franz Georg: Über die Schwierigkeit, einen Katechismus nach der Confessio Augustana zu machen. In: 052, 87-108. L 96 f.
- 291 Hägglund, Bengt: Gesetz und Evangelium im Antinomestreit. In: 017, 156-164.
- 292 Hazlett, W. Ian P.: Les entretiens entre Mélancthon et Bucer 1534: réalités politiques et clarification théologique. In: 027, 207-225.
- 293 Hoene, Martin: Entbehrlche Gesetzespredigt? *Theol. Beiträge* 8 (1977), 35-37. [Vgl. LuB 1978, Nr. 204]
- 294 Hoffmann, Fritz: Theologisch-systematische Strukturen in der Confessio Augustana: ihre Bedeutung für das ökumenische Gespräch. In: 052, 63-72.
- 295 Hofmeister, Heimo: Philosophische und theologische Ethik. *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 11 (W 1978), 194-211.
- 296 Horstmann, Johannes: Simul justus et peccator – i total- og partialaspekt: replik til Johannes Lauridsen (Simul justus et peccator – im Total- und Partialaspekt: Replik an Johannes Lauridsen). *Præsteforeningens blad* 69 (København 1979), 293-297.
- 297 Huber, Wolfgang: Die Spannung zwischen Glaube und Lehre als Problem der Theologie. In: 02, 217-246.
- 298 Lienhard, Marc: La foi luthérienne. Les Luthériens = Unité des Chrétiens 38 (P 1980), 7-11.
- 299 McCue, James F.: Roman-catholic responses to the Augsburg Confession on justification 1530 and 1980. *Dialog* 19 (MP 1980), 60-65.
- 300 McCue, James F.: Simul iustus et peccator in Augustine, Aquinas, and Luther: toward putting the debate in context. *Journal of the American Academy of Religion* 48 (Boston, Mass. 1980), 81-96.
- 301 Müller, Alois: Der Weg der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit. In: 034, 419-434. L 424 f.
- 302 Neuser, Wilhelm: Bucers Programm einer »guten, leidlichen reformation« (1539-1541) = Programme de Bucer pour »une Réforme bonne et acceptable«. In: 027, 227-239.
- 303 Pesch, Otto Hermann: Rechtfertigung des Sünders und Gerechtigkeit in der Welt: im Licht und Schatten des Augsburger Bekenntnisses. In: 033, 215-236.
- 304 Peters, Albrecht: Die Lehre vom christlichen Glauben. In: 02, 175-205.
- 305 Peters, Albrecht: Die Spiritualität der lutherischen Reformation. In: 036, 132-148.
- 306 Pollet, J[acques] V.: Notes sur l'icographie Bucérienne. In: 027, 339-346.
- 307 Reuter, Theodor: Die Gnadenmittel = The means of grace. *Evangelium – euaggelion – Gospel* 6 (1979), 79-85.
- 308 Sauter, Gerhard: Hermeneutisches und analytisches Denken in der Theologie. In: 034, 486-499. L 495 f.
- 309 Seils, Martin: Zu einigen Problemen der Interpretation von Artikel IV der Confessio Augustana in der Anerkennungsdebatte. In: 052, 149-163.
- 310 Seitz, Manfred: Askese VII: Luther. *TRE* 4 (1979), 239-241.
- 311 Siegwalt, Gérard: Gnade: Versuch einer evangelischen Rechenschaft. *NZStH* 22 (1980), 1-16.
- 312 Siemens, Andreas: Karl Barth, der Vollender der lutherischen Reformation?: eine notwendige Replik zu B. Klapperts »Erwägungen zum Thema: Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth«. *Theol. Beiträge* 8 (1977), 31-35. [Vgl. LuB 1978, Nr. 204]
- 313 Stock, Konrad: Gott der Richter: der Gerichtsgedanke als Horizont der Rechtfertigungslehre. *EvTh* 40 (1980), 240-256.
- 314 Tworuschka, Udo: Die Einsamkeit: eine religionsphänomenologische Untersuchung. Bonn: Röhrscheid, 1974. 391 S. L 119-123+''.
- 315 Wagner, Falk: Bekehrung II: 16.-20. Jahrhundert; 1. Reformationszeit. *TRE* 5 (1980), 459-463.
- h) Sozialethik, Politische Ethik, Geschichte
- 316 Aukrust, Tor: Bergpredigt II: Ethisch. *TRE* 5 (1980), 618-626. L 620 f.
- 317 Austad, Torleiv: Iustum bellum: til spørsmålet om en etisk vurdering av krigen (Iustum bellum: zur Frage einer ethischen Beurteilung des Krieges). *TTK* 50 (1979), 195-209. L 197 f.

- 318 Botta, István: Luther társadalmi és politikai tanítása (Die gesellschaftliche und politische Lehre Luthers). LP 53 (1978), 468-479. 663-678.
- 319 Brecht, Martin: Luthers Verkündigung der christlichen Freiheit als Überbau. In: 017, 191-194.
- 320 Bring, Ragnar: Luther, stat och kyrka: Luthers syn på de två »rikena« eller »regementena« (Luther, Staat und Kirche: Luthers Ansicht von den zwei »Reichen« oder »Regimenten«). SH: Skeab/Verbum, 1979. 69 S.
- 321 Brummel, Lee: Luther and the biblical language of poverty. The ecumenical review 32 (Genève 1980), 40-58.
- 322 Duchrow, Ulrich: Two kingdoms: the use and misuse of a Lutheran theological concept. Geneva: Lutheran World Federation, 1977. 60 S. [= Einleitung und Zusammenfassung von LuB 1981, Nr. 340]
- 323 Geiger, Max: Kirche, Staat, Widerstand: historische Durchgänge und aktuelle Standortbestimmung. ZH: Theol. Verlag, 1978. 48 S. L 11-15+'' (Theol. Studien, 124)
- 324 Geyer, Hans-Georg: Wahrheit und Pluralismus. EvTh 40 (1980), 76-86.
- 325 Gliozzi, G.: Le teorie della proprietà da Lutero a Babeuf (Die Theorie des Eigentums von Luther bis Babeuf). Turin: Loescher, 1978. 254 S. (Filosofia, 12)
- 326 Göllner, Carl: Turcica. Bd. 3: Die Türkenfrage in der öffentlichen Meinung Europas im 16. Jahrhundert. București: Academiei, Baden-Baden: Koerner, 1978. 443 S. (Bibliotheca bibliographica Aureliana; 70)
- 327 Gonzales-Montes, Adolfo: Gracia de dios y empeno humano en la doctrina de los dos reinos (Gottesgnade und menschliches Engagement in der Zweireichelehre). Dialogo ecumenico 13 (Salamanca 1978), 49-103.
- 328 Gonzales-Montes, Adolfo: La teología protestante de la ley y el evangelio y la doctrina de los dos reinos (Die protestantische Theologie von Gesetz und Evangelium und die Zweireichelehre). Dialogo ecumenico 13 (Salamanca 1978), 259-300.
- 329 Gülzow, Henneke: Eschatologie und Politik: zum religiösen Pluralismus im 16. Jahrhundert. In: 033, 32-63.
- 330 Hakamies, Ahti: Iuonnollinen ja kristillinen periaate etiikassa (Das Natürliche und Christliche in der Ethik). TA 84 (1979), 418-427.
- 331 Honecker, Martin: Das Recht des Menschen: Einführung in die evangelische Sozialethik. GÜ: GVH, 1978. 217 S. L 156-161+'' (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern; 290)
- 332 Jacobs, Manfred: Kirche und Staat im Verständnis Martin Luthers. In: Kirche und Staat auf Distanz: historische und aktuelle Perspektiven/ hrsg. von Georg Denzler. M: Kösel, 1977, 57-73.
- 333 Kišš, Igor: Prinos reformácie pre vývoj sveta (Der Beitrag der Reformation für die Entwicklung der Welt). [Materialdienst des Generalbischofsamtes in Bratislava 1975], 1-6.
- 334 Kišš, Igor: Das Problem der Ambivalenz in Luthers Lehre von den zwei Reichen im Kontext seiner Sozialethik. ZDZ 34 (1980), 52-62.
- 335 Kišš, Igor: Das Problemknäuel der Zweireichelehre. LM 16 (1977), 364. 367. [Bespr. zu LuB 1978, Nr. 728]
- 336 Kišš, Igor: Wie wird das Reich Gottes real?: Martin Luthers Position muß neu bewertet werden. LM 18 (1979), 665-667.
- 337 Köberle, Adolf: Für und wider die Lehre von den zwei Reichen. Quatember 43 (1979), 3-9.
- 338 Krause, Gerhard: Armut VII: 16.-20. Jahrhundert (ethisch); 1. Luther. TRE 4 (1979), 98-105.
- 339 Künneth, Walter: Luthers Zwei-Reiche-Lehre heute. AG 31 (1980), 26-32.
- 340 Lutheran Churches: salt or mirror of society?: case studies on the theory and practice of the two kingdoms doctrine (Zwei Reiche und Regimente: Ideologie oder evangelische Orientierung (engl.))/ hrsg. von Ulrich Duchrow in Zusammenarbeit mit Dorothea Millwood, übers. von Dorothea Millwood und Louis Reith. Geneva: Lutheran World Federation, Department of Studies, 1977. 327 S. [Vgl. LuB 1979, Nr. 017]
- 341 Mairé, Gérard: Le protestantisme et la justification chrétienne du glaive. In: De l'Eglise à l'Etat du IX^e au XVII^e siècle/ hrsg. von François Chatelet. P: Hachette, 1978, 269-283. L 270-280.
- 342 Michalko, Ján: Identita cirkvi v mierovej službe (Die Identität der Kirche im Friedensdienst). CL 91 (1978), 152-154. 164-168. L''.
- 343 Mokrosch, Reinhold: Política y sociedad en la teología de Lutero (Politik und Gesellschaft in Luthers Theologie). Concilium 12 (Madrid 1976) Heft 118, 177-191. [Vgl. LuB 1978, Nr. 231]
- 344 Müller, Gerhard: Bündnis und Bekenntnis: zum Verhältnis von Glaube und Politik im deutschen Luthertum des 16. Jahrhunderts. In: 032, 23-43.
- 345 Nordlander, Agne: Kristen i velfærdssamfundet i lys af Bjergprædikenen (Kristen livsstil – vad är det (dän.))/ übers. von Lisbet Christoffersen. København: Credo, 1980. 71 S. L''.

- 346 Novelli, Enrico: L'obiezione di coscienza nel XVI secolo: tra »guerra giusta« e radicalismo evangelico (Militärdienstverweigerung im 16. Jh.: zwischen »gerechtem Krieg« und evangelischem Radikalismus). Bozze 2 (Roma 1979) Nr. 6/7, 99-132. L 107-115+''.
- 347 Opocensky, Milan: Christians and revolutions: a break-through in Christian thought. Geneva: The World Student Christian Federation, 1977. X, 123 S. L''. (WSCF books; 3)
- 348 Pesch, Otto Hermann: Luthers Lehre von den zwei Reichen – Theorie und Praxis. In: 017, 147-155.
- 349 Pöhlmann, Horst Georg: Das Problem Gewalt und Gewaltlosigkeit im Urteil der Reformation: Material aus den Bekenntnisschriften und anderen reformatorischen Texten – Versuch einer Stellungnahme. In: Macht und Gewalt: Leitlinien lutherischer Theologie zur politischen Ethik heute; erarbeitet von einem theologischen Ausschuß im Auftrag des Landeskirchenrates der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern/ hrsg. von Hermann Greifenstein. HH: LVH, 1978, 41-70. (Zur Sache – kirchliche Aspekte heute; 14)
- 350 Poetsch, Hans-Lutz: Der Acker ist die Welt ... Luther zum Evangelium des 5. Sonntags nach Epiphanias = The field ist the world: Luther on the gospel for the 5th Sunday after Epiphany. Evangelium – euaggelion – Gospel 6 (1979), 61-78.
- 351 Rader, William Harry: The church and racial hostility: a history of interpretation of Ephesians 2: 11-22. Tü: Mohr, 1978. IX, 273 S. L 79 f+'''. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese; 20) – Zugl.: BL, Univ., Theol. Fak., Diss., 1970.
- 352 Reingrabner, Gustav: Bemerkungen zur Zweireiche-Lehre und ihrer Aktualität. AG 30 (1979), 97-104.
- 353 Rendtorff, Trutz: Radikalismus und Freiheit: über das augustinisch-lutherische Staatsverständnis. EvK 12 (1979), 698-701.
- 354 Rudnick, Milton L.: Authority and bedience in the church. St. Paul, Minn.: Lutheran Education Association, 1977. IX, 100 S. L*.
- 355 Schmidt, Martin: Kirchengeschichte als Theologie: historische Theologie. In: 02, 139-162.
- 356 Schrey, Heinz-Horst: Einführung in die Ethik. 2., durchges. und erg. Aufl. DA: WB, 1977. 178 S. L 40. 90. 135 f. 162. 190. (Die Philosophie)
- 357 Schwarzwäller, Klaus: Theologische Kriterien für politische Entscheidungen bei Luther. KD 26 (1980), 88-108.
- 358 Schweitzer, Wolfgang: Überlegungen zum Thema »Staatsräson und Menschenrechte«. Wort und Dienst 14 (1977), 89-114. L''.
- 359 Stein, Albert: Erwartungen der Rechtspraxis an eine evangelische Rechtstheologie. In: Begründung des Rechts/ unter Mitarbeit von H. H. von Schlotheim hrsg. von Ulrich Nembach. GÖ: V&R, 1979, 107-116. (Göttinger theol. Arbeiten; 9)
- 360 Stupperich, Robert: Armenfürsorge IV: Reformationszeit. TRE 4 (1979), 29-34.
- 361 Trimiew, Oliver Lee: Young Luther on history: a brief commentary on Luther's Magnificat. The covenant quarterly 37 (Chicago 1979), 35-45.
- 362 Uppendahl, Herbert: Die Entwicklung staatlicher Leistungen im Zeitalter der Reformation. Saeculum 29 (1978), 283-305.
- 363 Volk, Ernst: Reformatorische Grundentscheidungen über Gewalt und Gewaltanwendung nach Martin Luther. LThK (1979), 1-23.
- 364 Weber, Max: Die protestantische Ethik. Bd. 1: Eine Aufsatzsammlung. 5., erneut überarb. und um ein Nachwort verm. Aufl./ hrsg. von Johannes Winckelmann. GÜ: GVH, 1979. 393 S. (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern; 53)
- 365 Weber, Max: Die protestantische Ethik. Bd. 2: Kritiken und Antikritiken. 3., durchges. und hinsichtlich der Bibliographie erw. Aufl./ hrsg. von Johannes Winckelmann. GÜ: GVH, 1978. 427 S. L''. (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern; 119)
- 366 Wingren, Gustaf: Beruf II: Historische und ethische Aspekte. TRE 5 (1980), 657-671.
- 367 Wolf, Ernst: Hacia una ética social luterana (Zur Sozialethik des Luthertums (span.)). Testimonio cristiano (Buenos Aires 1977) Sonderheft, 22-24.
- 368 Yutis, Mario: La doctrina de los dos reinos: un enfoque latinoamericano (Die Zweireichelehre: eine lateinamerikanische Betrachtung). Testimonio cristiano (Buenos Aires 1977) Sonderheft, 36-48.
- 369 Zimmermann, Walter: Die Reformation als rechtlich-politisches Problem in den Jahren 1524-1530/31. Göppingen: Kümmerle, 1978. XIX, 157 S. L''. (Göppinger Akademische Beiträge; 106) – Zugl.: Tü, Fachbereich Geschichte, Diss., 1978. – Bespr.: Rublack, Hans-Christoph: ARGBL 8 (1979), 206.

i) Wort Gottes, Bibel, Predigt, Sprache

- 370 Anz, Wilhelm: Zur Exegese von Römer 7 bei Bultmann, Luther, Augustin. In: 016, 1-15.

- 371 Auf der Suche nach einem verbindlichen Text: Gespräch mit Professor D. Joachim Beckmann. BW 14 (1973), 55-60.
- 372 Barth, Gerhard: Bergpredigt I: Im Neuen Testament. TRE 5 (1980), 603-618. L 613.
- 373 Bortenschlager, Wilhelm: Deutsche Literaturgeschichte: von den Anfängen bis zum Beginn des 1. Weltkrieges. 19., neu bearb. Aufl. W: Leitner, [1977]. 468 S. L 73-75+". (Leitners Studienhelfer)
- 374 Brecht, Martin: Beobachtungen über die Anfänge von Luthers Verhältnis zur Bibel. In: O19, 234-254.
- 375 Brummel, Lee: El lenguaje bíblico de la pobreza en la hermenéutica de Lutero (Die biblische Sprache der Armut in Luthers Hermeneutik). Cuadernos de teología 5 (Buenos Aires 1977) Heft 1, 48-68.
- 376 Buchloh, Paul G.: Notwendigkeit oder Ärgernis?: das Luther-NT (Das Neue Testament 1975) im Lichte moderner englischer Bibelübersetzung. In: 045, 41-46.
- 377 Cazes, Jean-Paul: Martin Luther commentateur du Notre Père: le commentaire de 1519. PL 28 (1980), 97-116.
- 378 Dinkel, Thilo: Luthers Version nicht aufgeben. Für Arbeit und Besinnung 33 (1979), 791 f. [Replik auf LuB 1981, Nr. 399]
- 379 Dinkel, Thilo: Die neue Bibelrevision – eine Katastrophe. Für Arbeit und Besinnung 33 (1979), 566 f.
- 380 Douglass, Jane D.: Luther's use of scripture. In: O17, 195.
- 381 Ebert, Robert Peter: Historische Syntax des Deutschen. S: Metzler, 1978. XII, 90 S. L 25. 40-42. 73. (Sammlung Metzler; M 167: Abt. C, Sprachwissenschaft)
- 382 Ebner, Albert: Die »Glaubensregel« des Irenäus als ökumenisches Regulativ. In: 034, 588-608. L 606.
- 383 Eltz, Lieselotte von: Luthersprache und Schriftsprache. In: 045, 22-40.
- 384 Fischer, Joachim: A bíblia e a nossa vida (Die Bibel und unser Leben). Estudos teológicos 19 (São Leopoldo 1979), 67-83. L 73-76.
- 385 Flury, Johannes: Verkündigung in der Situation der sprachlichen Minderheit. ThZ 36 (1980), 103-125. L 110. 112.
- 386 Foerster, Heinrich: Zusammenfassung der Diskussion in den Arbeitsgruppen [zu Möglichkeiten und Grenzen einer Revision des Luthertextes]. In: 045, 133-137.
- 387 Gablenz, Clara von: Ist Luther noch revidierbar? LM 13 (1980), 356.
- 388 Geiler, Ursula: 1975 – wirklich letzte Revision?: ein Literaturbericht zur Revision der Bibel. In: 045, 9-21.
- 389 Grammatik des Frühneuhochdeutschen: Beiträge zur Laut- und Formenlehre/ hrsg. von Hugo Moser und Hugo Stopp. Bd. 1. Teil 3: Vokalismus der Nebensilben III (Die Entsprechungen nicht haupttoniger mhd. Vokale außer e)/ unter Benützung der Sammlung von Karl Otto Sauerbeck und weiterem Material bearb. von Hugo Stopp. HD: Winter, 1978. 303 S. L". (Germanische Bibliothek: Reihe 1, Sprachwissenschaftliche Lehr- und Elementarbücher)
- 390 Grosche, Robert: Kommentar zum Römerbrief/ im Auftrag der Nachlaßverwalter hrsg. von Franz-Josef Hungs. Werl: Coelde, 1975. 202 S. L".
- 391 Gundert, Wilhelm: Zur Entstehungsgeschichte des »katastrophalen« NT 75. Für Arbeit und Besinnung 33 (1979), 641-643.
- 392 Gundert, Wilhelm; Goltzen, Herbert: Atrappe? WPr 68 (1979), 370-382.
- 393 Gundert, Wilhelm; Velten, Roland: Lutherbibel unübersetzbar. Bibelreport (1980) Nr. 1, 6 f. 10.
- 394 Hanselmann, Gerhard: Es ist zum Heulen: ein nachweihnachtliches Klagelied. Für Arbeit und Besinnung 33 (1979), 186 f.
- 395 Hauptmann, Peter: Die Bibel für das Sorbenvolk. In: O19, 134-158.
- 396 Henkys, Jürgen: »Predigtmeditation«: Terminologisches zu einer umstrittenen Aufgabe. ZDZ 33 (1979), 321-328; WPr 69 (1980), 2-13.
- 397 Hennig, Gerhard: Synode: Lutherrevision von 1956/64 bleibt vorläufig maßgebend; Nachrevision des Luther-NT 75 gefordert. Für Arbeit und Besinnung 33 (1979), 597-604.
- 398 Hennig, Gerhard: Zur Revision der Luther-Übersetzung des Neuen Testaments (»Luther-NT '75«). Theol. Beiträge 10 (1979), 260-272.
- 399 Hennig, Kurt: »Eine Katastrophe« (Luther-NT 75). Für Arbeit und Besinnung 33 (1979), 643 f.
- 400 Herzog, Günther: Luther-Revision von 1975 – gewiß keine Katastrophe. Für Arbeit und Besinnung 33 (1979), 645-647.
- 401 Höslinger, Norbert: »Bibel-Deutsch«: zu den drei großen Übersetzungswerken unserer Zeit. Bibel und Liturgie 52 (W 1979), 208-211.
- 402 Holtz, Traugott: Beobachtungen zu Umfang und Charakter der Schriftbegründung in der Confessio Augustana. In: 052, 73-85.
- 403 Horstmann, Johannes: »– Sintemal alle Schrift Christum zeigt«. Tidehverv 53 (Grauballe 1979), 18-24. 30-35.

- 404 Jensen, Jørgen Sejergaard: Luthers bibelsyn (Die Bibelauffassung Luthers). In: Kristendoms-kundskab eller kristendomskritik (Christen-tumskunde oder Christentumskritik). Bd. 3: Dogmatiske problemstillinger (Dogmatische Problemstellungen). København: Dansk Bibel-Institut, 1978, 22-58.
- 405 Kammer, Otto: Die Revision von 1975 ist nicht mißlungen, sondern verbesserungswürdig. Hessi-sches Pfarrerblatt (1979) Heft 2, 41-47.
- 406 Karnowsky, Harry: Geworden, nicht gekommen. Für Arbeit und Besinnung 33 (1979), 396 f.
- 407 Kasdorf, Hans: Luther's Bible: a dynamic equi-valence translation and germanizing force. Missiology (South Pasadena, Cal. 1978), 213-234.
- 408 Kettmann, Gerhard: Zum Fremdwortgebrauch. In: 023, 345-439.
- 409 Lienhard, Marc: Ecriture et confession de foi: un exemple, la Confession d'Augsburg. Supplément au Bulletin du Centre Protestant d'Etude et de Documentation (P avril 1979), 1-12. L''.
- 410 Lindhardt, Jan: Middelalderens (og Renæssan-cens) bibeludlægning (Die Bibelauslegung des Mittelalters [und der Renaissance]). Fønix 3 (København 1979), 200-213. L 209.
- 411 Loewenich, Walther von: Entstehung und Ge-schichte der Lutherbibel. Lu 51 (1980), 45-49. [Bespr. von LuB 1980, Nr. 323]
- 412 Lohse, Bernhard: Die Aktualisierung der christli-chen Botschaft in Luthers Bibelübersetzung. Lu 51 (1980), 9-25.
- 413 Maisch, Johannes: Die Revision der Lutherüber-setzung des Neuen Testaments. Evangelium und Kirche (1979) Nr. 2, 6-13.
- 414 Metzger, Bruce M.: An early protestant Bible containing the third Book of Maccabees: with a list of editions and translations of Third Mac-cabees. In: 019, 123-133.
- 415 Michael, Wolfgang F.: Luther and the religious drama. Daphnis 7 (Amsterdam 1978), 365-367.
- 416 Moser, Hugo: »Fromm« bei Luther und Melan-chthon: ein Beitrag zur Wortgeschichte in der Reformationszeit. (1967). In: 029, 54-74.
- 417 Moser, Hugo: Probleme der Periodisierung des Deutschen. (1951). In: 029, 31-42.
- 418 Moser, Hugo: Rechtschreibung und Sprache: von den Prinzipien der deutschen Orthographie. (1955). In: 029, 75-98.
- 419 Mußner, Franz: Der Jakobusbrief. 3., erw. Aufl. FR; BL; W: Herder, 1975. XXVIII, 255 S. L 42-47+'''. (Herders theol. Kommentar zum Neuen Testament; 13 I)
- 420 Pedersen, A. F. Nørager: Prædikenens idéhistorie (Ideengeschichte der Predigt). København: Gyldendal, 1980. 391 S.: Ill. L 117-149+''.
- 421 Pense, Franzjosef: Zur Personenabwertung. In: 023, 223-340.
- 422 Pfeifer, Wolfgang: Volkstümliche Metaphorik. In: 023, 91-217.
- 423 Ratschow, Carl Heinz: Von der Meditation. In: 08, 71-84.
- 424 Reinitzer, Heimo: Zur Herkunft und zum Ge-brauch der Allegorie im »Biblich Thierbuch« des Hermann Heinrich Frey: ein Beitrag zur Tradi-tion evangelisch-lutherischer Schriftauffass-ung. In: Formen und Funktionen der Allegorie = Symposium Wolfenbüttel 1978/ hrsg. von Walter Haug. S: Metzler, 1979, 370-387.
- 425 Rengstorf, Karl Heinrich: Interpretation und Auslegung neutestamentlicher Texte. In: 045, 85-112.
- 426 Roepke, Claus-Jürgen: Luthers Scheffel nicht mehr im Eimer. Evang. Pressedienst: Ausgabe für die kirchliche Presse (1977) Nr. 40 vom 5. 10. 1977. [Bespr. zu LuB 1980, Nr. 07]
- 427 Rosenzweig, Rachel: Solidarität mit dem Juden-tum. B; NY: de Gruyter, 1978. XXVI, 296 S. L'''. (Studia judaica; 10)
- 428 Rost, [Gerhard]: Neue Revision ist keine Luther-Bibel mehr. Evang. Pressedienst: Zentralausga-be (1979) Nr. 117 vom 20. 6. 1979.
- 429 Ruhbach, Gerhard: Meditation als Meditation der Heiligen Schrift: ein Gang durch die Kir-chengeschichte. Theol. Beiträge 9 (1978), 97-109.
- 430 Ruhbach, Gerhard: Meditation der Heiligen Schrift im Vollzug. Theol. Beiträge 10 (1979), 72-83.
- 431 Rusterholz, Peter: Form und Funktion des Komi-schen in der Tierdichtung des 16. Jahrhunderts. Daphnis 7 (Amsterdam 1978), 129-154.
- 432 Sauer-Geppert, Waldtraut-Ingeborg: Zur Kritik moderner Bibelübersetzungen. BW 14 (1973), 61-76.
- 433 Schieb, Gabriele: Relative Attributsätze. In: 023, 445-526.
- 434 Schildt, Joachim: Sprechsprachliche Gestaltungs-mittel. In: 023, 21-85.
- 435 Schmidt, Ervino: Autoridade da sagrada escri-tura e a interpretação científica (Autorität der Heiligen Schrift und die wissenschaftliche Schriftauslegung). Estudos teológicos 19 (São Leopoldo 1979), 85-94. L 85-88.
- 436 Seitz, Manfred: Christliche Meditation: Zugänge zur Geschichte. Theol. Beiträge 7 (1976), 247-253. L 250 f.
- 437 Seitz, Manfred: Christliche Meditation: Zugänge

