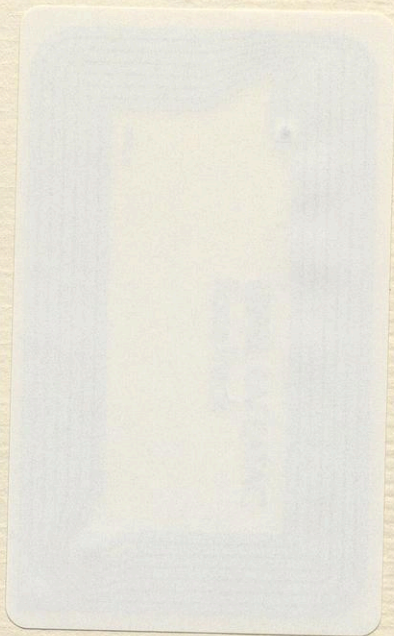




N12<528595266 021



ubTÜBINGEN



Lutherjahrbuch

Organ der internationalen Lutherforschung

Im Auftrag der Lutherischen Weltkonferenzen

V&R

Verlag

Professor an der East-Maine-Lutherische in Leipzig

1970

Luthers Theologie als Weltverantwortung

Abraham von Wittenberg

Responsibility for the World

Luther's Theology and their Effects

Reinhold von Wittenberg

Die 7. Internationale Konferenz der Lutherforscher

1968-1970, August 1970

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

037

Lutherjahrbuch

Organ der internationalen Lutherforschung

Im Auftrag der Luther-Gesellschaft herausgegeben von

Helmar Junghans

Professor an der Karl-Marx-Universität in Leipzig

57. Jahrgang 1990

Luthers Theologie als Weltverantwortung

Absichten und Wirkungen

Responsibility for the World

Luther's Intentions and their Effects

Referate und Berichte

des 7. Internationalen Kongresses für Lutherforschung

Oslo, 14. – 20. August 1988

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen



WZ

Gh 52256-57

SLS

theol C 4729

ISBN 3-525-87422-7

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990 – Printed in Germany. Alle Rechte vorbehalten. Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Gesamtherstellung: Gulde-Druck GmbH Tübingen

- 9 Inge Lønning
Verantwortung für die Welt

Predigt / Proclamation

- 19 Eilert Herms
Das Evangelium für das Volk
57 Bernd Moeller
Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation

Polemik / Polemics

- 72 Walter Mostert
Die theologische Bedeutung von Luthers antirömischer Polemik
93 Bob Scribner
Luther's Anti-Roman Polemics and Popular Belief

Pädagogik / Pedagogy

- 114 Reinhard Schwarz
Luther als Erzieher des Volkes
128 Susan C. Karant-Nunn
The Reality of Early Lutheran Education

Die Dritte Welt / Third World

- 147 Simon S. Maimela
Responsibility for the World
163 Vitor Westhelle
Thinking about Luther in a Submersed Reality
174 J. Paul Rajashekar
Luther and Islam

Politik / Politics

- 192 Oswald Bayer
Schöpfung und Verantwortung
207 Eric W. Gritsch
The Use and Abuse of Luther's Political Advice

- 220 Ulrich Bubenheimer
Unbekannte Luthertexte

Seminarberichte / Reports

- 242 Rechtfertigung und Ekklesiologie bei Luther
245 Luther und das Bischofsamt
247 Luthers Kommentar zum Galaterbrief 1519
251 Luther on Property and Poverty
254 Luther als Ausleger der Heiligen Schrift
257 Rhetorik in Predigten und Schriften Luthers
260 Luther on the Education of a Christian
262 Luther and Women
264 Luther und das religiöse Bild
268 Luther on Spirituality and Meditation
269 Lutherverherrlichung, Lutherschmähung und Luthers Selbstbewußtsein
271 Die Interpretation von Vorreden Luthers
274 Luther und Müntzer
277 Luther und Calvin
280 Luthers Bedeutung für die Bekenntnisbildung vor der »Konkordienformel«
283 Luthers Bedeutung für die Philosophie des 19. Jahrhunderts

287 Buchbesprechungen · Luther und die Welt der Reformation

288 Ulrich ASENDORF: Die Theologie Luthers nach seinen Predigten; 304 Ludwig BORINSKI: Wyclif, Erasmus und Luther; 312 Martin BUCERS: Deutsche Schriften 6 I und 6 III; 299 Otto CLEMEN: Kleine Schriften zur Reformationgeschichte (1897-1944) 1-9; 297 DEUTSCHE BIBELDRUCKE 1466-1600; 298 DER DURCHBRUCH DER REFORMATORISCHEN ERKENNTNIS BEI LUTHER; 293 JØRGEN ERTNER: Peder Palladius' lutherske teologi; 303 FRÜHNEUHOCHDEUTSCHES WÖRTERBUCH 1, Lfg. 3f; 303 Charles H. LOHR: Latin Aristotle commentaries 2; 298 Bernhard LOHSE: Evangelium in der Geschichte; 300 Joseph LORTZ: Erneuerung und Einheit; 287 Martin LUTHERS Fabeln und Sprichwörter; 301 Peter MANNS: Vater im Glauben; 290 Gottfried MARON: Martin Luther und Epikur; 301 DERS.: Zum Gespräch mit Rom; 313 MARTIN LUTHER: »Reformator und Vater im Glauben«; 309 MELANCHTHONPREIS; 308 MELANCHTHONS Briefwechsel 6; 292 The collected works of Thomas MÜNTZER; 311 Andreas OSIANDER d.Ä.: Gesamtausgabe 7; 305 Johannes von PALTZ: Werke 3; 306 Johann von STAUPITZ: Sämtliche Schriften 1; 307 Wendelinus STEINBACH: Opera exegetica, quae supersunt omnia 1-3; 295 VERZEICHNIS DER IM DEUTSCHEN SPRACHRAUM ERSCHEINENEN DRUCKE DES XVI. JAHRHUNDERTS – VD 16 – 12; 310 Timothy J. WENGERT: Philip Melancthon's Annotationes in Johannem in relation to its predecessors and contemporaries.

Lutherbibliographie 1990

316 Abkürzungsverzeichnis; 318 Sammelschriften; 323 Quellen; 326 Darstellungen; 363 Forschungsberichte, Sammelbesprechungen, Bibliographien; 364 Nachträgliche Besprechungen; 368 Autoren- und Titelregister

Die *Abkürzungen* der »Lutherbibliographie 1990« werden im ganzen »Lutherjahrbuch« verwendet. Den Abkürzungen für die Lutherausgaben liegt »Kurt ALAND: Hilfsbuch zum Lutherstudium. 3. Aufl. Witten 1970« zugrunde, StA verweist auf »Martin LUTHER: Studienausgabe. B 1979ff«; BSLK auf »DIE BEKENNTNISSCHRIFTEN DER EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE / hrsg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 2 Bde. GÖ 1930« und Nachdrucke.

Anschriften

der Mitarbeiter: Professor Dr. Oswald Bayer, Am unteren Herrlesberg 36, D-7400 Tübingen; Dr. Albrecht Beutel, Evangelisch-Theologisches Seminar – Praktisch-theologische Abteilung, Hölderlinstraße 16, D-7400 Tübingen; Wissenschaftlicher Assistent Dr. Michael Beyer, Pfarrhaus, DDR-7241 Schönbach; Direktor Dr. Siegfried Bräuer, Nordendstraße 61, DDR-1110 Berlin; Professor Dr. Martin Brecht, Schreiberstraße 22, D-4400 Münster; Professor Dr. Ulrich Bubenheimer, Berggasse 104, D-7410 Reutlingen; Privatdozent Dr. Christoph Burger, Institut für Spätmittelalter und Reformation, Hölderlinstraße 17, D-7400 Tübingen; Assistent Theo Dieter, Lindenweg 5, D-7031 Altdorf; Professor Dr. Jane Dempsey Douglass, Princeton Theological Seminary, CN 821, Princeton, NJ 08542 USA; Professor Dr. Mark U. Edwards, Harvard University – The Divinity School, 45 Francis Avenue, Cambridge, MA 02138 USA; Dozent Dr. Joachim Fischer, Escola Superior de Teologia, Caixa postal 14, BR-93000 São Leopoldo RS; Professor Dr. Leif Grane, Institut for Kirkehistorie, Købmagergade 44–46, DK-1150 København; Professor Dr. Eric W. Gritsch, Lutheran Theological Seminary, Gettysburg, PA 17325 USA; Professor Dr. Eilert Herms, Evangelisch-Theologische Fakultät, Saarstraße 21, D-6500 Mainz; Dipl.-Theol. Katharina Hiecke, Margarethenstraße 5, DDR-7050 Leipzig; Professor Dr. Helmar Junghans, Ludolf-Colditz-Straße 22, DDR-7027 Leipzig; Professor Dr. Susan C. Karant-Nunn, Portland State University, P.O. Box 751, Portland, OR 97207-USA; Professor Dr. James M. Kittelson, Ohio State University – Department of History, 106 Dulles Hall, 230 West 17th Avenue, Columbus, OH 43210 USA; Professor Dr. Steffen Kjeldgaard-Pedersen, Kong Valdemars Vej 25, DK-4000 Roskilde; Dozent Dr. Ernst Koch, Hardenbergstraße 2, DDR-7030 Leipzig; Professor Dr. Robert Kolb, Concordia College – Division of Religion, 275 North Syndicate, St. Paul, MN 55104 USA; Professor Carter Lindberg, 113 Whitney Street, Northboro, MA 01532 USA; Professor Dr. Inge Lønning, Skullerudstuen 22, N-1188 Oslo 11; Professor Dr. Simon Maimela, University of South Africa – Department of Systematic Theology, ZA-0001 Pretoria; Professor Dr. Bernd Moeller, Herzberger Landstraße 26, D-3400 Göttingen; Professor Dr. Walter Mostert, Hanflandstraße 93, CH-8125 Zollikerberg; Professor Dr. Heiko A. Oberman, 4735 Camino Antonio Avenue, Tuscon, AZ 85718 USA; Wissenschaftlicher Assistent Harry Oelke, Institut für Kirchengeschichte und Kirchliche Archäologie, Neue Universität, Haus N 50a, D-2300 Kiel 1; Professor Dr. Siegfried Raeder, Buchbachstraße 8, D-7406 Mössingen; Dr. Paul Rajashekar, The Lutheran World Federation – Department of Studies, P.O. Box 66, CH-1211 Genève 20; Professor Dr. Tarald Rasmussen, Arne Garborgs Vei 24, N-0671 Oslo 6; Professor Dr. Reinhard Schwarz, Salzstraße 43, D-8034 Germering; Professor Dr. Robert W. Scribner, Clare College, GB-Cambridge CB2 1TL; Professor Dr. Birgit Stolt, Tallbacksvägen 8, S-752 45 Uppsala; Professor Dr. John Tonkin, The University of Western Australia – Department of History, Nedlands, Western Australia 6009; Professor Dr. Vitor Westhelle, Escola Superior de Teologia, Caixa postal 14, BR-9300 São Leopoldo RS; Professor Dr. Jared Wicks, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma; Professor Dr. Karl-Heinz zur Mühlen, Novalisweg 6, D-5309 Meckenheim.

für Rezensionsexemplare, Sonderdrucke, Mitteilungen sowie Anfragen: Sektion Theologie der Karl-Marx-Universität – Kirchengeschichte, Emil-Fuchs-Straße 1, DDR-7010 Leipzig.

Verantwortung für die Welt

Luthers Absichten und Wirkungen

Von Inge Lønning

I

Die Absicht dieses Eröffnungsvortrages zum Gesamtthema des Siebenten Internationalen Kongresses für Lutherforschung ist ganz schlicht und ganz anspruchslos. Als Hinführung zum Gesamtthema hat der Vortrag eine doppelte Absicht: Er will erstens einige grundlegende hermeneutische Fragestellungen verdeutlichen, denen sich die Lutherforschung gerade hier und gerade jetzt – gegen Ende der 80er Jahre – stellen dürfte, und zweitens andeutungsweise einige vorläufige Antworten zur Diskussion stellen. Ob die Wirkungen in irgendeiner Hinsicht oder an irgendeiner Stelle dieser Absicht entsprechen werden, wird sich vermutlich erst am Ende dieser gemeinsamen Arbeitswoche der Lutherforschung entscheiden lassen. Vielleicht legt es die Erfahrung sogar nahe, spürbare Auswirkungen unserer Kongreßkommunikation erst in den alltäglichen Forschungsbeiträgen der nächsten Arbeitsjahre zu erwarten.

Das Gesamtthema dieses Kongresses für Lutherforschung ist vom Fortsetzungsausschuß schon vor zwei Jahren in seiner endgültigen Fassung festgelegt worden. Im Laufe der Zeit ist es mir allmählich klargeworden, daß die Formulierung des Untertitels nicht nur eine offene, recht allgemeine und nicht besonders scharf umrissene Fragestellung, sondern zugleich auch ein eher intrikates, verwickeltes Problem der logischen Selbstreferenz enthält. Die demonstrative Gegenüberstellung der beiden Hauptbegriffe »Absicht« und »Wirkung« scheint ja irgendwie zwischen Ziel und Ergebnis, zwischen Absichten und Wirkungen unserer menschlichen Tätigkeit als wesenhafte Grundstruktur unserer gemeinsamen menschlichen Erfahrungswelt ein Verhältnis von Spannung und Diskrepanz, vielleicht sogar einen unausgleichbaren Gegensatz zu postulieren. Sollte die Annahme eines solchen Postulats gerechtfertigt sein, dürfte es kaum für wahrscheinlich gehalten werden, daß der Fortsetzungsausschuß mit seiner guten und wohl erwogenen Absicht, die er mit der gewählten Formulierung unseres Gesamtthemas verfolgte, zum Ziel gelangen wird. Die Korrespondenz

von Absicht und Wirkung könnte uns ja eigentlich nur dann gelingen, wenn wir die Ausnahme wären, die die allgemeine und durchgehende Ordnung dieser Welt bestätigten. Sollte andererseits die Annahme einer permanenten Grundstruktur der Diskrepanz von Absicht und Wirkung nicht gerechtfertigt sein, wäre zu erwarten, daß der Fortsetzungsausschuß mit dem Verlauf des Kongresses sein Ziel erreichen würde; dann wäre allerdings die im Untertitel implizierte Fragestellung vom heuristischen Gesichtspunkt aus als irreführend oder wenigstens als nicht besonders fruchtbar anzusehen.

Um diesem anscheinend unentflieharen Dilemma – wenn das möglich sein sollte – doch entfliehen zu können, möchte ich den Ausweg empfehlen, zu dem Theologen – vor allem systematische Theologen – mit Vorliebe ihre Zuflucht nehmen, wenn die Problemlage mit den Argumentationsmethoden der alltäglichen Vernunft nicht mehr zu bewältigen ist; dann ist es an der Zeit, die Hilfskategorie der Paradoxalität einzuführen. Wenn wir uns die Freiheit nehmen, im weiteren als Arbeitshypothese die Annahme zugrunde zu legen, daß es gerade die Paradoxalität ist, die das menschliche Leben lebenswert macht, haben wir uns einen Ausgangspunkt für weitere Vorstöße in Richtung auf eine vertiefende und schärfer profilierende Interpretation des für diesen Siebenten Internationalen Kongreß für Lutherforschung aufgestellten Gesamtthemas geschaffen. Der Versuch darf ganz bestimmt gewagt werden.

II

Um einen Forschungskongreß als eine echte Arbeitsgemeinschaft leistungsfähig zu machen, sollte das Programm sprachlich so formuliert sein, daß sich daraus ein übergreifendes Gesamtthema ergibt, das erstens die Aufmerksamkeit auf eine Perspektive oder einen Schwerpunkt lenkt und das zweitens um das zu erforschende Gebiet und um das von daher vor allem zu erforschende Quellenmaterial einige vorläufige Grenzen zieht.

Die vier P-Stichwörter »Predigt«, »Polemik«, »Pädagogik« und »Politik«, die als Kurzankündigungen der jeweiligen thematischen Konzentration für unsere vier Plenarsitzungen gewählt worden sind, sollten der zweiten Forderung Genüge tun. Das sorgfältig herausgearbeitete Gesamtthema aller Kongreßveranstaltungen – mit der augenfälligen Kombination von einem Inhalt angehenden Obertitel (»Verantwortung für die Welt«) und einem methodisch problematisierenden Untertitel (»Luthers Absichten und Wirkungen«) – wurde gerade in

dieser Abgewogenheit gewählt, um die Einlösung der ersten Forderung zu ermöglichen.

Daß die getroffenen Vorentscheidungen sachgemäß, das heißt, für die Verwirklichung des geplanten Programms geeignete Hilfsmittel sind, leuchtet vermutlich nicht unmittelbar ein. Was der Fortsetzungsausschuß in dieser Hinsicht durch seine vorbereitende Arbeit festgelegt hat, bedarf ohne Zweifel einer fachlichen Begründung und Legitimierung. Eine solche Rechtfertigung könnte eigentlich nur dadurch hergestellt werden, daß die sachlich notwendigen Verbindungslinien zum heutigen Stand und zur aktuellen Problemlage der Lutherforschung verdeutlicht werden. Zur Eröffnung unserer gemeinsamen Arbeitswoche könnte höchstens eine teilweise Einlösung dieser Forderung angestrebt werden.

III

Die Zukunft gestaltende Rolle der Forschung ist in der modernen Gesellschaft zentral. Was die Gestaltungskraft der Naturwissenschaften und der Technologie betrifft, bedarf eine solche Feststellung keiner Beweisführung. Aber auch die Geisteswissenschaften, unter ihnen auch die Geschichtsforschung, spielen eine entscheidende – sowohl eine kritische als auch eine konstruktive – Rolle, wenn es darum geht, die öffentliche Meinungsbildung und somit die Umrisse des jeweiligen Zeitgeistes zu prägen. So werden auch für Veränderungen am Lutherbild und in der Interpretation des Verlaufes der Reformation im 16. Jahrhundert die Ergebnisse der Forschung immer mehr an Bedeutung gewinnen, während das Gewicht der ideologisch gefärbten Geschichtsschreibung der in sich geschlossenen konfessionellen Parteien entsprechend abnimmt.

In den letzten Jahrzehnten, das heißt während der Lebenszeit dieses Kongresses, hat sich das auf Forschung basierende Lutherbild in der Öffentlichkeit – vorläufig mit den vielen Veröffentlichungen zum Jubiläumsjahr 1983 kulminierend – in Richtung auf eine zunehmende Unumstrittenheit hin gewandelt. Vermutlich könnte man zutreffend von einem sich verstärkenden Prozeß des Abbaus der Kontroversen über das Lutherbild reden. Für die Generation von Lutherforschern, die diesen Prozeß miterlebt haben und das Privileg hatten, durch ihre Forschungsbeiträge einem solchen Prozeß den Weg zu bereiten, ist das alles ein unerwartetes und erregendes Abenteuer gewesen. Vor ihren Augen hat sich sozusagen endlich die Befreiung Luthers aus der Gefangenschaft abge-

spielt; zuerst aus der Gefangenschaft des lutherischen Konfessionalismus, dann auch aus der jahrhundertelangen Inanspruchnahme als Hauptziel und Gegenstand der permanenten Kriegsführung zwischen den beiden Religionsparteien. Vielleicht hat man neuerdings sogar die Konturen einer letzten Befreiung ahnen können: die Befreiung aus der Gefangenschaft unter den rivalisierenden und sich gegenseitig bekämpfenden Methodologien und ideologischen Rahmenwerken der historischen Interpretation.