- durch die Geschichte. (1976). In: ders.: Praxis des Glaubens: Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität. 2., durchges. Aufl. GÖ: V&R, 1979, 199-205. L 202 f.
- 438 Siegwalt, Gérard: Biblische Theologie als Begriff und Vollzug. KD 25 (1979), 254-272.
- 439 Stolt, Birgit: Bibelübersetzung – ihre philologische Genauigkeit und Verständlichkeit. In: 045, 113-132.
- 440 Stopp, Hugo: Verbreitung und Zentren des Buchdrucks auf hochdeutschem Sprachgebiet im 16. und 17. Jahrhundert: Fakten und Daten zum »organischen Werdegang der Entwicklungsgeschichte der neuhochdeutschen Schriftsprache«. Sprachwissenschaft 3 (1978), 237-261.
- 441 Stuhlmacher, Peter: Vom Verstehen des Neuen Testaments: eine Hermeneutik. GÖ: V&R, 1979. 262 S. L 90-98+'''. (Grundriß zum Neuen Testament; 6) – Bespr.: Günther, H.: LThK (1979), 126-130.
- 442 Ukena, Peter: Tagesschrifttum und Öffentlichkeit im 16. und 17. Jahrhundert in Deutschland. In: Presse und Geschichte: Beiträge zur historischen Kommunikationsforschung = Referate einer internationalen Fachkonferenz der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Deutschen Presseforschung/ Universität Bremen, 5.-8. Oktober 1976 in Bremen. M: Dokumentation, 1977, 35-53. (Studien zur Publizistik: Bremer Reihe, Deutsche Presseforschung; 23)
- 443 Valen-Sendstad, Olav: Springende punkter i skriftsynet (Springende Punkte in der Schriftauslegung). In: 024, 73-98.
- 444 Voigt, Gottfried: Eine ökumenische Einheitsübersetzung nötig? Wünschenswert? Entbehrlich? In: 045, 62-68.
- 445 Weber, Kurt: Bibelübersetzungen unter der Lupe: Handbuch für Bibelleser. 1. Taschenbuch-Aufl. Wetzlar: Schulte, 1977. 224 S. L''.
- 446 Wisløff, Carl Fr.: Luthers tanker om skriftens autoritet (Gedanken Luthers über die Autorität der Schrift). In: 024, 136-162.
- 447 Wolf, Herbert: Martin Luther: eine Einführung in germanistische Luther-Studien. S: Metzler, 1980. XII, 178 S. (Sammlung Metzler; M 193: Abt. D, Literaturgeschichte)
- k) Gottesdienst und Kirchenlied
- 448 Auksi, P.: Simplicity and silence: the influence of scripture on the aesthetic thought of the major reformers. The journal of religious history 10 (Sydney 1979), 343-364.
- 449 Blankenburg, Walter: Johann Walters Chorgesangbuch von 1524 in hymnologischer Sicht: zum Beginn der Geschichte des evangelischen Kirchenliedes vor 450 Jahren. (1973/74). In: 06, 40-79.
- 450 Blankenburg, Walter: Johann Walters Gedanken über die Zugehörigkeit von Musik und Theologie und ihre Bedeutung für die Gegenwart. (1970). In: 06, 31-39.
- 451 Blankenburg, Walter: Luther und die Musik. (1957). In: 06, 17-30.
- 452 Brecht, Martin: Zum Verständnis von Luthers Lied »Ein feste Burg«. ARG 70 (1979), 106-121.
- 453 Heiner, Wolfgang: Bekannte Lieder – wie sie entstanden. Neuhausen-S: Hänssler, 1979. 623 S. (Telos-Bücher; 2116)
- 454 Hertzsch, Erich: Die neue Ordnung der evangelischen Eucharistiefeier. In: 07, 101-115.
- 455 Honegger, Marc: La Réforme et l'essor de la musique en Allemagne. In: Histoire de la musique/ hrsg. von Roland Manuel. Bd. 1: Des origines à Jean Sébastien Bach. P: Gallimard, 1977, 1152-1167. L 1152-1159+'''. (Encyclopédie de la Pléiade; 9)
- 456 Jenny, Markus: Vom Psalmlied zum Glaubenslied – vom Glaubenslied zum Psalmlied: historische und aktuelle Probleme um Luthers »Aus tiefer Not schrei ich zu dir«. Musik und Kirche 49 (1979), 267-278.
- 457 L[ange], F[rederico]: Misa alemana – 1526 (Deutsche Messe – 1526). Revista teológica 23 (León Suárez 1976) Heft 4, 1-6.
- 458 Lilienfeld, Fairy von: Einige Gedanken zu den für das Gespräch »Arnoldshain VII« bereitgestellten Texten. In: Das Opfer Christi und das Opfer der Christen: Siebtes Theologisches Gespräch zwischen Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 10. Juni 1976 in der Evangelischen Akademie Arnoldshain/ hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der Evang. Kirche in Deutschland. F: Lembeck, 1979, 89-126. (Studienheft; 10) (Beiheft zur ökumenischen Rundschau; 34)
- 459 Lipphardt, Walther: Gesangbuchdrucke in Frankfurt am Main vor 1569. F: Kramer, 1974. 226 S.: 7 Ill., 10 Taf. L'''. (Studien zur Frankfurter Geschichte; 7)
- 460 Marino, Eugenio: Culto – arte – storia nella problematica dell'umanesimo e della riforma (Gottesdienst – Kunst – Geschichte in der Problematik des Humanismus und der Reformation). Sapienza 33 (Napoli 1980), 5-55. L''.
- 461 Murányi, Róbert Arpád: A lutheri liturgia a Bártfai Gyűjtemény tükrében (Die lutherische Litur-

- gie im Spiegel der Sammlung von Bartfeld]. ThSz 22 (1979), 230-233.
- 462 Praetorius, Michael: *Syntagma musicum*. Bd. 1: *Musicae artis analecta*. Nachdruck der Ausgabe Wittenberg, 1614/15/ hrsg. von Wilibald Gurlitt. 2. Aufl. Kassel; BL; LO; NY: Bärenreiter, 1974. 459 S. (Dokumenta musicologica: 1. Reihe, 21)
- 463 Predigten zum Gotteslob/ hrsg. von Paul Nordhues und Alois Wagner. Bd. 1: Lieder des Kirchenjahres. Graz; Köln: Styria, 1976. 245 S. L 39 f. 50. 164. 184 f.
- 464 Sárkány, Tibor: Az istentisztelet teológiája Lutheré [Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther]. LP 53 (1978), 283-291.
- 465 Varca, V.: Le signe de la messe d'après le »De captivitate babilonica Ecclesiae praeludium« de Martin Luther. *Ephemerides liturgicae* 93 (Roma 1979) Nr. 2, 165-205; Nr. 3, 81-122.
- 466 Weber, Edith: La musique religieuse au service de l'Unité chrétienne (Lyon 1979) Nr. 55, 36-42. L''.
- 467 Wirsching, Johannes: Den aller Welt Kreis nie beschloß . . . : Beobachtungen zu Martin Luthers Lobgesang auf die Geburt Jesu Christi (EKG 15). *Theologia viatorum* 14 (1977/78), 229-238.
- I) Katechismus, Konfirmation, Schule
- 468 Bloth, Peter C.: Katechismus oder Curriculum: eine Vorstudie zur Lernforschung in der evangelischen Religionsdidaktik. *Theologia viatorum* 14 (1977/78), 9-20.
- 469 Drevlow, Arthur H.: The history, significance, and application of Luther's catechisms. *Concordia journal* 5 (StL 1979), 172-177.
- 470 Förslag till katekesförklaring (Vorschlag zur Katechismuserklärung)/ vorgelegt von Lutherska Bekännelsekyrkans Kateskomitté. Landskrona: Jousson, 1979. 76 S.
- 471 Frühsorge, Gotthardt: Die Begründung der »väterlichen Gesellschaft« in der europäischen oeconomia christiana: zur Rolle des Vaters in der »Hausväterliteratur« des 16. bis 18. Jahrhunderts in Deutschland. In: Das Vaterbild im Abendland/ hrsg. von Hubertus Tellenbach. Bd. 1: Rom, Frühes Christentum, Mittelalter, Neuzeit, Gegenwart/ mit Beiträgen von Gotthardt Frühsorge . . . S: Kohlhammer, 1978, 110-123. L 114 f.
- 472 Glebe-Møller, Jens: Kristendommens barneopfattelse [Die Auffassung des Kindes im Christentum]. *Fønix* 3 (København 1979), 259-270. L 262-264.
- 473 Gritsch, Eric W.: *Luther's catechisms of 1529: whetstones of the church*. Lutheran Theological Seminary bulletin 60 (Gettysburg, Pa. 1980), 3-17.
- 474 Hammer, Harald Kaasa: *Luthers lille katekisme – bekjennelsesskrift og bruksbok* [Der kleine Katechismus Luthers – Bekenntnisschrift und Gebrauchsbuch]. LK 114 (1979), 134-136.
- 475 Harlin, Tord: *Luthers katekeser 450 år* [450 Jahre Luthers Katechismen]. *Svensk kyrkotidning* 79 (SH 1979), 329-331.
- 476 Heinemeyer, Walter: *Pro studiosis pauperibus: die Anfänge des reformatorischen Stipendiatenwesens in Hessen*. In: Studium und Stipendium: Untersuchungen zur Geschichte des hessischen Stipendiatenwesens/ hrsg. von Walter Heinemeyer. Marburg: Elwert, 1977, 76-100. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen; 37)
- 477 Heßler, Eva: *Das Katechumenatsverständnis der Reformation*. (1968). In: *Christenlehre und Katechumenat in der DDR: Grundlagen – Versuche – Modelle*/ hrsg. und eingel. von Peter Constantin Bloth. GÜ: GVH, 1975, 27-42.
- 478 Igreja Evangélica Luterana do Brasil: *Noções elementares do Catecismo menor do Doutor Martinho Lutero* [Grundgedanken des kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers]. 7. Aufl. Porto Alegre: Concórdia, 1974. 104 S.
- 479 Michalko, Ján: 450. výročie Lutherových katechizmov [450 Jahre Luthers Katechismen]. CL 92 (1979), 118-123.
- 480 Ottlyk, Ernö: *Luther kátéi a diakóniai teológia szemszögeiből* [Die Katechismen Luthers aus der Sicht der Theologie der Diakonie]. LP 54 (1979), 524-528.
- 481 Pedersen, E. Thestrup: *Luthers lille katekismus: er vi færdige med den [Luthers kleiner Katechismus: sind wir damit fertig?]* *Præsteforeningens blad* 69 (København 1979), 821-830.
- 482 Peters, Albrecht: *Die Vaterunser-Auslegung in Luthers Katechismen*. LThK (1979), 69-87. 101-115.
- 483 Peters, Albrecht: *Vermittler des Christenglaubens: Luthers Katechismen nach 450 Jahren*. Lu 51 (1980), 26-44.
- 484 Schmutzler, Siegfried: *Zur kirchlichen Gemeindegarbeit mit Eltern: grundsätzliche und praktische Überlegungen*. Die Christenlehre 32 (1979), 164-177.
- 485 Venard, Marc: *Le catéchisme au temps des réformes. Les quatre fleuves* (P 1980) Heft 11, 41-55. L''.

m) Weitere Einzelprobleme

- 486 Beintker, Horst: Maria im ökumenischen Dialog. MD 30 (1979), 65-69.
- 487 Faust, Ulrich: Mythologien und Religionen des Ostens bei Johann Gottfried Herder. MS: Aschendorff, 1977. XII, 252 S. L 1-3. (Aevum christianum, 12)
- 488 Fiore, Stefano de: Maria nella teologia contemporanea (Maria in der heutigen Theologie). Roma: Centro di Cultura Mariana 'Mater Ecclesiae', 1978. 187 S. L 82-86. (ME 2 serie studi)
- 489 Hagen, Kenneth: En metemarks testamente: Luther om »Testament« og »pakt« inntil 1525 (Das Testament eines Regenwurmes: von »Testament« und »Bund« bei Luther bis 1525). NTT 80 (1979), 239-251.
- 490 Hoffmann, Adolf: Maria und die Einheit der Christen: die Warnungen der lutherischen Bekenntnisschriften und das Mahnschreiben Marialis Cultus Pauls VI. Wort und Antwort 20 (1979), 163-170.
- 491 Kunz, Erhard: Protestantische Eschatologie: von der Reformation bis zur Aufklärung. FR; BL, W: Herder, 1980. VI, 113 S. (Handbuch der Dogmengeschichte, 4: Sakramente, Eschatologie; 7c [1. Teil]) – Zugl.: F, kath.-theol. Diss., 1975.
- 492 Manuel, Frank E.; Manuel, Fritzie P.: Utopian thought in the western world. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University, 1979. 896 S. L 183-200+''.
- 493 Mehlhausen, Joachim: Der Streit um die Adia-phora. In: 032, 105-128.
- 494 Meinhold, Peter: Die Religionen der Gegenwart: ihre Herkunft – ihre Besonderheiten – ihr Beitrag zur Lösung der Weltprobleme; mit einem vergleichenden Thesenregister. FR; BL; W: Herder, 1978. 415 S. L 35. (Herderbücherei, 656)
- 495 Nijenhuis, W.: Luther en de Islam. Nederlands theologisch tijdschrift 33 ('s-Gravenhage 1979), 195-210.
- 496 Olesen, Elith: Diakonien i kirkens historie (Diakonie in der Geschichte der Kirche). København: Frimodt, 1969. 260 S. L 56-60.
- 497 Pozo, Candido: La posición de los católicos y de los protestantes frente al culto mariano en el siglo XVI (Die Stellung der Katholiken und Protestanten zur Marienverehrung im 16. Jh.). Archivo teológico Granadino 42 (Granada 1979), 5-41. L 15-24.
- 498 Ratschow, Carl Heinz: Die Religionen. GÜ: GVH, 1979. 131 S. L 15-19+'' (Handbuch Systematischer Theologie; 16)
- 499 Schlüter Rodés, Ana María: Ecumenismo y vida religiosa: reflexiones para una interpretación (Ökumenismus und Ordensleben: Erwägungen zu einer Interpretation). Vida religiosa 40 (Madrid 1976) Heft 307, 361-375.
- 500 Spijker, Willem van't: Une disputation au sujet du Doctorat par le D. Wolfgang Capiton où est soulevée la question de savoir si le nom ou le titre de Docteur peut exister dans l'Eglise de Dieu. In: 027, 95-106.
- 501 Wintzer, Friedrich: Auferstehung III: Praktisch-theologisch. TRE 4 (1979), 529-547. L 530 f.

3 Beurteilung der Persönlichkeit und ihres Werkes

- 502 Alba, André: L'histoire de la réforme dans l'enseignement secondaire français. In: 042, 103-105.
- 503 Bendiscioli, Mario: Riforma protestante. In: 042, 119 f.
- 504 Boulet, Philippe: La réforme et la contre-réforme dans les manuels d'histoire: étude des manuels belges du réseau d'enseignement neerlandais. In: 042, 54-67.
- 505 Brady, Thomas A. jr.: »The social history of the reformation« between »romantic idealism« and »sociologism«: a reply. In: 044, 40-43.
- 506 Brandenburg, Albert: Luthers's success and failure as a reformer of the church: Martin Luther in katholischer Sicht. In: 017, 97-104.
- 507 Brandmüller, Walter: Der Beitrag der Kirche zum Werden Europas. Die Reformation Martin Luthers in katholischer Sicht. Ökumenismus vor dem Hintergrund der Geschichte. St. Ottilien: EOS, 1979. 102 S. (Brandmüller, Walter: Damals geschehen, heute diskutiert)
- 508 Busley, Hejo; Sattler, Rolf-Joachim; Vollstedt, Hans: Die Darstellung der Reformationsgeschichte in Schulgeschichtsbüchern der Bundesrepublik. In: 042, 83-102.
- 509 Cohn, Henry J.: Reformatorische Bewegung und Antiklerikalismus in Deutschland und England. In: 044, 309-329.
- 510 Conzemius, Victor: Die Reformation aus katholischer Sicht. In: 038, 139-156.
- 511 Dickens, Arthur Geoffrey: Contemporary historians of the German reformation. LO: Institute of Germanic Studies, University of London,

1978. IV, 27 S. (Bithell memorial lecture, 1978)
- 512 Dickens, A. Geoffrey: Intellectual and social forces in German reformation. In: 044, 11-24.
- 513 Goñe, José Maria: La reforma protestante y la reforma católica en los manuales de historia de enseñanza media en España [Die protestantische Reform und die katholische Reform in den Schulgeschichtsbüchern in Spanien]. In: 042, 128-151.
- 514 Grane, Leif: Den intellektuelles dilemma: i anledning af Villy Sørensens Erasmusudgave (Das Dilemma des Intellektuellen: anlässlich der Erasmusausgabe von Villy Sørensen). Kritik 13 (København 1980) Heft 51, 109-123. [Vgl. LuB 1981, Nr. 644]
- 515 Gritsch, Eric: Luther's success and failure as a reformer of the church: nine and half theses. In: 017, 104-110.
- 516 Haile, H. G.: The great Martin Luther spoof, or, philosophical limits to knowledge. Yale review 67 (New Haven, Conn. 1978), 236-246.
- 517 Hammerstein, Notker: Bildungsgeschichtliche Traditionszusammenhänge zwischen Mittelalter und früher Neuzeit. In: 046, 32-54.
- 518 Hantsche, Irmgard: Die Darstellung der Reformationsgeschichte in englischen Schulgeschichtsbüchern. In: 042, 106-118.
- 519 Hoyer, Siegfried: Reform – Reformation – Revolution: Versuch einer historischen Standortbestimmung. In: 021, 9-18.
- 520 Iserloh, Erwin: Luther in der neueren katholischen Kirchengeschichtsschreibung. In: 042, 11-21.
- 521 Iserloh, Erwin: Reformation – katholische Reform – Gegenreformation. In: 042, 7-10.
- 522 Iserloh, Erwin: Schicksalstage des Augsburger Reichstags. In: 033, 64-78.
- 523 Junghans, Helmar: Initia gloriae Lutheri. In: 034, 292-324.
- 524 Kehr, Otto: Das Gewissen und die Beratung. In: 018, 142-148.
- 525 Koeppe, Georg: Wilhelm von Ockham: Anfang und Ende der Reformation. Regensburg: Habel, [1974?]. 296 S. – [als Manuskript gedruckt]
- 526 Kohler, Alfred: Flugblatt und Streitschrift in der österreichischen Reformation und Gegenreformation. In: Öffentliche Meinung in der Geschichte Österreichs/ hrsg. von Erich Zöllner. W. Österreichischer Bundesverlag, 1979, 17-38. (Schriften des Instituts für Österreichkunde, 34)
- 527 Krentz, Edgar: Truly evangelical = truly Lutheran. CTM 6 (1979), 271-284.
- 528 Lemaire, Guy: Réforme protestante et contre-réforme catholique dans les manuels d'histoire de l'enseignement secondaire belgefrancophone. In: 042, 68-82.
- 529 Lenk, Werner: »Ketzer«lehren und Kampfsprogramme: Ideologieentwicklung im Zeichen der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland. 2., erg. Aufl. B: Akademie, 1978. 202 S. (Literatur und Gesellschaft)
- 530 Locher, Gottfried W.: Reformatorisches Christentum – Aussage, Probleme, Aufgaben. In: 038, 103-115.
- 531 Lohse, Bernhard: ¿Por qué no se entendió a Lutero?: respuesta luterana (Warum hat man Luther nicht verstanden?: lutherische Antwort). Concilium 12 (Madrid 1976) Heft 118, 150-157. [Vgl. LuB 1978, Nr. 313]
- 532 Lotz, David W.: The »Essential« Luther. CTM 6 (1979), 260-270.
- 533 Moeller, Bernd: Das Reich und die Kirche in der frühen Reformationszeit. In: 033, 17-31.
- 534 Moeller, Bernd: Stadt und Buch: Bemerkungen zur Struktur der reformatorischen Bewegung in Deutschland. In: 044, 25-39.
- 535 Mühlpfordt, Günter: Bürger im Bauernkrieg – Stimmen und Stimmungen 1524/25. In: Der deutsche Bauernkrieg 1524/25: Geschichte – Traditionen – Lehren/ hrsg. von Gerhard Brendler und Adolf Laube. B: Akademie, 1977, 131-144. (Akademie der Wissenschaften der DDR: Schriften des Zentralinstitutes für Geschichte, 57) [Vgl. LuB 1979, Nr. 023]
- 536 Müller, Gerhard: Entstehung und geschichtliche Bedeutung des Augsburger Bekenntnisses. Lu 51 (1980), 55-66.
- 537 Oberman, Heiko A.: Luther's success and failure as a reformer of the church: Kurzprotokoll der Disputation. In: 017, 110 f.
- 538 Oberman, Heiko Augustinus: Werden und Wertung der Reformation: vom Wegestreit zum Glaubenskampf. 2., durchges. Aufl. Tü: Mohr, 1979. XXII, 500 S.: Taf. (Oberman, Heiko Augustinus: Spätscholastik und Reformation, 2)
- 539 Olivier, Daniel: ¿Por qué no se entendió a Lutero?: respuesta católica (Warum hat man Luther nicht verstanden?: katholische Antwort). Concilium 12 (Madrid 1976) Heft 118, 158-165. [Vgl. LuB 1978, Nr. 316]
- 540 Panagopoulos, Johannes: Lutero fuera del luteranismo: punto de vista ortodoxo (Luther außerhalb des Luthertums: orthodoxe Sicht). Concilium 12 (Madrid 1976) Heft 118, 203-211. [Vgl. LuB 1978, Nr. 317]
- 541 Preus, Herman A.: The pulpit and the pew in

- Luther and the confessions. The Lutheran Synod quarterly 19 (Mankato, Minn. 1979), 1-97.
- 542 Preus, James Samuel: *Lutero visto por la iglesia luterana* (Die lutherische Lutherdiskussion). Concilium 12 (Madrid 1976) Heft 118, 233-241. [Vgl. LuB 1978, Nr. 320]
- 543 Rupp, Gordon: *Foundation documents of the faith 4: the Augsburg Confession, 1530. The expository times 91* (Edinburgh 1980), 99-101.
- 544 Rupp, Gordon: *Lutero fuera del luteranismo: punto de vista de la iglesia libre* (Luther außerhalb des Luthertums: freikirchliche Sicht). Concilium 12 (Madrid 1976) Heft 118, 226-232. [Vgl. LuB 1978, Nr. 323]
- 545 Scribner, Robert W.: *The reformation as a social movement*. In: 044, 49-79.
- 546 Selge, Kurt-Victor: *Die Wirkung mittelalterlicher Traditionen in der Herausbildung der reformatorischen Gewißheitsfrage*. In: 046, 141-164.
- 547 Sørensen, Villy: *Den gyldne middelevj og andre debatindlæg fra 70erne* (Der goldene Mittelweg und andere Diskussionsbeiträge aus den 70er Jahren). København: Gyldendal, 1979. 191 S. L 44 f. 163-166. (Gyldendal uglebøger)
- 548 Sørensen, Villy: *Humaniora, humanism, kristendom* (Humaniora, Humanismus, Christentum). Kritik 13 (København 1980) Heft 52, 144-156. L 151-156.
- 549 Steinmetz, David: *Lutero fuera del luteranismo: punto de vista de la iglesia reformada* (Luther außerhalb des Luthertums: reformierte Sicht). Concilium 12 (Madrid 1976) Heft 118, 219-226. [Vgl. LuB 1978, Nr. 326]
- 550 Steinmetz, David: *The nature of Luther's reform. The Duke Divinity School review 44* (Durham, N. C. 1979), 3-13.
- 551 Stern, Leo: *Introducción a la historia social de la reforma* (Einführung in die Sozialgeschichte der Reformation). Madrid: Castellote, 1976. 90 S.
- 552 Wagenhammer, Hans: *Das Wesen des Christentums: eine begriffsgeschichtliche Untersu-*
- chung. MZ: Grünewald, 1973. 262 S. L 47-49. 110-113 +". — Zugl.: Tü, Univ., Fachbereich Kath. Theologie, Diss., 1972.
- 553 Waider, Heribert: *Zur Theorie und Praxis der Reformation als innerkirchliches Widerstandsrecht*. In: Festschrift für Richard Lange zum 70. Geburtstag/ hrsg. von Günter Warda, Heribert Waider, Reinhard von Hippel, Dieter Meurer. B; NY: de Gruyter, 1976, 1001-1017.
- 554 Wang, Andreas: *Der »Miles christianus« im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition: ein Beitrag zum Verhältnis von sprachlicher und graphischer Bildlichkeit*. Bern; F: Lang, 1975. 259 S.: 32 Ill. (Mikrokosmos, 1) — Zugl.: HH, Fachbereich Sprachwissenschaft, Diss., 1975.
- 555 Weijenborg, Reinoud: *La genèse de la réforme et ses valeurs d'après un récent ouvrage du professeur H. A. Oberman*. RHE 74 (1979), 349-362. [Bespr. von LuB 1979, Nr. 445]
- 556 Witt-Hansen, Johannes: *Kristen og marxistisk samskedsen* (Christliche und marxistische Koexistenz?) København: Reitzel, 1979. 151 S. L 33. 129. (Ide og religion: temabog)
- 557 Wohlfeil, Rainer: *Reformation in sozialgeschichtlicher Betrachtungsweise*. In: 021, 95-104.
- 558 Wohlfeil, Rainer: *Das Schicksal der Reformation vor und nach dem Augsburger Reichstag*. In: 033, 79-98.
- 559 Wright, Robert: *Lutero fuera del luteranismo: punto de vista anglicano* (Luther außerhalb des Luthertums: anglikanische Sicht). Concilium 12 (Madrid 1976) Heft 118, 211-218. [Vgl. LuB 1978, Nr. 330]
- 560 Wüst, Otto: *Besinnung eines Katholiken zu 450 Jahre Reformation in Basel*. In: 038, 126-138.
- 561 Zilverberg, S. B. J.: *Die Darstellung der protestantischen Reformation und katholischen Reform in niederländischen Schulgeschichtsbüchern*. In: 042, 125-127.

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

- 562 Altieri, Piero: *Gregorio da Rimini: interprete di alcune correnti del pensiero medievale* (Gregor von Rimini: Deuter einiger Gedankenströmungen des Mittelalters). Rovigo: Istituto Padano di Arti Gradiche, 1974. 123 S. L 93-110.
- 563 Boockmann, Hartmut: *Zu den Wirkungen der »Reform Kaiser Siegmunds«*. Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 35 (1979), 514-541. L 535 f.
- 564 Brecht, Martin: *Randbemerkungen in Luthers Ausgaben der »Deutsch Theologia«*. LuJ 47 (1980), 10-32: 1 Ill.
- 565 Eckermann, Willigis: *Augustinus Favaroni*. TRE 4 (1979), 739-742.
- 566 Eckermann, Willigis: *Wort und Wirklichkeit: das Sprachverständnis in der Theologie Gregors von Rimini und sein Weiterwirken in der Augustinerschule*. Würzburg: Augustinus,

1978. XXXI, 338 S. L 304. (Cassiciacum; 33) – Zugl.: FR, Univ., Theol. Fak., Habil., 1977.
- 567 Friedenthal, Richard: *Ketzer und Rebell: Jan Hus und das Jahrhundert der Revolutionskriege*. M: Pieper, 1972. 478 S.
- 568 Friedenthal, Richard: *Ketzer und Rebell: Jan Hus und das Jahrhundert der Revolutionskriege*. M: dtv, 1977. 477 S. (dtv; 1235)
- 569 Friedenthal, Richard: *Mož na grmadi* (Ketzer und Rebell (slowen.)). Ljubljana: Državna Založba Slovenije, 1973. 515 S.
- 570 Gutiérrez, David: *Los Agustinos en la edad media 1357-1517* (Die Augustiner im Mittelalter 1357-1517). Roma: Institutum Historicum Ordinis Fratrum S. Augustini, 1977. XII, 279 S. L*. (Historia de la orden de San Agustín; 1 II)
- 571 Haas, Alois M.: *Die Theologia Deutsch: Konstitution eines mystologischen Texts*. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 25 (Freiburg, Schweiz 1978), 304-350.
- 572 Hamel, Adolf: *Der junge Luther und Augustin*. 2 Teile in 1 Bd. Nachdruck der Ausgabe GÜ, 1934-1935. Hildesheim, NY: Olms, 1980. 533 S. in getr. Zählung.
- 573 Janz, Denis R.: *Towards a definition of late medieval Augustinism*. The Thomist 44 (StL 1980), 117-127.
- 574 Köberle, Adolf: *Evangelische Mystik*. (1977). In: 050, 30-37.
- 575 Maio, Romeo de: *Eresia e mito della potestà pontificia nel processo romano a Savonarola* (Häresie und Mythos über die päpstliche Gewalt im römischen Prozeß gegen Savonarola). In: 051, 269-278. L''.
- 576 Meinhold, Peter: *Christologie und Jungfrauengeburt bei Ignatius von Antiochien*. (1971). In: ders.: *Studien zu Ignatius von Antiochien*. Wiesbaden: Steiner, 1979, 48-56. L 48. 51. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; 97: Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte)
- 577 Mohr, Rudolf: *Philosophische Einflüsse auf die Theologie in den Leichenpredigten*. In: *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften*. Bd. 2/ hrsg. von Rudolf Lenz = Zweites Marburger Personalschriftensymposion: Forschungsgegenstand Leichenpredigten. Marburg: Schwarz, 1979, 158-200. L 159 f. 163 f.
- 578 Murphy, Lawrence W.: *Martin Luther and Gabriel Biel: a disagreement about original sin*. Science et esprit 32 (Montréal 1980), 51-72.
- 579 Murphy, Lawrence: *Martin Luther, the Erfurt cloister, and Gabriel Biel: the relation of philosophy to theology*. ARG 70 (1979), 5-24.
- 580 Ozment, Steven: *Eckhart and Luther: German mysticism and protestantism*. Thomist 42 (Washington, D. C. 1978), 259-280.
- 581 Pani, Giancarlo: *Una citazione di Lutero dal Libro di Giobbe (1515/16): nemo mundus in conspectu tuo, nec infans cuius est unius diei super terram* (Job 14, 4-5) (Ein Lutherzitat aus dem Buch Hiob [1515/16]). Studi storici religiosi 2 (Roma 1978), 367-380.
- 582 Peppermüller, Rolf: *Zum Fortwirken von Abaelards Römerbriefkommentar in der mittelalterlichen Exegese*. In: Pierre Abélard – Pierre le Vénéral: les courants philosophiques littéraires et artistiques en occident au milieu du XII^e siècle; Abbaye de Cluny, 2-9 juillet 1972. P: C. N. R. S., 1975, 557-567. (Colloques internationaux du C. N. R. S.; 546)
- 583 Piaia, Gregorio: *Marsilio da Padova nelle riforma e nella controriforma: fortuna ed interpretazione* (Marsilius von Padua in Reformation und Gegenreformation). Padova: Antenore, 1977. 495 S. L''. (Università di Padova: pubblicazioni del l'Istituto di Storia della Filosofia e del Centro per Ricerche di Filosofia Medievale; 24)
- 584 Roensch, Manfred: *Fornkyrklig teologi i den lutherska bekännelsen* (Altkirchliche Theologie im lutherischen Bekenntnis). Svensk pastortidskrift 21 (SH 1979), 358-362. 376-379.
- 585 Rosenfeld, Hans-Friedrich; Rosenfeld, Hellmut: *Deutsche Kultur im Spätmittelalter 1250-1500*. Wiesbaden: Athenaion, 1978. 334 S.: 181 Ill. L''. (Handbuch der Kulturgeschichte; 1. Abt.: Zeit alter Deutscher Kultur)
- 586 Sand, Alexander: *Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über den »Frühkatholizismus«*. Cath 33 (1979), 49-62.
- 587 Schnyder, André: *Legendenpolemik und Legendenkritik in der Reformation: Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo bei Luther und Cochläus; ein Beitrag zur Rezeption des Legendars Der Heiligen Leben*. ARG 70 (1979), 122-140.
- 588 Stupperich, Robert: *Schriftauslegung und Textkritik bei Laurentius Valla*. In: 019, 220-233.

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

a) Allgemein

- 589 Baron, Frank: *Doctor Faustus: from history to legend*. M: Fink, 1978. 113 S. L 70-82+'' (Humanistische Bibliothek: Reihe 1; 27)
- 590 Cargill Thompson, W. D. J.: *Studies in the reformation*. LO: Athlone, 1980. 261 S. L*.
- 591 Geiger, Gottfried: *Die reformatorischen Initia Johann Eberlins von Günzburg nach seinen Flugschriften*. In: 043, 178-201.
- 592 Hughes, John Jay: *The first Lutherans*. The tablet 233 (LO 1979), 1016-1018.
- 593 Hutten; Müntzer; Luther: *Werke in zwei Bänden*. Bd. 1: Hutten; Müntzer/ ausgew. und eingel. von Siegfried Streller. 3. Aufl. B: Aufbau, 1978. XLIII, 305 S.: Ill.
- 594 Moeller, Bernd: *The town in church history: general presupposition of the reformation in Germany*. Studies in church history 16 (Oxford 1979), 257-268.
- 595 Müller, Gerhard: *Andreas Osiander und die Heilige Schrift*. In: 019, 255-273.
- 596 Oberman, H[ei]ko J. A.: *Staupitz und Luther*. In: 017, 183-190.
- 597 Osiander, Andreas d. Ä.: *Schriften und Briefe 1528 bis April 1530/ hrsg. von Gerhard Müller und Gottfried Seebaß*. GÜ: GVH, 1979. 735 S. (Osiander, Andreas d. Ä.: Gesamtausgabe; 3)
- 598 Ottlyk, Ernő: *Az egyház története (Die Geschichte der Kirche)*. BP: Magyarországi Evangélikus Egyház/ Evang. Sajtóosztály, 1979. 557 S. L 155-266. – Bespr. Bucsay, Mihály: ThSZ 22 (1979), 7-376; Fabiny, Tibor: LP 54 (1979), 619 f; Rédey, Pál: EE 44 (1979) Nr. 34.
- 599 Ozment, Steven Edgar: *The reformation in the cities: the appeal of protestantism to 16. century Germany and Switzerland*. Nachdruck der Ausgabe 1975. New Haven, Conn.; LO: Yale University, 1980. 237 S.
- 600 Press, Volker: *Adel, Reich und Reformation*. In: 044, 330-383.
- 601 Räß, Andreas: *Georg Witzel*. In: ders.: *Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargestellt*. Bd. 1: *Vom Anfang der Reformation bis 1566*. Nachdruck der Ausgabe FR, 1866. Schriften zur Förderung der Georg-Witzel-Forschung (1977), 41-74.
- 602 [Raid, Balthasar]: *Widder das lester vnd lu(e)gen bu(e)chlin Agricole Phagi / genant Georg Witzel*. Antwort / Balthasar Raida pfarrerh zu Hirsfeld.
- Vorrede D. Martinj Lutherj. Nachdruck der Ausgabe Wittenberg, 1523. Schriften zur Förderung der Georg-Witzel-Forschung (1976), 19-64.
- 603 Richter, Gregor: *Die Verwandtschaft Georg Witzels*. (1909). Schriften zur Förderung der Georg-Witzel-Forschung (1975), 48-52.
- 604 Sauer, Paul Ludwig: *Streitschrift des Balthasar Raid gegen Georg Witzel*. (1954). Schriften zur Förderung der Georg-Witzel-Forschung (1976), 4-19.
- 605 Staupitz, Johann von: *Libellus de executione aeternae praedestinationis/* bearb. von Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel. Mit der Übertragung von Christoph Scheurl »Ein nutzbarliches Büchlein von der entlichen Volziehung ewiger Fürscheidung«/ bearb. von Lothar Graf zu Dohna und Albrecht Endriß. B; NY: de Gruyter, 1979. XVII, 461 S. (Staupitz, Johann von: *Sämtliche Schriften: Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse 2: Lateinische Schriften; 2*) (Spätmittelalter und Reformation; 14)
- 606 Steinmetz, David C.: *Hermeneutic and Old Testament interpretation in Staupitz and the young Martin Luther*. ARG 70 (1979), 24-58.
- 607 Steinmetz, David C.: *Religious ecstasy in Staupitz and the young Luther*. SCJ 11 (1980) Heft 1, 23-28: 1 Ill.
- 608 Zumkeller, Adolar: *Augustiner-Eremiten*. TRE 4 (1979), 728-739. L 733 f.

b) Wittenberger Freunde

- 609 Hendel, Kurt K.: *Augsburg confessors Philip Melancthon: controversial reformer*. CTM 7 (1980), 53-55.
- 610 Ludolph, Ingetraut: *Die religiöse Einstellung Friedrichs des Weisen, Kurfürst von Sachsen, vor der Reformation als Voraussetzung seiner Lutherschutpolitik*. JGPrÖ 96 (1980), 74-89.
- 611 Melancthon, Philipp: *Selected writings/* übers. von Charles Leander Hill, hrsg. von Elmer Ellsworth Flack und Lowell J. Sartre. Nachdruck der Ausgabe MP, 1962. Westport, Conn.: Greenwood, 1978. XIV, 190 S.
- 612 Schloemann, Martin: *Philipp Melancthons Eschatologie: Grundgedanken nach den Loci praecipui theologici von 1559*. In: 039, 33-56.

c) »Altgläubige«

- 613 Arnoldi, Bartholomaeus: [Responsio contra apologiam Philippi Melanchthonis] Bartholomaei Arnoldi de Usingen OSA responsio contra apologiam Philippi Melanchthonis/ hrsg. von Primož Simoniti. Würzburg: Augustinus, 1978. XXVI, 720 S.: 2 Taf. L". (Cassiciacum: Suppl.-Bd.; 7)
- 614 Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530/ bearb. von Herbert Immenkötter. MS: Aschendorff, 1979. XXVII, 232 S. (Corpus catholicorum; 33) – Zugl.: FR, Theol. Fak., Habil., 1975.
- 615 Delius, Walter: Luther und die Franziskaner in Jüterbog. JBrKG 51 (1978), 7-21.
- 616 Eck, Johannes: Enchiridion of commonplaces: against Luther and other enemies of the church (Enchiridion locorum communium adversus Ludderanos (engl.))/ übers. von Ford Lewis Battles. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1979. 312 S. (Twin Brooks)
- 617 Eckel, Friedrich: Der Fremdwortschatz Thomas Murners: ein Beitrag zur Wortgeschichte des frühen 16. Jahrhunderts; mit einer vollständigen Murner-Bibliographie. Göttingen: Kümmerle, 1978. 218 S. L". (Göppinger Arbeiten zur Germanistik; 210) – Zugl.: M, Phil. Fak., Diss., 1978.
- 618 Fabiny, Tibor: Speyer 1529. LP 54 (1979), 267-270.
- 619 Fernández Alvarez, Manuel: Carlos V. (Karl V.). 2. Aufl. Madrid: Publicaciones Españolas, 1974. 64 S.: Taf., Ill. L*. (Temas españoles; 341)
- 620 Fernández Alvarez, Manuel: Carlos V.: un hombre para Europa (Karl V.: ein Mann gegen Europa). Madrid: Cultura Hispánica, 1976. 220 S.: Ill. L".
- 621 Fernández Alvarez, Manuel: Charles V.: elected emperor and hereditary ruler/ aus dem span. Manuskript übers. von J. A. Lalaguna. LO: Thames and Hudson, 1975. 220 S.: Taf., Ill. L". (Men in office)
- 622 Fernández Alvarez, Manuel: Imperator mundi: Karl V., Kaiser des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation (Charles V.: elected emperor and hereditary ruler (dt.))/ übertragen von Ulrich und Ursel Bracher. S; ZH: Belser, 1977. 246 S.: Ill., Kt. L".
- 623 Franzen, August; Bäumer, Remigius: Papstgeschichte: das Petrusamt in seiner Idee und seiner geschichtlichen Verwirklichung in der Kirche. 2., überarb. und erg. Aufl. FR; BL; W:

Herder, 1978. 447 S. L 283-285+". (Herderbücherei; 424)

- 624 Geisser, Hans: Das römische Lehramt in protestantischer Erfahrung. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 24 (Freiburg, Schweiz 1977), 23-52. L 26 f.
- 625 Grane, Leif: Luther und Latomus. In: 017, 170-178.
- 626 Günther, Gerhard: Johann Rothemelers Sendbrief an die Mühlhäuser vom Jahre 1525. In: 021, 233-241.
- 627 Jedin, Hubert: Geschichte des Konzils von Trient. Bd. 2: Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/ 47. 2. Aufl. FR; BL; W: Herder, 1978. X, 552 S.
- 628 Meier, Johannes: Der priesterliche Dienst nach Johannes Gropper: 1503-1559; der Beitrag eines deutschen Theologen zur Erneuerung des Priesterbildes im Rahmen eines vortridentischen Reformkonzeptes für die kirchliche Praxis. MS: Aschendorff, 1977. 374 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 113) – Zugl.: Würzburg, Univ., Theol. Fak., Diss., 1974. – Bespr.: Koch, Ernst: ThLZ 105 (1980), 284 f.
- 629 Der Reichstag zu Augsburg und die Confutatio (Confutatio confessionis Augustanae (dt.))/ übers. und mit einer historischen Einführung versehen von Herbert Immenkötter. MS: Aschendorff, 1979. 110 S. (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung; 39)
- 630 Seifert, Arno: Logik zwischen Scholastik und Humanismus: das Kommentarwerk Johann Ecks. M: Fink, 1978. 184 S. L". (Humanistische Bibliothek: Reihe 1; 31)
- 631 Tellechea Idigoras, Jose Ignacio: Melanchthon y Carranza: prestamos y afinidades (Melanchthon und Carranza: Entlehnungen und Affinitäten). Dialogo ecumenico 12 (Salamanca 1977), 403-431; 13 (1978), 3-47. 301-363; 14 (1979), 3-56. L".
- 632 Ufer, Joachim: Luther und Tetzel. BLPKG 46 (1979), 166-176; Ebernburg-Hefte 13/14 (1979/ 80), 6-16.

d) Humanisten

- 633 Berglar, Peter: Die Stunde des Thomas Morus: einer gegen die Macht. Olten: Walter, 1978. 397 S.
- 634 Bosl, Karl: Johann Turmair, gen. Aventinus aus Abensberg in seiner Zeit. In: 03, 325-340.
- 635 Burmeister, Karl Heinz: Die Bibliothek des Jacob Spiegel. In: Das Verhältnis der Humanisten

- zum Buch/ hrsg. von Fritz Krafft und Dieter Wuttke. Boppard: Boldt, 1977, 163-183. L 169. (Deutsche Forschungsgemeinschaft: Kommission für Humanisforschung; 4)
- 636 Clair, André: *Servitude et liberté de la volonté: le débat entre Erasme et Luther*. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 64 (P 1980), 83-100.
- 637 [Erasmus, Desiderius]: *The correspondence of Erasmus*. Bd. 4: *Letters 446 to 593: 1516 to 1517/ übers. von R. A. B. Mynors and D. F. S. Thomson, kommentiert von James K. McCornica*. Toronto: University of Toronto, 1977. 447 S. L". (Collected works of Erasmus; 4)
- 638 [Erasmus, Desiderius]: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami: recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*. Reihe 1: Bd. 2. Amsterdam: North-Holland, 1971. VIII, 726 S.: Ill. L 107. 583. 591. 694. 696 f.
- 639 [Erasmus, Desiderius]: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami: recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*. Reihe 1: Bd. 3. Amsterdam: North-Holland, 1972. 774 S.: Ill. L 473. 751.
- 640 [Erasmus, Desiderius]: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami: recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*. Reihe 1: Bd. 5. Amsterdam; Oxford: North-Holland, 1975. 432 S.: Ill. L 354. 358. 370. 372 f. 378.
- 641 [Erasmus, Desiderius]: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami: recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*. Reihe 4: Bd. 1. Amsterdam: North-Holland, 1974. VIII, 382 S.: Ill. L 223. 320 f. 366.
- 642 [Erasmus, Desiderius]: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami: recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*. Reihe 4: Bd. 3. Amsterdam; Oxford: North-Holland, 1979. 224 S.: Ill. L 28. 32. 34.
- 643 [Erasmus, Desiderius]: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami: recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*. Reihe 5: Bd. 1. Amsterdam; Oxford: North-Holland, 1977. VIII, 410 S. L 113-116. 182-185. 191. 194 f.
- 644 [Erasmus, Desiderius]: *Erasmus af Rotterdam: Tåbelighedens lovsprisning (Laus stultitae (dän.))/ übers. und eingel. von Villy Sørensen*. København: Gyldendal, 1979. 154 S. L 9-12. 17-19.
- 645 [Erasmus, Desiderius]: *Erasmus von Rotterdam: Vom freien Willen (De libero arbitrio diatribe sive collatio (dt.))/ übers. von Otto Schumacher*. 4. Aufl. GÖ: V&R, 1979. 93 S.
- 646 Greschat, Martin: *Martin Bucer und Ulrich von Hutten = Martin Bucer et Ulric de Hutten*. In: 027, 177-193.
- 647 Holeczek, Heinz: *Die humanistische Bildung des Thomas More und ihre Beurteilung durch Erasmus von Rotterdam*. *Zeitschrift für historische Forschung* 3 (1976), 165-204. L 200.
- 648 Hurrubise, Pierre: *Fidélité en temps de crise: l'exemple d'Erasme*. *Eglise et théologie* 11 (Ottawa 1980), 33-55.
- 649 Kushner, Eva: *Was king Picrochole free?: Rabelais between Luther and Erasmus*. *Comparative literature studies* 14 (Urbana, Ill. 1977), 306-320.
- 650 Payne, John B.: *The significance of Lutheranizing changes in Erasmus' interpretation of Paul's Letters to the Romans and the Galatians in his Annotations (1527) and Paraphrases (1532)*. In: 04, 312-330.
- 651 Reynolds, Terrance M.: *Was Erasmus responsible for Luther: a study of the relationship of the two reformers and their clash over the question of the will*. *Concordia theological quarterly* 41 (Springfield, Ill. 1977), 18-34.
- 652 Silva, Álvaro de: *La cuestión eclesiológica en la »Responsio ad Lutherum« de Sir Thomas More (Die ekklesiologische Frage in Sir Thomas Mores »Responsio ad Lutherum«)*. *Scripta theologica* 9 (Pamplona 1977), 1007-1040.
- 653 Spitz, Lewis W.: *Luther's humanists*. In: 017, 195-197.
- 654 Thomas Morus: *der Heilige des Gewissens*. FR; BL; W: Herder, 1978. 114 S.: Ill.
- 655 Winkler, Gerhard: *Das Psalmenargument des Erasmus im Streit um den freien Willen*. In: 04, 95-117.
- e) Thomas Müntzer und Bauernkrieg
- 656 Bensing, Manfred: *Von einem, der auszog, die Marxisten mit Thomas Müntzer zu schlagen*. In: 021, 218-223. [Bespr. von LuB 1976, Nr. 502]
- 657 Bräuer, Siegfried: *Thomas Müntzers Selbstverständnis als Schriftsteller*. In: 021, 224-232.
- 658 Bräuer, Siegfried: *Die Vorgeschichte von Luthers »Ein Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist«*. LuJ 47 (1980), 40-70.
- 659 Bräuer, Siegfried: *Die zeitgenössischen Lieder über den Thüringer Aufstand von 1525/ hrsg. von der Zentralen Gedenkstätte »Deutscher Bauernkrieg« Mühlhausen, Thomas-Müntzer-Stadt. Mühlhausen, Thomas-Müntzer-Stadt, 1979. 79 S. L". (Mühlhäuser Beiträge: Sonderheft; 2)*

- 660 Büchner, Robert: »Ain aufrueger, aber listiger Mensch«: zu zwei neuen biographischen Versuchen über Michael Gaismair. Innsbrucker historische Studien 2 (Innsbruck 1979), 177-184. [Bespr. von LuB 1980, Nr. 504]
- 661 Drummond, Andrew W.: Thomas Müntzer and the fear of man. SCJ 10 (1979) Heft 2, 63-71: 1 Ill.
- 662 Echegaray, Hugo: Lutero y Müntzer: dos concepciones antitéticas del proceso de liberación (Luther und Müntzer: zwei gegensätzliche Konzeptionen des Befreiungsprozesses). Páginas 2 (Lima 1976) Heft 7 [Sondernr.], 1-24.
- 663 Erdödy, János: Unter der Regenbogenfahne: die großen europäischen Bauernkriege (Bocskorosok hadinépe: a nagy európai parasztháborúk <dt.>)/ übers. von Hans Skirecki. B: Kinderbuchverlag, BP: Corvina, 1976. 159 S.: 200 Ill. L 112-118.
- 664 Hartwig, Frédéric: Die Schriftbeweise der »Zwölf Artikel« der Bauernschaft und ihre Widerlegung durch Johann Brenz. In: 021, 193-211.
- 665 Krumwiede, Hans-Walter: Bugenhagens Braunschweiger Kirchenordnung (1528) als Dokument des Protestantismus zwischen Reformation und Revolution. JNKG 77 (1979), 13-24.
- 666 Leder, Hans-Günter: Aspekte des Problems der Glaubenserfahrung bei Thomas Müntzer (und Martin Luther). In: Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald / Sektion Theologie: Theologie und Erfahrung. Greifswald: Ernst-Moritz-Arndt-Universität, 1979, 29-79.
- 667 Maron, Gottfried: Bauernkrieg. TRE 5 (1980), 319-338. L 327-329+''.
- 668 Maurer, Justus: Prediger im Bauernkrieg. S: CV, 1979. XVI, 663 S. L''. [Calwer theol. Monographien: Reihe B, 5] [Vgl. LuB 1979, Nr. 646]
- 669 Mülhaupt, Erwin: Luther und der Bauernkrieg 1525 – ein Plädoyer für Luther und für die Bauern, aber gegen Radikalismus und Marxismus. Erneuerung und Abwehr 10 (1975) Beiheft 21. [= LuB 1978, Nr. 455]
- 670 Müller, Horst: Über die Bauernschlacht am 14. und 15. Mai 1525 bei Bad Frankenhausen. Historische Beiträge zur Kyffhäuserlandschaft 5 (1975), 4-45. L''.
- 671 Müntzer, Thomas: Schriften und Briefe/ hrsg. von Gerhard Wehr. GÜ: GVH, 1978. 189 S. [Gütersloher Taschenbücher Siebenstern; 418]
- 672 Press, Volker: Der Deutsche Bauernkrieg als Systemkrise. Gießener Universitätsblätter 11 (1978) Heft 2, 106-127. L 120.
- 673 Seibt, Ferdinand: Das Problem der Offenbarung: zum Problem der theologischen Legitimation bei den Täufern und anderen Auserwählten. (1972). In: 012, 330-345.
- 674 Thomas Müntzer/ bearb. von Peter Licht. GÖ: V&R, 1979. 28 S. (Göttinger Quellenhefte; 35)
- 675 Wehr, Gerhard: Thomas Müntzer – die Frömmigkeit eines Revolutionärs. In: ders.: Veränderung beginnt innen: Gestalten und Dimensionen christlicher Spiritualität. S: Steinkopf, 1977, 44-60.
- 676 Wehr, Gerhard: Der unbequeme Thomas Müntzer: zur neuen Taschenbuchausgabe seiner Schriften und Briefe. Frankfurter Hefte 29 (1974), 904-910.
- 677 Zimmermann, Wilhelm: Der große deutsche Bauernkrieg: Volksausgabe. 5. Aufl. Nachdruck der Ausgabe S, 1891. B: Das europäische Buch, 1978. 816 S.: 115 Ill., Ktn.
- f) »Schwärmer« und Täufer
- 678 Deppermann, Klaus: Melchior Hoffmann: soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation. GÖ: V&R, 1979. 376 S.: 13 Ill., 4 Taf., 1 Fak.-Kt. L''.
- 679 Ecke, Karl: Fortsetzung der Reformation: Kaspar von Schwenckfelds Schau einer apostolischen Reformation/ bearb. von O. S. von Bibra. 3., erw. Aufl. der Neubearb. Gladbeck: Schriftenmission, 1978. 143 S. [ABC-Team; 929: Glauben und Denken]
- 680 Ehmer, Hermann: Die Lieder der Täufer. In: 012, 346-365.
- 681 Fleischer, Manfred P.: Die schlesische Irenik: unter besonderer Berücksichtigung der Habsburger Zeit. Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte 55 (1976), 87-107. L 88-90.
- 682 Goertz, Hans-Jürgen: Ketzer, Aufrührer und Märtyrer: der Zweite Speyerer Reichstag und die Täufer. Mennonitische Geschichtsblätter 36 (1979), 7-26.
- 683 Lindberg, Carter: Conflicting models of ministry: Luther, Karlstadt and Muentzer. Concordia theological quarterly 41 (Springfield, Ill. 1977), 35-50.
- 684 Lønning, Inge: Die Reformation und die Schwärmer. CCL 15 (1979), 515-518.
- 685 Mülhaupt, Erwin: Karlstadts »Fuhrwagen«: eine frühreformatorische »Bildzeitung« von 1519. Lu 51 (1980), 60-76: 1 Ill.
- 686 Schultz, Selina Gerhard: Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489-1561). Pennsburg, Pa.: The Board of Publication of the Schwenckfelder Church, 1977. XIII, 453 S. L*.
- 687 Seebaß, Gottfried: Dissent und Konfessionalisie-

- rung: zur Geschichte des »linken Flügels der Reformation« in Nürnberg. In: 012, 366-394. L 379-382+'''.
- 688 Segueny, André: *Historia magistra vitae: quelques remarques à propos de la Chronique de Sébastien Franck*. In: 027, 107-118.
- g) Schweizer und Oberdeutsche
- 689 Bezzenberger, Günter: Was zu Marburg geschah...: eine Einführung in die Geschichte des Marburger Religionsgesprächs im Jahre 1529. Kassel: EPV, 1979. 24 S.: Ill.
- 690 Dellsperger, Rudolf: Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte: Notizen zu Gottfried W. Lochers neuem Buch. Zw 15 (1979), 136-142. [Bespr. zu LuB 1981, Nr. 705]
- 691 Gäbler, Ulrich: Das Zustandekommen des Consensus Tigurinus im Jahre 1549. ThLZ 104 (1979), 321-332.
- 692 Ganoczy, Alexandre: Calvins Theologie der Ortsgemeinde. Cath 34 (1980), 1-14.
- 693 Garside, Charles: The origins of Calvin's theology of music: 1536-1543. Phil: American Philosophical Society, 1979. 36 S. (Transactions of the American Philosophical Society, 69, 4)
- 694 Grötzing, Eberhard: Luther und Zwingli: die Kritik an der mittelalterlichen Lehre von der Messe – als Wurzel des Abendmahlsstreites. ZH; Köln: Benziger; GÜ: GVH, 1980. 165 S. (Ökumenische Theologie, 5) = Luther und Zwingli: Studien zur Vorgeschichte des Abendmahlsstreites. Tü, 1979. 234 Bl. – Tü, Univ., Evang.-theol. Fak., Diss., 1979.
- 695 Gutierrez-Marin, Manuel: Enrique Bullinger: vida, pensamiento y obra; la Segunda Confesion Helvetica; estudio biografico, teologico y antologico del reformador suizo (1504-1575) (Heinrich Bullinger: Leben, Denken und Werk). Barcelona: Producciones Editoriales del Nordeste, 1978. 311 S. L''.
- 696 Koch, Ernst: Paulusexegese und Bundestheologie: Bullingers Auslegung von Gal. 3, 17-26. In: 04, 342-350.
- 697 Kohls, Ernst Wilhelm: Martin Bucer Erasmien et Martien tel que le montre sa conception de baptême. In: 040, 167-184.
- 698 Kohls, Ernst-Wilhelm: Martin Bucer, »Martien«. In: 027, 195-205.
- 699 Leijssen, Lambert: Martin Bucer und Thomas von Aquin. Ephemerides theologicae Lovanienses 60 (Leuven 1979), 266-296.
- 700 Liebmann, Maximilian: Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation: Beiträge zu seinem Leben, seiner Lehre und seinem Wirken bis zum Augsburger Reichstag von 1530 mit einer Bibliographie seiner Schriften. MS: Aschendorff, 1980. XVI, 480 S. L''. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 117) [Vgl. LuB 1980, Nr. 554]
- 701 Lienhard, Marc: La société strasbourgeoise et la réforme du XVI^e siècle. EThR 54 (1979), 89-97. L''.
- 702 Lienhard, Marc: Strasbourg et la guerre des pamphlets. In: Grandes figures de l'humanisme alsacien: courants, milieux, destins/ hrsg. von Georges Livet und Francis Rapp. Strasbourg: Istra, 1978, 127-134. L''. (Publications de la Société Savante d'Alsace et des Régions de l'Est: Collection »Grandes publications«, 14)
- 703 Locher, Gottfried W.: Die Berner Disputation 1528: Charakter, Verlauf, Bedeutung und theologischer Gehalt. Zw 14 (1978), 542-564.
- 704 Locher, Gottfried W.: Zwingli und Erasmus. Erasmus in English 10 (Toronto 1979/80), 2-11.
- 705 Locher, Gottfried W.: Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte. GÖ; ZH: V&R, 1979. VI, 714 S.: 21 Ill., 4 Taf., 1 Faltkt. – Bespr.: Dellsperger, Rudolf: Zw 15 (1979), 136-142; Wegenast, Klaus: LM 13 (1980), 359 f.
- 706 Das Marburger Religionsgespräch 1529/ zsgest. von Heinrich Steitz. BLPfKG 46 (1979), 198-238; Ebernburg-Hefte 13/14 (1979/80), 38-78.
- 707 May, Gerhard: Abendmahlsstreit und Bündnispolitik: zur Erinnerung an das Marburger Religionsgespräch 1529. Lu 50 (1979), 116-128.
- 708 Mehl, Roger: Strasbourg et Luther: la Tétrapolitaine. In: 040, 145-152.
- 709 Neuser, Wilhelm: Calvins Stellung zu den Apokryphen des Alten Testaments. In: 019, 298-323.
- 710 Partee, Charles: Calvin and classical philosophy. Leiden: Brill, 1977. 163 S. L''. (Studies in the history of Christian thought, 14)
- 711 Peter, Rodolphe: Strasbourg et la réforme française vers 1525. In: 040, 269-284. L''.
- 712 Potter, Georg R.: Zwingli and the Book of Psalms. SCJ 10 (1979) Heft 2, 43-50: 1 Ill.
- 713 Reicke, Bo: Luthers Worte in Marburg »Ihr habt einen anderen Geist«. Luth. Beiträge 11 (ZH 1980) Heft 1, 7-10; AG 31 (1980), 45-47.
- 714 Rogge, Joachim: Reform und Reformation: die Position des jungen Zwingli. In: 021, 128-131.
- 715 Roussel, Bernard: Martin Bucer exégète. In: 040, 153-166. L''.
- 716 Rüschi, Ernst Gerhard: Vadians Gutachten für eine Zwingli-Vita, 1544. Zw 15 (1979), 40-49.