Wenn man die Entwicklung der Lutherforschung unter dem Gesichtspunkt kritisch befragt, was seit 1983 geschehen – oder vielleicht eher: nicht geschehen – ist, legt sich der Verdacht nahe, der Prozeß sei irgendwie in eine Sackgasse geraten. Wenn das der Fall sein sollte, wäre der Verlauf dem nicht ganz unähnlich, was in demselben Zeitraum mit der ökumenischen Bewegung oder auch mit dem in den 70er Jahren anscheinend verheißungsvollen Dialog zwischen marxistischer Philosophie und christlicher Theologie geschehen ist. Diese drei Prozesse scheinen jedenfalls insofern parallel verlaufen zu sein, daß die vom gemeinsamen Optimismus getragenen Anfangsphasen mit ihren großen Fortschritten in Richtung auf ein gemeinsames Verständnis hin kein rechtes, tragfähiges Fundament für die erforderliche Weiterführung und Vertiefung des erreichten Konsenses erbracht haben. Mit einer übertreibenden Vereinfachung könnten wir vielleicht die Erfahrung in bezug auf unser gemeinsames Anliegen so formulieren: Es ist der Lutherforschung gelungen, die Kontroversen über Luther abzubauen – was nun? Ist die angestrebte und erreichte Einigkeit das Ende des Abenteuers oder der Anfang einer neuen Vertiefung des Lutherbildes und somit auch einer erneuten und vertieften Erfahrung vom »Abenteuer Lutherforschung«?

IV

Ein unumstrittenes Lutherbild mag durchaus als ein verheißungsvolles Zeichen der Zeit angesehen werden; darum geht es ja schließlich in allen Bestrebungen wissenschaftlicher Forschung, ein gemeinsames Sachverständnis zu ermöglichen und zu verwirklichen. Konsensbildung ist einfach das elementare Ziel wissenschaftlicher Arbeit. Andererseits mag, gerade auf unserem Gebiet der Vergangenheitsbewältigung – um Vergangenheitsbewältigung geht es ja in allen ernsthaften Bestrebungen historischer Forschung – als potentiellendes Ergebnis ein unumstrittenes Lutherbild eher als ein verhängnisvolles Zeichen

bewertet werden. Ein unumstrittenes Lutherbild gab es ja – das darf ohne weiteres zu den unbestreitbaren Wahrheiten historischer Forschung gerechnet werden – unter den Zeitgenossen Martin Luthers nie. Im Gegenteil: gerade der Streit um die Interpretation Luthers war, nachdem er in die Öffentlichkeit getreten war, das immer und überall gegenwärtige Kennzeichen des zeitgenössischen Lutherbildes.

Einen Verfasser besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat, das sollte nach Friedrich Schleiermacher das hohe Ziel aller hermeneutisch reflektierten Interpretation sein. Wenn es um Texte der Vergangenheit geht, dürfte eine solche Forderung wohl auch als Ziel der Quellenauslegung mit einschließen, daß die betreffende Gestalt der Vergangenheit besser verstanden werden sollte, als es die Zeitgenossen vermocht haben. Insofern sollte die Möglichkeit durchaus in Betracht gezogen werden, daß die Auseinandersetzungen, die letztlich zur Kirchenspaltung der westlichen Christenheit führten, größtenteils durch Mißverständnisse hervorgerufen und in ihrem weiteren Verlauf durch gegenseitige Mißverständnisse mitgeprägt wurden. Doch besteht bei solchen nachträglichen Operationen einer hypothetisch-deduktiven Auflösung und Versöhnung des faktisch auseinandergefallenen Geschichtsverlaufes immer die Gefahr der perspektivischen Selbsttäuschung auf der Seite des re-konstruierenden Interpreten. Nur allzu leicht schaltet sich ja in der Neuzeit ganz unreflektiert die aus den experimentellen Wissenschaften übernommene methodologische Voraussetzung bei der Vergangenheit bewältigenden Interpretation der Geschichte ein: es hätte ja alles auch ganz anders verlaufen können ...

Gerade in dieser Gefahr der perspektivischen Selbsttäuschung steckt das hermeneutische Problem der Vergangenheitsbewältigung und somit auch das hermeneutische Problem der Lutherforschung. Ohne die Möglichkeit hypothetischer Aufhebung des Zeitabstandes keine *Geschichtswissenschaft*; ohne die Möglichkeit methodischer Wahrnehmung des Zeitabstandes in, mit und unter dem Prozeß der hypothetischen Aufhebung desselben keine *Geschichtswissenschaft*.

V

Das Kriterium der Umstrittenheit sollte natürlich nur mit größter Behutsamkeit eingeführt und angewandt werden. Umstrittenheit darf ja in unserem Zusammenhang als ein terminus relationis verstanden werden, der auf das

schwierigste und undurchsichtigste Problem der Interpretation hinweist: die Interdependenz von Individualität bzw. Singularität und Umwelt, das heißt historisch-gesellschaftlicher Situation. Hermeneutisch gesprochen, geht es um die Interdependenz von Text und Kontext. Das übergreifende Thema dieses Kongresses darf als eine offene Einladung zur Mitarbeit an der Wiederherstellung der Umstrittenheit verstanden werden. Wenn man das sorgfältige Ineinander von Obertitel und Untertitel in der Themaformulierung wieder ins Bewußtsein ruft, wird sich unverkennbar auch eine Empfehlung der Arbeitsweise für eine solche Wiederherstellung der Umstrittenheit in der heutigen Lage der Lutherforschung ergeben: Wir sollten ganz entschieden den kommunikativen Brückenschlag über den garstigen, breiten Graben zwischen der sogenannten historischen und der sogenannten systematischen bzw. theologischen Lutherinterpretation anstreben. Die empfehlenswerte Rollenverteilung sollte man sich also bei diesem Siebenten Internationalen Kongreß für Lutherforschung unter keinen Umständen so vorstellen, daß die sachgemäße Interpretation der Absichten Luthers die Sache der Theologen, die Kleinarbeit des sorgfältigen Nachspürens der Wirkungen dagegen das Vorrecht der Historiker sei. Daß wir unsere vier Plenarsitzungen so programmiert haben, daß wir zu jedem ausgewählten Schwerpunkt unserer gemeinsamen Aufmerksamkeit sowohl einen ausgesprochenen »Theologen« als auch einen ausgesprochenen »Historiker« für die Gesprächsgrundlage bemüht haben, sollte dementsprechend – auf dem Hintergrund des Bildes vom Brückenbau gesehen – so verstanden werden, daß unser Projekt des Brückenschlagens nur dann gelingen kann, wenn von beiden Seiten des Grabens mit derselben Solidität das Fundament gelegt und mit derselben technischen Sachkenntnis gebaut wird.

Wenn wir am Ende dieses Kongresses so weit gekommen sein sollten, daß wir alle Vorstellungen von einem grundlegenden, kategorialen Unterschied der Methoden, Arbeitsweisen und Fragestellungen »historischer« und »theologischer« Lutherforschung definitiv hinter uns hätten, würden unsere gemeinsamen Anstrengungen für die weitere Entwicklung der Lutherforschung bestimmt nicht ohne Auswirkungen bleiben.

VI

Auf Historiker, die sich des Gegenwartsbezuges und der vollen und uneingeschränkten Zeitbedingtheit ihrer eigenen Vorurteile, Fragestellungen und Be-

grifflichkeit nicht bewußt sind, sollte man im allgemeinen kaum und in Sachen der Lutherinterpretation überhaupt nicht hören.

Theologen, die in ihrer Tätigkeit ohne dieselbe methodische Empfindlichkeit sowohl in bezug auf ihre eigene Theologie als auch in bezug auf das zu interpretierende theologische Gedankengebäude einer autoritativen Gestalt der Vergangenheit sind, sollte man ohnehin und in allen Zusammenhängen mit gutem Gewissen ignorieren.

VII

Eine sachgemäße, kritisch reflektierte und methodisch abgesicherte Interpretation der Vergangenheit gibt es ohne sachgemäße, kritisch reflektierte und methodisch abgesicherte Interpretation der Gegenwart nicht. Und es gibt – was gegen das Ende des zweiten Jahrtausends ganz bestimmt zum gemeinsamen Bewußtsein der Menschheit gebracht werden sollte – kein durchreflektiertes und angeeignetes Verständnis der Gegenwart ohne Bewältigung der Vergangenheit durch kritische, methodisch durchreflektierte Interpretation. Das volle Erhellungspotential historisch-kritischer Erforschung der Vergangenheit in bezug auf ein sachgerechtes Verständnis der Gegenwart kann jedoch erst dann zu seinem vollen Ertrag gelangen, wenn man das grundlegende Datum des Abstandes in Zeit und gesellschaftlichem Raum ohne Einschränkung respektiert. In gebührender Weise kann diesem Grunddatum nur dadurch Rechnung getragen werden, daß die »Fremdheit« der jeweils zu interpretierenden komplexen Interdependenz von Individualität und gesellschaftlicher und kultureller Struktur durch die Interpretation weitergeführt wird und höchstens im zweifachen, Hegelschen Sinne aufgehoben, das heißt, auf einer höheren Ebene der Reflexion für die Zukunft aufbewahrt bleibt.

Wer in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts das Geflecht von individueller Eigenart und gesellschaftlich-kultureller Struktur in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts durchdringen möchte, darf also seine Interpretationsaufgabe nicht dahin verstehen wollen, daß die Interpretation den Zeitabstand – etwa durch die Verschmelzung der unterschiedlichen Verstehenshorizonte der beiden Jahrhunderte – einfach überwinden oder minimalisieren sollte. Im Gegenteil: er sollte als entscheidendes Kriterium einer sachgemäßen Lösung der Interpretationsaufgabe an der Wahrnehmung der gegenseitigen Fremdheit der beiden Verstehenshorizonte festhalten. Gegen die tendenziell immer drohende Allein-

herrschaft des Gegenwartshorizontes läßt sich die Eigenart der Vergangenheit nur durch offensive methodische Maßnahmen gegen die Versuchung der Expropriation für Zwecke der Gegenwartslegitimation verteidigen.

Zu beachten ist, daß eine solche Strategie des Interpretationsverfahrens die Möglichkeit keineswegs ausschließt, daß gegenwärtig vom Studium der Vergangenheit für die Zukunft Entscheidendes zu lernen sei. Gerade um diese Möglichkeit offenzuhalten, darf der Zeitabstand in solcher Weise methodisch respektiert werden, daß dadurch die Möglichkeit einer ernsthaften, kritischen Infragestellung der Gegenwart und somit auch die mögliche Erweiterung des Gegenwartshorizontes aufrechterhalten bleibt.

VIII

Während wir mit dem übergreifenden Thema unseres Kongresses arbeiten, sollten wir diese methodologische Forderung ganz besonders sorgfältig beachten. Unter dem Gesichtspunkt dessen, was in der politisch-moralischen Alltagssprache – die heute übrigens zum größten Teil auch die Sonntagsprache der Kirche mit einschließt – des ausgehenden 20. Jahrhunderts mit dem Reden von »Verantwortung für die Welt« gemeint ist, wird Luther ganz bestimmt als ein Fremder anzusehen sein. Von menschlichen Plänen und Bemühungen, die Welt zu retten, hat kaum jemand weniger gehalten als er. Und die gute Absicht als mögliche Rechtfertigung menschlichen Handelns hat wohl niemand geringer geachtet. Ein Kriterium ethischer Beurteilung ist die intentionale Ausrichtung des Handelns für ihn unter keinen Umständen. So selbstverständlich wie uns die Frage nach dem Verhältnis zwischen Absichten und Wirkungen bei der Interpretation eines Lebenswerkes als eine Schlüsselfrage erscheint, ebenso selbstverständlich scheint Luther die Frage nach den eigenen Absichten für sein Selbstverständnis ohne jedes Interesse gewesen zu sein. Außer der täglichen Treue im Dienst der Schriftauslegung auf Kanzel und Katheder gab es für Luther selbst sein Leben lang keine bewußte Absicht, die irgendeine Aufmerksamkeit beanspruchen könnte. Und die Wirkungen der Schriftauslegung wären unter keinen Umständen Sache des Auslegers, sondern vielmehr Sache des Heiligen Geistes als Urheber der Heiligen Schrift.

Nichtsdestoweniger mag es sinnvoll sein, in Verbindung mit »Luthers Absichten« von »Verantwortung für die Welt« zu reden. Insofern die durch die Schriftauslegung erfolgende Verkündigung von Gesetz und Evangelium auf die

Welt bezogen ist, wird im Schriftverständnis Luthers die *vocatio* nicht mehr zu einer Berufung des Christen aus dieser Welt in einen abgesonderten religiösen Lebensbereich hinein; sondern jeder Mensch hat in seinem weltlichen Beruf, in den er von Gott hineinberufen worden ist, seinen Anteil an Gottes Verantwortung für die Welt. Im strengen Sinne trägt die Verantwortung für die Welt Gott und Gott allein. Ein Stückchen Verantwortung für ein Stückchen Welt trägt jedoch, durch seinen ihm von Gott anvertrauten Beruf, auch der Mensch.

Zu beachten ist dabei, daß der Begriff »Beruf« das gesamte Rollenspiel der gesellschaftlichen Beziehungen umfaßt und somit auf die Wirklichkeit der Welt in ihrer vollen bunten Breite ausgerichtet ist. Für die Erhaltung und Weiterführung des menschlichen Lebens in dieser Welt sind als *larvae Dei* ein Vater und eine Mutter ebenso unentbehrlich wie ein Handwerker und ein Lehrer. In diesem konkreten und realistischen Bild von menschlicher Verantwortung für die Welt steckt ein Ernüchterungspotential, das noch nicht – gegenwärtig erst recht nicht – in seinem vollen Umfang ausgenützt worden ist.

IX

Die apokryphe Aussage vom Pflanzen eines Apfelbaumes im Garten am vorletzten Tag der Weltgeschichte mag – wie es sonst auch mit der geschichtlichen Herkunft dieser Aussage bestellt sein sollte – in ihrer eindringlichen Einfalt vermutlich am besten als eine Erinnerung an die Fremdheit Luthers und die grundlegende Andersartigkeit seines Gedankengebäudes aufgefaßt werden. Zwar könnte die Verhaltensweise des Baum pflanzenden Gärtners angesichts des erwarteten Weltendes als paradoxe, vielleicht sogar als eine heroisch-revolutionäre Haltung interpretiert werden. Sehr viel näher liegt jedoch – wenn man hypothetisch die Aussage aus dem Munde Luthers annehmen möchte – die Haltung der Gelassenheit als Interpretationsmöglichkeit. Dann würde das Apfelbäumchen im Luthergarten am Vorabend des Letzten Tages die Treue zur Welt verkünden, die aus der einfältigen Zuversicht zu Gott erwächst. Das Weltende und die Rettung dieser Welt können sowieso nur Sache Gottes sein; unsere Sache ist es, als Geschöpfe Gottes die Welt so lange dankbar auf ihre weitere Zukunft hin zu kultivieren, wie sie uns durch die gnädige Erhaltung Gottes noch anvertraut wird.

Von einer Rettung der Welt kann in dieser Perspektive nur *providentia Dei et confusio hominum* die Rede sein.

Die Frage nach der menschlichen Verantwortung für die Welt läßt sich von Luthers Voraussetzungen her sachgemäß nur durch den Hinweis auf die Verantwortung Gottes – des Schöpfers und des Heilandes – für die Welt beantworten. Die Frage spitzt sich dementsprechend im Verständnis der Interdependenz von Theologie und Anthropologie zu, wobei sich als permanente Aufgabe ergibt, zwischen der Gottesbeziehung und der Weltbeziehung des Menschen recht zu unterscheiden.

Wo die Notwendigkeit dieser elementaren Unterscheidung nicht mehr empfunden wird, wie es in der sogenannten säkularisierten Gesellschaft weithin der Fall ist, wird eine echt *menschliche* Verantwortung für die Welt schon darum als Möglichkeit ausgeschlossen sein, weil die Beziehung zur Welt durch Verabsolutierung in den Rang einer Beziehung zu Gott erhoben worden ist. Aus dieser Vermischung von Weltverhältnis und Gottesverhältnis des Menschen erwachsen in gleichem Ausmaß heilloser politischer Aktivismus und heillose politische Passivität der Menschen. Wahre, entkrampfte Verantwortung für die Welt Gottes kann es von seiten des Menschen nur dann geben, wenn sich der Mensch als Geschöpf und als gerechtfertigter Sünder versteht. In seiner unzeitgemäßen Fremdheit begegnet uns heute Luther mit der kategorischen Behauptung, es gäbe nur eine einzige wahre und gültige Definition des Menschen, nämlich die Paulinische Aussage R 3, 28, daß der Mensch nicht durch Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben allein vor Gott gerecht wird. Durch Werke des Gesetzes wird dann aber – das sollte hinzugefügt werden – die Verantwortung des Menschen für die Welt Gottes verwirklicht.

So läßt sich unser Thema einfach folgendermaßen zusammenfassen: Es geht letztlich alles darum, im gegenwärtigen Verstehenshorizont die einzig wahre und gültige Definition des Menschen als solche festzuhalten und immer wieder durchzubuchstabieren.

Das Evangelium für das Volk

Praxis und Theorie der Predigt bei Luther

Von Eilert Herms

Die reformatorische Theologie Luthers hat sich in Institutionen der spätmittelalterlichen Gesellschaft und Kirche entwickelt, und dann auch artikuliert. Daher muß mit einer *Wechselbeziehung* zwischen ihren Inhalten und diesen institutionellen Bedingungen gerechnet werden.

Ein bestimmender Einfluß der Institutionen auf die theologischen Inhalte ist besonders in der Entwicklungsphase zu beobachten: Daß sich Luthers theologische Entwicklung in den Institutionen des klösterlichen Lebens und insbesondere des Bußsakramentes vollzog, ist eine wesentliche Bedingung dafür, daß ihr systematisches Zentrum die Gnadenlehre wurde; und dafür, wie dieser Schwerpunkt durchgeführt wurde. Umgekehrt geht dann von diesen theologischen Einsichten ein umprägender Einfluß auf diejenigen Institutionen aus, in denen sie artikuliert und öffentlich vertreten wurden. Das läßt sich besonders deutlich an der Predigt beobachten.

Ich rekapituliere zunächst Grundzüge derjenigen theologischen Einsichten, die Luther bis spätestens zum Frühjahr 1518 zu eigen geworden waren (I). Dann wird skizziert, wie Luther diese Einsichten in seiner Predigt zur Geltung bringt (II). Abschließend betrachten wir das neue Verständnis der Institution »Predigt«, das sich aus diesem ihrem reformatorischen Inhalt ergibt (III).