- 717 Schmidt-Clausing, Fritz: Zwingli: riformatore, teologo e statista della Svizzera tedesca (Zwingli (ital.))// übers. von Giovanni Bogo. Torino: Claudiana, 1978. 248 S.: Ill. (Ritratti storico; 7)
- 718 Stupperich, Robert: L'influence de Bucer en Europe du Nord, de l'Est et en Europe centrale. In: 040, 379-390. L''.
- 719 Szabó, Géza: Calvinus ecclesiae doctor. ThSz 22 (1979), 45-47.
- 720 Uchiyama, Minoru: Eine echte Zwingli-Bibel, zusammengestellt aus den Bibelzitaten Zwinglis in seinen früheren Schriften (bis März 1524), und Luthers Bibelübersetzung von 1522, dem Septembertestament, gegenübergestellt. Bulletin of Tokyo Medical College (1978) Nr. 4, 19-48.
- 721 Walton, Robert C.: Heinrich Bullinger und die Autorität der Schrift. In: 019, 274-297.
- h) Juden
- 722 Bein, Alexander: Die Judenfrage: Biographie eines Weltproblems. 2 Bde. S: Deutsche Verlags-Anstalt, 1980. XVI, 464; VII, 429 S.
- 723 Boendermaker, Johannes Peter: Der Graben war noch sehr tief: Martin Luthers zwiespältiges Verhältnis zum Judentum. LM 12 (1979), 585-589; Martin Luther et le judaïsme/ übers. von Suzanne Santer-Mergel. PL 28 (1980), 37-49.
- 724 Friedman, Jerome: The reformation and Jewish antichristian polemics. Bibliothèque d'humanisme et renaissance 41 (Genève 1979), 83-97. L*.
- 725 Friedman, Jerome: Sebastian Münster, the Jewish mission, and protestant antisemitism. ARG 70 (1979), 238-259.
- 726 Glebe-Møller, Jens: Schöpfung und Befreiung. KD 25 (1979), 174-182.
- 727 Sievers, Leo: Juden in Deutschland: die Geschichte einer 2000jährigen Tragödie. HH: Gruner + Jahr, 1977. 282 S.: Ill. (Ein Stern-Buch)
- 728 Thevs, Hildegard: Eduard Lamparters Beitrag zur Abwehr des Antisemitismus. BlWKG 78 (1978), 146-186.
- i) Künstler und Kunst
- 729 Baldung Grien, Hans: Das graphische Werk: vollständiger Bildkatalog der Einzelholzschnitte, Buchillustrationen und Kupferstiche/ bearb. von Matthias Mende, hrsg. von den Stadtgeschichtlichen Museen Nürnberg, dem Kultusministerium Baden-Württemberg und der Stadt Schwäbisch Gmünd. Unterschneidheim: Uhl, 1978. 72 S.: 696 Ill. auf Taf., 8 S. L''.
- 730 Baldung Grien, Hans: Handzeichnungen und Druckgraphik/ hrsg. von Marianne Bernhard. M: Südwest, 1978. 416 S.: 360 Ill. L''.
- 731 Bongard, Willi; Geyso, Astrid von; Mende, Matthias: Dürer heute. 2., zum 450. Todestag erw. Aufl. M: Moos, 1978. 108 S.: Ill. L''.
- 732 Christensen, Carl C.: Art and the reformation in Germany: studies in the reformation. Bd. 2. Athens, O.: Ohio University; Detroit, Mich.: Wayne State University, 1980. 269 S.
- 733 Dornik-Eger, Hanna: Albrecht Dürers Stellung zu Humanismus und Reformation. Mitteilungen der Gesellschaft für Vergleichende Kunstforschung in Wien 25 (W 1972), 1-6: 1 Ill.
- 734 Harbison, Craig: The Last Judgment in XVIth century Northern Europe: a study of the relations between art and the reformation. NY: Garland, 1976. XV, 306 S.: 131 Ill. L*. (Out-standing dissertations in the fine arts)
- 735 Lucas Cranach/ eingel. und ausgew. von Nikolai Nikulin, übers. von E. Rauch und N. Kolarzew. Leningrad: Aurora-Kunstverlag, 1976. 22, 46 S.: Ill. (Große Meister der Malerei)
- 736 Lüdecke, Heinz: Albrecht Dürer. L: Seemann, 1978. 173 S.: Ill., Taf. L''.
- 737 Meer, Fritz van der: Apokalypse: die Visionen des Johannes in der europäischen Kunst. FR; BL; W: Herder, 1978. 368 S.: 228 Ill. auf Taf., 1 Kt. L''.
- 738 Oertel, Hermann: Die protestantischen Bilderzyklen im niedersächsischen Raum und ihre Vorbilder. Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte 17 (1978), 102-132: Ill. L''.
- 739 Pauli, Gustav: Hans Sebald Beham: ein kritisches Verzeichnis seiner Kupferstiche, Radierungen und Holzschnitte/ mit Nachträgen sowie Ergänzungen und Berichtigungen von Heinrich Röttinger. Baden-Baden: Koerner, 1974. 806 S.: 40 Taf. (Studien zur deutschen Kunstgeschichte; 33. 134. 246)
- 740 Schade, Werner: Die Malerfamilie Cranach. 3. Aufl. Dresden: Verlag der Kunst, 1979. 475 S.: Ill.
- 741 Stirm, Margarete: Keine Theologie der Kunst. Theologia viatorum 13 (1975/76), 235-242.
- 742 Szilágyi, András: Pilárik István urvacsorai kánája (Die Abendmahlskanne von Stephan Pilárik). Diakonia 1 (BP 1979) Heft 2, 19-26.
- 743 Tümpel, Astrid: »Ruth erklärt Naemi die Treue« von Pieter Lastmann: zur Genese eines typischen Barockthemas. Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte 17 (1978), 87-101: Ill. L 89.
- 744 Warburg, A[by]: Heidnisch-antike Weissagung in

- Wort und Bild zu Luthers Zeiten. (1920). In: ders.: *Ausgewählte Schriften und Würdigungen*/ hrsg. von Dieter Wuttke in Verbindung mit Carl Georg Heise. Baden-Baden: Koerner, 1979, 199-304: Ill. (Saecula spiritualia; 1)
- 745 Wendland, Henning: Gibt es eine noch unbekannte Buchausgabe der *Cranach-Passion*? *Philobiblon* 23 (1979), 44-53: 4 Ill.
- 746 Winzinger, Franz: *Albrecht Dürer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. 32.-35. Tsd. Reinbek bei HH: Rowohlt, 1978. 158 S.: Ill. L". (Rowohlts Monographien; 177)
- j) Territorien und Orte innerhalb des Deutschen Reiches
- 747 Abe, Horst Rudolf: *Die Universität Erfurt und der Deutsche Bauernkrieg*. Beiträge zur Geschichte der Universität Erfurt (1392-1816) 18 (1975/78), 21-26.
- 748 Barton, Peter F.: *Luther und unsere Länder II*. ML 14 (1979), 17-35. [Vgl. LuB 1980, Nr. 585]
- 749 Beck, Manfred: *Untersuchungen zu geistlicher Literatur im Kölner Druck des frühen 16. Jahrhunderts*. Göttingen: Kümmerle, 1977. 217 S. L". (Göppinger Arbeiten zur Germanistik; 228) – Zugl.: Aachen, Technische Hochschule, Phil. Fak., Diss., 1977.
- 750 *Das Bistum Würzburg*. Teil 3: *Die Bischofsreihe von 1455 bis 1617/ im Auftrage des Max-Planck-Institutes für Geschichte bearb. von Alfred Wendehorst*. B; NY: de Gruyter, 1978. IX, 259 S. L 64-66+". (Germania sacra NF 13: *Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz, Das Bistum Würzburg*; 3)
- 751 Borst, Otto: *Geschichte der Stadt Eßlingen am Neckar*. 3. Aufl. Eßlingen: Bechtle, 1978. 543 S.: Taf. L 225-228+".
- 752 Brankač, Jan; Metšek, Frido: *Geschichte der Sorben 1: von den Anfängen bis 1879/ mit Beiträgen von Isolde Gardoš ... Bautzen: Domowina*, 1977. 331 S.: Ill. L 179-182+". (Schriftenreihe des Instituts für Sorbische Volksforschung in Bautzen; 39)
- 753 Cordes, Günter: *Franciscus Irenicus von Ertltingen: aus dem Leben eines Humanisten und Reformators*. In: *Oberrheinische Studien Band 3 = Festschrift für Günter Haselier aus Anlaß seines 60. Geburtstages/ im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft für geschichtliche Landeskunde am Oberrhein* hrsg. von Alfons Schäfer. Karlsruhe: Braun, 1975, 353-371.
- 754 Ehmer, Hermann: *Andreas Althammer und die gescheiterte Reformation in Schwäbisch Gmünd*. BLWKG 78 (1978), 46-72.
- 755 Ehmer, Hermann: *Luther und Wertheim*. *Wertheimer Jahrbuch* (1977/78), 79-97.
- 756 Endriß, Albrecht: *Phasen der Konfessionsbildung aufgezeigt am Beispiel der Reichsstadt Wimpfen im Zeitraum von 1523 bis 1635*. In: 043, 289-326.
- 757 Franz, Günther: *Der deutsche Bauernkrieg: Aktenband 4., verb. Aufl. Nachdruck der Ausgabe M, 1935*. DA: WB, 1977., 429 S. L 210.
- 758 Gerecke, Richard: *Studien zu Urbanus Rhegius' kirchenregimentlicher Tätigkeit in Norddeutschland. Teil 2: Die Neuordnung des Kirchenwesens in Lüneburg*. JNKG 77 (1979), 25-95.
- 759 Heinemeyer, Walter: *Zur Gründung des »universale studium Marburgense«*. In: *Academia Marburgensis: Beiträge zur Geschichte der Philipps-Universität Marburg/ hrsg. von Walter Heinemeyer*. Marburg: Elwert, 1977, 49-92: 8 Ill. (Academia Marburgensis; 1)
- 760 *Geschichte der katholischen Pfarreien im Herzogtum Oldenburg/ hrsg. von Karl Willoh*. Neudruck der Ausgabe Köln, 1898. 5 Bde. Osnabrück: Wenner, 1975. IX, 490; 487; 551; VI, 552; 556 S. L".
- 761 Hintzenstern, Herbert von: *Dorfkirchen in Thüringen/ Aufnahmen von Klaus G. Beyer; mit einem Geleitwort von Ingo Braecklein*. B: EVA, 1979. 167 S.: Ill.
- 762 Hoene, Otto zu: *Kloster Bersenbrück: das ehemalige adelige Zisterzienserrinnen-Kloster St. Marien zu Bersenbrück*. 2 Bde. Osnabrück: Wenner, 1977/78. V, 983 S.: 32 Taf. L".
- 763 Jens, Walter: *Eine deutsche Universität: 500 Jahre Tübinger Gelehrtenrepublik/ in Zusammenarbeit mit Inge Jens, unter Mitwirkung von Brigitte Beekmann*. M: Kindler, 1977. 418 S. L".
- 764 Jünke, Wolfgang A.: *Des Prädikanten Johann Kopmann Bekenntnis, ein bisher unbekanntes Dokument der stadtbraunschweigischen Reformationsgeschichte*. *Braunschweigisches Jahrbuch* 58 (1977), 31-42.
- 765 Kaff, Brigitte: *Volksreligion und Landeskirche: die evangelische Bewegung im bayerischen Teil der Diözese Passau*. M: Wölflle, Stadtarchiv, 1977. VIII, 496 S. (Miscellanea Bavarica Monacensia; 69) (Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München; 89) – Zugl.: M, Univ., Fachbereich Philosophie, Wissenschaftstheorie und Statistik, Diss., 1976.
- 766 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: *Gottes Ehre und der Gemeine Nutzen: die Einführung der*

- Reformation in Nürnberg. ZBKG 47 (1978), 1-26.
- 767 Karant-Nunn, Susan C.: *Luther's pastors: the reformation in the Ernestine countryside*. Phil: The American Philosophical Society, 1979. 80 S. (Transactions of the American Philosophical Society; 69, 8)
- 768 Kausch, Winfried: *Geschichte der Theologischen Fakultät Ingolstadt im 15. und 16. Jahrhundert: 1427-1605*. B: Duncker & Humblot, 1977. 255 S. (Ludovico-Maximiliana: Forschungen; 9)
- 769 Klaassen, Peter J.: *Das Volk als Entscheidungskraft in der Reformation*. In: 021, 114-122.
- 770 Kleineidam, Erich: *Universitas Studii Erfordensis: Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt*. Teil 3: *Die Zeit der Reformation und Gegenreformation 1521-1632*. L: Benno, 1980. XX, 315 S. (Erfurter theol. Studien; 42)
- 771 Köppen, Gotthard: *Die Kirche im Dithmarschen im Mittelalter bis zum Vorabend der Reformation*. Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 2. Reihe 34/35 (1978/79), 61-109.
- 772 Korell, Günter: *Jürgen Wullenwever: sein sozial-politisches Wirken in Lübeck und der Kampf mit den erstarkenden Mächten Nordeuropas*. Weimar: Böhlau, 1980. 137 S. L". (Abhandlungen zur Handels- und Sozialgeschichte; 19) – *Jürgen Wullenwever – eine Persönlichkeit der Zeit der frühbürgerlichen Revolution*. Greifswald, 1976. IV, 322 Bl. L". – Greifswald, Univ., Wissenschaftlicher Rat, Diss. A, 1977.
- 773 Lauchs, Joachim: *Bayern und die deutschen Protestanten 1534-1546: deutsche Fürstenpolitik zwischen Konfession und Libertät*. Neustadt a. d. Aisch: Degener, 1978. XX, 329 S. (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns; 56) – Zugl.: Erlangen-Nürnberg, Univ., Phil. Fak., Diss., 1970.
- 774 Laug, Werner: *Die Auseinandersetzung mit der Reformation in Breslau in den «Acta capituli Wratislaviensis» von 1517 bis 1540*. Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte 57 (1978), 51-62.
- 775 Lienhard, Marc: *Mentalité populaire, gens d'Eglise et mouvement évangélique à Strasbourg en 1522-1523: le pamphlet «Ein brüderlich warnung an meister Mathis ...» de Steffan von Büllhagen*. In: 027, 37-62.
- 776 Linck, Wenzeslaus: *Erbauungsschriften/* hrsg. von Helmich van der Kolk. Amsterdam: Rodopi, 1978. 247 S. (Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit; 9)
- 777 Lohse, Bernhard: *1529-1979: 450 Jahre Reformation in Hamburg*. In: *450 Jahre Reformation in Hamburg: eine Festschrift/* hrsg. von Wenzel Lohff. HH: Agentur des Rauen Hauses, 1980, 41-62.
- 778 Moeller, Bernd: *Die Basler Reformation in ihrem stadtgeschichtlichen Zusammenhang*. In: 038, 11-27.
- 779 Müller, Gerhard: *Die Reformation im Fürstentum Brandenburg-Ansbach/Kulmbach*. ZBKG 48 (1979), 1-18.
- 780 Münch, Paul: *Zucht und Ordnung: reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert*; Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel. S: Klett-Cotta, 1978. 232 S. L". (Spätmittelalter und frühe Neuzeit; 3)
- 781 Patzelt, Herbert: *Hermannseifen im Riesengebirge*. Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte 55 (1976), 108-124.
- 782 Plank, Benedikt: *Geschichte der Abtei St. Lambrecht = Festschrift zur 900. Wiederkehr des Todesstages des Gründers Markward von Eppenstein 1076-1976*. St. Lambrecht, 1976. 107 S.: Ill. L".
- 783 Postel, Rainer: *«Van gehoorsame der overicheyt»: Obrigkeitsdenken in Hamburg zur Zeit der Reformation*. In: *Studien zur Sozialgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit/* hrsg. von Franklin Kopitzsch, Klaus J. Lorenzen-Schmidt und Heide Wunder. HH: Selbstverlag, 1977, 155-185. (Hektogr.); *Obrigkeitsdenken und Reformation in Hamburg*. ARG 70 (1979), 169-201. [erweitert]
- 784 Reingrabner, Gustav: *Landesfürstliche Patente zur Reformationsgeschichte, vorzugsweise der des Landes unter der Enns*. JGPrÖ 95 (1979), 3-19.
- 785 Reingrabner, Gustav: *Protestantismus in Niederösterreich*. St. Pölten: Niederösterreichisches Pressehaus, 1977. 31 S. L". (Wissenschaftliche Schriftenreihe Niederösterreich; 27)
- 786 Rischar, Klaus: *Humanismus und Reformation*. In: *Ingolstadt: die Herzogsstadt, die Universitätsstadt, die Festung/* hrsg. von Theodor Müller und Wilhelm Reißmüller in Zusammenarbeit mit Siegfried Hofmann. Bd. 2. Ingolstadt: Donau Courier, 1974, 111-143. L".
- 787 Rühl, Artur: *Tilemann Schnabel und die evangelische Bewegung in Alsfeld*. JHKV 30 (1979), 253-259.
- 788 Sauer, K. Martin: *Dionysius Melander d. Ä. (ca. 1486-1561): Leben und Briefe*. JHKV 29 (1978), 1-56.
- 789 Schäfer, Otto J.: *Hornbach und Zweibrücken im Zusammenhang mit dem Marburger Religionsge-*

- spräch 1529: ein Beitrag zum 450. Jubiläum. BIPfKG 46 (1979), 38-48.
- 790 Schilling, Heinz: Die politische Elite nordwestdeutscher Städte in den religiösen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts. In: 044, 235-308.
- 791 Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Bd. 2: Anfänge und Ausbau. Neumünster, 1978. 258 S. L". (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte: Reihe 1; 27)
- 792 Schulze, W[ilhelm] A[ugust]: Alte Dreikönigsdarstellungen im nordelbischen Raum. Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 2. Reihe 29 (1973), 62-82: 22 Ill. L 76 f.
- 793 Seebaß, Gottfried: Dominikus Schleußners Gutachten zum Stand der Reformation in Nürnberg 1526. ZBKG 47 (1978), 27-50.
- 794 Vogler, Günter: Nürnberg 1524/25: Studien zur Geschichte der reformatorischen und sozialen Bewegung in der Reichsstadt. 2 Teile. B, 1978. 393; 304, 13 Bl. - B, Humboldt-Univ., Wissenschaftlicher Rat, Diss. B, 1978.
- 795 Wagner, Heinrich: Geschichte der Zisterzienserabtei Bildhausen im Mittelalter (-1525). Würzburg, 1976. XIV, 185 S. L 137. 159. - Würzburg, Univ., Phil. Fachbereich 2, Diss., 1976. (Mainfränkische Studien; 15)
- 796 Wartenberg, Günther: Die evangelische Bewegung im albertinischen Sachsen nach 1525. In: 021, 151-155.
- 797 Wolfart, Karl: Lindau im Zeitalter der Reformation. In: Geschichte der Stadt Lindau im Bodensee/ im Auftrag der Stadtgemeinde . . . hrsg. von K[arl] Wolfart. Bd. 1, 1. Abt. Nachdruck der Ausgabe Lindau, 1909. Lindau: Antiqua, 1978. 249-421. L 266. 383+''.
- 798 Zeißner, Werner: Altkirchliche Kräfte in Bamberg unter Bischof Weigand von Redwitz (1522-1556). Bamberg: Historischer Verein, 1975. XVIII, 346 S. (Berichte des Historischen Vereins Bamberg; 6) - Zugl.: Würzburg, Univ., Phil. Fak., Diss., 1975.
- k) Länder und Orte außerhalb des Deutschen Reiches
- 799 Armand, Hugon Augusto: Storia dei Valdesi (Geschichte der Waldenser). Bd. 2: Dall'adesione alla riforma all'emancipazione (1532-1848) (Vom Anschluß an die Reformation bis zur Emanzipation [1532-1848]). Torino: Claudiana, 1974. 327 S. L 7. 9. (Studi storici)
- 800 [Binder, Ludwig]: Die Reformation. In: Geschichte der Deutschen auf dem Gebiete Ru-
mäniens/ hrsg. von Carl Göllner. Bd. 1: 12. Jahrhundert bis 1848. Bukarest: Kriterion, 1979, 122-137.
- 801 Botta, István: »A magyar Luther«: új szemponatok a Dévai-kutatáshoz (»Der ungarische Luther«: neue Gesichtspunkte zur Dévai-Forschung). Diakonia 1 (BP 1979) Heft 1, 45-54.
- 802 Bucsay, Mihály: Der Protestantismus in Ungarn: 1521-1978; Ungarns Reformationskirchen in Geschichte und Gegenwart. Bd. 1: Im Zeitalter der Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform. W, Köln: Böhlau, 1977. XIX, 303 S.: Ill., Kt. (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte: Reihe 1; 3)
- 803 Caponetto, Salvatore: Fisionomia del nicodemismo italiano (Physiognomie des italienischen Nikodemismus). In: 051, 203-209. L 206.
- 804 Cargill Thompson, W. D. J.: The two regiments: the continental setting of William Tyndale's political thought. In: 031, 17-33.
- 805 Dubois, Claude Gilbert: La conception de l'histoire en France au XVI^e siècle: (1560-1610). P: Nizet, 1977. 668 S. L 298-307. 395-398+''.
- 806 Elton, Geoffrey Rudolph: Reform and reformation: England 1509-1558. LO: Arnold, 1977. VIII, 423 S. (The new history of England; 2)
- 807 Erlandsson, G. Seth: Den lutherska bekännelsen i Sverige: en kyrkohistorisk tillbakablick (Die luth. Bekenntnisse in Schweden: ein kirchengeschichtlicher Rückblick). Uppsala: Bibli-cum; Landskrona: Jonsson, 1978. 43 S. (Bibli-cums småskrifter; 9)
- 808 Fabiny, Tibor: Staat und Kirche in Geschichte und Gegenwart des ungarischen Luthertums. Kirche im Osten 21/22 (1978/79), 196-206.
- 809 Ginzburg, Carlo; Prosperi, Carlo: Giochi di pazienza: un seminario sul »Beneficio di Cristo« (Ceduldsspiele: ein Seminar über »Beneficio di Cristo«). Torino: Einaudi, 1975. VII, 269 S.
- 810 Graiff, F.: L'Examen vanitatis duodecim articu-lorum Martini Lutheri di Ambrogio Fiandino (Das »Examen vanitatis duodecim articulo-rum Martini Lutheri« des Ambrogio Flandini [Fian-dino]). Quellen und Forschungen aus italieni-schen Archiven und Bibliotheken 58 (1978), 624-628.
- 811 Hajduk, Andrej: Vyznanie piatic miest (Das Be-kenntnis von fünf slowakischen Städten). Tra-novský evanjelický kalendár (BR 1979), 118-120.
- 812 Hall, Basil: The early rise and gradual decline of Lutheranism in England (1520-1600). In: 031, 103-131.
- 813 Heininen, Simo: Die finnischen Studenten in

- Wittenberg 1531-1552. Helsinki: [Luther-Agricola-Gesellschaft], 1980. 115 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, A 19)
- 814 Historia de la reforma en España/ Einf. und antologische Ausw. von M[anuel] Gutiérrez Marín. Barcelona: Producciones Editoriales del Nordeste, [1975?]. 272 S.: Taf. L*.
- 815 Jourda, Pierre: Répertoire analytique et chronologique de la correspondance de Marguerite d'Angoulême, duchesse d'Alençon, reine de Navarre (1492-1549). Nachdruck der Ausgabe P, 1930. Genève: Slatkine reprints, 1973. XXXVII, 265 S. L*.
- 816 Klassen, Peter James: Europe in the reformation. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1979. VI, 297 S.
- 817 Lacey, Robert: Heinrich VIII.: Macht und Leidenschaft eines Königs [The life and times of Henry VIII. (dt.)]/ mit einem Vorwort von Antonia Fraser übers. von Margaret Auer. Wiesbaden: Brockhaus, 1978. 223 S.: 136 Ill. L''.
- 818 Leaver, Robin A.: The doctrine of justification in the Church of England. Oxford: Latimer, 1979. 32 S. [Latimer studies; 3]
- 819 Leaver, Robin A.: The work of John Marbeck. Appleford: Sutton Courtenay, 1978. 244 S. [The Courtenay library of reformation classic; 9]
- 820 Lindhardt, P. G.: Luther und Skandinavien. In: 017, 134-144.
- 821 McGoldrick, James Edward: Luther's English connection: the reformation thought of Robert Barnes and William Tyndale/ illustriert von Roy Behrens und K. Dyble Thompson. Milwaukee, Wis.: Northwestern, 1979. VIII, 232 S.: Ill.
- 822 Mandrou, Robert: La réforme française avant Calvin. In: 021, 92-94.
- 823 Marchetti, Valerio: Ricostruzione delle tesi antitrinitarie di Niccolò Paruta (Rekonstruktion der antitrinitarischen Thesen des Niccolò Paruta). In: 051, 211-268. L 217. 254. 267.
- 824 Margolin, Jean-Claude: Erasme et Luther dans le journal de voyage de Nicandre de Corfou. Arquivos de Centro Cultural Português 10 (P 1976), 3-43.
- 825 Nikolov, Jordan: Die deutsche Reformation und ihr Widerhall in Bulgarien. In: 021, 185-189.
- 826 Nikolov, Jordan: Nemskata reformacija i njakoi curkooni dejci ot bulgarskite zemi prez XVIv. [Die deutsche Reformation und einige Kirchenvertreter aus den bulgarischen Ländern im 16. Jh.]. In: Bulgarsko-germanski otnoše nija vruzki: izsledvanija materiali (Bulgarisch-deutsche Beziehungen). Bd. 1. Sofia: Izdatelsvo na Bulgarskata Akademija na naukite, 1972, 11-33. [Mit dt. Zusammenfassung]
- 827 Olivieri, Achille: La riforma in Italia: strutture e simboli, classi e poteri (Die Reformation in Italien). Milano: Mursia, [1979]. 182 S. (Problemi di storia; 31)
- 828 O'Malley, John W.: Lutheranism in Rome: 1542/ 43; the treatise by Alfonso Zorrilla. Thought 54 (NY 1979), 262-273.
- 829 Penco, Gregorio: Storia della chiesa in Italia (Geschichte der Kirche in Italien). Bd. 1: Dalle origini al concilio di Trento (Von den Ursprüngen bis zum Trienter Konzil). Milano: Jaca, 1978. XVI, 786 S. L 582-718.
- 830 Schild, Maurice: Lutheran confessions and Australian diaspora. LThJ 13 (1979), 57-67.
- 831 Stybe, Svend Erik: Dansk idehistorie (Dänische Ideengeschichte). Bd. 1. København: Reitzel, 1978. 136 S. L''. (Ide og religion: grundbog)
- 832 Stybe, Svend Erik: Universitet og ændsliv i 500 år (Universität und Geistesleben seit 500 Jahren). København: Gad, 1979. 215 S. L''.
- 833 Sykes, Stephen W.: Das Augsburgische Bekenntnis in anglikanischer Sicht: unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach Amt und Bischofsamt. In: 049, 29-56.
- 834 Venge, Mikael: Christian 2.s fald: spillet om magten i Danmark januar-februar 1523 (Der Fall Christians II.: das Spiel um die Macht in Dänemark von Januar bis Februar 1523). Odense: University, 1972. 218 S. L 88 f. (Odense University studies in history and social sciences; 6) [Mit dt. Zusammenfassung].
- 835 Venge, Mikael: »Når vinden følger sig ...«: spillet om magten i Danmark marts-december 1523 (»Wenn der Wind sich fügt ...«: das Spiel um die Macht in Dänemark von März bis September 1523). Odense: Universitet, 1977. 176 S. L''. (Odense University studies in history and social sciences; 47) [Mit. dt. Zusammenfassung] – Zugl.: Odense, phil. Diss., 1977.
- 836 Veðröðs, Imre: Az evangélikus örökség Tatay Sándor önéletrajzi irásaiiban (Das lutherische Erbe in den autobiographischen Schriften von Sándor Tatay). Diakonia 1 (BP 1979) Heft 2, 54-59.
- 837 Wagner, Klaus: Los maestros Gil de Fuentes y Alonso de Escobar y el círculo de »Luteranos« de Sevilla (Die Meister Gil de Fuentes und Alonso de Escobar und der Kreis der »Lutheraner« in Sevilla). Hispania sacra 28 (Madrid 1975), 239-247.

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

a) Allgemein

- 839 Blankenburg, Walter: Krisenzeiten des evangelischen Kirchenliedes. (1975). In: 06, 267-283.
- 840 Bossmann, Reinaldo: Polnische Kantionale in Schlesien. Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte 57 (1978), 63-121.
- 841 Brosseder, Johannes: La aceptación de Lutero por parte católica (Die katholische Lutherrezeption). Concilium 12 (Madrid 1976) Heft 118, 242-256. [Vgl. LuB 1978, Nr. 594]
- 842 Bucsay, Mihály: Kálvin jelenléte Magyarországon 1544-1944 (Die Gegenwart Calvins in Ungarn 1544-1944). ThSz 22 (1979), 275-281.
- 843 Fikentscher, Wolfgang: Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung. Bd. 1: Frühe und religiöse Rechte. Romanischer Rechtskreis. Tü: Mohr, 1975. XXXI, 590 S. L'.
- 844 Fikentscher, Wolfgang: Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung. Bd. 2: Anglo-amerikanischer Rechtskreis. Tü: Mohr, 1975. XIX, 479 S. L'.
- 845 Fikentscher, Wolfgang: Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung. Bd. 3: Mitteleuropäischer Rechtskreis. Tü: Mohr, 1976. XIX, 796 S. L'.
- 846 Fikentscher, Wolfgang: Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung. Bd. 4: Dogmatischer Teil. Anhang. Tü: Mohr, 1977. XXV, 706 S. L'.
- 847 Fikentscher, Wolfgang: Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung. Bd. 5: Nachträge-Register. Tü: Mohr, 1977. XIX, 446 S. L 382 f+''.
- 848 Jürgensmeier, Friedhelm: Die Leichenpredigt in der katholischen Begräbnisfeier. In: 030, 122-145. L 131 f.
- 849 Kroeger, Matthias: Das Augsburger Bekenntnis in seiner Sozial- und Wirkungsgeschichte. In: 033, 99-122.
- 850 Leaver, Robin A.: The liturgy and music: a study of the use of the hymn in two liturgical traditions. Bramcote: Grove books, 1976. 32 S. (Grove liturgical study; 6)
- 851 Muñoz Valle, Isidoro: Los orígenes socioculturales del hombre moderno (Die soziokulturellen Ursprünge des modernen Menschen). Estudios filosóficos 24 (Valladolid 1975) Heft 67, 409-421.
- 852 Neuenschwander, Ulrich: Denker des Glaubens. Bd. 2. 2. Aufl. GÜ: GVH, 1979. 158 S.: Ill. L 11-21+'' (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern; 87)
- 853 Rublack, Hans-Christoph: Konfession als demographischer Faktor. In: 043, 62-96.
- 854 Schild, Maurice: Confessional studies on the continent. LThJ 14 (1980), 30-36.
- 855 Schmidt, Heinrich: Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche: dargestellt und aus den Quellen belegt/ neu hrsg. und durchges. von Horst Georg Pöhlmann. 9., durchges. Aufl. GÜ: GVH, 1979. 411 S.
- 856 Schuhmacher, Gerhard: Musikbeigaben in Leichenpredigten und selbständig veröffentlichte Sterbekompositionen. In: 030, 408-425. L 411.
- 857 Sygusch, Kurt: Zur Geschichte des sorbischen Gesangbuchs. Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte 56 (1977), 57-91.
- 858 Warburg, Margit: Religionssociologi (Religionssoziologie). København: Reitzel, 1979. 173 S. L' (Ide og religion: grundbog)
- 859 Winter, Eduard: Ketzerschicksale: christliche Denker aus neun Jahrhunderten/ unter Mitarb. von Günter Mühlpfordt. B: Union, 1979. 431 S. L'.

b) Orthodoxie und Gegenreformation

- 860 Adam, Gottfried: Erwählung im Horizont der Christologie. In: 032, 219-233.
- 861 Alberigo, Guiseppe: Die Ekklesiologie des Konzils von Trient. (1964). In: 015, 278-300. L 281 f.
- 862 Aldama, José A. de: La doctrina de Lutero sobre la transubstanciación según los teólogos del Concilio de Trento (Luthers Lehre von der Transsubstantiation nach den Theologen auf dem Konzil von Trient). Archivo teológico Granadino 42 (Granada 1979), 49-59.
- 863 Baur, Jörg: Abendmahlslehre und Christologie der Konkordienformel als Bekenntnis zum menschlichen Gott. In: 032, 195-218.
- 864 Bouman, Herbert J. A.: Retrospect and prospect: some unscientific reflections on the 400th anniversary of the Formula of Concord. LThJ 14 (1980), 5-21.
- 865 Coornhert, Thierry: A l'aurore des libertés mo-

- dernes: synode sur la liberté de conscience (1582)/ übers. und hrsg. von Joseph Lecler und Marius-François Valkhoff. P: Cerf, 1979. 301 S. L'.
- 866 Daniel, David P.: The acceptance of the Formula of Concord in Slovakia. ARG 70 (1979), 260-277.
- 867 Drevlow, Arthur: Is the Formula of Concord still relevant? Concordia journal 6 (StL 1980), 9-12.
- 868 Eckert, Alfred: Aus dem Leben und Werk Nikolaus Selneckers 6. 12. 1530?-24. 5. 1592). ZBK 48 (1979), 19-27.
- 869 Farren, John Aquinas: The Lutheran kryptiskenosis controversy: the presence of Christ, 1619-1627. Washington, D. C.: S. T. D. Dominican House of Studies, 1974. 442 S.
- 870 Fleischer, Manfred P.: Die Konkordienformel in Schlesien. Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte 58 (1979), 50-83.
- 871 Florey, Gerhard: Zwei Salzburger Dokumente vom Jahre 1563 zur Frage des Laienkelches. JGPrÖ 95 (1979), 20-28.
- 872 Frost, Francis: Le Concile de Trente et la doctrine protestante. In: La culpabilité ondammentale: péché originel et anthropologie moderne; étude interdisciplinaire/ hrsg. von Paul Guilluy. Gembloux: Duculot, 1976. 80-104. L 100-104+'' (Recherches et synthèses: section de morale, 11)
- 873 Fry, C. George: [Formula of Concord]: article 9; Christ's descent into hell. In: 05, 253-259.
- 874 Fry, C. George: [Formula of Concord]: article 12; other factions and sects. In: 05, 278-290.
- 875 Goedeking, Friedrich: Die »Politik« des Lambertus Danaeus, Johannes Althusius und Bartholomäus Keckermann: eine Untersuchung der politisch-wissenschaftlichen Literatur des Protestantismus zur Zeit des Frühabsolutismus. HD, 1977. 388 Bl. L 368-371+'' - HD, Univ., Theol. Fak., Diss., 1977.
- 876 Green, Lowell C.: [Formula of Concord]: article 7; the holy supper. In: 05, 205-231.
- 877 Green, Lowell C.: The three causes of conversion in Philipp Melancthon, Martin Chemnitz, David Chytraeus, and the »Formula of Concord«. LuJ 47 (1980), 89-114.
- 878 Gündisch, Gustav: Die Bibliothek des Superintendenten der Evangelischen Kirche Siebenbürgens Matthias Schiffbaumer (1547-1611). Revue des études sud-est européennes 15 (București 1977), 463-478. L 476.
- 879 Gyenge, Imre: Zwei Feudalherren und zwei Konfessionen: Glaubensstreitigkeiten der Lutheraner und Calvinisten Westungarns im 16. Jahrhundert. JGPrÖ 86 (1980), 214-223.
- 880 Häggglund, Bengt: »Majestas hominis Christi«: wie hat Martin Chemnitz die Christologie Luthers gedeutet? LuJ 47 (1980), 71-88.
- 881 Hamann, Henry P.: [Formula of Concord]: article 5; law and gospel. In: 05, 171-186.
- 882 Hamann, Henry P.: [Formula of Concord]: article 3; the righteousness of faith before god. In: 05, 137-162.
- 883 Hauschild, Wolf-Dieter: Corpus Doctrinae und Bekenntnisschriften: zur Vorgeschichte des Konkordienbuches. In: 032, 235-252.
- 884 Huth, H.: Rule and norm of doctrine in the Formula of Concord. In: 05, 95-102.
- 885 Iserloh, Erwin: Das tridentische Meßopferdekret in seinen Beziehungen zu der Kontrovertheologie der Zeit. (1965). In: 015, 341-381.
- 886 Klann, R.: [Formula of Concord]: article 1; original sin. In: 05, 103-121.
- 887 Klein, Hans-Günter: Vorbilder und Zeitgenossen. In: Johann Sebastian Bach: Zeit, Leben, Wirken/ hrsg. von Barbara Schwendowius und Wolfgang Dömling. Kassel; BL; Tours; LO: Bärenreiter, 1976. 97-110. Ill. L 97 f.
- 888 Klug, Eugene F.: [Formula of Concord]: article 6; the third use of the law. In: 05, 187-204.
- 889 Klug, Eugene F.: [Formula of Concord]: article 2; free will, or human powers. In: 05, 122-136.
- 890 Kolb, Robert: Dynamics of party conflict in the Saxon late reformation: Gnesio-Lutherans versus Philippists. Journal of modern history 49 (Chicago 1977), 1289-1305.
- 891 Kolb, Robert A.: Historical background of the Formula of Concord. In: 05, 12-87.
- 892 Kolb, Robert: Parties, princes, pastors, and peace: the formulation of Concord, 1577. Academy 34 (StL 1977), 2-13.
- 893 Krause, Gerhard: Christuskreuz und Christenkreuz bei Paul Gerhardt. In: 016, 283-302. L'.
- 894 Kuttner, Stephan: Die Reform der Kirche und das Trienter Konzil. (1962). In: 015, 385-407.
- 895 Leaver, Robin A.: Bach and Luther. Bach 9 (Berea, O. 1978) Heft 3, 9-12. 25-32.
- 896 Leaver, Robin A.: Bach and the Kirchengesangbuch. The Bach Society bulletin 1 (Granborough, U. K. 1977), 1-11.
- 897 Leaver, Robin A.: The valuation of Bach's library. Bach 9 (Berea, O. 1978) Heft 2, 28-32.
- 898 Lempert, Ernst-Heinz: Die kultur- und geistesgeschichtliche Umwelt Jacob Böhm. In: Protokollband Jakob-Böhme-Symposium Görlitz: veranstaltet vom Rat der Stadt Görlitz und vom Zentralinstitut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der Deutschen Demokratischen Republik/ hrsg. vom Rat der

- Stadt Görlitz. Görlitz, 1977, 27-56. (Schriften des Ratsarchivs der Stadt Görlitz; 8)
- 899 Lohse, Bernhard: Das Konkordienwerk von 1580. In: Kirche und Bekenntnis: historische und theologische Aspekte zur Frage der gegenseitigen Anerkennung der lutherischen und katholischen Kirche auf der Grundlage der Confessio Augustana/ hrsg. von Peter Meinhold. Wiesbaden: Steiner, 1980, 94-122.
- 900 Lortz, Joseph: Zur Zielsetzung des Konzils von Trient. (1960). In: 015, 51-73.
- 901 Mager, Inge: Aufnahme und Ablehnung des Konkordienbuches in Nord-, Mittel- und Ostdeutschland. In: 032, 271-302.
- 902 Marquart, Kurt: [Formula of Concord]: article 10; confession and ceremonies. In: 05, 260-270.
- 903 Montgomery, John Warwick: Cross and crucible: Johann Valentin Andreae (1586-1654); phoenix of the theologians. Bd. 1: Andreae's life, world-view, and relations with Rosicrucianism and alchemy. Bd. 2: The Chymische Hochzeit with notes and commentary. The Hague: Nijhoff, 1973. XVIII, 577 S.: 14 Ill. L". (Archives internationales d'histoire des idées; 55)
- 904 Napiórkowski, Stanisław C.: Interprétation exclusive ou inclusive sive du principe »Solut Christus«?: la médiation du salut selon le »Liber Concordiae«. Collectanea theologica 47 (WZ 1977), 169-195.
- 905 Neuser, Wilhelm: Die Väter des Heidelberger Katechismus. ThZ 35 (1979), 177-194.
- 906 Oberman, Heiko A.: Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte spätmittelalterlicher Theologie. (1964). In: 015, 301-340.
- 907 Ötvös, Péter: »... hoc tempore zu gratificiern ...«: ein handschriftlicher »Discurs« über die Verfolgung der Lutheraner aus dem 17. Jahrhundert. JGPrÖ 95 (1979), 36-43.
- 908 Pälz, Eberhard H.: Jacob Boehmes Gedanken über die Erneuerung des wahren Christentums. Pietismus und Neuzeit 4 (1977/78), 83-118.
- 909 Pérès, Jacques-Noël: Comprendre la Formula de Concorde. PL 28 (1980), 137-149.
- 910 Pflug, Julius: Correspondance/ ges., hrsg. und eingel. von J[acques] V. Pollet. Bd. 4: L'épiscopat II: Juillet 1553 – Septembre 1564. Leiden: Brill, 1979. 647 S.: Ill. L".
- 911 Piwko, Stanisław: Irenism de Andre Frycz Modrzewski [Irenik bei Andreas Fricius Modrevius]. In: 051, 61-75. L 66.
- 912 Preus, Robert: [Formula of Concord]: article 11: predestination and election. In: 05, 271-277.
- 913 Rädle, Fidel: Aus der Frühzeit des Jesuitentheaters: zur Begleitung einer Edition lateinischer Ordensdramen. Daphnis 7 (Amsterdam 1978), 403-462.
- 914 Roensch, Manfred: Grundstrukturen der Frömmigkeit von der Zeit der Orthodoxie bis zur Erweckungsbewegung. In: 036, 149-174.
- 915 Rosin, Wilbert H.: Looking at the Formula today. In: 05, 88-94.
- 916 Scaer, David P.: [Formula of Concord]: article 4; good works. In: 05, 163-170.
- 917 Schäfer, Walter: Leonhardus Crispinus: Studien zur Homberger Reformationsgeschichte 1526-1576. Homberg: [Kirchenkreis], 1976. 92 S.: Ill. L".
- 918 Schwarz, Reinhard: Lehrnorm und Lehrkontinuität: das Selbstverständnis der lutherischen Bekenntnisschriften. In: 032, 253-270.
- 919 Stakemeier, Eduard: Trienter Lehrentscheidungen und reformatorische Anliegen. (1951). In: 015, 199-250. L".
- 920 Stupperich, Martin: Zur Vorgeschichte des Rechtfertigungsartikels in der Konkordienformel. In: 032, 175-194.
- 921 Teigen, Bjarne W.: [Formula of Concord]: article 8; the person of Christ. In: 05, 232-252.
- 922 Urkunden und Regesten zur Geschichte der Pfarrkirchen der Stadt Ahlen/ bearb. von Wilhelm Kohl. Ahlen: Stadt Ahlen, 1976. 475 S.: Ill. L". (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Ahlen; 5)
- 923 Weyrauch, Erdmann: Konfessionelle Krise und soziale Stabilität: das Interim in Straßburg (1548-1562). S: Klett-Cotta, 1978. XVI, 331 S. L 114 f+ ". (Spätmittelalter und frühe Neuzeit; 7) – Zugl.: B, Freie Univ., Fachbereich Geschichtswissenschaft, Diss., 1976.
- 924 Wilson-Kastner, Patricia: Andreas Osiander's theology of grace in the perspective of the influence of Augustine of Hippo. SCJ 10 (1979) Heft 2, 73-91: 1 Ill.
- 925 Zeeden, Ernst Walter: Hegemonialkriege und Glaubenskämpfe: 1556-1648. F: Propyläen, 1977. 469 S. (Propyläen Geschichte Europas; 2)

c) Pietismus und Aufklärung

- 926 Aland, Kurt: Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus. Pietismus und Neuzeit 4 (1977/78), 155-189.
- 927 Blanke, Fritz: Hamann und Luther. (1928). In: 037, 146-172.
- 928 Bollacher, Martin: Lessing, Vernunft und Geschichte: Untersuchungen zum Problem religiöser Aufklärung in den Spätschriften. Tü: Niemeyer, 1978. X, 361 S. (Studien zur deut-

- schen Literatur; 56) – Zugl.: TÜ, Univ., Fachbereich Neuphilologie, Habil.
- 929 Brecht, Martin: Philipp Jakob Spener und das Wahre Christentum. Pietismus und Neuzeit 4 (1977/78), 119-154.
- 930 Brito, Emilio: Hegel et la tâche de la christologie (La Cristologia de Hegel (franz.))/ übers. von Ph. Dejong. P: Lethielleux, Namur: Culture et Verité, 1979. 394 S. L 202-205. 326-328. (Le Sycomore) – Louvain, Univ., theol. Diss., 1976.
- 931 Büchner, Arno: Das Gesangbuch des Breslauer Kircheninspektors Johann Friedrich Burg vom Jahre 1745: seine Vorgänger, seine Zeitgenossen, seine Nachfolger. Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte 58 (1979), 135-168.
- 932 Buhr, Manfred: Geschichte und Gesellschaft als Ort der Bewahrung des Menschen: Johann Gottlieb Fichte. In: ders.: Vernunft, Mensch, Geschichte: Studien zur Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie. B: Akademie, 1977, 133-178. 242-256. L 175 f. 255. (Schriften zur Philosophie und ihrer Geschichte; 7); Köln: Pahl-Rugenstein, 1977, 156-249. 342-364. L 246. 363. (Kleine Bibliothek Politik, Wissenschaft, Zukunft; 95)
- 933 Calixt, Georg: Einleitung in die Theologie/ hrsg. von Inge Mager. GÖ: V&R, 1978. 481 S. L". (Georg Calixt: Werke in Auswahl; 1)
- 934 Cameron, James K.: John Johnson's »An comfortable exhortation of our mooste holy Christen faith and frutes«: an early example of Scots Lutheran piety. In: 031, 133-147.
- 935 Claß, Helmut: Philipp Jakob Speners »Pia desideria«: Anfragen an die Kirche von heute – Leitlinien für die Kirche von morgen. In: 026, 39-51.
- 936 Dilthey, Wilhelm: Johann Georg Hamann. (1936). In: 037, 44-90.
- 937 Erb, Peter C.: Christian Hoburg und schwenckfeldische Wurzeln des Pietismus: einige bisher unveröffentlichte Briefe. Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte 56 (1977), 92-126.
- 938 Ginzo Fernandez, Arsenio: La secularización immanente a la reforma: Lessing y Hegel (Die der Säkularisation immanente Reformation: Lessing und Hegel). Religion y cultura 26 (Madrid 1980), 131-151. L".
- 939 Haug, Martin: Bengel und die Bibel. In: 026, 53-65.
- 940 Hein, Lorenz: Philipp Jacob Spener: ein Theologe des Heiligen Geistes und Prophet der Kirche; 300 Jahre alte »fromme Wünsche« in neuer Sicht als Frage an die Kirche von heute. In: 028, 103-126.
- 941 Hornig, Gottfried: Die Freiheit der christlichen Privatreligion: Semlers Begründung des religiösen Individualismus in der protestantischen Aufklärungstheologie. NZStH 21 (1979), 198-211.
- 942 Hymnologisches Handbuch zum Gesangbuch der Brüdergemeinde/ hrsg. von Joseph Theodor Müller. Nachdruck der Ausgabe Herrnhut, 1916. Hildesheim; NY: Olms, 1977. XII, 254 S. (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Materialien und Dokumente; Reihe 4; 6)
- 943 Jordahn, Ottfried: Georg Friedrich Seilers Andachts- und Predigtbücher: seine Bibelübersetzungen und Bibelausgaben. ZBK 48 (1979), 28-55. L 51.
- 944 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Der Anteil fränkischer Theologen an der Grundlagendebatte der deutschen Aufklärung. Jahrbuch für fränkische Landesforschung 37 (1977), 139-189. L".
- 945 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Zinzendorf in der Gesellschaft seiner Zeit. AKultG 57 (1975), 363-411.
- 946 Lieb, Fritz: Glaube und Offenbarung bei J. G. Hamann. (1926). In: 037, 118-145.
- 947 Oelmüller, Willi: Lessing und Hamann: Prolegomena zu einem künftigen Gespräch. (1965). In: 037, 340-371.
- 948 Rocholl, Rudolf: Johann Georg Hamann. (1869). In: 037, 92-118.
- 949 Schmidt, Martin: Pietismus. 2., unv. Aufl. S: Kohlhammer, 1978. 174 S. (Urban-Taschenbücher; 145)
- 950 Scholz, Robert F.: Was Muhlenberg a pietist? Concordia Historical Institute quarterly 52 (StL 1979), 50-65.
- 951 Schott, Christian-Erdmann: Möglichkeiten und Grenzen der Aufklärungspredigt: dargestellt am Beispiel Franz Volkmar Reinhardts. GÖ: V&R, 1978. 368 S. L". (Arbeiten zur Pastoraltheologie; 16)
- 952 Sorg, Theo: Pietismus und Kirche in Württemberg. In: 026, 10-38.
- 953 Wallmann, Johannes: Die Anfänge des Pietismus. Pietismus und Neuzeit 4 (1977/78), 11-53.
- 954 Wallmann, Johannes: Spener-Studien: Antwort an Kurt Aland. ZThK 77 (1980), 69-105. [Vgl. LuB 1981, Nr. 926]
- 955 Welp, Margarete: Die Willensunterweisung bei August Hermann Francke unter besonderer Berücksichtigung der Erziehungspraxis in den Frankeschen Anstalten. Dortmund, 1977. XII, 388 S. L". – Dortmund, Pädagogische Hochschule Ruhr, Erziehungswissenschaft, Diss., 1977.

- 956 Zeller, Winfried: Kirche und Gebet bei Gottfried August Ludwig Hanstein. In: 028, 127-139.
- d) 19. und 20. Jahrhundert bis 1917
- 957 Alder, Garfield: Die Tauf- und Kirchenfrage in Leben und Lehre des Samuel Heinrich Fröhlich, VDM, von Brugg 1803-1857: Gründer der Gemeinschaft Evangelisch-Taufgesinnter (Neutäufer, Fröhlichianer, Nazarener, Apostolic Christian Church). Bern; F: Lang, 1976. 245 S. L 56. 64. 97 f. 214. (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie; 29)
- 958 Arregui, José: Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie bei E. Troeltsch. MS, 1976. 236 S. L 118-120. – MS, Univ., Fachbereich Kath. Theologie, Diss., 1977.
- 959 Fink, Adolf: Michael Kohlhaas – ein noch anhängiger Prozeß: Geschichte und Kritik der bisher ergangenen Urteile. In: Rechtsgeschichte als Kulturgeschichte = Festschrift für Adalbert Erler zum 70. Geburtstag/ unter Mitwirkung von Adolf Fink hrsg. von Hans-Jürgen Becker ... Aalen: Scientia, 1976, 38-108. L'.
- 960 Gregorovius, Ferdinand: Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter: vom V. bis zum XVI. Jahrhundert/ hrsg. von Waldemar Kampf. Bd. 3: Dreizehntes und vierzehntes Buch. M: Beck, 1978. XV, 674 S.: Ill. L'.
- 961 Gregorovius, Ferdinand: Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter: vom V. bis zum XVI. Jahrhundert/ hrsg. von Waldemar Kampf. Bd. 3 II: Vierzehntes Buch. M: dtv, 1978. IX, S. 356-674: Ill. L'. (dtv-bibliothek: Literatur, Philosophie, Wissenschaft)
- 962 Grubel, Hartwig: J. H. Wichern – Reformatorische Diakonie: zum Gedächtnis einer Rede. Diakonie 4 (1978), 308-315.
- 963 Hahn, Walter: Verlag und Sortiment der Joh. Phil. Raw'schen Buchhandlung in Nürnberg unter Johann Christoph Jacob Fleischmann 1827-1853. ZBKG 48 (1979), 71-175.
- 964 Heyen, Erk Volkmar: Otto Mayers Kirchenrecht und die Verfassungsreform der evangelisch-lutherischen Kirche in Elsaß-Lothringen und Polen. ZSRG 96 (1979), 239-264. L 248. 255.
- 965 Hohoff, Curt: Heinrich von Kleist in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. 114.-121. Tsd. Reinbek bei HH: Rowohlt, 1978. 171 S.: Ill. L 108. 110. (Rowohlts Monographien; 1)
- 966 Horn, Hans: Wilhelm Hollenberg (1820-1912): sein Glaube und seine Auseinandersetzung mit der oberbergischen Gemeinschaftsbewegung. MEKGR 28 (1979), 1-49. L 8. 24. 46.
- 967 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Analogie, Revolution, Evolution: zur Funktion der neuzeitlichen Christentumsgeschichtsschreibung. In: Verstehen und Verantworten: hermeneutische Beiträge aus theologischen Disziplinen/ im Auftrag des Dozentenkollegiums der Augusta-Hochschule hrsg. von Friedrich Wilhelm Kantzenbach. S: CV, 1976, 75-119. L 110 f.
- 968 Laube, Klaus Jürgen: Volkening und seine Freunde in Gütersloh. JWK 72 (1979), 7-21.
- 969 Leaver, Robin A.: Catherine Winkworth: the influence of her translations on English hymnody. StL: Concordia, 1978. 198 S.
- 970 Leinweber, Winfried: Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert: eine pastoralgeschichtliche Untersuchung. MS, 1973. VIII, 591 S. L 125-127. 236. 326. 475. – MS, Univ., Fachbereich Kath. Theologie, Diss., 1974.
- 971 Löttsch, Frieder: Vernunft und Religion im Denken Kants: Lutherisches Erbe bei Immanuel Kant. Köln, W: Böhlau, 1976. VI, 281 S. (Böhlau-Philosophica; 2) – Zugl.: MS, evang. theol. Diss., 1974.
- 972 Meier-Reutti, Gerhard: Politik der Unpolitischen: kirchliche Presse zwischen Theologie und Gemeinde. Bielefeld: Luther, 1976. 447 S. (Evang. Presseforschung; 3)
- 973 Meyer, Paul: Max Webers Konzeption der puritanischen Ethik und seine Bedeutung für die Analyse des bürgerlichen Revolutionszyklus. In: 021, 176-184.
- 974 Neufeld, Karl H.: Adolf von Harnack: Theologie als Suche nach der Kirche; »tertium genus ecclesiae«. PB: Bonifacius, 1977. 369 S. L 159-166+”. (Konfessionskundliche und kontroverstheol. Studien; 41) – Zugl.: P, Institut Catholique de Paris, Diss., 1975.
- 975 Schjørring, Jens Holger: Kristendom og socialt engagement: V. Ammundsen og hans samtid (Christentum und soziales Engagement: V. Ammundsen und seine Zeit). København: Berlingske, 1980. 246 S. L'. (Berlingske leksikon bibliotek; 143)
- 976 Schmidt, Johann: »... mächtig, zu rühren die Geister.«: zum 200. Geburtstag von Claus Harms am 25. Mai 1978. Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 2. Reihe 34/35 (1978/79), 9-24.
- 977 Wappler, Klaus: Der theologische Ort der preussischen Unionsurkunde vom 27. 9. 1817. B: EVA, 1978. 153 S. L'. (Theol. Arbeiten; 35)

e) 1918-1967

- 978 Barth, Karl: Predigten 1954-1967/ hrsg. von Hinrich Stoevesandt. ZH: Theol. Verlag, 1979. XIII, 321 S. L''. [Karl Barth: Gesamtausgabe; 1: Predigten]
- 979 Barth, K[arl]: La teologia protestante nel XIX secolo [Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert (ital.)]. Bd. 1: Le origini. Milano: Jaca, 1979. 480 S.
- 980 Brunner, Emil: Das Gebot und die Ordnungen: Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik/ eingel. von Rudolf Wehrli. 4., unv. Aufl. ZH: Theol. Verlag, 1978. XXVIII, 696 S. (Emil Brunner: Werke)
- 981 Brunotte, Heinz: Einheit und Gliederung der Evangelischen Kirche in Deutschland. (1946). In: 053, 112-122. L 116.
- 982 Brunotte, Heinz: Der kirchenpolitische Kurs der Deutschen Evangelischen Kirchenkanzlei: von 1937 bis 1945. (1965). In: 053, 1-54. L 16 f. 27.
- 983 Busch, Eberhard: Karl Barths Lebenslauf nach seinen Briefen und autobiographischen Texten. 3. Aufl. M: Kaiser, 1978. 559 S. - Zugl.: BL, Univ., Theol. Fak., Diss., 1977. (Kaiser extra)
- 984 Busch, Eberhard: Karl Barths Lebenslauf: nach seinen Briefen und autobiographischen Texten; mit einem Nachwort von Walter Feurich. B: EVA, 1979. 511 S.: 91 Ill. auf Taf.
- 985 Campenhhausen, Axel von: Das Problem der Rechtsgestalt in ihrer Spannung zwischen Empirie und Anspruch. In: 022, 47-72.
- 986 Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau. Bde. 2 III und 3 I/ bearb. und hrsg. im Auftrag der Evang. Kirche in Hessen und Nassau von Martin Hofmann ... JHKV 29 (1978), 123-297; 30 (1979), 1-251. L'.
- 987 Gericke, Wolfgang: Bonhoeffer und und die »Schwärmer«. Standpunkt 7 (1979), 105-108.
- 988 Gollwitzer, Helmut: Hans Joachim Iwand. ZDZ 33 (1979), 263-267.
- 989 Holl, Karl: The reconstruction of morality [Der Neubau der Sittlichkeit (engl.)]/ hrsg. von James Luther Adams und Walter F. Bense; übers. von Fred W. Meuser und Walter R. Witzke. MP: Augsburg, 1979. 160 S.
- 990 Hopf, Friedrich Wilhelm: Hermann Sasse und sein Ringen um die Lehre von der Heiligen Schrift. LBl 32 (1980) Nr. 119, 1-51.
- 991 Huber, Wolfgang: Die wirkliche Kirche: das Verhältnis von Botschaft und Ordnung als Grundproblem evangelischen Kirchenverständnisses im Anschluß an die 3. Barmer These. In: 022, 249-277.
- 992 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Der Einzelne und das Ganze: zwei Studien zum Kirchenkampf. ZBK 47 (1978), 106-228. L'.
- 993 Kreck, Walter: Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik: zur Diskussion seines Verständnisses von Offenbarung und Erwählung. NK: NV, 1978. 320 S. (Neukirchner Studienbücher; 11)
- 994 Meinhold, Peter: Reinhold Schneider und seine Kirche. In: 034, 325-344. L 337+''.
- 995 Michel, Otto: Hans Joachim Iwand 1899-1960: Dank und Erinnerung. Theol. Beiträge 10 (1979), 150-160.
- 996 Micskey, Koloman N.: Zur Frage der generativen Kompetenz der evangelischen Kirchengeschichte: mit Hilfe denkmorphologischer Analysen eines Wiener kirchengeschichtlichen Beitrages von Prof. Karl Völker. JGPrÖ 96 (1980), 153-160.
- 997 Muhlack, Ulrich: »Deutsche Neuzeit«: zur Historiographie Paul Joachims. Zeitschrift für historische Forschung 1 (1974), 88-115. L 92. 106.
- 998 Norden, Günther van: Der deutsche Protestantismus im Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung. GÜ: GVH, 1979. 438 S.
- 999 Peters, Albrecht: Karl Barth gegen Martin Luther? Luth. Kirche in der Welt 27 (1980), 12-49.
- 1000 Ploeg, Johann van der: In memoriam Paul Hakker. Katholieke stemmen 8 (Nijmegen 1979), 270-272; Una voce korrespondenz 9 (1979), 352-354. [gekürzt]
- 1001 Raas, Bernhard: Gottesdienst: ein Beitrag zum Gottesdienstverständnis in der Theologie Karl Barths. MS, 1977. X, 230 S. L 151 f. - MS, Univ., Fachbereich Kath. Theologie, Diss., 1977.
- 1002 Ruhbach, Gerhard: Die Auseinandersetzung um das Kirchenverständnis zwischen 1918 und 1945 im Blick auf Barmen III. In: 022, 149-169.
- 1003 Sagedal, Yngve Jørgen: Luther i norsk skriftensynsdebatt: hvordan har norske teologer påberopt seg og tolket »Luthers skriftsyn« (Luther in norwegischer Schriftverständnisdebatte: wie haben norwegische Theologen sich auf »Luthers Schriftverständnis« berufen und wie haben sie es gedeutet)? Ung teologi 12 (Oslo) Heft 2, 13-25.
- 1004 Vogel, Hanna: Kirche und Wiederbewaffnung: die Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik 1949-1956. GÖ: V&R, 1978. 304 S. L''. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte: Reihe B, Darstellungen; 4)
- 1005 Vohn, Josef: Sittliche Erkenntnis zwischen Ratio

nalität und Glauben: ein Aspekt der Säkularisierung im Lichte der Theologie Friedrich Gogartens. PB: Bonifacius, 1977. 431 S. L 45-47+''.