I Die reformatorische Gnadenlehre

Luther knüpft an die ur- und gemeinchristliche – auch in der Scholastik festgehaltene – Einsicht an, daß die Gnadenlehre die Umgestaltung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch aus dem durch die Sünde Adams verursachten Zustand der Feindschaft (des Sünders gegen Gott und Gottes gegen die Sünde) in den Zustand der Gemeinschaft (Gottes mit dem gerechtfertigten Sünder und des gerechtfertigten Sünders mit Gott) zum Thema hat; und daß dieses Geschehen sich als eine effektive Verwandlung der Person vollzieht, als Bildungsgeschichte des inneren Menschen, des Herzens, in der dieses aus dem heillosen,

ungeordneten und bestimmungswidrigen Zustand des *amor sui* in den heilsamen und bestimmungsgemäß geordneten Zustand des *amor Dei* gelangt. Aber wie verläuft diese Bildungsgeschichte des Herzens *re vera*? Das wurde für Luther zu der Grund- und Zentralfrage, an der er sich theologisch abarbeitete und zu den Grundeinsichten seiner reformatorischen Theologie vordrang.

Diese Einsichten betreffen sämtlich das Zentrum des Gnadengeschehens, die Gerechtmachung (*iustificatio*) des Menschen vor Gott. Ihre wesentlichen Momente sind:

- daß die Gnade die *iustificatio* vollbringt, indem sie das menschliche Herz (den menschlichen Willen) mit Gott und seinem Willen versöhnt;¹ dadurch versetzt sie es aus dem Gott feindlichen *amor sui* in den Gott hingegebenen *amor Dei*.
- daß diese heilsentscheidende Verwandlung des Affekts sich ihrerseits vollzieht durch die Etablierung und Anerkennung einer spezifischen *cognitio Dei* (und darin eingeschlossen: *sui ipsius*). Also dadurch, daß die elementare Selbstgewißheit der Person (ihr »Herzensgrund« oder ihr »Gewissen«) durch eine qualifizierte Erkenntnis Gottes und seines Willens mit ihr bestimmt wird. Diese Erkenntnis umfaßt *inhaltlich* stets zweierlei: einerseits die im Willen Gottes eingeschlossene Forderung nach völliger Hingabe des Herzens, an der jeder Mensch zuschanden wird; und andererseits zugleich das ebenfalls in Gottes Willen eingeschlossene Angebot seiner Gnade in Christus, das dem Sünder den Glauben als herzliches Vertrauen auf Gott – und eben damit die Erfüllung der göttlichen Forderung – möglich macht. *Formal* vollzieht sich ihre Etablierung als Bezwungenwerden des menschlichen Herzens durch die Wahrheit des Wortes Gottes in seiner zweifachen Begegnungsgestalt, Gesetz und Evangelium. Und ihre heilsame Wirkung entfaltet sie für den Glauben, der sich ohne Zweifel auf sie verläßt.²
- daß diese *Verwandlung des Herzens* durch die eigene freiwillige Aktivität des

¹ Vgl. WA I, 227, 27f; 228, 19; siehe unten Anm. 81-83. 87-90.

² Dieser Stand von Luthers Einsichten wird m.E. spätestens durch die erste Bearbeitung von »Die sieben Bußpsalmen mit deutscher Auslegung« (WA I, [154] 158-220; 9, 768) und die »Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo« (I, [394] 398-521; 9, 780f) belegt. Generell scheint mir, daß die Fronten zwischen »Früh-« und »Spätdatierung« der reformatorischen Einsicht Luthers zugunsten der Behauptung eines Prozesses mit verschiedenen Einzelstufen aufgelöst werden müssen, wie sie neuerdings Reinhard SCHWARZ: Luther. GÖ 1986, bes. 128-137, skizziert hat.

Menschen weder produziert noch auch nur angebahnt werden kann, sondern exklusiv das Werk Gottes am Menschen ist, das diesen schlechterdings passiv betrifft, von ihm nur erlitten werden kann.³

- daß der Mensch dieses Erleiden der Gnade nur durch den *Glauben* hinnehmen kann; das heißt durch einen Akt, dessen Spezifikum es ist, in der Hingabe an seinen Gegenstand – die Wahrheit Gottes in seinem Wort – nicht nur alle anderen Akte des Menschen, sondern auch noch sich selbst als Grund der iustificatio zu negieren; also anzuerkennen, daß der Beitrag des Menschen zu seiner iustificatio gleich Null ist.⁴
- daß aber diese durch den Glauben vollzogene Negation der Heilswirksamkeit aller menschlichen Akte diese nicht vergleichgültigt, sondern qualifiziert: nämlich zu Akten des freien *Gehorsams* macht, der die iustificatio nicht mehr anstrebt, sondern schon empfangen hat und nur noch bezeugt.⁵

Das umwandelne Wirken der Gnade am menschlichen Herzen vollzieht sich also für Luther genau als das Wirksamwerden der Wahrheit-Gottes-in-seinem-Wort am menschlichen Herzen, und das heißt: als die Etablierung einer affektbestimmenden Gewißheit, die den Gehorsam des Glaubens ermöglicht und verlangt. Darin steckt ein Bild vom Leben unter der Gnade als: *Gehorsam aus Gewißheit*. Dieser Gehorsam ist die Ganzhingabe der Person an den Willen Gottes. Darum prägt er mit Notwendigkeit das *Ganze* der aktiven Lebensführung der Person. Eingeschränkt wird diese Prägekraft des Glaubens nur durch die – eben auf ihn selbst zielende – Anfechtung. Jede Beschreibung dieses Lebens unter der Gnade wird also zwei thematische Brennpunkte besitzen: das durch die Gnade ermöglichte und verlangte Verhältnis des Menschen zu Gott und sein durch dieses Gottesverhältnis bestimmtes Verhältnis zu seiner Mitwelt.

3 Das hat seinen schärfsten Ausdruck in den frühen Feststellungen des *servum arbitrium* (post peccatum) gefunden; WA I, 147, 38; 354, 12.

4 Vgl. dazu schon die Auslegung des 1. Gebotes in den »Decem praecepta ...«; WA I, 399, 29-32. Die Selbstaufgabe des Glaubens an seinen Gegenstand ist dann am eindruckvollsten in der Magnifikatauslegung (7, [538] 544-604. 893) herausgearbeitet worden.

5 Wie der Widmungsbrief zu den »Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute« an Johannes von Staupitz bezeugt, war es die Grundeinsicht der reformatorischen Gnadenlehre, daß der Gnadenempfang nicht das Ziel, sondern der Ausgangspunkt der Buße ist; WA I, 525-527. Ausgehend vom Verständnis des Gnadenempfangs als Glaube wird dieser Zusammenhang von Glauben und Werken dann seit »Von den guten Werken« (6, [196] 202-276. 631; 9, [226] 229-301. 799f. 805) in der Dekalogauslegung entfaltet.

II Das Leben unter der Gnade als Inhalt der reformatorischen Predigt Luthers

Luthers Predigtstätigkeit entfaltete sich in typisch spätmittelalterlichem Rahmen. Bald nach seiner endgültigen Übersiedlung nach Wittenberg wurde er durch Johannes von Staupitz mit dem Amt des Konventspredigers der Augustiner betraut⁶ und – spätestens 1514⁷ – auf die Prädikatur der Stadtkirche St. Marien berufen, die er lebenslang innebehielt.⁸

Was aus den ersten zehn Jahren von Luthers Predigtstätigkeit an tatsächlich gehaltenen Predigten überliefert ist,⁹ zeigt, daß inhaltlich die Frage nach dem rechten Gottesdienst im rechten Brauch der Sakramente (insbesondere der Buße), der Heiligenverehrung und der guten Werke vorherrscht: »Nostrum ... est Christianos erudire et ad perfectionem inducere et ea quae sunt salubria et meritoria [sic!] docere, ...«¹⁰ Es entspricht ebenfalls dem besseren Herkommen, daß diese Unterweisung nicht nur positiv, sondern auch negativ in Gestalt der Anzeige von Irrwegen und der Warnung vor ihnen erfolgt.¹¹ Und schließlich auch, daß innerhalb jener konventionellen Generalthematik der konkrete Ausgesagte durch die eigene theologische Einsicht des Predigers bestimmt wird. Erst damit kommen im Rahmen des Herkommens individuelle und neue Züge zur Geltung. Dazu zählt in den frühen Predigten Luthers – entsprechend

6 Vgl. WA TR 3, 187, 15-17; 188, 3 (3143 ab). Dieses Amt wurde im Refektorium (188, 3) und in der Heilig-Geist-Kapelle wahrgenommen, die den Augustinereremiten als Konventskirche diente; vgl. Heinrich BOEHMER: *Der junge Luther*. 5. Aufl. L 1952, 77.

7 Vgl. Erich VOGELSANG: Zur Datierung der frühesten Lutherpredigten. ZKG 50 (1931), 112-143.

8 Zur Prädikatur Luthers an der Wittenberger Stadtkirche vgl. die grundlegende Arbeit von Helmar JUNGHANS: *Wittenberg und Luther – Luther und Wittenberg*. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 25 (1978), 104-119. Zusammenfassend jetzt Martin BRECHT: *Martin Luther: sein Weg zur Reformation*; 1483-1521. S 1981, 150-154.

9 Insbesondere das Material WA I, 20-141; vgl. dazu Vogelsang: AaO. Ferner »Decem praecepta ...«, gehalten Herbst 1516 bis Frühjahr 1517 (siehe oben Anm. 2) sowie die Vaterunserpredigten vom Frühjahr 1517 in der Bearbeitung von Johann Agricola; WA 9, (122) 124-159. 804; vgl. Otto CLEMEN: Das lateinische Original von Luthers »Vater-Unser vorwärts und rückwärts« vom Jahre 1516. ZKG 28 (1929), 198-207 △ In: Ders.: *Kleine Schriften zur Reformationsgeschichte* (1897-1944)/ hrsg. von Ernst Koch. Bd. 5: (1922-1932). L 1984, 486-495.

10 WA I, 418, 35-37.

11 Zur Tradition der Kritik an sozialen und religiösen Mißständen in der spätmittelalterlichen Predigt vgl. Theodor CHRISTLIEB; Martin SCHIAN: *Geschichte der christlichen Predigt*. Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 15. L 1904, 623-747, bes. 653, 48-654, 28; Johann Baptist SCHNEYER: *Geschichte der katholischen Predigt*. FR 1969.

seiner kontinuierlich zu immer tieferer Klarheit vordringenden Gnadenlehre – jedenfalls:

Erstens das hartnäckige Dringen auf den Nutzen aller Elemente der *praxis pietatis* für die Überwindung der Sünde im Herzen des Menschen sowie die entsprechende Kritik an allen Praktiken und Bräuchen, die entweder bloß der Vermeidung von zeitlichem oder ewigem Unglück (Folgen der Sünde) dienen, also die geistliche Arbeit am Herzen überflüssig machen wollen oder dem umbildenden Wirken der Gnade direkt im Wege stehen.

Zweitens die Konzentration der *Predigt* auf das heilsame Wort Gottes, seine Forderung und Verheißung. Die entsprechende Kritik an allem Predigen mit anderem Inhalt steigert sich zur Vision einer »maxima reformatio ecclesiae«, die gerade als Reformation der *Predigt* gedacht wird; als ihre inhaltliche Reinigung von allen Produkten der Legende und religiösen Phantasie und ihre exklusive Verpflichtung auf das, was »authenticum et canonisatum esset«. ¹²

Drittens die Verwerfung gerade des *Ablasses* als der exemplarischen Verkehrung des Gottesdienstes. Die Ablasspredigt wird von der Kanzel herab als systematische Verführung des Volkes zu Selbstruhm und Eigenliebe angeprangert. ¹³

Erst während des Ablassstreites gelangt Luthers Gnadenlehre zu voller Klarheit. In dieser Reifegestalt begegnet sie uns noch nicht in den erhaltenen frühen Wittenberger Predigten, sondern erst in den Postillen von 1520 bis 1522. Auf diese stützt sich die folgende Untersuchung. Der Nachteil dieser Texte ist, daß sie keine wirklich gehaltenen Predigten bieten. Aber ihr Vorteil besteht darin, daß sie authentisch sind, das erste in sich geschlossene Zeugnis von Luthers reformatorischem Predigtideal bieten und durch ihre Verbreitung im Druck zum Vorbild der reformatorischen *Predigt* im Deutschen Reich wurden. ¹⁴

Inhalt der Predigten ist – nach Luthers summarischem Selbstzeugnis ¹⁵ – das

¹² WA I, 509, 34-510, 2.

¹³ WA I, 98, 12-99, 24; I3I, 10-14; I4I, 22-34.

¹⁴ Vgl. WA 10 I 2, LXVII-LXXIII. Wie sich diese Gedanken der Postille dann in der reformatorischen *Predigt* außerhalb Wittenbergs niederschlugen, zeigt sich in den von Bernd Moeller und seinen Mitarbeitern untersuchten *Predigthandbüchern* der frühen 20er Jahre des 16. Jahrhunderts; Bernd MOELLER: Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt? ARG 75 (1984), 176-193.

¹⁵ WA 10 I 1, 39, 19f; 54, 10f; 100, 8-13; 103, 6; 108, 6-8; 138, 20-139, 3; 140, 15f; 498, 2-7; 10 I 2, 1, 13-15; 38, 2-7; 170, 20-22; 187, 10. 31. Die folgenden Anmerkungen wollen auch die jeweilige Breite und Redundanz belegen, in der die referierten Gedanken in der Postille zur Sprache kommen. Besonders ergiebige Belege sind mit (!) gekennzeichnet.

in der reformatorischen Gnadenlehre enthaltene *Bild vom menschlichen Leben unter der Gnade*.¹⁶ Dieses Leben wird dargestellt als der einzige (insofern notwendige) Weg zu Seligkeit;¹⁷ als die eigene¹⁸ (tathafte) Erfüllung der göttlichen Gebote durch jeden einzelnen Glaubenden;¹⁹ und insofern als Inbegriff alles wahren Gottesdienstes²⁰ und aller guten Werke²¹. So hält die reife reformatorische Predigt Luthers also das – an das Herkommen angelehnte – Generalthema seiner frühen Predigten fest.

Dieser Gesamtprozeß des »christlichen Lebens« besitzt eine mehrschichtige Konstitution, die in durchgehend wiederkehrenden summarischen Formeln zur Sprache gebracht wird: »Gottesverhältnis und Nächstenverhältnis«,²² »Glaube und Liebe«,²³ »Glaube und Werke«,²⁴ »Empfangen und Geben«.²⁵ In die Reihe dieser Formeln gehört auch der vielfach wiederkehrende Gedanke, daß einerseits das christliche Leben darin bestehe, dem Nächsten so zu tun, wie uns selbst durch Gott getan wurde;²⁶ und daß andererseits das Handeln des Christen von Grund auf und durchgehend ziele auf die Ehre Gottes und den Nutzen des Nächsten.²⁷

16 Das ist dasselbe wie »das christliche Leben«; WA 10 I 1, 728, 6-8. Auch für den alten Luther ist dies die umfassende Angabe des Themas der christlichen Predigt; vgl. die Predigt vom 24. November 1533 in Wörlitz »Summa des christlichen Lebens, aus S. Paulo 1. Tim. 1« (WA 36, [XXVII] 352-375. 698).

17 WA 10 I 1, 119, 12; 491, 15f; 623, 9; 728, 8; 10 I 2, 59, 11; 169, 35f. Negativbeispiel: 10 I 2, 481, 20. Zu »transitus« vgl. unten Anm. 53.

18 WA 10 I 1, 451, 25-452, 7 (!); 453, 14; 491, 15.

19 WA 10 I 1, 12, 16; 378, 17; 424, 8; 455, 8; 458, 12; 466, 19; 480, 12-14; 519, 11f; 674, 22-675, 15; 10 I 2, 158, 27; vgl. unten Anm. 68f.

20 WA 10 I 1, 39, 17; 273, 9-275, 4; 311, 21-312, 5; 407, 1; 413, 7-9 (!); 532, 20-533, 2; 534, 11-18 (!); 641, 17-21 (!); 656, 16; 674, 23-26 (!); 679, 16; 10 I 2, 38, 7-24 (!); 61, 5; 80, 20; 81, 1-82, 28; 89, 25.

21 WA 10 I 1, 74, 4-21; 75, 20-24; 84, 2-7; 100, 8; 293, 15-294, 14; 329, 3-7; 368, 21-369, 3; 10 I 2, 2, 20; 37, 33-38, 2; 168, 17-22; vgl. auch 7, 533, 3-537, 14.

22 WA 10 I 1, 23, 15-27, 18 / 27, 19-28, 11; 260, 7-11 / 265, 4-11; 10 I 2, 170, 20-22; 173, 27; 181, 29; 186, 3; vgl. auch 7, 520, 29f (!).

23 WA 10 I 1, 12, 15f; 99, 20-100, 16 (!); 136, 15; 256, 9; 10 I 2, 38, 2-4 (!); 167, 11; 176, 13; 187, 22-27.

24 WA 10 I 1, 12, 21-13, 2; 54, 4f; 10 I 2, 22, 6-14; 22, 15-37, 32 / 37, 33-45, 16; 63, 10f; 67, 20-28.

25 WA 10 I 1, 99, 21; 100, 14-16; 10 I 2, 167, 13f; 187, 34f (!).

26 WA 10 I 1, 476, 15; 489, 1-4; 491, 15-492, 11; 10 I 2, 67, 18; 73, 13-23; 80, 12; 85, 8; 168, 22; 169, 24; 185, 14.

27 WA 10 I 1, 108, 5; 113, 8f; 343, 13; 376, 15-17 (!); 377, 8-13; 435, 22-25; 436, 1-6; 452, 10 (!); 484,

Gelegentlich treten mehrere dieser Summenformeln gleichzeitig nebeneinander auf.²⁸ Das heißt nicht, daß diese Formeln sämtlich den gleichen Gehalt haben. Wohl aber, daß sie sämtlich ein und denselben Sachverhalt, nur in verschiedenen Hinsichten, zur Sprache bringen. Nämlich: die Abhängigkeit der Qualität aller Handlungen der Person von der Bestimmtheit ihres Seins.²⁹

Gemeint ist damit – wie in Luthers Denken von Anfang an – das *personale Sein* des Mensch, also sein »Herz« oder »Gewissen«.³⁰ Und hier dessen letzte Gewißheit und Neigung (»Meinung« und »Gesuch«³¹). Diese sind inhaltlich bestimmt entweder als »Eigendünkel«,³² »Eigensucht«³³ und »Selbstvertrauen«³⁴; oder gegenteiligenfalls als »Erkenntnis Gottes«³⁵ und seines Willens,³⁶ Liebe zu Gott³⁷ und Vertrauen auf ihn³⁸.

Die Entscheidung dieser Alternative aber ist dem Menschen entzogen; sie wird – zumindest nach Adams Fall, also in der Situation, die unsere Texte

9. Dieselbe Bedeutung hat auch die Formel »Gott trauen und dem Nächsten dienen«; WA 10 I 1, 387, 16f; 491, 14; 492, 7; 563, 3.

28 WA 10 I 2, 187, 23-27. 31-35.

29 WA 10 I 1, 119, 14f: Die Schrift lehrt, »das niemant guttis thun mag, er sey denn selb zuuor gut«; 120, 10-12; 325, 16f: »... das weßen odder die person ist eynd ander ding, denn das thun odder wircken.« Zur Unterscheidung zwischen Sein und Tun der Person vgl. auch WA 10 I 1, 108, 1f; 113, 7-9; 114, 17f; 120, 20f; 228, 16-18; 326, 1; 328, 7-20; 329, 4f; 359, 10; 411, 13; 433, 6-14; 503, 10-15. Der Konstitutionszusammenhang zwischen Sein und Tun gilt auch in umgekehrter Richtung, das Bösessein ist die Wurzel des bösen Tuns: WA 10 I 1, 508, 4 - 509, 7.

30 Vgl. z.B. WA 10 I 1, 49, 2; 120, 6; 216, 19; 345, 23; 683, 18; 10 I 2, 43, 6; 52, 33; 64, 5-8; 76, 18; 79, 22; 85, 18f; 137, 8; 139, 32; 140, 19-26; 146, 18-22; 150, 30; 171, 10; 173, 19; 475, 12; 479, 3; 492, 5; 718, 7. In gleicher Bedeutung »Seele« – 10 I 1, 56, 21; 475, 12; 505, 13; 10 I 2, 62, 9 –, »innerer Mensch« – 10 I 2, 56, 18 –, »Sinn« – 10 I 1, 389, 19; 390, 15 –, »Herz und Sinn« – 10 I 2, 187, 20.

31 WA 10 I 2, 146, 3 - 147, 14.

32 Vgl. WA 10 I 1, 206, 6. 20; 233, 7; 242, 5-19; 271, 6-9; 316, 1-19; 576, 7; 610, 4f; 611, 22; 613, 12; 10 I 2, 180, 23. In gleicher Bedeutung »Eigenwille« – 10 I 1, 341, 3 – und »Eigensinn« – 271, 18.

33 Den »eigenen Nutzen suchen«; WA 10 I 1, 322, 20f; 10 I 2, 146, 10. In gleicher Bedeutung »das eigene Tun suchen« – 10 I 1, 25, 18 – und »Lohnsucht« – 343, 10; 360, 3f; 361, 7.

34 »Auf sich selbst stehen« – WA 10 I 1, 290, 21; 398, 2; 407, 12f –, »Vertrauen auf eigene Werke« – 318, 16f; 665, 20; 10 I 2, 128, 9 –, »Selbstherrlichkeit« – 10 I 1, 723, 26 –, »Hoffärtigkeit« – 326, 7 – und »Selbstgefälligkeit« – 635, 24 - 636, 22.

35 WA 10 I 1, 37, 11; 102, 17; 113, 11; 200, 6-12; 203, 11; 421, 9; 570, 2; 10 I 2, 10, 15; 81, 9-12; 127, 6-15.

36 WA 10 I 2, 75, 6-10; 85, 17; 92, 11f. Erkenntnis von Gottes Gebot und Recht; 10 I 1, 290, 21.

37 WA 10 I 1, 37, 12; 260, 8; 675, 14; 10 I 2, 81, 6-12; 85, 17; 92, 11-13.

38 Siehe unten Anm. 46. 95-98.

ausschließlich im Blick haben – von Gott über und für den Menschen getroffen, nicht von ihm selbst.³⁹ Freilich betrifft sie sein Sein, das als solches Personsein ist. Und das heißt: sie betrifft sein Sein, an dem sie sich nur so auswirken kann, daß dabei dessen Freiheit unmöglich ausgeschlossen, sondern notwendig immer mit umfaßt und mit bestimmt ist.

Die Aktivität des Menschen schlägt daher notwendig selbst eine doppelte Richtung ein und nimmt dementsprechend auch stets einen doppelten Aktcharakter an: Einerseits die Richtung auf das schlechthin passive Bestimmtheitssein des eigenen Seins (entweder als Natur bloß in der Bestimmtheit durch die Sünde⁴⁰ oder in der Bestimmtheit durch die Gnade) durch den Akt eines elementaren Vertrauens und Sicheinlassens auf, bzw. Hängens an dieser passiven Bestimmtheit, also in Gestalt des »Glaubens« (entweder an die Kreatur,⁴¹ oder an Wille und Werk des Schöpfers selbst⁴²). Und andererseits zugleich die Richtung auf die Mitwelt durch Akte des leibhaften Umgangs mit ihr, also in Gestalt der »Werke«.⁴³

Das heißt also: Indem die reformatorische Predigt das christliche Leben (den Inbegriff des wahren Gottesdienstes und aller guten Werke und insofern den Weg zur ewigen Seligkeit, den »transitus ad patriam«⁴⁴) darstellt als den asymmetrischen Konstitutionszusammenhang zwischen dem passiv bestimmten Sein und dem dadurch qualifizierten aktiven Handeln der Menschen, stellt sie es letztlich als Implikat des Handelns Gottes dar; nämlich als Einschluß des absoluten (uranfänglichen und letztendlichen) Prozesses der Selbstdurchset-

39 Die Bestimmtheit des Herzensgrundes ist dem Urteilen – WA 10 I 2, 146, 4-22 – und Wirken des Menschen unzugänglich; sie kann durch Werke nicht geändert werden; 10 I 1, 29, 16-30, 16; 234, 4-11; 10 I 2, 157, 14f (!). Sie ist auch durch Einwirkung von außen nicht beeinflussbar; 52, 1-5. Die negative Bestimmtheit ist qua Erbsünde angeboren; 10 I 1, 123, 20-124, 2; 326, 12-16. Die positive ist dem freien Willen entzogen und kann nur durch den Heiligen Geist (bzw. die Gnade) gesetzt werden; 24, 18-25, 11; 116, 9-15; 454, 5-8; 527, 22f; 722, 10-13. Aber umgekehrt qualifiziert die Bestimmtheit des Herzensgrundes das Denken und Wirken des Menschen; 30, 8-12; 10 I 2, 146, 29-33; 247, 1f.

40 Vgl. WA 10 I 1, 25, 12-17; 52, 4-9; 123, 20-124, 2; 399, 1-5; 402, 1-6; 508, 6-10; 671, 8-17; 10 I 2, 155, 30f; 180, 21-24.

41 Vgl. Luthers Auslegung der »weltlichen Begierden« von Tt 2, 12; WA 10 I 1, 27, 19-28, 20.

42 Vgl. unten Anm. 46. 95-98.

43 Das ist genau der Bereich dessen, was den Menschen vor Augen liegt und von ihnen beurteilt werden kann; WA 10 I 1, 104, 5-10; 112, 17. Sofern die Predigt ein Werk ist, ist auch sie leiblich; 627, 22.

44 Siehe unten Anm. 53.

zung des gnädigen Schöpferwillens Gottes gegen die Sünde (das heißt: gegen die Neigung der Geschöpfe, sich gegenüber dem Schöpfer als selbständig zu behaupten).

Daher verfährt die reformatorische Predigt Luthers dann sachgemäß, wenn sie diesen ihren einheitlichen, aber komplexen Gesamtgegenstand durch das intensive Umkreisen seiner zwei bzw. drei wesentlichen Momente entfaltet. Sie stellt das durch die Gnade bestimmte Sein des Menschen dar, indem sie sowohl erstens das Werk Gottes am Menschen darstellt – und zwar genau als das geistliche Werk seines »Wortes« –, als auch zweitens den heilsamen Empfang dieses Werkes Gottes am Menschen durch den Menschen selbst im Glauben. Und ebenso stellt sie dann drittens die durch dieses – durch Wort und Glaube qualifizierte – Sein des Menschen qualifizierten Werke des Menschen dar.

Dabei gilt aufgrund des angedeuteten asymmetrischen Konstitutionszusammenhangs zwischen diesen drei wesentlichen Schichten des christlichen Lebens (oder, von der anderen Seite her gesehen: des eschatischen Schöpfungsprozesses), daß jeweils die frühere die Möglichkeitsbedingung der späteren ist, und das heißt auch: ihr Fundament und ihr Rahmen. Das Werk der Gnade (das heißt: des Wortes) ermöglicht den Glauben; dieser ist also von jenem fundiert und umfassen. Der Herzensakt des Glaubens seinerseits ermöglicht die leibhaften Akte der Werke; diese sind also von jenem begründet und umfassen.

Das wiederum heißt: Wenn Luthers reformatorische Predigt das christliche Leben – den Inbegriff aller guten Werke, den wahren Gottesdienst und den Weg zur ewigen Seligkeit – zum Inhalt hat, dann ist ihr zugleich grundlegendes und allumfassendes Thema: das diesen Weg (den transitus) ermöglichende, tragende und umfangende Wirken des göttlichen Wortes. Das heißt: der grundlegende und allbefassende Inhalt des reformatorischen Predigt ist das *Evangelium*,⁴⁵ das in Christus ergangene Angebot der Gnade Gottes für den Glauben⁴⁶ (das seinerseits der entscheidende Wendepunkt im gesamten Werk Gottes – von der Schöpfung bis zur Vollendung – ist⁴⁷); und zwar als »Kraft Gottes«,⁴⁸ das den

45 WA 10 I 1, 75, 19-23; 85, 4; 220, 3; 255, 10; 540, 12-14; 10 I 2, 29, 30; 53, 7; 155, 8-19.

46 WA 10 I 1, 12, 21; 19, 11; 47, 8-10; 79, 8-14; 143, 21 - 144, 3; 228, 3f; 318, 21; 328, 9; 632, 24f; 709, 16; 10 I 2, 22, 16-19; 23, 12; 24, 1f; 129, 10; 158, 6-15; 159, 24; 163, 12-14; vgl. auch 10 II, 164, 7-10.

47 WA 10 I 1, 353, 15-18; 10 I 2, 6, 16f.

48 WA 10 I 2, 37, 6-10; 59, 25 - 60, 7.

Glauben – und damit die Erfüllung der göttlichen Forderung – verlangt und ermöglicht.⁴⁹ Insofern hat dann aber die reformatorische Predigt auch stets einschlußweise den *Glauben*⁵⁰ zum Inhalt als diejenige geistliche Haltung des menschlichen Herzens, von der ihrerseits alle guten Werke des leibhaften Lebens getragen und umfassen sind, so daß also die reformatorische Predigt mit dem Glauben einschlußweise auch immer die *guten Werke* und den wahren Gottesdienst zum Inhalt hat.⁵¹ Also: Indem die reformatorische Predigt das Evangelium zum Inhalt hat, hat sie auch den Glauben zum Inhalt. Und indem sie den Glauben zum Inhalt hat, hat sie auch die guten Werke zum Inhalt. Und damit erreicht sie die konkrete »Ordnung des Heils«,⁵² also die Wirklichkeit des christlichen Lebens als des realen, leibhaften transitus aus diesem ins ewige Leben.⁵³

Nach diesem Überblick über den komplexen Gesamtgegenstand der reformatorischen Predigt Luthers und den Zusammenhang seiner konstitutiven Momente, nun ein Blick auf diese Momente im einzelnen⁵⁴:

49 WA 10 I 1, 79, 11-14. Das Evangelium »bringt den Glauben mit sich«; 337, 7-11; 709, 23f; als »heilwertige« Lehre; 10 I 2, 8, 8-16.

50 WA 10 I 1, 37, 8-38, 9; 71, 2-75, 18; 220, 4-11; 727, 14. »Glaubenspredigt«; 325, 8; 499, 3; 10 I 2, 58, 6 (!); 59, 10f (!); 129, 10f; die Predigt lehrt »Glauben und gute Werke«; 63, 9. Zusammenfassend kann daher auch »Evangelium und Glaube« als Inhalt der Predigt ausgesagt werden; 10 I 1, 378, 15-17 (!); 10 I 2, 70, 25; 129, 10f (!); ähnlich 10 I 2, 24, 1f; 159, 21-27. Dementsprechend wird auch das Hören der Predigt als Hören von »Evangelium und Glauben« beschrieben; 10 I 1, 286, 5f. 17; 287, 5.

51 Vgl. oben Anm. 16-19.

52 Weil das so ist, verhält sich »der anfang, folge und orden der menschen selickeyt ... also ...: tzum ersten fur allen dingen das wortt gottis höre. Darnach gewerbe, danach wircke, und also selig werde. Wer dißen orden keret odder wandelt, der ist gewißlich nit auß gott«; WA 10 I 1, 329, 6-9; vgl. auch 328, 7-20; 337, 7-11; 340, 5-13; 341, 16; 422, 8; 474, 15-478, 14. Diese Beschreibung entspricht genau unserer Analyse.

53 Luther beschließt seine Epiphaniaspredigt über Mt 2, 1-12 mit der Feststellung, daß an die Stelle des Gehorsams gegen »Menschenlehre« der Glaube an das Wort treten muß. Wo dies geschieht, nimmt das Leben den Charakter des »Heimziehens in Vaterland« an: »Also kommen wyr recht ynn unßer vatterland, da wyr herkommen sind, das ist: tzu gott, von dem wyr geschaffen sind, und kompt das ende mitt dem ursprung widder tzusamen, wie eyn guldener rinck«; WA 10 I 1, 727, 22-728, 2. Zur Beschreibung der Lebensbewegung des Glaubens als »transitus ex hoc mundo ad patrem« vgl. 6, 534, 38f; 7, 475, 10; 480, 2-4; 493, 9-12. Diesen Charakter hat das irdische Leben im Glauben aber nur deshalb, weil es selbst schon »eyn anfang des ewigen lebens« ist; 10 I 1, 503, 19f; vgl. auch 207, 23-209, 9.

54 Der kann naturgemäß nur das systematisch Wichtigste erfassen.

1 Das Evangelium

Luthers reformatorische Predigt stellt – in engster Anlehnung an Paulus⁵⁵ – das »Evangelium« als das endgültige und letzte Wort Gottes⁵⁶ in der Zeit vor der Vollendung der Schöpfung⁵⁷ dar, ausgegangen nach Tod und Auferstehung,⁵⁸ genauer: nach der Auffahrt Jesu.⁵⁹ In ihm wird die Verheißung an Abraham erfüllt, daß sich in seinem Samen preisen sollen alle Völker.⁶⁰ Insofern ist das *Lautwerden* des Evangeliums vor allen Völkern das eigentliche Telos des gesamten Christusgeschehens.⁶¹ Denn es ist die »mündliche Predigt«⁶² der Kirche, die »lebendige Stimme«,⁶³ durch welche das von Gott ewig gewollte Heil allen Völkern bekannt und an allen Erwählten wirksam werden soll. Und zwar besitzt das Evangelium diese heilsgeschichtliche Funktion aufgrund seines Inhalts und seiner Wirkungsweise:

Sein *Inhalt* ist: das Christusgeschehen.⁶⁴ Mit diesem Inhalt macht es den Gnadencharakter des ewigen Schöpferwillens⁶⁵ offenbar.⁶⁶ Das gilt, insofern im Evangelium der Weg zur Erfüllung der im ewigen Willen des Schöpfers enthaltenen Forderung an die personalen Geschöpfe (also der Weg zur Erfüllung des Gesetzes als Inbegriff der Gebote Gottes, der *praecepta dei*)⁶⁷ – und damit zur

55 Luther schließt sich offenkundig so genau wie möglich dem Paulinischen Begriff des »Evangeliums« an; und zwar – wie die Streichung von WA 7, 508, 23–511, 40 in der Adventspostille von 1522 zeigt – unter stillschweigender Verabschiedung jenes älteren Begriffs von »Evangelium«, der nur die Botschaft des irdischen Jesus bezeichnet.

56 »Wort Gottes« als die übergreifende, Gesetz und Evangelium verbindende Kategorie; WA 10 I 2, 155, 22–24; vgl. auch unten Anm. 91.

57 WA 10 I 2, 47, 14–17; 194, 29.

58 Nach dem Tod; WA 10 I 1, 182, 2–4. Nach der Auferstehung; 173, 6–8; 342, 12–14; 10 I 2, 7, 4–6; vgl. auch 10 I 1, 21, 3–23, 14.

59 WA 10 I 1, 19, 17–19; 343, 20f; 526, 19; 574, 6.

60 WA 10 I 1, 523, 20–524, 4; 10 I 2, 6, 25–27; 8, 9–14.

61 WA 10 I 2, 7, 6–17.

62 WA 10 I 1, 17, 7–12.

63 Vgl. WA 10 I 2, 165, 17–23; 166, 12. »Lebendige Stimme des Evangeliums«; 10 I 1, 625, 19–626, 2; 10 I 2, 48, 14; 204, 26–29. Das Evangelium ist – im Gegensatz zum Gesetz – seinem Wesen nach nicht Schrift, sondern »leibliche Predigt«; 10 I 2, 35, 1f; 7, 526, 13–16.

64 WA 10 I 1, 9, 11–10, 8; 13, 5; 79, 7; 98, 18f; 228, 3f (!); 238, 21; 383, 14f; 628, 2–8; 710, 9; 10 I 2, 206, 31f; 207, 3–8.

65 WA 10 I 2, 85, 10–17 (!); vgl. auch 75, 8f; 92, 11f.

66 WA 10 I 1, 525, 9–526, 13; 627, 22; 10 I 2, 25; 37, 9.

67 WA 10 I 1, 337, 4–338, 6; 450, 1–452, 15; 670, 4–22; 10 I 2, 155, 23–158, 4; 206, 10–13.

ewigen Seligkeit⁶⁸ – gewiesen wird;⁶⁹ und zwar genau und ausschließlich als der Weg des herzlichen Vertrauens (Glaubens) auf die Gnade Gottes;⁷⁰ das heißt konkret: darauf, daß Gott selbst sich in Christus mit den Sündern versöhnt hat.⁷¹

Die *Wirkung* dieser mündlichen Evangeliumspredigt steht unter der Verheißung, daß durch sie Christus selbst,⁷² mit allen seinen Gütern⁷³ (also als Mittler,⁷⁴ als Vollbringer der Versöhnung Gottes mit den Menschen) ihren Hörern – und das heißt schließlich: aller Welt – präsent werden will.⁷⁵ Und zwar so, daß sie ihm im Glauben anhängen können.⁷⁶

Gestalt, Inhalt und Wirkungsweise des Evangeliums müssen also aus seiner heilsgeschichtlichen Funktion (also aus seiner Funktion innerhalb des Gesamtprozesses der Realisierung des ewigen Willens des Schöpfers) begriffen werden:

In seiner *Gestalt* als mündliche Christuspredigt erweist es sich als das Neue Testament, welches die Schrift⁷⁷ des Alten Testaments eröffnet⁷⁸ und er-

68 Der einzige Weg, auf dem die Seligkeit erreicht werden kann, ist der Glaubensgehorsam als die tatsächliche Erfüllung des Gesetzes; vgl. oben Anm. 18 f.

69 WA 10 I 1, 347, 19-348, 2; 457, 9 f (!).

70 Das Evangelium verlangt Glauben (siehe oben Anm. 46), und zwar als das einzige Werk, durch das die Sünder den Gotteswillen erfüllen und selig werden können; WA 10 I 2, 167, 18 (!); 167, 32-168, 8 (!); 10 I 1, 670, 4-6. Vgl. auch 7, 536, 24-32.