(Konfessionskundliche und kontrovers-theol. Studien; 37) – Zugl.: Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, theol. Diss., 1974.

1006 Weth, Rudolf: Theologische Ekklesiologie nach

1945 im kritischen Horizont des Barmer Bekenntnisses (Barmen III). In: 022, 170-222.

1007 Wie eine Flaschenpost: ökumenische Briefe und Beiträge/ hrsg. von Heinz Eduard Tödt in Zusammenarbeit mit Hans Pfeifer, Ferdinand Schlingensiepen und Ilse Tödt. M: Kaiser, 1979. 389 S. L''.

7 Luthers Gestalt und Lehre in der Gegenwart

1008 Adam, Gottfried: Kriterien der Predigtarbeit: Überlegungen zum Gespräch zwischen Homiletik und Didaktik. KD 25 (1979), 273-288.

1009 Ahlstrom, Sydney E.: A religious history of the American people. New Haven, Conn.; LO: Yale University, 1972. XVI, 1158 S.

1010 Amberg, Ernst-Heinz: Der Christ in der Gesellschaft: Gedanken zur biblisch-theologischen Grundlegung. Standpunkt 7 (1979) Beilage zu Heft 9, 17-19.

1011 Aufschlüsse: ein Glaubensbuch/ im Auftrag des Bundes der Evang. Kirchen in der DDR hrsg. von der Arbeitsgruppe Glaubensbuch: Ernst-Heinz Amberg, Hans Jürgen Behm, Klaus Fritzsche ... 2. Aufl. GÜ: GVH, 1978. 464 S.: 32 Taf. L''.

1012 Bartholomae, Wolfgang: Einführung in das Augsburgische Bekenntnis: Betrachtungen für die Gemeinde. GÖ: V&R, 1980. 136 S.

1013 Barton, Peter F.: Das Augsburgische Bekenntnis in historischer und ökumenischer Sicht. ML 15 (1980), 4-23.

1014 Beinert, Wolfgang: Konfessionelle Grunddifferenz: ein Beitrag zur ökumenischen Epistemologie. Cath 34 (1980), 36-61.

1015 Beintker, Michael: Bekenntnis am Sonntag – Bekenntnis am Werktag: welche Verbindlichkeit hat das gottesdienstliche Bekenntnis im Gespräch mit anderen? ZDZ 33 (1979), 267-277.

1016 Bekken, Harald: Bermerkninger til en katekismeutgave (Bemerkungen zu einer Katechismen-ausgabe). LK 114 (1979), 73-75. [Vgl. LuB 1980, Nr. 40]

1017 Bernard, Johannes: Zur Katholizität der Confessio Augustana. In: 052, 29-40.

1018 Birmelé, André: La confession de foi des églises luthériennes. La vie spirituelle 637 (P 1980), 285-295.

1019 Birmelé, André: L'essentiel: Confession d'Augsbourg 1530-1980. Strasbourg: Oberlin, 1979. 108 S. L''.

1020 Birmelé, André: Zur Sache: Augsburgs Be-

kennntnis 1530-1980. Straßburg: Oberlin, 1979. 108 S. L''.

1021 Blankenburg, Walter: Vom unaufgebbaren Platz der Musik in der Theologie: Überlegungen zur gegenwärtigen musikalischen Situation. (1964). In: 06, 314-322.

1022 Börsch, Ekkehard: Was heißt protestantisches Profil heute? MD 30 (1979), 95-98.

1023 Bohren, Rudolf: Die Laienfrage als Frage nach der Predigt. In: 011, 48-67.

1024 Bohren, Rudolf: Predigt verantworten. In: 011, 100-121.

1025 Bohren, Rudolf: Von der Freiheit der Kirche. (1968). In: 011, 122-128.

1026 Bouman, Herbert J. A.: »What does it mean to be Lutheran«. Academy 34 (StL 1977), 37-47.

1027 Boyer, Charles: A propos d'un livre sur l'angoisse de Luther. Doctor communis 32 (Città del Vaticano 1979), 339-347.

1028 Brandenburg, Albert: Das Evangelium als heiliger Ort der Einigung der Christen. In: 028, 236-240.

1029 Brandt, Hermann: Die theologische Situation in Lateinamerika. EvD 50 (1980), 63-83. L 80 f.

1030 Braunig, Lothar: Luther's catechisms as resources for the church today. Concordia journal 5 (StL 1979), 124-128.

1031 Bürkle, Horst: Auf dem Weg zueinander: Festvortrag zum 600. Jubiläum des Altenberger Domes. Quatember 43 (1979), 211-222.

1032 Cipriana, Settimio: Theologia crucis ed ecumenismo (Theologia crucis und der Ökumenismus). Osservatore Romano 120 (Vaticano 1980) Nr. vom 29. 2. 1980, 3.

1033 Congar, Yves: L'église catholique et Luther. Les Luthériens = Unité des Chrétiens 38 (P 1980), 17-19.

1034 Crabtree, Arthur B.: Das Augsburgische Bekenntnis in baptistisch-ökumenischer Perspektive. In: 049, 61-78.

1035 Dantine, Wilhelm: Neuansätze in der Theologie des Heiligen Geistes. ML 14 (1979), 3-16. L''.

- 1036 Dantine, Wilhelm: Die Ökumene der Zukunft. AG 31 (1980), 21-23. [Vgl. LuB 1980, Nr. 826]
- 1037 Dantine, Wilhelm: Wert und Bedeutung des Augsbургischen Glaubensbekenntnisses in der und für die Gegenwart. ML 15 (1980), 24-32.
- 1038 Dirschauer, Klaus: Die Religion der Menschenrechte. DPfBl 78 (1978), 194-200. 234-238. L 236 f.
- 1039 Döpmann, Hans-Dieter: Konfessionskunde heute. ThLZ 104 (1979), 241-247. [Bespr. zu LuB 1980, Nr. 674]
- 1040 Duchrow, Ulrich: Die Weiterarbeit an Barmen III im Lichte der Ekklesiologiestudie des Lutherischen Weltbundes. In: 022, 278-298.
- 1041 Dumas, André: Die Radikalität der Reformation: ethische Dimensionen des Augsburger Bekenntnisses. LM 19 (1980), 323-326.
- 1042 Eckermann, Willigis: Die Confessio Augustana in katholischer Sicht. Theologie und Glaube 68 (1978), 153-167.
- 1043 Evangelische Gedanken zu einem katholischen Fall [Hans Küng]. EvTh 40 (1980), 143-147.
- 1044 Fischer, Hermann: Bekenntnis und Argumentation: hermeneutische Probleme heutigen Umgangs mit dem Augsburger Bekenntnis. In: 033, 237-252.
- 1045 Frieling, Reinhard: Nach Marburg und Leuenberg: wie weit sind wir gekommen? LM 18 (1979), 580-582.
- 1046 Fries, Heinrich: Katholische Anerkennung des »Augsburger Bekenntnisses«? StZ 103 (1978), 467-478; in: 09, 241-257.
- 1047 Fries, Heinrich: Öffnungen der Konfessionen: Überlegungen anlässlich der 450. Wiederkehr des Reichstags zu Speyer 1529. In: 034, 764-773.
- 1048 Fuchs, Ernst: Aus der Marburger Zeit. (1977). In: 010, 73-75.
- 1049 Fuchs, Ernst: Begegnung mit dem Wort. In: 010, 61-72.
- 1050 Fuchs, Ernst: Gebet und Gebetssituation: ein Vortrag. (1969). In: 010, 89-99.
- 1051 Fuchs, Ernst: Glaube sans phrase: zur Auslegung von 2. Korinther 5, 1-5. (1969). In: 010, 222-231.
- 1052 Fuchs, Ernst: Kanon und Kerygma: ein Referat. (1966). In: 010, 21-41. L 23. 39.
- 1053 Fuchs, Ernst: Die sakramentale Einheit von Wort und Tat. (1971). In: 010, 120-132.
- 1054 Fuchs, Ernst: Sola fide: der Kampf um einen Stilbruch. (1976). In: 010, 260-267.
- 1055 Gaßmann, Günther: 450 Jahre Augsburger Bekenntnis. AG 31 (1980), 37-41.
- 1056 Gerrish, Brian A.: Das Augsburger Bekenntnis in reformierter Sicht: Rückkehr nach Straßburg. In: 049, 157-186.
- 1057 Geyer, Hans-Georg: Befreiung aus dem Kerker der Macht: wie legitimiert sich Wahrheit im Pluralismus? EvK 13 (1980), 14-18.
- 1058 Gibellini, Rosino: La teologia di Juergen Moltmann (Die Theologie Jürgen Moltmanns). Brescia: Queriniana, 1975. 389 S. L 15-17. (Giornale di teologia; 89)
- 1059 Gödan, Hans: Prolegomena zu einer von Naturwissenschaft und Forschung erwarteten christlichen Theologie. In: 08, 311-324.
- 1060 Graß, Hans: Die gemeinsame katholisch-lutherische Erklärung zum Herrenmahl. MD 30 (1979), 87-92.
- 1061 Gustafson, James M.: The significance of Luther for contemporary theology. In: 017, 80-86. [Korreferat zu LuB 1981, Nr. 1077]
- 1062 Hägglund, Bengt: Augsburg 1530-1580. STK 55 (1979), 190-192.
- 1063 Hakamies, Ahti: Luterilainen identiteetti ja Confessio Augustana (Die lutherische Identität und die Confessio Augustana). TA 84 (1979), 286-291.
- 1064 Handbuch der praktischen Theologie/ bearb. von Heinrich Ammer ... Bd. 3: Die Unterweisung. Die Seelsorge. Die Diakonie. Register/Gesamtinhaltsverzeichnis. Kirchenkarte. B: EVA, 1978. 360 S. L'.
- 1065 Hasler, August: Lutero en la teologia escolar católica (Luther in der katholischen Schultheologie). Concilium 12 (Madrid 1976) Heft 118, 257-262. [Vgl. LuB 1978, Nr. 726]
- 1066 Hertrich, Hans-Volker: Die Reformation bleibt notwendig: es genügt nicht, die Gräber der Propheten zu schmücken. LM 18 (1979), 657 f.
- 1067 Hughes, John J.: New light on Augsburg. National outlook 2 (Sydney 1980) Heft 3, 8 f. L'.
- 1068 Hutagalung, Sutan M.: Die Confessio Augustana als Bekenntnis des Glaubens in der Situation der Gegenwart. In: 041, 40-65.
- 1069 La identidad luterana: Instituto de Investigacion Ecumenica; Estrasburgo 1977 (Die lutherische Identität: Institut für Ökumenische Forschung; Straßburg 1977). Dialogo ecumenico 13 (Salamanca 1978), 447-481.
- 1070 The identity of the church and its service to the whole human being. Bd. 2: Summary - analysis - interpretation by a special team, appointed by the LWF Commission Studies T. Bakkevig, W. Everett ... Geneva: Lutheran World Federation, 1977. 129, 271 S.
- 1071 Irwin, Kevin W.: American Lutherans and Roman Catholics in dialogue on the eucharist: a

- methodological critique and proposal. Roma: Anselmiana, 1979. 191 S. L 81-94. (Studia Anselmiana; 76) [Sacramentum; 5]
- 1072 Iserloh, Erwin: Die Confessio Augustana als Anfrage an Lutheraner und Katholiken im 16. Jahrhundert und heute. Cath 33 (1979), 30-48 [Vgl. LuB 1980, Nr. 841]
- 1073 Iserloh, Erwin: Geschichte und Schicksal eines Bekenntnisses. Zur Debatte 8 (1978) Nr. 4, 1 f.
- 1074 Iserloh, Erwin: »Das Herrenmahl« im römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Gespräch. ThRe 75 (1979), 177-182. [Bespr. zu LuB 1981, Nr. 246 f]
- 1075 Jacob, Günter: Weltwirklichkeit und Christusklaube: wider eine falsche Zweireichelehre. S: EVW, 1977. 47 S. L''.
- 1076 Jørgensen, Jørn: Hvad kommer Luthers os ved (Was geht uns Luther an)? Ringsted: Jørn Jørgensen, 1976. 16, [4] S.: Ill.
- 1077 Jüngel, Eberhard: Zur Bedeutung Luthers für die gegenwärtige Theologie. In: 017, 17-80.
- 1078 Junghans, Helmar: Sprache der Zeit: Textausgaben zum Lutherjubiläum 1983. Neue Zeit 36 (1980) Nr. 110, 10. Mai 1980, 5.
- 1079 Kaltenmark, Jean: La place de la grâce dans la vie et l'enseignement de l'Eglise luthérienne. PL 27 (1979), 181-192.
- 1080 Kandler, Karl-Hermann: Unser Gespräch: was bedeutet das Abendmahl für mich?; 4. ZDZ 33 (1979), 429-432.
- 1081 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Augsburg 1530-1980: ökumenisch-europäische Perspektiven. M: Kaiser, 1979. 100 S. (Theol. Existenz heute; 204)
- 1082 Kasper, Walter: Das Augsburger Bekenntnis im evangelisch-katholischem Gespräch. In: 033, 164-180.
- 1083 Kasper, Walter: Die Confessio Augustana in katholischer Sicht. In: 049, 83-106.
- 1084 Kibira, Josiah M.: Blinde entdecken den Elefanten: einige Herausforderungen des Augsburger Bekenntnisses. LM 19 (1980), 327 f.
- 1085 Klapper, Christoph: Die Christologie der Leuenberger Konkordie als Mitte eines Lehrkonsensus bekenntnisverschiedener Kirchen. In: 01, 81-92.
- 1086 Kraege, Jean Denis: Théologie analogique et théologie dialectique. Revue de théologie et de philosophie 28 (Lausanne 1979), 13-34. L''.
- 1087 Kühn, Ulrich: Das Abendmahl – Eucharistie der Gemeinde Jesu: zum ekklesiologischen Ansatz des Abendmahlsverständnisses. KD 25 (1979), 289-302.
- 1088 Kühn, Ulrich: Die Frage einer katholischen Anerkennung der Confessio Augustana als Problem ökumenischer Rezeption. In: 052, 11-28.
- 1089 Küng, Hans: »Wie in der Ökumene vorankommen?« ZDZ 33 (1979), 441-451.
- 1090 Kuschel, Karl-Josef: Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur/ mit einem Vorwort von Walter Jens. 2. Aufl. ZH; Köln: Benziger; GÜ: GVH, 1978. XVIII, 383 S. L''.
- 1091 Laufer, Frederico: Dialogo catolico-luterano no Brasil: algumas publicações. Perspectiva teologica 11 (São Leopoldo 1980), 137-144.
- 1092 Lehmann, Karl: Zum neuen Gespräch über die ökumenische Dimension des Augsburger Bekenntnisses. Lu 51 (1980), 67-76.
- 1093 Leuze, Reinhard: Den Bann über Luther aufheben: wenn Rom das Augsburger Bekenntnis nicht anerkennt. LM 18 (1979), 404-407.
- 1094 Lindberg, Carter: Die Confessio Augustana – ein Aufruf zur Selbstprüfung. Lu 51 (1980), 77-84.
- 1095 Loewe, William P.: The new catholic Tübingen theology of Walter Kasper: foundational issues. The Heythrop journal 21 (LO 1980), 30-49. L''.
- 1096 Loewenich, Walther von: Erlebte Theologie: Begegnungen, Erfahrungen, Erwägungen. M: Claudius, 1979. 246 S.
- 1097 Lohff, Wenzel: Gemeinsames Abendmahl: zum Gespräch zwischen Protestanten und Katholiken. EvK 13 (1980), 74-77.
- 1098 Maier, Gerhard: Einer biblischen Hermeneutik entgegen?: zum Gespräch mit P. Stuhlmacher und H. Lindner. Theol. Beiträge 8 (1977), 148-160. L 156 ff+''.
- 1099 Manaranche, André: Les raisons de l'espérance: théologie fondamentale. P: Fayard, 1979. 287 S. L''. (Communio)
- 1100 Manns, Peter: Welche Probleme stehen einer »katholischen Anerkennung« der Confessio Augustana entgegen und wie lassen sie sich überwinden? In: 09, 79-144.
- 1101 Manske, Charles Louis: Luther's ethics of social responsibility as the criterion for evaluating the social-ethical statements of the Lutheran Church-Missouri Synod (1959-1971). Los Angeles, Cal., 1979. 466 S. (Xerox). – Los Angeles, Cal., University of Southern California, phil. Diss., 1979.
- 1102 Maron, Gottfried: Der evangelische Bund und die ökumenische Situation. In: Im Lichte der Reformation 23: Umgang mit der Angst. GÜ: V&R, 1980, 5-17. (Jahrbuch des Evang. Bundes; 23)
- 1103 Maron, Gottfried: Recht – Rechtfertigung – Gericht: eine Besinnung über römisch-katholisches, reformatorisches und radikal-schwärmerisches Christentum. In: Im Lichte der Re-

- formation 22: Geschaffene und konstruierte Welt. GÖ: V&R, 1979, 114-128. (Jahrbuch des Evang. Bundes; 22)
- 1104 Martin-Luther-Komitee der DDR in Berlin konstituiert. Neues Deutschland 35 (1980) Nr. 139, 14./15. Juni 1980, 1-5.
- 1105 Matteucci, Benvenuto: Riforma protestante e rottura dell'unità religiosa (Protestantische Reformation und Bruch der religiösen Einheit). In: ders.: La chiesa nella storia. Pisa: Pacini, 1978, 149-154.
- 1106 Merten, Werner: Die Musik in der Kirche unserer Zeit. Lu 51 (1980), 76-87.
- 1107 Meyer, Harding: Die Confessio Augustana als katholisches und lutherisches Bekenntnis – ein Weg zur Einheit der Christen? Amtsblatt der Evang.-Luth. Kirche in Thüringen 33 (1980), 35-41.
- 1108 Michalko, Ján: Das größte Gut auf Erden: die Identität der lutherischen Kirche im Friedensdienst. LM 18 (1979), 726 f.
- 1109 Momose, Peter Fumiaki: Kreuzestheologie: eine Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann/ mit einem Nachwort von Jürgen Moltmann. FR; BL; W: Herder, 1978. 199 S. (Ökumenische Forschungen 2: Soteriologische Abt.; 7) = Kreuzestheologie heute: ein katholisches Gespräch mit Jürgen Moltmann. F, Philos.-Theol. Hochschule St. Georgen, Diss., 1977.
- 1110 Müller, Gerhard: Die Confessio Augustana am Vorabend ihres 450jährigen Jubiläums. MD 31 (1980), 23 f.
- 1111 Müller, Norbert: Reformatorisches Erbe im Horizont unserer Verantwortung. In: Tradition und Verpflichtung: 35 Jahre Befreiung von Krieg und Faschismus – befreit zum Dienst am Frieden und am gesellschaftlichen Ganzen = Bericht über die Tagung des Präsidiums des Hauptvorstandes der CDU am 21. Februar 1980 in Burgscheidungen anlässlich des 97. Geburtstages von Otto Nuschke. B: Christlich-Demokratische Union Deutschlands/ Hauptvorstand, 1980, 75-79.
- 1112 Neufeld, Karl-Heinz: Katholiken vor dem Augsburgischen Bekenntnis. StZ 196 (1978), 603-616; Riconoscimento cattolico della »Confessio Augustana«? Civiltà cattolica 129 (Roma 1978) Heft 3, 22-34.
- 1113 Nilsson, Kjell Ove: The significance of Luther for contemporary theology. In: 017, 87-96. [Korreferat zu LuB 1981, Nr. 1007]
- 1114 Olivier, Daniel: Il vangelo e la chiesa: relazione sulla Confessione di Augusta (Das Evangelium und die Kirche: Vortrag über die Confessio Augustana). Il regno 25 (Bologna 1980), 78-83.
- 1115 Orientierung für den Glauben: das Augsburgische Bekenntnis in Predigten ausgelegt/ hrsg. von Georg Heckel. M: Claudius, 1979. 182 S. L' – Bespr.: Müller, Gerhard: Lu 51 (1980), 100 f.
- 1116 Pannenberg, Wolfhart: Die Augsburgische Konfession und die Einheit der Kirche. (1979). In: 09, 259-279; Amtsblatt der Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens (1980), B 2 – B 8; AG 31 (1980), 15-21. [Vgl. LuB 1980, Nr. 861]
- 1117 Pannenberg, Wolfhart: Schritte zur Einheit der Kirche. Zur Debatte 8 (1978) Nr. 4, 7 f.
- 1118 Persson, Per Erik: Augsburgska bekännelsen i den aktuella dialogen mellan katoliker og lutheraner (Das Augsburgische Bekenntnis im aktuellen Dialog zwischen Katholiken und Lutheranern). STK 55 (1979), 145-155.
- 1119 Pesch, Otto Hermann: Estado actual del consenso sobre Lutero (Der gegenwärtige Stand der Verständigung). Concilium 12 (Madrid 1976) Heft 118, 278-293. [Vgl. LuB 1978, Nr. 753]
- 1120 Peters, Albrecht: Einheit im Herrenmahl? ThRe 75 (1979), 183-189. [Bespr. zu LuB 1981, Nr. 246 f.]
- 1121 Peters, Albrecht: Zusammenfassung und kritische Würdigung [zu »Theologie – was ist das?]. In: 02, 515-534.
- 1122 Petersson, Kjell: Är augsburgska bekännelsen katolsk (Ist das Augsburgische Bekenntnis katholisch)? Svensk pastoraltidskrift 21 (Uppsala 1979), 5 f.
- 1123 Planer-Friedrich, Götz: Rechtfertigung und Kirchenrecht: ein Beitrag zur theologischen Grundlegung des Kirchenrechts in einer sozialistischen Gesellschaft. ZDZ 34 (1980), 1-9.
- 1124 Ratschow, Carl Heinz: Von der Einheit der Kirche: Erwägungen zum Marburger Religionsgespräch 1529. JHKV 30 (1979), 261-294.
- 1125 Ratschow, Carl Heinz: Von der Einheit der Kirche: Erwägungen zum Marburger Religionsgespräch 1529; Festvortrag. In: 035, 27-35.
- 1126 Rausch, Thomas P.: Lutherans and catholics on infallibility. America 141 (NY 1979), 335-339.
- 1127 Reingrabner, Gustav: Zur Frage der gegenwärtigen Bedeutung der Confessio Augustana. ML 15 (1980), 33-44.
- 1128 Risberg, Sten-Bertil: Det reformatoriska arvet (Das reformatorische Erbe). Svensk pastoraltidskrift 21 (Uppsala 1979), 136-138.
- 1129 Rössler, Dietrich: Grundlagen und Aspekte des gegenwärtigen Eheverständnisses. In: 014, 37-65.
- 1130 Saft, [Walter]: Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch. Amtsblatt der Evang.-

- Luth. Kirche in Thüringen 33 (1980), 61 f. 64-66.
- 1131 Sakrausky, Oskar: Anmerkungen zur Confessio Augustana. AG 31 (1980), 1-7.
- 1132 Sakrausky, Oskar: Die CA und ihre Bedeutung in der Gegenwart. ML 15 (1980), 45-55.
- 1133 Schlink, Edmund: Der ökumenische Charakter und Anspruch des Augsburgischen Bekenntnisses. In: 049, 1-28.
- 1134 Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Evangelische Frömmigkeit: ein notwendiger Beitrag zur Verwirklichung der Ökumene. EvD 50 (1980), 84-102.
- 1135 Schneider, Nikolaus, Schibilsky, Michael: Beruf: Pfarrfrau, oder: Chancen der Frauen-Emanzipation im Pfarrhaus. WPr 68 (1979), 436-453. L 445.
- 1136 Schnell, Hugo: Die ökumenische Weite der reformatorischen Kirche. In: 047, 153-179.
- 1137 Schober, Theodor: Protestantismus heute. In: 018, 132-141.
- 1138 Schulze, Hans: Theologische Sozialethik: Grundlegung, Methodik, Programmatik. GÜ: GVH, 1979. 392 S. L'.
- 1139 Selge, Kurt-Victor: Heinrich Bornkamm (1901-1977) als Kirchenhistoriker und Zeitgenosse. Heidelberger Jahrbücher 23 (1979), 101-122.
- 1140 Slupina, Hans-Ludwig: Hans-Volker Hertrich 10 Jahre Schriftleiter. Lu 51 (1980), 98 f.
- 1141 Slupina, Hans-Ludwig: Professor Mühlhaupt wird 75 Jahre. Lu 51 (1980), 95-97.
- 1142 Sommer, Wolfgang: Konfession und Toleranz: im Gedenken an den Reichstag zu Speyer 1529. Lu 50 (1979), 128-135.
- 1143 Sperl, Adolf: Themen der Confessio Augustana im theologischen Gespräch der Gegenwart. DPfBl 79 (1979), 594-597.
- 1144 Tödt, Heinz Eduard: Der Spielraum des Menschen: theologische Orientierung in den Umstellungskrisen der modernen Welt. GÜ: GVH, 1979. 143 S. L'.
- 1145 Trillhaas, Wolfgang: Aufgehobene Vergangenheit: aus meinem Leben. GÖ: V&R, 1976. 295 S. L'.
- 1146 Ullrich, Lothar: Ist die katholische Meßopferlehre ein Hindernis für eine katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? In: 052, 191-220.
- 1147 Vercruysse, Jos E.: In memoriam Albert Brandenburg. LuJ 47 (1980), 7-9.
- 1148 Vikström, John: Lutherische Identität. Amtsblatt der Evang.-Luth. Kirche in Thüringen 32 (1979), 64-67.
- 1149 Wagner, Gustav: Der Evangelisch-Lutherische Evangelisationsverein in Litauen. Kirche im Osten 21/22 (1978/79), 108-125.
- 1150 Wendland, Heinz-Dietrich: Wege und Umwege: 50 Jahre erlebter Theologie. GÜ: GVH, 1977. 248 S.
- 1151 Westhelle, Vítor: Considerações sobre o etno-luteranismo latino-americano: panfleto para debate (Überlegungen zum lateinamerikanischen Ethno-Luthertum: Pamphlet für eine Auseinandersetzung). Estudos teológicos 18 (São Leopoldo 1978), 77-94. L 88-91.
- 1152 Wingren, Gustaf: Lutero y la situación actual de la iglesia (Luther und die gegenwärtige Lage der Kirche (span.)). Revista teológica 24 (León Suárez 1977) Heft 96, 1-13.
- 1153 Wingren, Gustaf: Luther and the situation of the church today. In: 017, 9-16.

8 Romane, Schauspiele, Filme, Varia

- 1154 Harmati, Béla: Luther a szinpadon – Dieter Forte drámája (Luther auf der Bühne: über das Drama von Dieter Forte). Diakonia 1 (BP 1979) Heft 2, 68-71.
- 1155 Krüger, Renate: Az ifjúság kútja: az idősebb Lucas Cranach regénye (Malt, Hände, malt (ungar.)). BR: Madách; BP: Corvina, 1979. 261 S.: Ill.
- 1156 Ludwig, Erika: Nicht weit von der Himmelforte .../ hrsg. von der Vereinigung Selbständiger Evang.-Luth. Kirchen. B: EVA, 1976. 63 S.: Ill.
- 1157 Über den christlichen Freimut: ein Sendbrief D. Martin Luthers an Papst Johannes XXIII./ aufgefunden und hrsg. von Otto Hermann Pesch. In: Mut zur Tugend: über die Fähigkeit menschlicher zu leben/ hrsg. von Karl Rahner und Bernhard Welte. FR; BL; W: Herder, 1979, 104-116; EvK 12 (1979), 162 f.
- 1158 Walser, Martin: Das Sauspiel: Szenen aus dem 16. Jahrhundert; Musik von Mikis Theodorakis. In: 012, 4-160.