71 WA 10 I 1, 352, 13; 377, 13; 470, 19; 719, 16-21; 10 I 2, 171, 24-27.

72 Christus selbst kommt im Evangelium in die Welt; WA 10 I 1, 173, 4; 225, 15-226, 2; 522, 1-3 (!); 10 I 2, 109, 9 f. Luther rechnet dabei mit einer Unterschiedenheit und einem Zugeordnetsein der vox der Evangeliumspredigt und Christi als der res der Predigt; WA 7, 532, 13 f.

73 WA 10 I 1, 520, 22.

74 WA 10 I 1, 474, 12; 10 I 2, 31, 13; 171, 25; vgl. auch oben Anm. 71.

75 WA 10 I 1, 13, 19-14, 1; 423, 16-19; 430, 12-14; 520, 13 f; 539, 15-19; 10 I 2, 6, 24-29; 47, 20; 49, 5-10; 53, 29; 60, 12 f; 194, 29.

76 WA 10 I 1, 48, 9-14 (!); 347, 19-23; 520, 20-22 (!). Diese Wirkung erreicht das Evangelium durch seine erleuchtende – die wahre Gottes- und Selbsterkenntnis (vgl. unten Anm. 91) eröffnende – Kraft; 10 I 2, 5, 14 f; 8, 8-9, 9 (!); vgl. auch 10 I 1, 525, 10-13. Das Evangelium predigt die Gnade Gottes als Gnade pro me; 10 I 1, 79, 11; 331, 17; 335, 14; 474, 1-8. Durch seinen Inhalt erfreut das Evangelium das Herz; 383, 15, tröstet das Herz; 98, 9; 709, 24, bekehrt die Menschen zu Christus; 10 I 2, 53, 28, bringt den Glauben mit sich; 10 I 1, 337, 7.

77 Das Alte Testament wird im eigentlichen Sinne »die Schrift« genannt; WA 10 I 1, 17, 7; 80, 5-19; 168, 1-3; 385, 17; 386, 14; 625, 17 f; 626, 5 f; vgl. auch 83, 17; 181, 15-182, 5.

78 Das Evangelium wird das »Neue Testament« genannt; WA 10 I 2, 35, 1. Es »eröffnet« das Alte Testament; 181, 24; 190, 1 f; 342, 10-18; 625, 17-626, 5.

füllt.⁷⁹ Die Texte des Neuen Testamentes sind nicht im demselben Sinne »Schrift« wie das Alte Testament: Während »die Schrift« des Alten Testaments als im Christusgeschehen eröffnete und erfüllte zum Inhalt des Evangeliums gehört, sind die Schriften des Neuen Testamentes als solche nur der Kanon, das normative Regulativ für den Vollzug⁸⁰ der Evangeliumsverkündigung.

Für den *Inhalt* des Evangeliums ist der Inhalt des Gesetzes konstitutiv.⁸¹ Das Gesetz spricht die Forderung des Schöpfers an das Geschöpf aus: »Gib mir, mein Sohn, dein Herz« (Prv 23, 26).⁸² Und das Evangelium behauptet das Erfülltsein der Bedingungen für die Erfüllbarkeit dieser Forderungen.⁸³ Denn: im Evangelium begegnet uns Christus zugleich als »sacramentum« und als »exemplum«. ⁸⁴ Als »exemplum«, weil er uns zuvor als »sacramentum« begegnet ist; und als »sacramentum« so, daß er uns zum »exemplum« dient. So eröffnet die Predigt des Evangeliums die Möglichkeit, im neuen Wandel der Seligkeit teilhaftig zu werden.⁸⁵

Dementsprechend setzt auch die *Wirksamkeit* des Evangeliums die Wirksamkeit des Gesetzes voraus; sowohl in der universalen,⁸⁶ das Volk Gottes im ganzen betreffenden, als auch in der persönlichen Heilsgeschichte des Einzelnen. Erst wenn das Gesetz am Herzen des Menschen wirksam geworden ist, das Verständnis des eigentlichen Sinnes seiner Forderung⁸⁷ und seiner Unerfüllbarkeit⁸⁸ (unter infralapsarischen Bedingungen) geweckt und der Mensch damit

79 Siehe oben Anm. 60.

80 WA 10 I 1, 627, 17-628, 8.

81 Daher ist auch die Gesetzespredigt zu fordern; vgl. WA 39 I, 429, 27-30.

82 WA 1, 217, 23f: »... das hertz, den grund, den will got haben«; 10 I 1, 338, 5f; 339, 14-16; 341, 11-13; 349, 5; 670, 4; 10 I 2, 156, 26-28.

83 WA 7, 504, 7-12; 10 I 1, 328, 9-20; 457, 8-10; 473, 21-474, 8; 520, 20; 521, 13-15; 10 I 2, 158, 6-12; 206, 28-36; vgl. auch 10 I 1, 455, 9-13; 458, 7-10 und oben Anm. 46.

84 WA 10 I 1, 11, 20-12, 19; 10 I 2, 15, 17.

85 Vgl. WA 10 I 1, 20, 8f; 10 I 2, 8, 14; 158, 26.

86 Vgl. WA 10 I 1, 337, 11-338, 6; 342, 17-21; 457, 14-458, 7; 464, 22-466, 4.

87 Der junge Luther – etwa in »Die sieben Bußpsalmen ...« – hielt bloß die Erschließung dieses Sinnes des Gesetzes für das Werk der Gnade. 1521/22 begegnen wir noch dem Gedanken, daß das Evangelium erst den Sinn des Gesetzes erschließt; WA 7, 508, 31-509, 12; 531, 17-28; vgl. auch 10 I 1, 13, 7; 670, 4. Der Schwerpunkt verlagert sich dann aber auf die Darstellung des Gesetzes unter der Voraussetzung, daß sein Sinn klar ist; siehe oben Anm. 82.

88 WA 7, 503, 4-504, 5; 10 I 1, 340, 7-9; 346, 4-6; 347, 16-19; 398, 8; 401, 4f; 426, 1-6; 455, 5-8; 520, 22-521, 3.

»verzweifelt« und »geistgierig«⁸⁹ gemacht ist, erst dann kann auch das Evangelium als Angebot der Anteilhabe an dem Erfülltsein dieser Forderung in Jesus Christus für den Glauben verstanden und am menschlichen Herzen wirksam werden: als die befreiende Eröffnung der Möglichkeit der geforderten Ganzhingabe des Herzens an Gott im Glauben.⁹⁰ So etabliert das Wort Gottes⁹¹ als Gesetz und Evangelium diejenige Selbst- und Gotteserkenntnis des Menschen, welche Bedingung seiner Seligkeit ist: nämlich als Gesetz die Erkenntnis seiner selbst als eines vor Gott verlorenen Sünders; und als Evangelium die Erkenntnis Gottes als desjenigen, der dem Sünder die Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi im Glauben anbietet.⁹²

2 Der Glaube

Der Glaube entsteht aus dem Hören; nämlich aus dem Hören der »Predigt in der Kirche«.⁹³ Und zwar aus demjenigen Hören der Predigt, des mündlichen Evangeliums, das das gehörte Wort zum Herzen dringen läßt.⁹⁴

Er selbst ist dann das von Zweifel freie⁹⁵ *Annehmen* der durch den Geist dem

89 WA 10 I 1, 46, 4-8; 398, 8, »ledige« Seelen; 340, 10; 440, 7, »hungrige« Seelen; 340, 11; 440, 7, »hilfsbegierige« Seelen; 441, 10-13.

90 Das Evangelium bewirkt die – vom jungen Luther der »Gnade« zugerechnete (so aber auch noch WA 10 I 1, 460, 14f; 508, 7) – wesentliche Verwandlung (vgl. 2, 139, 14f) des Herzens, die es mit dem Gesetz versöhnt; 10 I 1, 459, 16-20; vgl. auch 10 I 2, 53, 6-11; 56, 24; 57, 3; 158, 25-29 und oben Anm. 76.

91 Als Kategorie, die Gesetz und Evangelium umfaßt; WA 10 I 1, 85, 16; 383, 13; 679, 6; 682, 3; 728, 20; 10 I 2, 75, 27; 155, 22-24; 158, 6-12. Das Gesamtgeschäft des »Wortes Gottes« wird gelegentlich auch dem »Evangelium« zugemutet; 7, 508, 31 - 509, 20; 10 I 1, 45, 1-13; 525, 9-13.

92 Formelhaft WA 10 I 1, 113, 11; 133, 3; 570, 2; 10 I 2, 10, 14f; 127, 27; 129, 11-13, »Selbsterkenntnis«; 10 I 1, 45, 21-46, 2; 10 I 2, 157, 19, 27; 199, 5; 207, 32f, »Erkenntnis Christi«; 10 I 1, 73, 7; 10 I 2, 207, 34, »Gotteserkenntnis«; 10 I 1, 37, 11. Vgl. oben Seite 20.

93 WA 10 I 1, 81, 14; 328, 9, 21; 329, 7; 335, 14; 382, 14-19; 10 I 2, 24, 27; 26, 13 - 27, 4; 29, 31. Der Glaube ist begründet durchs und bezogen aufs Wort; 10 I 1, 131, 2; 284, 14; 383, 5; 611, 22f; 613, 21; 10 I 2, 26, 13f; 27, 4; 75, 27; Cl 7, 17, 4f ≙ WA 36, 182, 15f. Dieses ist das »in der Kirche« gehörte Predigtwort; 10 I 1, 140, 8-17.

94 WA 10 I 1, 48, 9-20: Christus geht »durch die Ohren ins Herz ein«; 146, 3: das Wort »zu Herzen nehmen«; 347, 20: das Testament »fassen«; 633, 25f: die Schrift »in rechter, guter Meinung« fassen; 728, 14-16: das Evangelium ist ein »unendliches Wort«, das nur ein »stiller betrachtender Geist« begreift; 10 I 2, 22, 17f; 27, 10; 204, 8. Vgl. unten Anm. 194-199.

95 WA 10 I 1, 37, 18; 101, 16; 297, 14; 331, 17; 332, 37f; 336, 15; 339, 2f; 370, 23; 371, 5; 503, 17.

Herzen präsent gemachten,⁹⁶ »gefühlten«⁹⁷ Wahrheit des Evangeliums.⁹⁸ Das ist nicht bloß eine historische Wahrheit,⁹⁹ sondern die gegenwartsbestimmende Wahrheit Gottes selber.¹⁰⁰ Sie besteht darin, daß er seine Verheißung – nämlich die Verheißung der ewigen Seligkeit für den Glauben, der sich der Gnade Gottes in Jesus Christus hingibt¹⁰¹ – erfüllt.¹⁰² Und zwar an jedem einzelnen Empfänger der Verheißung (Hörer des Evangeliums) selbst. Die das Herz des Erwählten gefangennehmende Wahrheit Gottes in seinem Wort ist die Wahrheit jeweils über und für die Existenz der Glaubenden selbst. Diese Wahrheit erkennt der Glaube an.¹⁰³ Er vertraut¹⁰⁴ ihr und verläßt sich¹⁰⁵ auf sie.

96 WA 10 I 2, 30, 5-7; 50, 24 - 51, 7; 127, 22; 179, 18.

97 WA 10 I 1, 130, 16; 370, 22; 503, 16. Das gilt unbeschadet der Tatsache, daß es an anderer Stelle heißt: »fulen und glawben stehen nit beyeynander«; 614, 4; vgl. auch 611, 14-613, 4; 10 I 2, 26, 13f; 111, 29. Mit dem »Fühlen« der dem Gesicht (vgl. 26, 31) und der Vernunft zugänglichen Wahrheit ist der Glaube nicht verbunden, sehr wohl aber mit dem »Fühlen« der Wahrheit des Wortes Gottes. Für Luther gilt eben zweierlei zugleich: Einerseits hebt er immer wieder hervor, daß der Glaube, indem er sich auf Gott, seine Barmherzigkeit in Christus (10 I 1, 350, 1; 351, 15; 354, 15; 490, 15; 491, 13) und auf das ewige Leben richtet, auf einen »verborgenen« Gegenstand geht (506, 5; 601, 7; 613, 19-22; 10 I 2, 3, 25; 75, 27; 92, 20; 111, 21; 118, 6-9; 126, 27-127, 2; 127, 13; 128, 7). Aber unbeschadet dessen gilt zugleich andererseits, daß der Heilige Geist den Glaubensgegenstand dem Herzen zu »erfahren« und zu »fühlen« gibt (vgl. 10 I 1, 372, 10-19; 375, 20; 10 I 2, 24, 10f).

98 WA 10 I 1, 47, 15; 130, 3-6; 709, 11-13; 10 I 2, 127, 21-24; 207, 11-14; vgl. auch 10 I 1, 355, 3f. Die »Wahrheit der Schrift« als »Glaubensgegenstand« 191, 16; 284, 12; Wahrheit des Evangeliums 709, 11-13.

99 WA 10 I 1, 71, 3-5; 73, 15; 79, 11-14; 331, 11-14; 10 I 2, 24, 3-14.

100 WA 10 I 1, 355, 3f; Cl 7, 9, 10 $\triangle$ WA 10 II, 166, 20f. Gott kann nicht lügen oder trügen; 10 I 1, 678, 14; 10 I 2, 112, 3. Identifikation von Christus mit »der Wahrheit«; 10 I 1, 401, 1f; 590, 7; 710, 8.

101 Das Evangelium ist im Ganzen diese Verheißung; WA 10 I 1, 13, 2-6. Das Evangelium als »Versprechen der Gnade Gottes«; 10 I 2, 10, 15; 7, 552, 21-23; als »Zusage« der Gnade; 10 I 2, 158, 12-15. 24f; vgl. auch 111, 28 - 113, 5.

102 WA 10 I 2, 5, 24; 87, 25 - 88, 2 (!); 112, 2-14.

103 Also die Wahrheit des Evangeliums als Wahrheit »pro me«; WA 10 I 1, 48, 4-6; 71, 8; 79, 11-14; 331, 17-20; 335, 14; 370, 24; 476, 23 - 477, 3; 10 I 2, 24, 22 - 25, 4; 30, 31 - 31, 26. So ist Christus die »heilbare« (10 I 1, 609, 12) Wahrheit.

104 WA 10 I 1, 37, 9 - 38, 9; 337, 14; 339, 15; 378, 16; 534, 11-14; 675, 7; 684, 17; 10 I 2, 83, 7; 187, 25.

105 WA 10 I 1, 291, 14; 339, 15; 475, 14. Der Glaube »ergibt sich auf Gottes Gnade«; 684, 8; als »Vermessenheit auf Gottes Gnade«; 10 I 2, 25, 20. Im Sterben weiß der Glaubende nicht, wohin er fährt, und »wagt« es auf »Gott und in seine Händen«; 118, 8.

Indem er dies tut, ist er der *Gehorsam eines aktiven Verzichtens*;¹⁰⁶ nämlich darauf, irgend ein eigenes Tun als Grund oder Beitrag zur eigenen Gerechtigkeit und Seligkeit geltend zu machen;¹⁰⁷ auch nicht sich, den Akt des Glaubens, selbst.¹⁰⁸ Er ist vielmehr reine »fides Christi«;¹⁰⁹ und insofern Gelassenheit¹¹⁰ gegenüber seinem Gegenstand. Der Glaube läßt sich von diesem seinem Gegenstand – also vom Evangelium von der um Christi willen gerechtmachenden Gerechtigkeit Gottes – ergreifen,¹¹¹ hält ihm still¹¹² und läßt ihn sich an ihm auswirken.¹¹³

Diese Wirkung des Evangeliums ist: die Eingliederung aller Glaubenden in die *Gemeinschaft des Reiches Christi*, also die Kirche,¹¹⁴ durch die Aufrichtung der Herrschaft Christi über das Herz der Glaubenden.¹¹⁵ Das geschieht, indem

106 WA 10 I 2, 25, 19. Der Glaube als Akt; 168, 18-22. Der Charakter dieses Aktes als Selbstverleugnung ist besonders deutlich in der ungefähr gleichzeitigen Magnifikatauslegung herausgearbeitet; 7, 555, 12-35.

107 WA 10 I 1, 104, 20 - 105, 22; 122, 10 - 123, 14; 297, 13; 318, 16-19; 330, 17-21; 669, 9-11; 684, 9; 10 I 2, 54, 7. Falsches Heilsvertrauen auf eigene Werke; 10 I 1, 237, 13 f; 238, 4; 552, 10. 22; 295, 9; 344, 11 f; 351, 11-13; 482, 1-24; 485, 6; 665, 20; 669, 3; 10 I 2, 102, 1-4; 119, 20; 157, 10-34. Als Grund der Rechtfertigung schließen sich Glaube und Werke gegenseitig aus; 10 I 1, 463, 11; Rechtfertigung allein aus Glauben, ohne des Gesetzes Werke; 482, 15.

108 WA 10 I 1, 125, 14-20; 126, 3-5; 127, 3-6.

109 WA 10 I 1, 121, 5-13; 124, 17-20; 284, 14; 468, 14-16; 513, 11; 684, 8-26; 685, 8-14; 10 I 2, 158, 30 - 159, 4; 207, 31.

110 WA 10 I 1, 534, 11-14.

111 WA 10 I 1, 295, 10-12.

112 WA 10 I 2, 168, 7.

113 WA 10 I 1, 25, 7-11; 37, 10; 38, 3-7; 39, 5; 75, 22 (das »gute Werk« Christi für uns und an uns); 83, 21 (ebenso); 340, 13-16; 675, 24-26 (geistliches Feiern des Sabbats); 10 I 2, 30, 25; 167, 11 (das »gute Werk« Christi empfangen); 168, 4-8.

114 Es ist die Art des christlichen Glaubens – als »fides Christi« –, daß er Einmütigkeit schafft; WA 10 I 1, 132, 1 - 133, 2; vgl. auch 10 I 2, 6, 15 f: »... umb des gemeynen glawbens willen, durch wilchen sie Christum im mittel haben und ein hauffe sind.« Diese Gemeinschaft umfaßt die Glaubenden aller Zeiten, vor und nach Christi Geburt; 6, 3; 60, 22. Die Einheit der Kirche hängt daran, daß in ihr ausschließlich das Evangelium und sonst nichts gepredigt wird; 10 I 1, 343, 18; 10 I 2, 80, 1 f; 125, 9-13; 136, 20-24, woran gegenwärtig Mangel herrscht; 10 I 1, 287, 5-13; 10 I 2, 118, 16-29. Aber Menschenlehre kann die fides Christi nicht zerstören; 10 I 1, 405, 17; 680, 8 f. Der Stern des Evangeliums ist das Zeichen der wahren Kirche; 711, 24 - 712, 15, die »die vorsamlung des Christenvolcks ynn den kirchen zur predigt« ist; 82, 10; 140, 8-11; 395, 13.

115 WA 10 I 2, 27, 5-22; 30, 1; 55, 24; 56, 18; 62, 8; 91, 16; vgl. 187, 22 f.

der im Glauben empfangene¹¹⁶ und ergriffene¹¹⁷ Christus selbst im Herzen des Menschen Wohnung nimmt,¹¹⁸ es reinigend¹¹⁹ und umwandelnd.¹²⁰ Das wiederum geschieht, indem Christus sich als Sakrament und Exempel zur Geltung bringt¹²¹: Die sakramentale Wirkung der Christusbotschaft ist die Gewißheit¹²² der Vereinigung mit Christus¹²³ und des »seligen Tausches«¹²⁴. So empfängt der Glaube die Versöhnung Gottes mit den Menschen und damit auch die Versöhnung des Menschen mit Gott: Friede vor,¹²⁵ Freude über¹²⁶ und Liebe zu Gott,¹²⁷ tröstende Hoffnung¹²⁸ und Seligkeit¹²⁹; und schließlich damit zugleich Lust zu einem dankbaren, willigen und freien Gehorsam,¹³⁰ der im völligen

116 WA 10 I 1, 48, 20. Der Glaube macht uns zum Eigentum Christi; 53, 5-8; 73, 5.

117 WA 10 I 1, 11, 13-18; 48, 15; 161, 13. Der Glaube erlangt Christus zum Eigentum; 73, 5; 79, 12; 101 2, 31, 20. 26; 38, 2.

118 WA 10 I 1, 160, 3 - 162, 7; 101 2, 48, 17; 56, 17.

119 WA 10 I 1, 48, 7; 52, 17; 161, 1f; 478, 8; 509, 6.

120 WA 10 I 1, 49, 6; 216, 19; 228, 9-11; 232, 4; 328, 16; 362, 9-18; 455, 11; 459, 18. Zur verwandelnden Wirkung der Taufe; 112, 5 - 117, 15. Vgl. auch 259, 8-11; 409, 13; 509, 6. Von systematisch großer Tragweite ist Luthers Feststellung, daß »alleyn das hertz« gewandelt wird, nicht aber »tzeyt, stett, person, noch allter«, also nicht die objektive Situation der Schöpfung; 216, 18f.

121 WA 10 I 1, 1-12, 20; 75, 21; 101 2, 15, 14-18, 9; 22, 7-10; 37, 33-38, 5. Warnung, Christus nur als Exempel zu betrachten; 101 1, 73, 15; 475, 11. Er muß aber auch zum Exempel werden; 37, 33f.

122 WA 10 I 1, 284, 14; 370, 20f; 375, 10; 101 2, 181, 26. Von hier aus muß auch die Rede von »Christus anziehen im Gewissen« verstanden werden; 101 1, 475, 12. 16. Vgl. auch oben Anm. 99. 103.

123 WA 10 I 1, 71, 19f; 319, 16; 477, 12-14.

124 WA 10 I 1, 125, 11-13; 126, 3-8; 319, 15-20; 685, 10; 101 2, 31, 23; vgl. auch 101 1, 518, 16-18.

125 WA 10 I 1, 133, 12; 315, 22; 519, 11; 101 2, 92, 19. 24; 186, 10; 187, 9.

126 WA 10 I 1, 101, 18; 135, 12; 137, 11; 139, 3; 519, 11; 549, 13; 101 2, 34, 7; 92, 19; 172, 9-11; 182, 16f. Freude auf das Reich Gottes; 114, 33. Ein Herz, das »fröhlich und lustig ist zu Gott«; 101 1, 73, 8; 421, 10; 101 2, 32, 19; 34, 7; 158, 26.

127 WA 10 I 1, 73, 8; 102, 11; 260, 15; 101 2, 75, 1; 85, 14; 187, 25. Häufig auch einfach »Liebe«, ohne Unterscheidung zwischen Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten; z.B. 101 1, 25, 6. 8; 44, 23.

128 WA 10 I 1, 41, 12-43, 21; 548, 23; 709, 16; 101 2, 75, 30-76, 5; 76, 21; 92, 26-93, 4.

129 »Selig sein«; WA 10 I 1, 107, 6 - 111, 25 (das gegenwärtige Seligsein hat den Charakter des Wartens auf die zukünftige Offenbarung dieser Seligkeit); so auch 120, 10-12; 139, 3; 320, 5f; 377, 1-8; 437, 16f; 503, 20; 101 2, 22, 21; 43, 6. »Selig bleiben«; 27, 28. Die Paulinische Trias »Glaube, Hoffnung, Liebe« als sakramentale Wirkung Christi; 92, 12.

130 WA 10 I 1, 73, 10; 101, 13-102, 19; 259, 9. 19; 334, 14; 360, 15-20; 365, 11; 367, 20; 548, 29; 101 2, 32, 20f; 158, 11f.

Übereinklang mit dem Willen und der Forderung Gottes die Intention des Gesetzes versteht und erfüllt.¹³¹ Diese sakramentale Wirkung der Christusbotschaft begründet und schließt dann ein: ihre exemplarische Wirkung als Einweisung in die Lebensbewegung des Glaubens, die Hingabe an Gott und die Nächsten.¹³²

Diesen gesamten Vorgang – der Anerkennung der Wahrheit des Evangeliums im Glauben, des Empfangens Christi als Gabe und Vorbild, und der wesentlichen Wandlung des Herzens – bringt Luther zugleich als den *Empfang des Heiligen Geistes*,¹³³ des Geistes der Kindschaft,¹³⁴ zur Sprache. In der Postille überwiegt diese Beschreibung der Gabe und Wirksamkeit des Heiligen Geistes als Konsequenz des Glaubens, der das Evangelium und seine Wahrheit zu Herzen nimmt. Aber wer gibt dieses zu Herzen gehende Hören, das heißt die Begegnung mit der Wahrheit des Evangeliums selbst? Und welche Rolle spielt dabei der Heilige Geist? Die Postille enthält zu dieser fundamentalen Frage der Glaubenskonstitution noch keine detaillierte Antwort. Aber sie deutet ihre Stelle an, indem sie jedenfalls grundsätzlich feststellt, daß auch dieses zu

131 WA 10 I 1, 345, 22 - 346, 1: »Nu will das gesetz das hertz habenn und williglich vollbracht seyn, das man nit alleyn sage: werck des gesetzts, sondernn auch: hertz des gesetzts«; 641, 21 f (Seine Gebote in der ersten Tafel »foddern glawben und liebe gottis«). Ohne die Gnade ist das Herz dem Gesetz feind, der Mensch also zur herzlichen, willigen Erfüllung des Gesetzes unfähig; 7, 503, 4-26; 10 I 2, 156, 26 - 157, 2; vgl. auch 10 I 1, 258, 20; 338, 1-5; 340, 17-22; 345, 6-11; 399, 1-6; 451, 21. Die Gnade versöhnt die Herzen mit dem Gesetz; 341, 17-19; 459, 19; 460, 15; 467, 5; 521, 15, oder »be-freit« das Herz; 50, 17 - 52, 21. Dadurch kann es das Gesetz um seiner selbst willen erfüllen; 338, 5; 345, 22 f; 347, 24; 378, 15; 456, 17; 10 I 2, 25, 7; 53, 12-16; 158, 25; 453, 15 f, und im Tun des Gesetzes selbst seine Lust haben; 347, 19-24. Das äußere Gebot ist als Beweggrund für das Tun des Guten nicht mehr erforderlich; 134, 19; 361, 4-8; 360, 18.

132 WA 10 I 2, 38, 2; 43, 10.

133 Der Glaube bringt den Geist mit sich; WA 10 I 1, 49, 5-7; 328, 17; 363, 1; 365, 8; 367, 19 f; 369, 8; 10 I 2, 25, 7; 31, 8. Die Wirkungen des Geistes sind: Vollkommenheit; 302, 14; 347, 22, Heiligkeit; 360, 22, Lust am Gesetz; 259, 14; 365, 12; 467, 5; 548, 23, Trost; 549, 13; 709, 16. Dieser Geist ist der Geist des im Glauben empfangenen Christus; 259, 14; 284, 4; 467, 11; 468, 13; 476, 18. Er wird durch das Evangelium gegeben; 101, 20; 337, 8. Er erschließt das Evangelium; 19, 18; 47, 4; 522, 12; 10 I 2, 127, 27. Der Geist bringt das Evangelium in die Welt durch die Apostel und Evangelisten; 10 I 2, 34, 15; 47, 19 f; 60, 12 f. Er begründet die Einheit der Kirche; 6, 3.

134 WA 10 I 1, 360, 26; 361, 17 - 362, 4; 363, 1 - 364, 8; 371, 12; 373, 15; 462, 18 f; 467, 11-14; 477, 2 f.

Herzen gehende Hören und die den Glauben ermöglichende Gewißheit von der Wahrheit des Evangeliums nicht Werk des Menschen, sondern der Gnade ist.¹³⁵

3 Die Werke

Die dem Glauben schon zugrunde liegende, in ihm schon eingeschlossene Liebe zu Gott begründet die Liebe zum Nächsten.¹³⁶ So kann der Glaube nicht anders, als zum Fundament einer leibhaften Lebensführung (»Wandel«, »Leben«) zu werden,¹³⁷ die den Charakter des »wahren Gottesdienstes«¹³⁸ trägt. Dieser ist der Inbegriff aller »guten Werke«,¹³⁹ die den heilsnotwendigen Gehorsam gegen Gottes Gebot¹⁴⁰ (die im Dekalog zur Sprache kommende Forderung des Schöpfers an das Geschöpf¹⁴¹) tathaft erbringen,¹⁴² und das heißt: die »Gott zur Ehre

135 WA 10 I 2, 30, 5; 127, 23; vgl. 10 I 1, 19, 18; 47, 4; 522, 12. Die Initiative für die Gerechtmachung und Beseligung liegt ausschließlich bei der Gnade; 10 I 2, 23, 13 - 30, 30, bes. 30, 5-8; 127, 23.

136 WA 10 I 1, 99, 20 - 100, 4; 134, 7 - 135, 6; 260, 7-19; 476, 14-18; 489, 1-7; vgl. auch 75, 9-19; 84, 2-6. Dieser Zusammenhang wird durch die Formel »Glaube und Liebe« (vgl. oben Anm. 22) angesprochen. Auf diese, das Ganze eines christlichen Lebens bedeutende Formel bezieht sich auch die Unterscheidung von Christus als Sakrament und Exempel (vgl. oben Anm. 120). An dieser Formel knüpft eine Wendung an, die besagt, daß das empfangene gute Werk Christi das Fundament unserer guten Werke ist; 75, 20-23; 83, 21 - 84, 12; 476, 14-16; 10 I 2, 167, 11-14. Hierbei gilt, daß gerade der das gute Werk Christi empfangende Glaube, und nur er, die Erfüllung des 1. Gebotes ist; 10 I 1, 675, 5-15. Von hier aus ist dann Luthers Aufnahme der biblischen Auslegung des Dekalogs durch das Liebesgebot, also seine Behauptung, daß »Liebe« der Inbegriff des göttlichen Gebotes sei, zu verstehen; 74, 13-20.

137 WA 10 I 1, 38, 16; 39, 19; 40, 1-4; 54, 10; 100, 8; 103, 6; 139, 1; 728, 7; 10 I 2, 38, 4; 170, 21; 179, 3-20. Die Leibhaftigkeit des Lebens ist hervorgehoben; 10 I 1, 423, 6f; 424, 20; 10 I 2, 1, 12-14.

138 »Wahrer Gottesdienst«; WA 10 I 1, 39, 10; 534, 11-18; 536, 1-3; 10 I 2, 61, 5; 80, 20; 89, 25. »Falscher Gottesdienst«; 10 I 1, 274, 5-15; 311, 21 - 312, 5; 406, 22 - 407, 2; 641, 19 - 642, 7; 678, 3-11; 680, 12. Streit um den wahren und falschen Gottesdienst; 273, 9f; 274, 5 - 275, 4; 674, 10 - 675, 15; 680, 13 - 681, 5.

139 WA 10 I 2, 37, 32 - 45, 16; 168, 17-24; 10 I 1, 75, 22; 274, 15-18; 293, 15 - 295, 13; 325, 7-11; 326, 3-6.

140 Die wahren guten Werke sind die von Gott gebotenen Werke; WA 10 I 1, 75, 6; 431, 17 - 432, 2; 533, 4-6; 534, 4; 536, 1-3; 674, 22 - 675, 3; vgl. auch 681, 6-16. Nur durch Erfüllung dieser befohlenen Werke kann der Mensch den heilsnotwendigen Gehorsam erbringen; 310, 14-24; vgl. unten Anm. 149.

141 Der Dekalog ist für Luther nur eine besonders feine und ordentliche Darstellung (WA 18, 81, 18) der nach R 2, 15 (vgl. 16, 379, 15) jedem Menschen als Geschöpf vom Schöpfer ins Herz geschriebenen Gottesforderung und nur als solche auch für die an Christus Glaubenden verbindlich; WA TR 4, 479, 22-24 (4768); WA 16, 380, 9-11; 390, 11-13.

142 Die guten Werke erfüllen tatsächlich das Gesetz; WA 10 I 1, 136, 10-19; 378, 17; 425, 1; 457, 7-

und dem Nächsten zu Nutz« geschehen.¹⁴³ Luther unterstreicht, daß der wahre Gottesdienst Werkcharakter haben muß.¹⁴⁴ Der Glaube treibt selbst zur Tat.¹⁴⁵ Die Werke sind seine Zeichen.¹⁴⁶ Ohne Werke ist der Glaube tot.¹⁴⁷ Werke sind zwar nicht der Grund¹⁴⁸ für die Teilhabe an der ewigen Seligkeit, wohl aber – weil zur Wirklichkeit des Glaubens wesentlich hinzugehörig – der Weg¹⁴⁹ zu ihr. Und er unterstreicht ebenso, daß nur diejenigen Werke gut sind, die den Charakter des wahren Gottesdienstes tragen; also schon von der Rechtfertigung durch die fides Christi herkommen¹⁵⁰ und daher »frei« sind, in dem doppelten Sinne von »willig« (spontan)¹⁵¹ und »umsonst«¹⁵² (aus reiner Liebe zu Gott und

10; 702, 13; vgl. oben Anm. 131. Das tun sie stets und immer, weil es zu ihrem Wesen gehört, bloß Früchte des Glaubens zu sein, dessen Wesen seinerseits der Gehorsam ist, der die Gottesforderung erfüllt; vgl. unten Anm. 144.

143 WA 10 I 1, 108, 5; 113, 8-12; 343, 13; 376, 15-17 (!); 377, 8-12; 435, 13-15; 452, 10; 484, 9; vgl. auch 86, 8. »Gott trauen und dem Nächsten dienen«; 378, 16f; 491, 14; 492, 7; 536, 3. Gute Werke geschehen »dem Nächsten zu gut«; 75, 23; 82, 4; 83, 12; 87, 13; 99, 21; 100, 6; 108, 5; 110, 16-18; 111, 12; 257, 15f; 292, 10-20; 324, 15; 359, 18; 368, 21-24; 434, 5; 578, 15; 10 I 2, 167, 14; 168, 18-26; 180, 25-29. »Kasteiung des Leibes«; 10 I 1, 359, 18; 368, 15f; 434, 5.

144 Wie in »Von den guten Werken« (wo der Glaube das »Hauptwerk« heißt; WA 6, 204, 25f; 210, 16) kommt das auch in der Postille zu markantem Ausdruck; 10 I 2, 168, 5. 17-20; 10 I 1, 675, 6-15 (in einer Auslegung des 1. Gebotes wird der Glaube »der hewbtgottisdienst« genannt). Der Glaube ist die Tat des Gehorsams, die das Gesetz erfüllt; 10 I 1, 339, 24. Im Sinne Luthers müßte man also *die* guten Werke dem Glauben als *dem* guten Werk gegenüberstellen.

145 WA 10 I 1, 49, 7f; 102, 11-19; 136, 15-18; 269, 19-22; 10 I 2, 187, 26f.

146 WA 10 I 1, 115, 5; 270, 15; 10 I 2, 1, 13; 16, 29; 44, 25; 45, 14; 10 I 2, 169, 22f. Und zwar »Zeichen« im Sinne von »Frucht« des Glaubens; 11, 19; 44, 26; 179, 3-7.

147 WA 10 I 1, 270, 3; 313, 4-6; 323, 17f; 489, 7-10; 10 I 2, 44, 25; 120, 19; 169, 12.

148 WA 10 I 1, 111, 9-13; 238, 3f; 252, 12-253, 1; 330, 4-15; 344, 4-8; 485, 19; 10 I 2, 45, 7.

149 Man kann nicht »durch den Glauben selig werden ohne Werk«; WA 10 I 2, 169, 35; vgl. auch 10 I 1, 120, 10-17; 451, 25f; 491, 14-16; 623, 10. Der »ordo salutis« ist der Weg zur Seligkeit; er schließt die Früchte des Glaubens wesentlich ein; 329, 7-13. Dabei ist es Gott nicht um die Werke zu tun, wohl aber um den Gehorsam; 310, 4-8; 312, 19. In summa gilt, daß jenes Leben nicht dieses vergleichgültigt; 40, 2-4; vgl. auch 200, 3-10; 728, 7f (Die richtige Beschreibung des christlichen Lebens enthält, was einem Christen »tzur selickeytt nott ist«). Dabei gilt, daß dieses Leben stets ein gemeinsames, ein Leben in Interaktion ist, durch das also nicht bloß einzelne, sondern alle gemeinsam »gen hymell« fahren sollen; 311, 5-8.

150 Insofern haben sie die Rechtfertigung und Seligkeit schon; WA 10 I 1, 325, 20; 425, 11; 434, 5.

151 WA 10 I 1, 53, 11-20; 113, 1; 134, 21; 365, 9; 459, 1; 10 I 2, 53, 16.

152 WA 10 I 1, 259, 9; 347, 7; 350, 10; 361, 1-4; 365, 11; 376, 15f; 424, 22f; 425, 11-14; 684, 24; 10 I 2, 158, 27; 175, 14. 29.

nicht um des eigenen Lohnes willen getan); weil der wahre Gottesdienst darin besteht, Gott zu loben durch die Erfüllung seines Gebotes, welches verlangt: *Ganzheitlichkeit* und *Angefochtenheit*.

1. Wenn der Mensch in der Freiheit des Glaubens lebt, dann tendiert der freie Gehorsam des Glaubens dazu, das *Ganze* des Lebens zu umfassen, und zwar das Ganze des Handelns jedes einzelnen und das Ganze der Interaktion aller einzelnen.¹⁵³ Er umfaßt das Ganze des Lebens jedes einzelnen, indem er keinen Unterschied der Zeiten¹⁵⁴ und der Werke¹⁵⁵ anerkennt. Und er umfaßt das Ganze der Interaktion aller einzelnen, indem er keinen Stand disqualifiziert,¹⁵⁶ sondern die Werke jedes Berufs einschließt¹⁵⁷ und allen Nächsten ohne Unterschied hilft.¹⁵⁸ Ja, mehr: Er verlangt die guten Werke in den verschiedenen Berufen.¹⁵⁹ Und zwar nicht deshalb, weil die gegebenen Berufe und Stände per se heilig wären; sondern deshalb, weil der wahre Gottesdienst in der Erfüllung des *göttlichen Gebotes* besteht¹⁶⁰: Gott zu trauen und dem Nächsten zu dienen.¹⁶¹ Dieses Gebot, dem Nächsten zu dienen, ist nun aber – wie der Dekalog be-

153 WA 10 I 1, 39, 20; 423, 6f; 350, 10-14; 534, 14; 10 I 2, 38, 11-23. Die Ganzheit der guten Werke umfaßt Inneres und Äußeres (10 I 1, 456, 17-21), Aktion und Kontemplation; 319, 1-6. Die Unterscheidung der »Räte« von den »Geboten« zerstört die Ganzheit des christlichen Lebens; 497, 20 - 498, 7; 670, 4-22; vgl. unten Anm. 160. Die Vollkommenheit erfüllt alle Gebote; 676, 22 - 677, 4; 702, 13-15. Gegen »Stückelei«; 344, 1-4; 411, 17-19; 10 I 2, 180, 3.