C FORSCHUNGSBERICHTE, SAMMELBESPRECHUNGEN

- 1159 Asendorf, Ulrich: Katholisches Lutherbild: Durchbruch der Forschung. LM 18 (1979), 402 f.
- 1160 Berbig, Hans Joachim: Thomas Müntzer in neuer Sicht. AKultG 59 (1977), 489-495.
- 1161 Bibliographie: theologische und kirchliche Veröffentlichungen von Heinz Brunotte. In: 053, 240-245.
- 1162 Bibliographie der deutschen und lateinischen Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts: Probe- druck zur Erläuterung der Konzeption eines laufenden Forschungsprojekts. TÜ: Sonderfor- suchungsbereich »Spätmittelalter und Reforma- tion«, 1978. 161 S.
- 1163 Bibliographie Ernst Kähler zum 65. Geburtstag am 7. 6. 1979/ zsgest. von Martin Rohkrämer. ThLZ 104 (1979), 474-477.
- 1164 Bibliographie Kurt Aland/ zsgest. von Beate Kö- ster und Christian Uhlig. In: 019, 377-397.
- 1165 The bibliography of the reform: 1450-1648; rela- ted to the United Kingdom and Ireland for the years 1955-70/ zsgest. unter Leitung von Derek Baker. Oxford: Blackwell, 1975. X, 242 S. L*.
- 1166 Blankenburg, Walter: Die Entwicklung der Hym- nologie seit etwa 1950: 3. Fortsetzung. ThR 44 (1979), 239-279.
- 1167 Brandenburg, Albert: Liturgie im Zeitalter der Reformation. ALW 19 (1978), 513-518.
- 1168 Cytowska, Maria: Erasme en Pologne avant l'é- poque du Concile de Trente. Erasmus in English 5 (Toronto 1972), 10-16: Ill.
- 1169 Foster, Claude R. jr.: DDR-Reformationsfor- schung in der Sicht der amerikanischen Ge- schichtsschreibung: ein Überblick. In: 021, 167-175.
- 1170 Gröger, Ursula: Bibliographie Hanns Lilje/ mit einem Vorwort von Kurt Schmidt-Clausen. [Blomberg], 1979. 75 S. [JNKG 77 (1979); Bei- heft]
- 1171 Guerra, S.: Obras de Lutero (Werke Luthers). Revista de espiritualidad 36 (1977), 681-684.
- 1172 Handbuch der Editionen: deutschsprachige Schriftsteller Ausgang des 15. Jahrhunderts bis zur Gegenwart/ bearb. von Waltraud Hagen ... B: Volk und Wissen, 1979. 607 S. L 385-394.
- 1173 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Kirchenges- chichte als Wissenschaft: Informationen über den gegenwärtigen Stand. DPfBl 80 (1980), 58-60.
- 1174 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Protestanti- sche Kirchengeschichtsschreibung im Rahmen bayerischer Historiographie. In: 03, 553-623.
- 1175 Karasek, Dieter: Schriftenverzeichnis Hans Lier- mann. Jahrbuch für fränkische Landesfor- schung 37 (1977), 241-260.
- 1176 Katholische Kontroverstheologen und Reformen des 16. Jahrhunderts: ein Werkverzeichnis, mit einer Einführung von Remigius Bäumer/ hrsg. von Wilbirgis Klaiber. MS: Aschendorff, 1978. XXVI, 334 S. (Reformationsgeschichtliche Stu- dien und Texte; 116) – Bespr.: Gilmont, Jean- François: RHE 74 (1979), 362-371.
- 1177 Köhn, Mechthild: 25 Jahre Bucer-Forschung 1951-1976 = Vingt cinq années de recherches Bucériennes. In: 027, 161-175.
- 1178 Kohls, Ernst-Wilhelm: Erasmian studies in Ger- many 1967-1970. Erasmus in English 3 (Toron- to 1971), 28 f.
- 1179 Liste chronologique des travaux de Jean Rott. In: 027, 347-355.
- 1180 Lutherbibliographie 1980/ mit ... bearb. von Helmar Junghans und Günther Wartenberg. Luf 47 (1980), 143-192.
- 1181 Manselli, Raoul: [Kongreßbericht]: Ernesto Buonaiuti e la sua opera di storico a trent' anni dalla sua morte (Ernesto Buonaiuti und sein Werk als Historiker 30 Jahre nach seinem Tod). RHE 23 (1978), 258-261.
- 1182 Moeller, Bernd: Die allgemeine Reformationsge- schichte Deutschlands in der heutigen Forschung. In: 042, 22-33.
- 1183 Nörr, Knut Wolfgang: Die kirchliche Gesetzge- bung. In: Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsges- chichte. Bd. 2: Neuere Zeit (1500-1800): das Zeitalter des gemeinen Rechts. Teilbd. 2: Ge- setzgebung und Rechtssprechung/ hrsg. von Helmut Coing. M: Beck, 1976, 1085-1109. L". (Veröffentlichung des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte)
- 1184 Pfeiffer, Gerhard: Literaturbericht zur bayeri- schen Kirchengeschichte: aus dem Schrifttum zum Reformationsjahrhundert. ZBKG 48 (1979), 176-184.
- 1185 Robbert, Georg S.: A checklist of Luther's wri- tings in English: Teil 3. Concordia journal 4 (StL 1978), 73-76.
- 1186 Schriftverzeichnis Ernst Walter Zeeden/ zsgest. von Petra Herre. In: 043, 541-549.
- 1187 Scribner, Bob: Is there a social history of the reformation? Social history 12 (Hull 1976/77), 483-505.
- 1188 Seibt, Ferdinand: Reformation oder Revolution?

- das 16. Jahrhundert in den Schulbüchern der Bundesrepublik. In: 042, 41-53.
- 1189 Steck, Karl Gerhard: *Katholizismus und Neuzeit*. ThR 44 (1979), 285-318. [u. a. Bespr. zu LuB 1969, Nr. 160]
- 1190 Thompson, Craig R.: *Erasmus research in the United States*. Erasmus in English 5 (Toronto 1972), 1-5.
- 1191 Veröffentlichungen von Max Steinmetz. In: 021, 281-286.
- 1192 Vinay, Valdo: *Stato attuale della storiografia della riforma* [Der gegenwärtige Stand der Reformationsgeschichtsschreibung]. In: *Problemi della storia della chiesa nei secoli XV-XVII*. Neapel: Dehoniane, 1979, 165-200.
- 1193 Wartenberg, Günther: *Reformation und Flugschriften* [Tagung des Theologischen Arbeitskreises für Reformationsgeschichtliche Forschung 1979 in Lutherstadt Wittenberg]. Standpunkt 8 (1980), 52 f.
- 1194 Weichert, Friedrich: *Der Stand der Forschung in den kirchengeschichtlichen Jahrbüchern der EKD*. JBrKG 51 (1978), 121-166.
- 1195 Wohlfeil, Rainer: *The 450th anniversary of the German Peasants' War of 1524-1526*. Social history 1/2 (Hull 1976/77), 515-520.
- 1196 Zeeden, Ernst Walter: *Literaturbericht: das Zeitalter der Glaubenskämpfe*. Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 30 (1979), 40-64. 114-128.
- 1197 Zeman, Jarold K.: *The Hussite movement and reformation in Bohemia, Moravia and Slovakia, 1350-1650: a bibliographical study guide*. Ann Arbor, Mich.: Michigan Slavic publications, 1977. XXIII, 390 S.

NACHTRÄGLICHE BESPRECHUNGEN

LuB 1968

- 527 Asendorf, Ulrich.
Siegwald, G[érard]: RHPHR 57 (1977), 278 f.

LuB 1969

- 160 Handbuch der Kirchengeschichte.
Steck, Karl Gerhard: ThR 44 (1979), 288-291.

LuB 1972

- 161 Bayer, Oswald.
Chantraine, G.: *Nouvelle revue théologique* 98 (Tournai 1976), 354.
- 162 Boyer, Charles.
Sánchez Vaquero, José: *Salmanticensis* 22 (Salamanca 1975), 101.

LuB 1973

- 46 Luther, Martin.
Schmidt, Lothar: BW 14 (1973), 148-152.
- 282 Bogdahn, Martin.
Chantraine, G.: *Nouvelle revue théologique* 98 (Tournai 1976), 353 f.

LuB 1974

- 184 Stein, Wolfgang.
Cavalotto, Stefano: *Sapienza* 33 (Napoli 1980), 100-102.

LuB 1975

- 91 Jensen, De Lamar.
Tylanda, Joseph N.: *Theological studies* 36 (Baltimore, Md. 1975), 204 f.
- 129 De Negri, Enrico.
Baumgartner, C.: *Archives de philosophie* 39 (P 1976), 160 f.
- 148 Gross, J[ulius].
Roensch, M[anfred]: LThK (1978), 24 f.
- 445 Schütte, Jürgen.
Mück, Hans-Dieter: *Germanistik* 17 (1976), 202 f.

LuB 1976

- 02 1521 - Luther in Worms - 1971.
Fauk, Siegfried: *Pfälzer Heimat* 27 (1976), 119 f.
- Struck, W.-H.: *Nassauische Annalen* 86 (1975), 334 f.
- 55 Dickens, Arthur Geoffrey.
Lausten, Martin Schwarz: DTT 42 (1979), 149.
- 56 Dickens, Arthur Geoffrey.
Denis, Ph.: *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 39 (Genève 1977), 420-422.
- 62 Iserloh, Erwin.
Lausten, Martin Schwarz: DTT 42 (1979), 148.
- 115 Beer, Theobald.
Congar, Yves: *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 59 (P 1975), 771 f.
- zur Mühlen, Karl-Heinz: *ARGBL* 8 (1979), 64 f.
- 254 Bach, H.

- Stopp, Hugo: Anzeige für deutsches Altertum und deutsche Literatur 88 (1977), 51-56.
Wells, C. J.: German life and letters 31 (Oxford 1978), 350-352.
- 315 Löttsch, Frieder.
Malter, Rudolf: Kant-Studien 68 (1977), 379-382.
- 502 Elliger, Walter.
Bensing, Manfred: siehe LuB 1981, Nr. 656.
- LuB 1977**
- 036 Iserloh, Erwin.
Müller, Rainer: Historisches Jahrbuch 95 (1975), 444.
- 219 Grane, Leif.
zur Mühlen, Karl-Heinz: ThLZ 104 (1979), 594-596.
- 224 Loeschen, John R.
Payne, John B.: Theological studies 38 (Baltimore, Md. 1977), 413.
- 238 Jansen, Reiner.
Schwab, Wolfgang: ThRe 74 (1978), 214-216.
- 320 Schütte, Heinz.
Kirchner, Hubert: ThLZ 104 (1979), 465-467.
- 582 Edwards, Mark U.
Estes, James M.: Canadian journal of history 11 (Saskatchewan 1976), 373 f.
- 740 Payne, John B.: Theological studies 37 (Baltimore, Md. 1976), 336-338.
Windhorst, Christof.
Mecenseffy, G[rete]: JGPrÖ 95 (1979), 139-141.
- 760 Kittelson, James M.
Holeczek, Heinz: Zeitschrift für historische Forschung 4 (1977), 492 f.
- 783 Stierle, Beate.
Holeczek, Heinz: Zeitschrift für historische Forschung 4 (1977), 490-492.
- LuB 1978**
- 03 Die lutherischen Pamphlete gegen Thomas Müntzer.
Schloemann, Martin: Philosophy and history 12 (1979), 169 f.
- 26 Schulz, Frieder.
Vajta, Vilmos: LuJ 47 (1980), 116 f.
- 103 Maurer, Wilhelm.
Iserloh, Erwin: ThRe 74 (1978), 470-472.
Junghans, Helmar: LuJ 47 (1980), 132 f.
- 113 Knauer, P.: ThPh 55 (1980), 288-290.
Weier, Reinhold.
T., T.: Sacra doctrina 24 (Roma 1979) Heft 89, 143-147.
- 119 Geurs, Harm.
Beintker, Horst: ThLZ 104 (1979), 520-522.
- 141 Loewenich, Walther von.
Atkinson, James: Scottish journal of theology 30 (Edinburgh 1977), 585-587.
- McCue, James F.: Theological studies 38 (Baltimore, Md. 1977), 384 f.
- 226 Kunst, Hermann.
Moeller, Bernd: HZ 229 (1979), 164-166.
- 234 Scholl, Hans.
Neuer, Werner: Theol. Beiträge 8 (1977), 239 f.
- 267 Waldenfels, Hans.
Andersen, Wilhelm: ThLZ 104 (1979), 283-287.
- 312 Lenk, Werner.
Wollgast, Siegfried: DLZ 100 (1979), 352-356.
- 338 Hoffman, Bengt R.
Lindhardt, Jan: DTT 42 (1979), 279 f.
- 381 Melanchthon, Philipp.
Gäbler, Ulrich: Zw 15 (1979), 157-159.
- 491 Brenz, Johannes.
Bubenheimer, Ulrich: BlWKG 78 (1978), 242-248.
- 500 Parker, Thomas Henry Louis.
Lausten, Martin Schwarz: DTT 42 (1979), 280 f.
- 728 Honecker, Martin.
Kiß, Igor: LM 16 (1977), 364. 367.
- LuB 1979**
- 07 Die Evangelisch-lutherische Kirche.
Junghans, Helmar: LuJ 47 (1980), 141 f.
- 012 Theologen und Theologie an der Universität Tübingen.
Rasmussen, Tarald: NTT 81 (1980), 60-63.
- 017 Zwei Reiche und Regimente.
Frey, Christofer: ZEvE 22 (1978), 151-153.
- 018 Thomas Müntzer.
Barton, Peter F.: ZKG 91 (1980), 141 f.
- 019 Discord, dialogue and concord.
Junghans, Helmar: LuJ 47 (1980), 139 f.
- 020 Lohff, Wenzel; Spitz, Lewis W.
Ebel, Jobst: ZKG 91 (1980), 148 f.
- 021 Lutherjahrbuch.
Koch, Ernst: ThLZ 105 (1980), 50-52.
- 022 Psychohistory and religion.
Gritsch, Eric W.: Theological studies 38 (Baltimore, Md. 1977), 581 f.
- King, Richard: Journal for the scientific study of religion 17 (New Haven, Conn. 1978), 71-73.
- Marius, Richard: American historical review 83 (NY 1978), 483.
- 31 Moore, Robert L.: The psychohistory review 6 (Springfield, Ill. 1977/78) Heft 4, 51 f.
- 19 Luther, Martin.

- A[ubert], R[oger]: RHE 74 (1979), 452.
 Delius, Hans-Ulrich: ThLZ 105 (1980), 286-288.
 Selge, Kurt-Victor: HZ 228 (1979), 181-183.
- 44 Blaschke, Karlheinz.
 Neumann, Helga: ThLZ 104 (1979), 427.
- 65 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm.
 Eckert, Alfred: ZBKG 47 (1978), 257-272.
- 67 Moeller, Bernd.
 Elton, Geoffrey R.: ARG 70 (1979), 314-136.
- 140 Ebeling, Gerhard.
 N[iemann], F. J.: ZKTh 101 (1979), 107.
- 162 Brosché, Fredrik.
 Preus, James S.: ARGBL 8 (1979), 16.
 Söderlund, Rune: LuJ 47 (1980), 118-120.
 Modalsli, Ole: TTK 50 (1979), 135 f.
- 165 Ebeling, Gerhard.
 Christoffersen, Svein Aage: NTT 78 (1977), 261-263.
 Klein, J.: ETHr 53 (1978), 276 f.
- 177 Kraus, Georg.
 Hübner, Jürgen: ThLZ 104 (1979), 525-527.
- 243 Quere, Ralph Walter.
 Kandler, Karl-Hermann: ThLZ 104 (1979), 597 f.
- 247 Scharffenorth, Gerta; Thraede, Klaus.
 Hartberg, Gunnar Nagel: LK 114 (1979), 500-504.
- 249 Schwab, Wolfgang.
 Fagerberg, Holsten: ThRe 74 (1978), 116-118.
 Vajta, Vilmos: ThZ 35 (1979), 195 f.
- 311 Günter, Wolfgang.
 Junghans, Helmar: LuJ 47 (1980), 133 f.
 Moeller, Bernd: HZ 229 (1979), 166 f.
- 335 Two kingdoms and one world.
 Schroeder, Edward: CTM 6 (1979), 172-174.
- 337 Wolgast, Eike.
 zur Mühlen, Karl-Heinz: ARGBL 8 (1979), 18.
- 347 Genthe, Hans Jochen.
 Mark, Otto: ThLZ 104 (1979), 359-363.
- 419 Pinomaa, Lennart.
 Asendorf, Ulrich: ThLZ 105 (1980), 291-293.
 Barth, Hans-Martin: Lu 51 (1980), 89-91.
 Modalsli, Ole: TTK 50 (1979), 135.
- 445 Oberman, Heiko Augustinus.
 Buchrucker, Armin-Ernst: ThZ 35 (1979), 124 f.
 Gritsch, Eric W.: ChH 47 (1978), 449 f.
 Hammerstein, Notker: HZ 230 (1980), 174-176.
 Lindberg, Carter: SCJ 11 (1980) Heft 1, 117 f.
 Lohse, Bernhard: ThLZ 105 (1980), 52-54.
 Moeller, Bernd: ARG 70 (1979), 308-314.
 Rasmussen, Tarald: NTT 81 (1980), 60-63.
 Setzler, Wilfried; Strohm, Stefan: BlWKG 78 (1978), 204-230.
 Weijenborg, Reinoud: RHE 74 (1979), 349-362.
- 463 Baylor, Michael G.
 Bainton, Roland H.: American historical review 83 (NY 1978), 185 f.
 Lindhardt, Jan: DTT 42 (1979), 279.
 McCue, James F.: Theological studies 38 (Baltimore, Md. 1977), 783-785.
 Nieuwenhuis, T.: NAKG 59 (1979), 224 f.
 Selge, Kurt-Victor: HZ 229 (1979), 161-164.
 Vereecke, L.: RHE 74 (1979), 111-115.
- 468 Gosselin, Edward A.
 Hendrix, Scott H.: ZKG 91 (1980), 139-141.
- 540 Schwarz, Reinhard.
 Bräuer, Siegfried: LuJ 47 (1980), 120-123.
 Maurer, Justus: BlWKG 78 (1978), 248 f.
- 550 Bubenheimer, Ulrich.
 Junghans, Helmar: LuJ 47 (1980), 138 f.
- 583 Neuser, Wilhelm H.
 Stayer, James M.: Zw 15 (1979), 67-69.
- 585 Potter, George Richard.
 H[ockey], F[rederick]: RHE 73 (1978), 553 f.
 Lausten, Martin Schwarz: DTT 42 (1979), 215 f.
- 594 Sucher, Curt Bernd.
 Maser, Peter: Judaica 35 (ZH 1979), 190-192.
 Meier, Kurt: ThLZ 104 (1979), 372-374.
- 608 Stirn, Margarete.
 Knappe, Karl Adolf: ARGBL 8 (1979), 25 f.
- 737 Kolb, Robert.
 Peterson, Luther D.: SCJ 10 (1979) Heft 2, 118 f.
- 745 Krause, Gerhard.
 Wartenberg, Günther: LuJ 47 (1980), 129 f.
- 751 Pflug, Julius.
 Wartenberg, Günther: LuJ 47 (1980), 128 f.
- 816 Tieder, Irène.
 Gaulmier, Jean: Revue d'histoire littéraire de la France 78 (P 1978), 848 f.
 Moore, W. G.: Modern language review 73 (Cambridge 1978), 918-920.
- 856 Brandenburg, Albert.
 Slenczka, Reinhard: ThLZ 104 (1979), 606 f.
- 879 Jüngel, Eberhard.
 Fritzsche, Hans-Georg: ThLZ 104 (1979), 456 f.
- 906 Werbick, Jürgen.
 Wiebering, Joachim: ThLZ 104 (1979), 917 f.
- 910 Bacon, Thomas.
 Bluhm, Heinz: Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur 70 (Madison, Wisc. 1978), 318 f.
- 926 Bigane, Jack; Hagen, Kenneth.
 Junghans, Helmar: ThLZ 104 (1979), 443 f.

LuB 1980

- 03 Radikale Reformatoren.
 Bräuer, Siegfried: LuJ 47 (1980), 125 f.

- Hildebrandt, Julia: Mennonitische Geschichtsblätter 36 (1979), 83-85.
- 07 Verrat an Luther?
Adloff, Kristlieb: WPr 68 (1979), 388-391.
Löwe, Richard: DPfBl 78 (1978), 312 f.
Roepke, Claus-Jürgen: Evang. Pressedienst: Ausgabe für die kirchliche Presse (1977) Nr. 40, 5. 10. 1977.
- 08 Thomas Müntzer.
Bräuer, Siegfried: LuJ 47 (1980), 124 f.
Fast, Heinold: Mennonitische Geschichtsblätter 36 (1979), 85-88.
- 010 Prenter, Regin.
Nagel, William: ThLZ 104 (1979), 559-561.
- 24 Luther, Martin.
Gäbler, Ulrich: Zw 15 (1979), 166-168.
Marquard, Reiner: DPfBl 80 (1980), 256.
Müller, Gerhard: LuJ 47 (1980), 115 f.
Steinmetz, Max: ZGW 28 (1980), 270 f.
- 58 Garcia Villoslada, Ricardo.
Molinari, Franco: Divus Thomas 82 (Piacenza 1979), 329.
- 101 Wicks, Jared.
Greiner, Albert: PL 27 (1979), 299 f.
- 105 Ebeling, Gerhard.
Modalsli, Ole: TTK 50 (1979), 136 f.
- 115 Maurer, Wilhelm.
Iserloh, Erwin: ThRe 74 (1978), 470-472.
Junghans, Helmar: LuJ 47 (1980), 132 f.
Knauer, P.: ThPh 55 (1980), 288-290.
- 119 Olivier, Daniel.
Birmelé, André: ThZ 35 (1979), 310.
Chantraine, Georges: Nouvelle revue théologique 112 (Namur 1980), 253-261.
Wicks, Jared: Theological studies 41 (Baltimore, Md. 1980), 214-216.
Wolf, Gerhard Philipp: ARGBL 8 (1979), 15 f.
- 140 Krarup, Søren.
Thomsen, Niels: Fønix 3 (København 1979), 214-216.
- 155 Gherardini, Brunero.
Gallas, Alberto: Studia Patavina 26 (Padova 1979), 139-145.
- 181 Müller, Richard.
Selbstanzeige: STK 55 (1979), 143 f.
- 281 Forde, Gerhard O.
Modalsli, Ole: TTK 50 (1979), 137 f.
- 323 Volz, Hans.
Delius, Hans-Ulrich: ThLZ 105 (1980), 29-31.
Loewenich, Walther von: Lu 51 (1980), 45-49.
Müller, Gerhard: LuJ 47 (1980), 117 f.
- 391 Kremer, Ulrich Michael.
McCue, James F.: Theological studies 40 (Baltimore, Md. 1979), 548 f.
- 424 Schüssler, Hermann.
Kandler, Karl-Hermann: ThLZ 105 (1980), 48-50.
- 444 Melancthon, Philipp.
Junghans, Helmar: LuJ 47 (1980), 137.
- 467 Kohls, Ernst-Wilhelm.
Greiner, Albert: PL 27 (1979), 300 f.
Grimm, Harold J.: SCJ 10 (1979) Heft 2, 100.
- 504 Klaassen, Walter.
Büchner, Robert: Innsbrucker historische Studien 2 (Innsbruck 1979), 177-184.
- 534 Sider, Ronald J.
Stayer, James M.: ARGBL 8 (1979), 49 f.
- 538 Packull, Werner O.
Hansen, Terkel: DTT 42 (1979), 276-278.
- 547 Bucer, Martin.
Wright, A. D.: The journal of theological studies 31 (Oxford 1980), 254 f.
- 548 Bucer, Martin.
Wartenberg, Günther: LuJ 47 (1980), 126-128.
- 600 Grimm, Harold J.
Pfeiffer, Gerhard: ZBKG 48 (1979), 213 f.
- 613 Lorz, Jürgen.
Moeller, Bernd: ARGBL 8 (1979), 29.
- 674 Heyer, Friedrich.
Döpmann, Hans-Dieter: ThLZ 104 (1979), 241-247.
- 734 Voit, Hartmut.
Kolb, Robert: SCJ 10 (1979) Heft 2, 117.
- 736 Weigel, Valentin.
Junghans, Helmar: LuJ 47 (1980), 140 f.
- 750 Peschke, Erhard.
Haendler, Gert: ThLZ 105 (1980), 288-290.
- 910 Jørgensen, Ninna.
Kjeldgaard-Pedersen, Steffen: LuJ 47 (1980), 123 f.

Abgeschlossen am 31. Mai 1980

Berichtigung

Es muß heißen LuB 1979, Nr. 269 »Schlageter« statt »Slageter«.

AUTOREN- UND TITELREGISTER

- Abe 747.
 Academia Marburgensis 759.
 Actes du colloque international . . . 040.
 Adam, A. 145.
 Adam, G. 860. 1008.
 Adams 989.
 Ahlstrom 1009.
 Aland 019. 85. 926. 1064.
 Alba 502.
 Alberigo 127. 861.
 Albrecht 87.
 Aldama 862.
 Alder 957.
 Alter 044.
 Altieri 562.
 Altner 02.
 Amberg 1010 f.
 Amelung 170.
 Ammer 1064.
 Andresen 016. 206.
 Anz 370.
 Armand 799.
 Arnoldi 613.
 Arregui 958.
 Asendorf 185. 1159.
 Atti del Convegno . . . 051.
 Atti della XVII Sessione . . . 265.
 Auf der Suche . . . 371.
 Aufschlüsse 1011.
 Das Augsburger Bekenntnis
 Deutsch 20-23.
 Das »Augsburger Bekenntnis« von 1530 033.
 Augsbургische Konfession im ökumenischen Kontext 049.
 Den Augsbургske konfesjon 25.
 Aukrust 317.
 Auksi 448.
 Austad 317.
 Aventin . . . 03.
 Bäumer 015. 103. 623. 1176.
 Bainton 86.
 Baker 031. 1165.
 Bakkevig 1070.
 Baldung Grien 729 f.
 Bárdossy 239.
 Baron 589.
 Barrett 195.
 Barth, G. 372.
 Barth, K. 978 f.
 Bartholomae 1012.
 Barton 748. 1013.
 Battles 616.
 Baur 196. 863.
 Bayer 268.
 Beck 749.
 Becker 959.
 Beckmann, J. 266.
 Beckmann, Joachim 371.
 Beckmann 763.
 Before God . . . 43.
 Begründung des Rechts 359.
 Behm 1011.
 Behrends 821.
 Bein 722.
 Beinert 207. 1014.
 Beintker, H. 486.
 Beintker, M. 1015.
 Beiträge des Faches . . . 039.
 Bekenntnis und Einheit . . . 032.
 Bekken 1016.
 Bellmann 79.
 Bendiscioli 128. 503.
 Bense 989.
 Bensing 656.
 Berbig 1160.
 Berglar 633.
 Bericht . . . CDU 1111.
 Bernard 1017.
 Bernhard 730.
 Beyer 761.
 Bezzel 240.
 Bezzenberger 035. 107. 689.
 Bibel kurzgefaßt 51.
 Die Bibel oder . . . 52-55.
 Bibliographie: . . . Heinz Brunotte 1161.
 Bibliographie der . . . Flugschriften . . . 1162.
 Bibliographie Ernst Köhler . . . 1163.
 Bibliographie Kurt Aland 1164.
 The bibliography of the reform 1165.
 von Bibra 679.
 Binder 800.
 Birmelé 108. 1018-1020.
 Das Bistum Würzburg III 750.
 Blanke 927.
 Blankenburg 06. 449-451. 839. 1021. 1166.
 Blaschke 77.
 Blöchle 208.
 Bloth 468. 477.
 Bockmann 109.
 Boendermaker 60. 723.
 Börsch 1022.
 von Boetticher 5.
 Bohren 011. 1023-1025.
 Bollacher 928.
 Bongard 731.
 Boni 267.
 Boockmann 563.
 Bornkamm, K. und H. 110.
 Borst 751.
 Bortenschlager 373.
 Borup 268.
 Bosl 138. 634.
 Bossmann 840.
 Botta 318. 801.
 Boulet 504.
 Bouman 864. 1026.
 Boutin 72.
 Boyer 1027.
 Bradshaw 269.
 Brady 505.
 Braecklein 761.
 Brändle 012.
 Bräuer 657-659.
 Brandenburg 506. 1028. 1167.
 Brandt 87.
 Brandmüller 507.
 Brandt, H. 1029.
 Brandt, T. 129.
 Brankač 752.
 Brantschen 034.
 Braunnig 1030.
 Brecht 019. 032. 209. 319. 374. 452. 546.
 Bredehorn 1111.
 Brendler 535.
 Bring 320.
 Brito 930.
 Bromiley 146.
 Brosseder 841.
 Brummel 321. 375.
 Brunner 980.
 Brunotte 053. 210. 270. 981 f. 1161.
 Das Buch als Quelle . . . 14.
 Buchloh 376.
 Bucsay 802. 842.
 Büchner, A. 931.
 Büchner, R. 660.
 Bühler 241.
 Bürkle 1031.
 Buhr 932.
 Burgmüller 022.
 Burmeister 635.
 Busch 983 f.
 Busley 508.
 Bußmann 242.
 Buzas 1.
 Calixt 933.
 Cameron 934.
 von Campenhausen 985.
 Caponetto 803.
 Cargill Thompson 112. 590. 804.
 Cazes 377.
 Chatelet 341.
 Chrestou 88.
 Christenlehre und Katechumenat . . . 477.
 Christensen, C. C. 732.
 Christensen, T. 33-36.
 Christus allein . . . 01.
 Cipriana 1032.
 Clair 636.
 Claß 935.
 Cohn 509.
 Coing 1183.
 Concilium Tridentinum 015.
 Confessio Augustana 20-25.
 Confessio Augustana 1530-1580. 041.
 Confessio Augustana – Hindernis . . . 09.
 Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch 052.
 La Confession d'Augsburg 24.
 Confutatio confessionis . . . 629.
 Die Confutatio der . . . 614.
 Congar 1033.
 A contemporary look . . . 05.
 Conzemius 510.
 Coornhert 865.
 Cordes 753.
 The correspondence of Erasmus 637.
 Crabtree 1034.
 La culpabilité fondamentale 872.
 Cytowska 1168.
 Daniel 866.