154 WA 10 I 2, 21, 4-13; 81, 3-6; 172, 25 - 173, 3; 10 I 1, 434, 14 - 435, 6.

155 WA 10 I 1, 102, 13-16; 137, 15-18; 291, 7-10; 293, 16 - 294, 7; 329, 4-6; 413, 7-9; 655, 4-13. Gegen Unterscheidung zwischen »geistlichen« und »leiblichen« Werken; 10 I 2, 143, 3 - 144, 4. Der Grund für das Entfallen dieser Unterscheidung ist die Einheit des geistlichen Standes aller Christen im Glauben; 479, 4-6; 485, 11; 487, 4-11; 490, 1 - 491, 10; vgl. auch 579, 14; 10 I 2, 82, 7-10; 132, 26f; 143, 28 - 144, 1.

156 WA 10 I 1, 308, 6-11; 317, 3-8; 437, 17; 486, 9 - 487, 4; 489, 11; 637, 1f; 10 I 2, 133, 24f. Gegen die sektiererische Behauptung eines besonderen »geistlichen Standes«; 10 I 1, 323, 9; 482, 25; 485, 10-15; 605, 14; 661, 14-17; 677, 4-6; 706, 9; 10 I 2, 41, 30f; 141, 26; 143, 11-22.

157 WA 10 I 1, 306, 18; 413, 3-9.

158 WA 10 I 2, 179, 21-23.

159 WA 10 I 1, 306, 17f; 307, 11f; 308, 7-11; 312, 24 - 313, 12; 413, 6. Vgl. das Lob des Ehestandes; 10 I 1, 413, 18 - 414, 7; 656, 7-10. Das göttliche Gebot verlangt, Gott in dem Stand zu dienen, in den man berufen ist; 312, 19. 24 - 313, 9; 492, 6-21.

160 WA 10 I 1, 674, 22 - 675, 6; vgl. oben Anm. 153. Gegen die Einrichtung eines Gottesdienstes an Gott vorbei; 274, 11; 307, 12; 321, 7; 661, 15; 677, 5; 678, 4-11. Das Grundübel der päpstlichen Lehre besteht in der Auflösung von Gottes Gebot; 255, 1-10.

161 Vgl. oben Anm. 143.

weist¹⁶² – in sich selbst das Gebot der Befolgung und Einhaltung bestimmter Regeln im Umgang der Menschen miteinander, also de facto das Gebot der Pflege einer dem Nächsten dienlichen Institutionenwelt. Und deshalb¹⁶³ dann mit Notwendigkeit auch implizit das Gebot, die für die verschiedenen Funktionspositionen (»Ämter«) einer solchen Ordnung jeweils wesentlichen Aufgaben zu erfüllen.

So könnte man im Sinne Luthers sagen: Weil der wahre Gottesdienst im Tatbekenntnis des Glaubens durch die Werke besteht – und das heißt: in der Erfüllung des göttlichen Gebotes –, und weil dieses Gebot jedenfalls die Pflege einer *Institutionenwelt* verlangt, die dem Nächsten dazu dient, seine Bestimmung zu erreichen, deshalb hat der wahre Gottesdienst nie bloß den Charakter eines privaten, sondern notwendig den Charakter eines öffentlichen, sozialen Ethos. Als im Glauben freie Erfüllung des göttlichen Gebots ist er stets zweierlei zugleich: der durch den Glauben persönlich qualifizierte (nämlich »freie«) Dienst am Gemeinwesen; und der Dienst an einem institutionell qualifizierten Gemeinwesen; nämlich einem solchen Institutionengefüge, das selbst dem Gebot Gottes entspricht, indem es der Erreichung derjenigen Bestimmung seiner Glieder dient, die der Glaube erkannt hat. Und der Dekalog läßt – im Verständnis Luthers – auch die wesentlichen Dimensionen eines solchen Institutionengefüges erkennen:

Dafür ist jedenfalls die geeignete Institutionalisierung von *drei Lebensbereichen* erforderlich¹⁶⁴: der den Lebensunterhalt gewährenden Ökonomie,¹⁶⁵ der Sicherheit gewährenden Herrschaft¹⁶⁶ (in heutiger Sprache: der Politik) und des den öffentlichen Konsens über die Bestimmung des Menschen ermöglichenden

162 Zusätzlich zu den bekannten Auslegungen der Zehn Gebote in »Von den guten Werken« sowie den Katechismen und ihren Vorläufern vgl. WA 10 I 1, 674, 22 - 676, 21.

163 WA 10 I 1, 606, 15; 676, 22 - 677, 3. Gott will, daß Menschen ihren Stand nicht verlassen; 412, 19-21; 413, 18 - 414, 3.

164 Das ergibt sich, wenn man Ehestand – und damit das Hauswesen – als Integration von obrigkeitlicher und wirtschaftlicher Funktion versteht. Dann behandeln die Zehn Gebote de facto die drei Stände: Lehrstand, Nährstand und Wehrstand. Zur Herkunft und zum Sinn der Dreiständelehre vgl. Reinhard SCHWARZ: Luthers Lehre von den drei Ständen und die drei Dimensionen der Ethik. LuJ 45 (1978), 15-34.

165 Vgl. dazu Luthers Auslegung des 4. und 7. Gebots; hier WA 10 I 1, 676, 13; aber auch 10 I 2, 141, 27.

166 Vgl. dazu Luthers Auslegung des 4. und 5. Gebots; hier WA 10 I 1, 454, 13-20; 460, 8-11; 656, 7-12; 10 I 2, 177, 6-10.

cultus Dei publicus.¹⁶⁷ Letzterer ist kybernetisch grundlegend;¹⁶⁸ nicht etwa, weil er das Handeln in Politik und Wirtschaft bevormundet; sondern, weil erst er die Erkenntnis der Aufgaben dieses Handelns ermöglicht und ihre »freie« Wahrnehmung, die das im Glauben erkannte Ziel des menschlichen Lebens im Auge behält und kein falsches Vertrauen ins eigene Tun setzt.

Soweit die tendenzielle Ganzheitlichkeit des wahren Gottesdienstes, die sich aus seinem Prinzip, dem »thettigen, schefftigen, mechtigen« Glauben ergibt.

2. Aus diesem Prinzip ergibt sich aber zugleich das zweite Wesensmerkmal des wahren Gottesdienstes: seine *Angefochtenheit*, sein Charakter als Tragen des Kreuzes.

Diese Angefochtenheit hat ihren Grund im Gnadengeschehen (dem Wirk-samwerden des Evangeliums am Herzen seiner Hörer) selber. Denn dieses Geschehen ist die Durchsetzung des Regiments Christi über das Herz des Menschen¹⁶⁹ im Streit gegen die Macht der Sünde – und das heißt: des Unglaubens – in jedem Einzelnen selbst und in seiner Umwelt. Obwohl der Ausgang dieses Streites feststeht, dauert er lebenslang. Folglich kann auch der Glaube lebenslang nur angefochtener Glaube sein.

Daher kann aber auch der im Glauben geschehende wahre Gottesdienst nichts anderes sein als das willige Tragen des Kreuzes der Anfechtung durch die Macht der Sünde in uns und in unserer Umgebung.¹⁷⁰ Das heißt für die *individuelle Lebensführung*: In seiner Ganzheitlichkeit hat der wahre Gottesdienst der guten Werke den Charakter des aktiven Eintretens in den Streit des Evangeliums gegen das »ungöttliche Wesen« in uns und um uns,¹⁷¹ der mortificatio carnis¹⁷² und des Gebets¹⁷³. Aber: Sowenig der Gehorsam des Glaubens den

167 Vgl. dazu Luthers Auslegung des 2. und 3. Gebots; hier WA 10 I 1, 675, 16-22. Evangeliumspredigt als gutes Werk; 86, 16-21; 110, 16-18; 136, 20-22; 10 I 2, 154, 10-12; 159, 22, einschließlich des Strafens falscher Lehre; 10 I 1, 261, 7-22.

168 Vgl. unten Anm. 262-271.

169 Siehe oben Anm. 114.

170 WA 10 I 1, 40, 22 - 41, 3; 43, 13-21; 49, 9-11; 115, 18-20; 299, 5; 375, 15-18; 675, 22-26; 10 I 2, 109, 29-31; 187, 10-17; 307, 22-27.

171 WA 10 I 1, 30, 15 - 31, 10 (Vor der »weltlichen Begierde« kann man nicht fliehen, man muß ihr »absagen«); 41, 3-11; 298, 21 - 299, 13; 10 I 2, 11, 21 - 12, 2.

172 WA 10 I 1, 31, 17 - 35, 3; 359, 18; 368, 17; 434, 11-17.

173 WA 10 I 1, 435, 8-25; 10 I 2, 110, 3-9. Dementsprechend hat Luther das Vaterunser verstanden und ausgelegt als Austrag der zum wahren Gottesdienst des christlichen Lebens wesentlich hinzugehörigen Anfechtung.

Streit Christi gegen die Sünde entfacht hat, sowenig entscheidet er ihn; er läßt sich nur auf ihn ein, erleidet ihn als die effektive Verwandlung der menschlichen Natur im Durchgang durch den lebenslangen Prozeß des Sterbens.¹⁷⁴

Und für die Gottes Gebot entsprechende Einrichtung des *Gemeinwesens* heißt das: das Ertragen des Unglaubens in der sozialen Mitwelt; der Verzicht auf seine politische Bekämpfung; die Beschränkung auf die Predigt des Evangeliums (in ihrer Bezogenheit auf die Predigt des Gesetzes¹⁷⁵); und das Vertrauen auf seine Selbstdurchsetzung gegen den Unglauben der Welt.¹⁷⁶ Mit anderen Worten: die strikte Unterscheidung von weltlichem und geistlichem Regiment;¹⁷⁷ und die strikte Zurücknahme aller menschlichen Aktivitäten, die zu dem letzteren gehören, auf die Evangeliumspredigt¹⁷⁸ als die einzig angemessene Weise der Sorge für das Heil der Seele.¹⁷⁹ Dem entspricht die strikte Beschränkung des weltlichen Regiments auf die Wahrung von Recht und äußerlichem Frieden.¹⁸⁰

Soweit das Bild des christlichen Lebens, das der konkrete Inhalt von Luthers reformatorischer Predigt ist.

174 WA 10 I 1, 115, 11-20 (Wiedergeburt und Erneuerung sind eine Umkehr der ganzen Natur); 118, 11-14; 232, 16 - 233, 6; 233, 11 - 234, 4 (Gleichnis von der Häutung der Schlange). Zur Vollzugsform des zeitlichen Lebens des Glaubens als Sterben vgl. grundlegend »Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben« (2, [680] 685-697. 759; 9, 791) und »De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium« (bes. 6, 534, 3 - 535, 26).

175 Das Gesetz macht die Sünde groß; WA 10 I 1, 344, 19 - 345, 14, lehrt die Sünde erkennen; 337, 11 - 338, 6; 340, 6-9; 346, 4-6; 347, 16-19; 349, 4-7; 426, 1-6; 459, 2f; 509, 7-11; 520, 22f; 10 I 2, 198, 19-32; 206, 10-18. Zum *usus politicus legis*; 10 I 1, 450, 19-22; 454, 10 - 455, 5; 460, 5-11; 467, 22. Das Evangelium erschließt den Sinn des Gesetzes; 670, 4-6. Es beseitigt das Gesetz nicht, sondern ermöglicht, es zu halten; 347, 19-24; 457, 9f; 521, 14f.

176 WA 10 I 2, 1, 19; 13, 29 - 14, 3; 63, 9f.

177 WA 10 I 2, 11, 21 - 21, 23; vgl. auch Cl 7, 13, 8-12 $\cong$ WA 3 I II, 454, 18-21. An diese Einsicht in die »vermahnende« Funktion der Predigt knüpft Luther seine Lehre vom »*usus adhortativus legis*« an; Eilert HERMS: Luthers Auslegung des Dritten Artikels. Tü 1987, 79-92.

178 WA 10 I 1, 227, 4-6.

179 WA 10 I 1, 623, 11-22.

180 Zur Funktion der weltlichen Obrigkeit; WA 10 I 2, 177, 6-10; vgl. auch oben Anm. 166. Gegen das Eingreifen des geistlichen Regiments ins weltliche; 10 I 1, 638, 5-11; 657, 7-23; 10 I 2, 130, 22. Gegen die Exemption; 10 I 1, 648, 3-25; 658, 9-16.

III Der Inhalt der reformatorischen Predigt als Horizont für ein neues Verständnis des Predigtgeschehens

Dieser Inhalt der reformatorischen Predigt lehrt, die Wirklichkeit der Predigt selbst, ihr Geschehen, ihre Praxis und ihre Wirkung neu zu verstehen. Während heute unsere Homiletik dazu neigt, von einer akzeptablen Praxis der Predigt her ihren Inhalt kritisch zu bestimmen, liegen also die Dinge bei Luther genau umgekehrt: vom Inhalt der Predigt her ist ihre Praxis zu bestimmen. Grundlegend gilt hier für Luther: Die Predigt ist selbst das Evangelium (1). Als solches schließt sie ein bestimmtes menschliches Werk ein: nämlich die Führung des Predigtamtes (2). Gleichzeitig erfüllt sie – eben als Instrument des freien Wirkens Gottes – eine gesamtgesellschaftliche, universalgeschichtliche – und das heißt: heilsgeschichtliche – Funktion (3).

Die folgende Darstellung zieht über den Text der Postille von 1521/22 hinaus auch die von Emanuel Hirsch in Cl 7 zusammengestellten expliziten Reflexionen Luthers über das Predigtinstitut mit in Betracht. Zwar stammt dieses Material weithin aus späteren Jahren, aber es fügt sich bruchlos in den Rahmen des in der Postille gezeichneten Bildes vom christlichen Leben und beweist so, wie grundlegend und stabil diese Perspektive (also des *Predigtinhalts*, des Evangeliums) für Luther war.

1 Die Predigt als Evangelium

Das Evangelium ist das mündliche Wort von der Heilstat Gottes in Jesus Christus.¹⁸¹ Nun ist die Predigt nach reformatorischem Verständnis selbst nichts anderes als lebendiges, leibhaftes Christuszeugnis.¹⁸² Folglich ist sie selbst das Evangelium in seiner gegenwärtigen Gestalt.¹⁸³ Das wiederum heißt:

181 Vgl. oben Anm. 55-64. Zur Mündlichkeit des Evangeliums vgl. WA 10 I 1, 626, 15-21; Cl 7, 3, 30-4, 7; 4, 36-38; 12, 25 f. ≙ WA 5, 537, 12-25; 542, 11 f.; 31 II, 265, 20; außerdem oben Anm. 77-79.

182 WA 10 I 1, 19, 10-14; 75, 19 f.; 215, 24; 224, 10; 320, 9-11; 378, 12-17; 632, 24-633, 2; 10 I 2, 58, 5-9; 155, 17-160, 21; 163, 11-15; 164, 3-165, 18; 198, 19-32; 204, 1-10; 205, 12; 206, 28-207, 10; 7, 508, 30-509, 37; so auch Cl 7, 5, 6-11; 10, 21-29; 15, 8-10; 23, 22-27; 28, 8-10; 29, 7 f. ≙ WA 5, 542, 19-23; 10 II, 167, 32-168, 3; 36, 180, 10-12; WA TR 2, 143, 16-20 (1586); 3, 145, 28-30 (3024); 187, 12 f. (3143 a). Vgl. auch WA 10 I 1, 85, 5-15; 605, 7-11. Konkret heißt das: Thema der Predigt ist der wahre Gottesdienst im Gegensatz zur Werkelei; Cl 7, 24, 22-25; 27, 19-21 ≙ WA TR 2, 181, 14-17 (1685); 3, 42, 23-25 (2869 b); vgl. oben Anm. 15-21.

183 WA 10 I 1, 47, 8 f.; 126, 10-18; 215, 24; 10 I 2, 48, 1-7. »Predigt« und »Evangelium« als Wechselbegriffe; 10 I 1, 13, 21; 126, 10-13; 383, 15.