- Dantone 147. 171.
1035-1037.
- Davies 172.
- Davy 125.
- De l'Eglise à l'Etat
... 341.
- Dehio 78.
- Delius 615.
- Dellsperger 690.
- Die Denkmale ...
79.
- Denzler 332.
- Deppermann 678.
- Deuser 287.
- Der deutsche Bau-
ernkrieg ... 535.
- Diakonihistorische
tekster 56.
- Diakonische Ant-
worten ... 018.
- Dickens 511 f.
- Dickmann 113.
- Dietze 14.
- Dilschneider 288.
- Dilthey 936.
- Dima-Drägan, C.
und O. 2.
- Dinkel 378 f.
- Dinkler 016.
- Dirschauer 1038.
- Diwald 89-91.
- Dömling 887.
- Döpmann 1039.
zu Dohna 605.
- Doktor Martin Lu-
ther's Haus-
postille 139.
- Dokumentation
zum Kirchen-
kampf ... 986.
- Dokumente der Re-
formation 3.
- Dornik-Eger 733.
- Douglass 380.
- Dreher, A. 130.
- Dreher, M. N. 73.
- Drevlow 469. 867.
- Drummond 661.
- Dubois 805.
- Duchrow 322. 340.
1041.
- Dugmore 031.
- Dumas 1041.
- Dyble Thompson
821.
- Ebeling 148 f. 197.
- Ebert 381.
- Ebneter 243. 382.
- Ecclesia ... 038.
- Echegaray 662.
- Eck 616.
- Ecke 679.
- Eckel 617.
- Eckermann 114.
565 f. 1042.
- Eckert 92. 868.
- Eckey 039.
- Eger 115.
- Egido 37.
- Ehe ... 014.
- Ehmer 680. 754 f.
- Die Einheit der Kir-
che 028.
- Eisenstein 4.
- Das Elsaß ... 027.
- Elton 93. 806.
- Elton von Eltz 383.
- Enciclopedia Euro-
pea 127.
- Enciclopedia filoso-
fica 128.
- Endriß 605. 756.
- Erasmus 637-645.
- Erasmus af Rotter-
dam 644.
- Erasmus von Rot-
terdam 645.
- Erb 937.
- Erdödy 663.
- Erlandsson 807.
- Ernst-Moritz-
Arndt-Universi-
tät Greifswald
666.
- Erstes Marburger
Personalschrif-
tensymposion
030.
- Evangelische Ge-
danken ... 1043.
- Evangelischer Ge-
meindekatechis-
mus 150-152.
- Everett 1070.
- Fabiny 618. 808.
- Fagerberg 271.
- Fahlbusch 153.
- Fallowes 31.
- Farren 869.
- Fatio 04.
- Faust 487.
- Febvre 040.
- Fehring 80.
- Fernández Alvarez
619-622.
- Festgabe Ernst Wal-
ter Zeeden 043.
- Festgabe Peter
Meinhold ...
028.
- Festschrift für Adal-
bert Erler ...
959.
- Festschrift für
Adolf Köberle ...
08.
- Festschrift für Erich
Dinkler 016.
- Festschrift für Gün-
ter Haselier 753.
- Festschrift für
Heinrich Stirni-
mann 034.
- Festschrift zur 900.
Wiederkehr ...
782.
- Fikentscher 843-
847.
- Findeisen 79.
- Fink 959.
- de Fiore 488.
- Fischer, H. 1044.
- Fischer, J. 384.
- Fisher 244.
- Fitzer 44.
- Flack 611.
- Fleischer 681. 870.
- Florey 871.
- Flury 385.
- Förslag till katekes-
förklaring 470.
- Foerster 386.
- Fogde 131.
- For the ordination
... 272.
- Forell 289.
- Formen und Funk-
tionen ... 424.
- Foster 1169.
- Fraenkel 04. 211.
- Franz 138. 757.
- Franzen 623.
- Fraser 817.
- Frey 57.
- Friedenthal 94 f.
567-569.
- Friedman 724 f.
- Friedrich 212.
- Frieling 1045.
- Friemel 290.
- Fries 1046 f.
- Fritz Juntke ... 14.
- Fritz Zerbst ... 07.
- Fritzsche 1011.
- Fromm 173.
- Frost 872.
- Frühsohrge 471.
- Fry 873 f.
- Fuchs, E. 010. 1048-
1054.
- Fuchs, W. P. 96.
- 1529 Marburger Re-
ligionsgespräch
... 5.
- Funke 6.
- von Gablenz 387.
- Gäbler 691.
- Gál 245.
- Gallinger 70.
- Ganoczy 692.
- García Villoslada
97.
- Gardoš 752.
- Garside 693.
- Gascoigne 132.
- Gaßmann 014. 21-
23. 1055.
- Gegen den Strom
... 047.
- Geiger, G. 591.
- Geiger, M. 323.
- Geiler 388.
- Geisser 624.
- Gemeinsame rö-
misch-katholi-
sche/evange-
lisch-lutherische
Kommission
246 f.
- Gerecke 758.
- Gericke 987.
- Gerrish 154. 1056.
- Gesamtverzeichnis
... 7.
- Geschichte der
Deutschen ...
800.
- Geschichte der ka-
tholischen Pfar-
reien ... 760.
- Geschichte der
Stadt Lindau ...
797.
- Geyer 324. 1057.
- Gibellini 1058.
- Ginzburg 809.
- Ginzo Fernandez
938.
- Glade 248.
- glauben – lehren –
... 155.
- Glebe-Møller 472.
726.
- Glozzini 325.
- Gödan 1059.
- Goedeking 875.
- Göllner 326. 800.
- Goertz 682.
- Gollwitzer 988.
- Goltzen 392.
- Goñe 513.
- Gonzales-Montes
327 f.
- Gorzny 7.
- Graiff 810.
- Grammatik des
Frühneuhoch-
deutschen 389.
- Grandes figures ...
702.
- Grane 017. 514.
625.
- Graß 1060.
- Green 877.
- Gregorovius 960 f.
- Greifenstein 349.
- Greschat 646.
- Gritsch 473. 515.
- Gröger 1170.
- Grönvik 249.
- Grötzinger 010.
694.
- Grosche 390.
- Große Konkordanz
... 8.
- Grubel 962.

- Die Grundlegung . . . 98.
Guds ord . . . 024.
Gülzow 329.
Gündisch 878.
Günther 626.
Guerra 1171.
Guggisberg 038.
Guilluy 872.
Gundert 391-393.
Gurlitt 462.
Gustafson 1061.
Gutiérrez 570.
Gutiérrez Marín 695. 814.
Gyenge 879.
- Haas 571.
Hadrian VI. 26.
Hägglund 291. 880. 1062.
Haendler 273.
Hagen, K. 489.
Hagen, W. 1172.
Hahn 963.
Haile 516.
Hajduk 811.
Hakamies 330. 1063.
Hall 812.
Hamann 881 f.
Hamel 52.
Hammer, G. 9. 13.
Hammer, H. K. 474.
Hammerstein 517.
Handbuch: die Geschichte . . . 133.
Handbuch der Editionen 1172.
Handbuch der praktischen Theologie III 1064.
Handbuch der Quellen . . . 1183.
Hanselmann 394.
Hantsche 518.
Harbison 734.
Hardt 174.
Harksen 79.
Harlin 475.
Harmati 1154.
Hartwig 664.
- Hasler 1065.
Hasselmann 21-23.
Haug, M. 939.
Haug, W. 424.
Hauptmann 395.
Hauschild 883.
Hazlett 292.
Heckel 1115.
Hege 250.
Heidler 251.
Hein 028. 940.
Heinemeyer 476. 759.
Heiner 453.
Heininen 813.
Heise 744.
Hendel 609.
Hendrix 213.
Henkys 396.
Hennig, G. 397 f.
Hennig, K. 399.
Herger 50.
Hermtrich 1066.
Herre, P. 1186.
Herre, V. 77.
Das Herrenmahl 246 f.
Herrmann 51.
Hertzsch 454.
Herzog 400.
Heßler 477.
Heubach 261.
Heussi 99.
Heyen 964.
von Hintzenstern 761.
von Hippel 553.
Histoire de la musique 455.
Histoire del'exégèse . . . 04.
Historia de la reforma . . . 814.
Hjelde, O. und S. 48.
Hoene 293.
zu Hoene 762.
Höslinger 401.
Hoffmann, A. 490.
Hoffmann, F. 052. 294.
Hoffmann, M. 76.
Hofmann, H. H. 138.
- Hofmann, M. 986.
Hofmann, S. 786.
Hofmeister 295.
Hohoff 965.
Holeczek 647.
Holl 989.
Holter 67.
Holtz 402.
Hommage à Lucien Febvre 040.
Honecker 331.
Honegger 455.
Hopf 261. 990.
Horizons européens . . . 027.
Horn 966.
Hornig 941.
Horstmann 274. 296. 403.
Hoyer 021. 519.
Huber 297. 991.
Hübner 06.
Hughes 592. 1067.
Hummel 198.
Hungs 390.
Hurtubise 648.
Hutagalung 041. 1068.
Huth 884.
Hutten; Müntzer; Luther 45. 593.
Hymnologisches Handbuch . . . 942.
- La identidad luterana 1069.
The identity of the church . . . 1070.
Igreja Evangélica . . . 478.
Im Lichte der Reformation 22. 1103.
Im Lichte der Reformation 23. 1102.
Immenkötter 614. 629.
Ingolstadt: . . . 786.
Irwin 1071.
Iserloh 214. 252. 520-522. 885. 1072-1074.
- Jacob 1075.
- Jacobs 332.
Janetzki 43.
Janz 573.
Janzow 58.
Jedin 215. 627.
Jenny 456.
Jens, I. und W. 763.
Jensen, J. 404.
Jensen, O. 275.
Jentsch 276.
Jørgensen 1076.
Johann Georg Hamann 037.
Johann Sebastian Bach 887.
Jones 025.
de Jong 134.
Jordahn 943.
Jourda 815.
Jüngel 1077.
Jünke 764.
Jürgensmeier 848.
Jundt 24.
Junghans 020. 10. 81. 105. 523. 1078. 1180.
Jung-Inglessis 116.
Juntke 14.
- Kabermann 142.
Kähler 1163.
Kaff 765.
Kaltenmark 1079.
Kammer 405.
Kandler 1080.
Kantzenbach 766. 944 f. 967. 992. 1081. 1173 f.
Karant-Nunn 767.
Karasek 1175.
Karel 253.
Karnowsky 406.
Kasdorf 407.
Kasper 1082 f.
Katholische Kon-
trovertheologen . . . 1176.
Katzmann 13.
Kausch 768.
Kehnscherper 175.
Kehr 524.
Kepler 71.
Keßler 143.
Kettmann 023. 408.
- Keveházi 254.
Kibira 1084.
Keißig 155.
Kirche als »Gemeine . . . « 022.
Kirche und Be-
kenntnis 899.
Kirche und Staat . . . 332.
Kiß 333-336.
Klaassen 769.
Klaiber 1176.
Klann 886.
Klapper 1085.
Klassen 816.
Klein, G. 016.
Klein, H.-G. 887.
Kleineidam 770.
Klug 216. 888 f.
Knittermeyer 143.
Koch, E. 217. 255. 696.
Koch, T. 218.
Köberle 08. 050. 176. 337. 574.
Köhn 1177.
Koepgen 525.
Köppen 771.
Kohl 922.
Kohler 526.
Kohls 697 f. 1178.
Kolb 890-892.
van der Kolk 776.
Kopitzsch 783.
Kopp 11.
Korell 772.
Korinath 64. 139.
Kottje 103.
Kraege 1086.
Krafft 635.
Krarup 177.
Krause 338. 893.
Kreck 993.
Kremkau 01.
Krentz 527.
Kretschmar 219.
Kristendomsunds-
kab . . . 404.
Kroeger 849.
de Kroon 027.
Krüger 1155.
Krumwiede 665.
Kühn 041. 052. 1087 f.

- Küng 1089.
Künne 339.
Kunz 491.
Kuschel 1090.
Kushner 649.
Kuttner 894.
Kyndal 220.
- Lacey 817.
Lämmel 12.
Lange 457.
Lau 105.
Laube, A. 535.
Laube, K. J. 968.
Lauchs 773.
Laufer 1091.
Lauf 774.
Le Bourgeois 24.
Leander 611.
Leaver 818 f. 850.
895-897. 969.
Leben in Gang hal-
ten 026.
Lecler 865.
Leder 666.
Lehmann 1092.
Leichenpredigten
... 1030.
Leichenpredigten
... II 577.
Leijssen 699.
Leinweber 970.
Lemaire 528.
Lemper 898.
Lenk 529.
Lenz 030. 111. 577.
Leo X. 27 f.
Leuze 1093.
Licht 674.
Lieb 946.
Liebmann 700.
Lienhard 027. 199.
256. 298. 409.
701 f. 775.
Liermann 1175.
von Lilienfeld 458.
Lilje 82. 140. 1170.
Linck 776.
Lindberg 683. 1094.
Lindhardt, J. 410.
Lindhardt, P. G.
820.
Lipphardt 459.
Liste chronologique
- des travaux de Je-
an Rott 1179.
Livet 040. 702.
Locher 530. 703-
705.
Lønning 47 f. 684.
Lötzsch 971.
Loewe 1095.
von Loewenich 411.
1096.
Lohff 036. 156. 277.
777. 1097.
Lohse 017. 033. 86.
117 f. 157. 200.
412. 531. 777.
899.
Lorenzen-Schmidt
783.
Lortz 900.
Lotz 532.
Lubczyk 201.
Lucas Cranach 735.
Ludolph 30. 38 f.
610.
Ludwig 1156.
Lüdecke 736.
Lüthi 257.
Lund 135.
Lutero 37. 72 f.
Luther 29-39. 45-
48. 51-55. 58-75.
139. 602.
Luther und die
Theologie ...
017.
Lutheran Churches
340.
Die Luther-Bibel
13.
Lutherbibliographie
1980 1180.
Lutherjahrbuch
020.
Luthers skrifter ...
33-36.
Lutz 100. 119.
- McConica 637.
McCue 299 f.
McGoldrick 821.
Macht und Gewalt
349.
Mäki 249.
Mager 901. 933.
- Maier 1098.
de Maio 575.
Maire 341.
Maisch 413.
Manaranche 1099.
Mandrou 822.
Mann, I. 62.
Mann, U. 178 f.
Manns 1100.
Manselli 1181.
Manske 1101.
Manuel, F. E. und F.
P. 492.
Manuel, R. 455.
Marburg im Kon-
text 035.
Das Marburger Re-
ligionsgespräch
... 706.
Marchetti 823.
Marcocchi 180.
Margolin 824.
Marino 460.
Maron 667. 1102 f.
Marquart 902.
Martin-Luther-Ko-
mittee ... 1104.
Mateo Seco 181.
Matteuci 1105.
Matthison-Hansen
141.
Mau 221.
Maurer, J. 668.
Maurer, W. 158.
May 42. 707.
van der Meer 737.
Mehl 708.
Mehlhausen 493.
Meier 628.
Meier-Reutti 972.
Meinhold 028. 222.
494. 576. 899.
994.
Melanchthon 611.
Melanges offerts à
Jean Rott ... 027.
Mende 729.
Merle d'Aubigné
101.
Merten 1106.
Metšek 752.
Metzger, B. 414.
Metzger, W. 46.
68 f.
- Meurer 553.
Meyer, H. 049. 120.
223. 278. 1107.
Meyer, P. 973.
Michael 415.
Michalko 342. 479.
1108.
Michel 995.
Micskey 996.
Middleton 31.
Mieck 136.
Millwood 340.
Modalsli 159.
Möglichkeiten und
Grenzen ... 045.
Moeller 102 f. 533 f.
594. 778. 1182.
Mohaupt 036. 048.
Mohr 182 f. 577.
Mokrosch 343.
Molinski 258.
Molitor 043.
Molland 25.
Moltmann 202.
1109.
Mommensen 044.
Momose 1109.
Montgomery 903.
Moser 029. 389.
416-418.
Movimenti eretica-
li ... 051.
Mühlpfordt 535.
859.
Mülhaupt 669. 685.
Müller, A. 301.
Müller, Gerhard
224. 344. 536.
595. 597. 779.
1110.
Müller, Gotthold
08.
Müller, H.-M. 225.
Müller, Hermann
150-152.
Müller, Horst 670.
Müller, J. T. 942.
Müller, N. 184.
1111.
Müller, O. 226.
Müller, T. 786.
Münch 780.
Müntzer 671.
Mugay 83.
- Muhlack 997.
Muñoz 851.
Murányi 461.
Murphy 578 f.
Mußner 419.
Mut zur Tugend
1157.
Mynors 637.
- Napiórkowski 904.
Naumann 16.
Nembach 359.
Das Neue Testa-
ment 74.
Das Neue Testa-
ment ... Psal-
men 75.
Neuenschwander
852.
Neufeld 974. 1112.
Neuner 227.
Neuser 302. 709.
905.
Das neue Testa-
ment ... 38 f.
Nielsen 203.
Nijenhuis 495.
Nikolov 825 f.
Nikulín 735.
Nilsson 1113.
Nøjgaard 33-36.
Nörr 1183.
van Norden 998.
Nordhues 463.
Nordlander 345.
Novelli 346.
Nygren 185.
- Oberman 537 f. 596.
906.
Oberrheinische
Studien III 753.
Oberschelp 7.
Öffentliche Mei-
nung ... 526.
Ökumenische Kir-
chengeschichte
103.
Oelmüller 947.
Oertel 738.
Ötvös 907.
Olesen 56. 496.
Olivier 539. 1114.
Olivier 827.

- O'Malley 828.
O'Neill 104.
Opera . . . Erasmi
... 638-643.
Das Opfer Christi
... 458.
Opocensky 347.
Orientierung für
den Glauben
1115.
Osiander 40. 597.
Ottlyk 480. 598.
Ozment 580. 599.
- Pältz 908.
Pahl 121.
Panagopoulos 540.
Pani 581.
Pannenberg 1116 f.
Partee 710.
Patzelt 781.
Pauli 739.
Payne 650.
Pedersen, A. F. N.
420.
Pedersen, E. T. 33-
36. 481.
Pederson 59.
Penco 829.
Pensel 421.
Peppermüller 582.
Pérès 909.
Persson 1118.
Pesch 033. 303. 348.
1119. 1157.
Peter 711.
Peters 186. 304 f.
482 f. 999.
1120 f.
Petersson 1122.
Pfeifer, H. 1007.
Pfeifer, W. 422.
Pfeiffer 1184.
Pflug 910.
Philippi 228.
Piaia 583.
Picht 02.
Pierre Abélard - . . .
582.
Piwko 911.
Planer-Friedrich
1123.
Planitz 41.
Plank 782.
- van der Ploeg 1001.
Pöhlmann 349. 855.
Poetsch 350.
Pollet 306.
Postel 783.
Potter 712.
Pozo 497.
Praetorius 462.
Predigten zum Got-
teslob 463.
Prenter 33-36. 137.
161-163. 279.
Press 600. 672.
Presse und Ge-
schichte 442.
Preus, H. A. 280.
541.
Preus, J. S. 164. 542.
Preus, R. D. 05.
912.
Das Problem der
Kirchenglied-
schaft . . . 222.
Problemi della sto-
ria . . . 1192.
Prosperi 809.
Protokollband Ja-
kob-Böhme-Sym-
posium . . . 898.
- Raas 1001.
Rabe 043.
von Rabenau 14.
Rader 351.
Rädle 913.
Räß 601.
Rahner 1157.
Raid 602.
Rapp 040. 702.
Rasmussen, N. O.
024.
Rasmussen, T. 47 f.
187.
Ratschow 423. 498.
1124.
Rauls 259.
Rausch 1126.
Rechtfertigung, . . .
08.
Rechtsgeschichte
als Kulturge-
schichte 959.
Referate einer inter-
nationalen Kon-
ferenz . . . 442.
Referate und Be-
richte . . . 017.
Reform - Reforma-
tion - . . . 021.
Reform and refor-
mation 031.
Die Reformation in
Augenzeugenbe-
richten 105.
Reformation in
Nürnberg 15.
Reformation und
Gegenreforma-
tion . . . 042.
Regno come comu-
nione 265.
Der Reichstag zu
Augsburg . . .
629.
Reicke 713.
Reingrabner 352.
784 f. 1127.
Reinitzer 57. 424.
Reißmüller 786.
Reith 340.
Religion/Livsans-
kuelse 141.
Religionsgespräch
42.
Reller 150-152.
Rendtorff 353.
Rengstorff 425.
Ress 80.
Reumann 041. 165.
Reuter, A. 013.
Reuter, T. 307.
Reventlow 229.
Reynolds 651.
Richter 603.
Riege 82.
Risberg 1128.
Rischar 786.
Robbert 1185.
Rochler 230.
Rocholl 948.
Röhrich 49.
Roensch 231. 584.
914.
Roepke 426.
Rößler, D. 1129.
Rößler, H. 138.
Röttinger 739.
- Rogge 714.
Romano 98.
Rosenfeld, H. und
H.-F. 585.
Rosenzweig 427.
Rosin 05. 915.
Rost 260. 428.
Rotach 038.
Rott 027. 1179.
Roussel 715.
Rublack 043. 853.
Rudnick 354.
Rudolph 02.
Rühl 787.
Rüsch 716.
Ruhbach 429 f.
1002.
Rupp 543 f.
Rusterholz 431.
- Saft 1130.
Sagedal 1003.
Sakrausky 1131 f.
Sand 586.
Sárkány 464.
Sartre 611.
Sasse 261.
Sattler 508.
Sauer, K. M. 788.
Sauer, P. L. 604.
Sauer-Geppert 432.
Sauerbeck 389.
Sauter 308.
Scaer 916.
Schade 740.
Schäfer, A. 753.
Schäfer, O. J. 789.
Schäfer, W. 917.
Schibilsky 1135.
Schieb 433.
Schild 830. 854.
Schildt 023. 434.
Schilling 790.
Schjöring 975.
Schlageter 281.
Schlaich 122.
Schleswig-Holstei-
nische Kirchen-
geschichte II 791.
Schlingensiepen
1007.
Schlink 1133.
Schloemann 612.
- von Schlotheim
359.
Schlüter Rodés 499.
Schmidt, D. 139.
Schmidt, E. 435.
Schmidt, H. 855.
Schmidt, J. 976.
Schmidt, M. 355.
949.
Schmidt-Clausen
1170.
Schmidt-Clausing
717.
Schmidt-Lauber 07.
262. 282. 1134.
Schmutzler 484.
Schneider 1135.
Schnell 1136.
Schnyder 587.
Schober 1137.
Scholz 950.
Schott, E. 188.
Schott, C. E. 951.
Schreiber 126.
Schrey 356.
Schriftenverzeich-
nis Ernst Walter
Zeeden 1186.
Schuchardt 84.
Schütte 232.
Schuhmacher 856.
Schultz 686.
Schulz 283.
Schulze, H. 1138.
Schulze, W. A. 792.
Schulzke 16.
Schumacher 645.
Schwarz 032. 918.
Schwarzwaller 357.
Schweitzer 204.
358.
Schwemmer 80.
Schwendowius 887.
Scribner 044. 545.
1187.
Seebaß 166. 597.
687. 793.
Seguenny 688.
Seibt 673. 1188.
Seifert 630.
Seils 309.
Seitz 310. 436 f.
Selge 546. 1139.
Selvatico 034.

- Siegwalt 311. 438.
 Siemens 312.
 Sievers 727.
 de Silva 652.
 Simon 140.
 Simoniti 613.
 Skaar 67.
 Slupina 1140 f.
 Smith 70.
 Soboll 72.
 Söhngen 51.
 Sørensen, A. 141.
 Sørensen, V. 547 f.
 644.
 Sommer 1142.
 Sorg 026. 952.
 Spätmittelalter, ...
 50.
 Sparr 189.
 Sperl 1143.
 van't Spijker 500.
 Spitz 190. 653.
 Stadtbürgertum
 und Adel ... 044.
 Stakemeier 919.
 Stamm 233.
 von Staupitz 605.
 Steck 1189.
 Stefánsson 141.
 Steiger 06.
 Stein 359.
 Steinacker 205.
 Steinmetz, D. 549 f.
 606 f.
 Steinmetz, M.
 1191.
 Steitz 706.
 Stern 551.
 Stirn 741.
 Stirnimann 034.
 Stock, K. 313.
 Stock, U. 263.
 Stoevesandt 978.
 Stolt 439.
 Stopp 389. 440.
 Strasbourg, ... 040.
 Streller 45. 593.
 Studien zur Sozial-
 geschichte ...
 783.
 Studium und Sti-
 pendium 476.
 A study guide ...
 167.
- The study of liturgy
 025.
 Stuhlmacher 441.
 Stupperich, M. 920.
 Stupperich, R. 234.
 360. 588. 718.
 Stybe 831 f.
 Summa pontificia
 013.
 Sygus 857.
 Sykes 833.
 Szabó 716.
 Szilágyi 742.
- Taschenkonkor-
 danz ... 17.
 Taufe und ... 249.
 Teigen 921.
 Tellechea Idigoras
 631.
 Tellenbach 471.
 Tenenti 98.
 Text – Wort – ...
 019.
 Textes du colloque
 international ...
 04.
 Theodorakis 1158.
 Theologia crucis –
 ... 016.
 Theologia scientia
 ... 07.
 Theologie – ... 02.
 Theologie und Er-
 fahrung 666.
 Thevs 728.
 Thomas Morus
 654.
 Thomas Müntzer
 674.
 Thompson 1190.
 Thomsen 191.
 Thomson, D. F. S.
 637.
 Thomson, S. H.
 106.
 Tödt, H. E. 1007.
 1144.
 Tödt, I. 1007.
 Toleranz und Refor-
 mation 76.
 Torset 67.
 Totok 7.
- Tradition und Ver-
 pflichtung 1111.
 Trillhaas 1145.
 Trimiew 361.
 Tripp 264.
 Tümpel 743.
 Tworuschka 314.
- Uchiyama 720.
 Über den christli-
 chen Freimut
 1157.
 Der Übergang zur
 Neuzeit ... 046.
 Ufer 632.
 Ukena 442.
 Ullrich 1146.
 Unterwegs zur Ein-
 heit 034.
 Uppendahl 362.
 Urban 235.
 The urban classes,
 ... 044.
 Urkunden und Re-
 gesten ... 922.
- Vajta 041.
 Valen-Sendstad
 443.
 Valkhoff 865.
 Varca 465.
 Das Vaterbild ...
 471.
 Velten 13. 393.
 Venard 485.
 Venge 834 f.
 Vengen 192.
 Venohr 142.
 Veöreös 836.
 Vercruysse 123.
 1147.
 Das Verhältnis der
 Humanisten ...
 635.
 Veröffentlichungen
 von Max Stein-
 metz 1191.
 Verstehen und Ver-
 antworten 967.
 450 Jahre Reforma-
 tion ... 777.
 Vikström 1148.
 Vinay 265. 1192.
 Virck 41.
- Vogel 1064.
 Vogelsanger 236.
 Vogler 794.
 Vohn 1005.
 Voigt, G. 444.
 Voigt, M. 150-152.
 Volk 363.
 Volkskirche – ...
 036.
 Vollstedt 508.
 Vorländer 143.
 Vorndran 18.
 Vorträge auf der 14.
 Baltischen Theo-
 logenkonferenz
 ... 249.
 Vorträge ... Jo-
 achim Jungius-
 Gesellschaft ...
 046.
- Wagenhammer
 552.
 Wagner, A. 463.
 Wagner, F. 284.
 315.
 Wagner, G. 1149.
 Wagner, H. 795.
 Wagner, K. 837.
 Waider 553.
 Wainwright 025.
 Wallmann 953 f.
 Walser 012. 1158.
 Walton 721.
 Wang 554.
 Wappler 977.
 Warburg, A. 744.
 Warburg, M. 858.
 Warda 553.
 Wartenberg 796.
 1180. 1193.
 Weber, E. 466.
 Weber, K. 445.
 Weber, M. 364 f.
 Wegener 29.
 Wehr 671. 675 f.
 Weichert 1194.
 Weijenborg 555.
 Welp 955.
 Welte 1157.
 Weltgeschichte ...
 144.
 Wendehorst 750.
 Wendland, H. 745.
- Wendland, H.-D.
 1150.
 Werner 79.
 Westhelle 1151.
 Weth 1006.
 Weyrausch 923.
 Wickert 124.
 Widder das lester
 vnd lu(e)gen
 bu(e)chlin ...
 602.
 Wie eine Flaschen-
 post 1007.
 Wiedenhofer 237.
 Wild 037.
 Willoh 760.
 Wilson-Kastner
 924.
 Winckelmann
 364 f.
 Wingens 168. 193.
 366. 1152 f.
 Winkler 655.
 Winter 859.
 Wintzer 501.
 Winzinger 746.
 Wir glauben ...
 048.
 Wirsching 467.
 Wisløff 61. 285.
 446.
 Wissmann 65.
 Witt-Hansen 556.
 Witte 238.
 Wölber 047.
 Wohlfeil 557 f.
 1195.
 Wolf, E. 367.
 Wolf, H. 447.
 Wolfart 797.
 Wolff 5.
 Wright 559.
 Wülcker 41.
 Wüst 560.
 Wunder 783.
 Wuttke 635. 744.
- Yarnold 025.
 Yutsis 368.
- Zeeden 043. 925.
 1186. 1196.
 Zeißner 798.

Zeller 956.	Zimmermann, Wal-	Zöllner 526.	che . . . 023.	Personalschrif-
Zeman 1197.	ter 369.	Zolnay 838.	zur Mühlen 19. 169.	tenssymposion
Zerbst 07.	Zimmermann, Wil-	Zumkeller 608.	194.	577.
Zilberberg 561.	helm 677.	Zur Literaturspra-	Zweites Marburger	Zwink 13.



Buchbinderei Schaffhauser
Krummer Weg 24
88400 Biberach
Tel/Fax: 0735173302