Sie ist zuerst und zuletzt Tat und Werk Gottes und Christi selbst. Das gilt für ihre Entstehung und für ihre Wirkung: Gott bzw. Christus selbst ist es, der die Evangeliumspredigt nach seiner Auffahrt hat ausgehen lassen¹⁸⁴ und gegenwärtig erneuert hat.¹⁸⁵ Und er selbst ist es auch, der in dieser Predigt in die Welt kommen,¹⁸⁶ die Herzen reinigen¹⁸⁷ und regieren¹⁸⁸ will. Diese Wirkung der Predigt an den Herzen der Menschen ist also das eigene Werk Gottes bzw. Christi selbst.¹⁸⁹ Dieses Werk vollzieht sich aber so, daß es menschliche Werke einschließt, deren es sich als seiner Instrumente¹⁹⁰ bedient: zunächst des menschlichen *Hörens*, dann auch des menschlichen *Redens*.¹⁹¹

1. Die evangelische Predigt zu hören, heißt zunächst, sich ihrem leibhaften Wort rein äußerlich auszusetzen, sie aufzusuchen.¹⁹² Besonders seit Ende der 20er Jahre hat Luther dies als Tat und Pflicht der Menschen eingeschärft.¹⁹³ Das aktive Hören schließt aber auch eine innere Hinwendung zum leibhaften Predigtwort ein: Man muß sich »der Klarheit des Evangeliums aussetzen«. ¹⁹⁴ Eine »eynfeltige schlecht [einfache, schlichte] auffmerckung auff die wortt« ist erforderlich.¹⁹⁵ Man muß »das hertz und vorstentniß weytt auffthun«. ¹⁹⁶ »In Stille« soll man das Wort hören¹⁹⁷ und »das hertz drauff dencken« lassen.¹⁹⁸

Aber die Aktivität dieses Hörens begründet nicht – weder zum Ganzen, noch zum Teil – die verwandelnde Wirkung der Predigt am Herzen. Das ist vielmehr ausschließlich Werk der Gnade selbst. Ja, schon das soeben beschriebene Hören und Aufnehmen selbst ist dem Menschen – unbeschadet seiner Aktivität – nicht aus eigener Kraft, sondern nur in der Kraft der Gnade möglich.¹⁹⁹ Das

184 Christus läßt predigen; WA 10 I 1, 20, 2-4; 285, 1-3; 288, 4-8; 329, 13-19; 343, 16-18.

185 So z.B. Cl 7, 7, 15-24 ≙ WA 10 II, 164, 5-15.

186 WA 10 I 1, 173, 4-7; 522, 1; 524, 2-7; Cl 7, 3, 32 ≙ WA 5, 537, 14.

187 Siehe oben Anm. 118, vgl. auch Cl 7, 12, 10 ≙ WA 31 II, 51, 31 f.

188 WA 10 I 1, 172, 1 - 173, 2; 176, 6-17.

189 WA 10 I 1, 78, 15.

190 WA 10 I 1, 110, 14-18; 136, 20 - 137, 13 (!); 555, 6-15.

191 Cl 7, 3, 28 f ≙ WA 5, 537, 11 f.

192 Cl 7, 12, 24-26 ≙ WA 31 II, 265, 19-21.

193 Vgl. Cl 7, 12, 24-38 (1527); 21, 10-21 ≙ WA 31 II, 265, 20-32; WA TR 1, 229, 9-20 (505).

194 WA 10 I 1, 62, 5-14.

195 WA 10 I 1, 181, 13 f.

196 WA 10 I 1, 186, 9-11.

197 WA 10 I 1, 62, 7; 337, 9; 441, 18; 728, 14-16.

198 WA 10 I 1, 156, 23 f.

199 WA 10 I 2, 30, 5-9; 51, 24 - 52, 7; 179, 118.

aktive Hören, das notwendig zum heilsamen Empfang der Predigt gehört, wird von Luther also weder im Sinne einer römischen, noch im Sinne einer schwärmerischen Lehre von der Vorbereitung auf den Gnadenempfang – etwa durch die Selbstentleerung des Geistes – verstanden. Sondern: Es ist das durch die Ohren zum Herzen dringende Wort selbst, welches das Herz des Menschen von eigenen Spekulationen befreit, ledig und für seine Wahrheit empfänglich macht.²⁰⁰

2. Wer das mündliche Wort des Evangeliums heilsam gehört hat, ist dadurch zugleich verpflichtet, es wiederum anderen zu sagen. Das Predigen, das Weiter-sagen der Christusbotschaft ist ein integrierter Bestandteil des wahren Gottesdienstes; also ein von Gott gebotenes gutes Werk des Glaubens aus Liebe zu Gott und dem Nächsten zu Nutz. Und zwar das erste und schlechterdings unverzichtbare Werk.²⁰¹

Luther veranschaulicht das an den Hirten in der Christnacht: An ihnen ist zu lernen, »das sie frey bekennen unnd öffentlich predigen das wortt, das yhn gesagt war von dem kind; wilchs ist das hohist werck ym Christlichen leben, daran man muß wagen leyb und leben, gutt und ehre; ...«²⁰² An den Hirten wird deutlich, daß dies allgemeine Christenpflicht ist. Denn einerseits sind die Hirten eben »die armen Leute auf dem Feld«. Just denen wird das Evangelium gepredigt.²⁰³ Aber gleichzeitig ist wichtig, daß dies arme Volk eben eine Schar Hirten, also »Pastoren« ist. Das bedeutet: Jeder von ihnen ist nicht nur ermächtigt, sondern auch verpflichtet, das Gehörte weiterzusagen.²⁰⁴ Ebenso wird an Stephanus das Recht und die Pflicht der Laien zur Predigt demonstriert.²⁰⁵

Daß alle Christen zur Predigt verpflichtet sind, hat auch noch der späte Luther an prominenter Stelle eingeschärft. Nicht nur in der Erklärung der Zehn Gebote,²⁰⁶ sondern ebenso in den Disputationen gegen die Antinomer. Dort

200 Cl 7, 11, 35 f; 12, 33-35; 20, 36 f $\triangle$ WA 31 II, 49, 14; 265, 27-30; WA TR 1, 228, 20 f (504); WA 10 I 2, 8, 9 f; 30, 5-7; 52, 5.

201 WA 10 I 1, 110, 14-18; 136, 20-22; 437, 20 - 441, 10; 555, 6. Daß Gott zur Ehre gepredigt wird, heben besonders hervor Cl 7, 23, 20 f; 23, 34 f; 25, 29; 26, 28 f; 29, 6 $\triangle$ WA TR 2, 122, 6 f (1521); 144, 12 f (1590); 417, 29 f (2320 a); 540, 22 (2606 b); 3, 187, 11 f (3143 a).

202 WA 10 I 1, 136, 20-22.

203 WA 10 I 1, 86, 1-3.

204 WA 10 I 1, 86, 16-21.

205 WA 10 I 1, 263, 11 - 265, 3.

206 BSLK, 572, 23 - 580, 9 $\triangle$ WA 30 I, 139, 13 - 143, 14.

heißt es: Sowohl die »finalis praesumptio« (das letzte Vertrauen auf eine selbstgeschaffenen Gerechtigkeit) als auch die »finalis dubitatio« (der endgültige Unglaube) sind »peccatum in Spiritum sanctum« und darum Ursache ewiger Verlorenheit. Um beide zu vermeiden, ist das Predigtamt eingerichtet. Luther wörtlich: »et haec etiam causa est, cur Deus instituerit ministerium praedican-di in Ecclesia, videlicet ut *frater fratrem* doceat ac ubicunque opus sit consoletur, ne statim a diabolo perterrefacti desperent.«²⁰⁷

Freilich: Gerade weil das Predigtamt allgemein ist, der Kirche als ganzer und allen ihren Gliedern obliegt, muß es geordnet werden. Unbeschadet ihres Rechts und ihrer Pflicht zur Predigt können die Laien dort schweigen, wo die Inhaber des apostolischen Amtes »selbst predigen«: »Denn es muß yhe eyn ordnung habenn, das nit alle tzugleych predigen, ...«²⁰⁸

2 Das geordnete Predigtamt als Instrument der Herrschaft Christi

Mit der Sendung der Apostel hat Christus selbst²⁰⁹ das Amt der »Boten«²¹⁰ des Evangeliums und der »Haushalter der Geheimnisse Gottes«²¹¹ eingesetzt. Im neutestamentlichen Kanon ist das Modell dieses Amtes und seiner Führung in zwei Fassungen überliefert: einerseits in seiner historischen Ausprägung als Apostelamt und andererseits in seiner Vorabbildung durch das Wirken Johannes des Täufers.²¹²

In der lateinischen Adventspostille von 1520 hat Luther beide Modelle folgendermaßen zusammengeschaut: »... doctores verbi in Ecclesia non sunt nisi ministri Christi et dispensatores mysteriorum dei, hoc est, sunt in officio Johannis populos non sibi, sed Christo subiicientes, docendo legis intellectum et cognitionem gratiae, simul peccata revelantes et peccatorum remissionem. Sunt enim et ipsi angeli domini, qui mittuntur ante faciem Christi, ut parant viam eius ante eum, hoc est, tradunt verbum Evangelii externa voce, qua homines (si audiant) parantur, ut intus gratiam suscipiant. ... Omnes, qui docent in Ecclesia verbum Christi, angeli istiusmodi sunt, quia verbum tradunt,

207 Cl 7, 19, 25-32; 21, 18-20 ≅ WA 39 I, 428, 16-429, 4; WA TR I, 229, 17-19 (505).

208 WA 10 I 1, 264, 8-15; 10 I 2, 122, 9f.

209 WA 10 I 1, 343, 10-18; 329, 13f; 303, 3-17; Cl 7, 21, 15-18 ≅ WA TR I, 229, 14-17 (505).

210 WA 10 I 1, 85, 5-10.

211 WA 10 I 2, 129, 18-133, 29.

212 WA 10 I 2, 204, 17-206, 27; 7, 508, 23-511, 3.

sed Christus cum verbo veniens fidem infundit et sedet super eos. sic misit lxx discipulos ante se in omnem locum, quo erat ipse venturus.«²¹³

Damit ist klar bestimmt:

- die Wirkung des Predigtamtes; das ist: die Ausübung des geistlichen Regiments durch Unterwerfung der Seelen unter die Herrschaft Christi;
- der Urheber dieser Wirkung des Predigtamtes (und insofern der Inhaber des geistlichen Regiments): das ist: Christus; und das heißt: Gott selbst;
- das Instrument, dessen sich Christus zur Ausübung seiner Herrschaft bedient: die von den berufenen Inhabern des Predigtamtes praktizierte doctrina legis et evangelii.

1. *Das Predigen als von Gott gebotenes gutes Werk des Menschen* – Auch von der Predigt im geordneten Amt der Kirche²¹⁴ gilt, daß sie ein gutes Werk des Glaubens ist; frei und umsonst, Gott zur Ehre und dem Nächsten zu Nutz.²¹⁵ Dieser Nutzen für den Nächsten ist: daß die Herzen Christus unterworfen werden und sie zum Glauben kommen.²¹⁶ Danach bemißt sich der Inhalt und das Verfahren der Predigt.

Der *Inhalt* ist exklusiv das Wort Gottes; das heißt das Gesetz, das zur Selbsterkenntnis des Sünders führt; und das Evangelium, das dem Glauben die Gnade Gottes in Christus anbietet,²¹⁷ und zwar konkret verstanden als: »doctrina fidei et morum«.²¹⁸ Wo etwas anderes Inhalt der Predigt ist, muß sie als antichristliche Verführung der Gewissen verworfen und gemieden werden.²¹⁹

Bei dieser ihrer Sache bleibt die Predigt, indem sie sich an die Texte der alttestamentlichen Schrift und des neutestamentlichen Kanons hält. Denn unbeschadet der wesentlichen Mündlichkeit des Evangeliums und seiner Pre-

213 WA 7, 511, 5-19.

214 Zur funktionalen Unterscheidung des »Amtes« vom gemeinen Christenstand vgl. WA 10 I 1, 264, 8-11; 10 I 2, 122, 9-12.

215 Vgl. oben Anm. 143, 201.

216 WA 10 I 1, 110, 16f; vgl. auch 383, 7-17; Cl 7, 23, 21 $\triangle$ WA TR 2, 122, 7 (1521).

217 Siehe oben Anm. 182. Gegenbild; WA 10 I 1, 647, 4-6. Zur Bezogenheit der Predigt des Evangeliums auf die Predigt des Gesetzes vgl. Cl 7, 28, 11-14; 33, 22-28 $\triangle$ WA TR 3, 145, 41-146, 2 (3025); 4, 479, 1-6 (4765); außerdem 10 I 2, 155, 20-159, 19; 198, 19-32; 206, 9-36.

218 WA 7, 533, 28; vgl. auch WA 10 I 2, 59, 10-12.

219 WA 10 I 1, 253, 1-6; 255, 1-5; 261, 7-22; 274, 1-4; 285, 3-9; 287, 3-14; 307, 13-308, 5; 311, 18-312, 5; 321, 5-19; 323, 5-7; 329, 1-3; 333, 2-5; 335, 19f; 347, 3-13; 368, 19; 378, 18; 407, 2-8; 433, 7; 631, 5; 633, 3f; 635, 7-11; 655, 25-656, 5; 668, 6-21; 10 I 2, 163, 11-19; 205, 27-206, 8.

digt ist doch der neutestamentliche Kanon als ihr inhaltliches Regulativ erforderlich geworden.²²⁰ Luthers Weg von der Themapredigt zur »textauslegenden Predigt«²²¹ muß also als Ausdruck einer zunehmenden Entschlossenheit zur Konzentration auf diese ihre Sache, und zwar in ihrer öffentlich am Kanon kontrollierbaren²²² Gestalt verstanden werden.

Diese Sache ist im *Vollzug* der Predigt so zur Sprache zu bringen, daß sie ihre Hörer erreichen und von ihnen »gefaßt« (kapiert) werden kann.²²³ Danach bemessen sich alle Regeln für die Praxis der Predigt:

Erstens: Voraussetzung für die Predigt ist, daß der Prediger die Sache des Textes selbst innehat.²²⁴ Er muß also selbst den Text in qualifizierter Weise gehört haben: nämlich nicht nur nach dem »grammatisch« zu erhebenden Sinn der Worte, sondern auch nach ihrer res gefragt haben; also nach ihrem Gegenstand und der Wirklichkeit, von der sie reden.²²⁵

Zweitens: Der Redeakt der Predigt ist so anzulegen, daß er die Aufmerksamkeit der Hörer auf eben diese Sache lenkt. Daraus ergibt sich die doppelte Regel, daß zunächst der Nutzen des Hörers das Kriterium für die Wahl des Gegenstandes der Predigt ist und dieser (also direkt der Gegenstand und nicht direkt der Hörer!) dann das Kriterium für ihre rhetorische Gestalt:

Von einer Wahl des Predigtgegenstandes kann nur in eingeschränktem Sinn die Rede sein. Denn die evangelische Predigt ist stets Christuspredigt. Aber eben dies stellt sie vor die Aufgabe, aus der Fülle der Überlieferung – auch der biblischen – das Wesentliche auswählen zu müssen. Bei dieser Wahl hat sie sich am *Nutzen* des Hörers zu orientieren. Lehrer, welche »die gravissimos locos scripturae« predigen, »wie es yhn schmeck und schmatzt«, sind gefährlich und unnütz, »quia non attemperant se auditoribus, non spectant quos sed quid doceant«.²²⁶ Auf den Nutzen der Hörer zu achten, heißt nicht, sich nach ihren

220 WA 10 I 1, 627, 1-10. Dementsprechend fungiert die Schrift als Norm aller Traditionen; 580, 4-6; 583, 7-12; 584, 9-13; 605, 7-14; 661, 14-17.

221 Vgl. dazu Emanuel HIRSCH: Luthers Predigtweise. Lu 25 (1954), 1-23.

222 Und zwar durch die Gemeinde kontrollierbar; WA 10 I 1, 140, 14-141, 7.

223 Siehe oben Anm. 94. 193-198; vgl. auch Cl 7, 14, 25; 36, 1-3 ≙ WA 26, 55, 20; WA TR 5, 6, 5-7 (5199).

224 Cl 7, 31, 25-31 ≙ WA TR 4, 356, 21-27 (4512).

225 Cl 7, 23, 7-10; 26, 8-18 ≙ WA TR 2, 37, 23-26 (1312); 506, 14-20 (2533a); außerdem WA 10 I 1, 297, 23-289, 9; 301, 18-302, 5; 555, 8-13.

226 Cl 7, 14, 10-16 ≙ WA 26, 55, 8-12; vgl. auch Cl 7, 33, 2-4 ≙ WA TR 4, 447, 13-15 (4719).

Vorlieben oder ihrem Beifall zu richten;²²⁷ wohl aber nach ihrer Fassungskraft. Die Predigt ist nicht für die Gelehrten, sondern für das einfache Volk;²²⁸ insbesondere für die Jugend, die stets »neu wachsende« Kirche.²²⁹ Das heißt: Die Predigt hat sich inhaltlich aller Schulfragen²³⁰ und allen gelehrten Beiwerks zu enthalten.²³¹ Sie soll sich einfach²³² auf das Elementare, den Katechismus,²³³ die ersten Prinzipien des christlichen Lebens²³⁴ beschränken, also auf Gegenstände, die das Volk fassen und »nach Hause tragen« kann.²³⁵

Formal muß die Predigt dann so angelegt sein, daß sie die Aufmerksamkeit der Hörer nur auf diese schlichte und einfache Sache lenkt; nicht auf sich selbst oder auf den Prediger. Alle *Rhetorik*, die vor die Sache tritt, ist zu vermeiden.²³⁶ Die Sache diktiert a) die Redeform und b) die Wahl der rhetorischen Mittel.

a) Weil die Sache der Predigt die *doctrina fidei et morum*, also das christliche Leben ist, deshalb muß sie immer sowohl die Gestalt der Lehre (*doctrina*) als auch der Ermahnung (*exhortatio*) haben.²³⁷

b) Als rhetorische Mittel²³⁸ kommen nur solche in Betracht, die der Deutlichkeit der Sache dienen. Das sind vor allem drei: Zunächst die klare und unbeirrte Fixierung dessen, worum es im Text geht, des im Text zur Sprache gekommenen »status rei«. ²³⁹ Sodann die Klärung der inneren Struktur dieses Sachverhal-

227 Cl 7, 26, 28f; 29, 6f; 33, 12-14; 37, 20-25 $\triangle$ WA TR 2, 539, 26f (2606a); 3, 187, 11f (3143a); 4, 447, 23-25 (4719); 5, 313, 8-12 (5673).

228 Cl 7, 31, 12f; 32, 31-37; 33, 36-34, 1; 34, 35-35, 8 $\triangle$ WA TR 4, 307, 28f (4426); 447, 4-10 (4719); 531, 18-21 (4812); 635, 12-19 (5047).

229 Cl 7, 30, 5-20 $\triangle$ WA TR 3, 310, 1-15 (3421).

230 Cl 7, 30, 13f; 34, 14-26; 35, 7-11 $\triangle$ WA TR 3, 310, 8f (3421); 4, 634, 21-635, 3, 18-22 (5047).

231 Cl 7, 28, 8-10; 33, 4-7, 37f; 34, 7-12 $\triangle$ WA TR 3, 145, 28-30 (3024); 4, 447, 15-18 (4712); 531, 20 (4812); 610, 5-9 (5006).

232 Cl 7, 30, 19; 32, 32; 33, 7f, 36-38; 35, 1, 6, 13 $\triangle$ WA TR 3, 310, 14f (3421); 4, 447, 5f, 19 (4719); 531, 19f (4812); 635, 13, 17 (5047); 664, 22 (5099).

233 Cl 7, 22, 37f; 29, 8; 30, 12f $\triangle$ WA TR 1, 504, 24f (1002); 3, 187, 13 (3143a); 310, 7f (3421).

234 Cl 7, 30, 12f $\triangle$ WA TR 3, 310, 7f (3421).

235 Cl 7, 34, 27-32 $\triangle$ WA TR 4, 635, 4-9 (5047).

236 Cl 7, 25, 35-26, 1; 31, 5-12, 35-37; 32, 8-12; 34, 26f $\triangle$ WA TR 2, 454, 11-15 (2408b); 4, 307, 21-28 (4426); 402, 27f (4612); 405, 6-9 (4619); vgl. auch Cl 7, 10, 21-29; 13, 34-14, 1; 23, 5; 35, 32-35 $\triangle$ WA 10 II, 167, 32-168, 3; 26, 52, 19-21; WA TR 1, 504, 30 (1002); 5, 5, 32-6, 2 (5198).

237 WA 10 I 2, 1, 18-20; 11, 22f; 13, 29-14, 3; 22, 9-11; 7, 466, 22; Cl 7, 25, 5-7; 31, 13f $\triangle$ WA TR 2, 359, 19-22 (2199A); 4, 307, 29f (4426).

238 Cl 7, 25, 3-14 $\triangle$ WA TR 2, 359, 18-28 (2199A).

239 Cl 7, 26, 27; 27, 18-23; 28, 15-17; 29, 26 $\triangle$ WA TR 2, 539, 25 (2606a); 3, 42, 23-27 (2869b); 148,

tes mit Hilfe der Dialektik.²⁴⁰ Und schließlich die Artikulation der affirmativ zu vertretenden These unter ausdrücklicher Nennung des durch sie ausgeschlossenen Gegenteils.²⁴¹ Dies alles ist direkt und zielstrebig, unter Vermeidung unnötiger Aufenthalte und ablenkender Seitenwege anzuwenden.²⁴² So gewinnt die Predigt diejenige sachliche Eindeutigkeit und Klarheit, die den Leuten Eindruck macht und haften bleibt, so daß sie sagen können: »Das ist die predig gewesen.«²⁴³

Auch die leibhafte (akustische) Gestaltung des Redevollzugs hat auf den Nutzen des Hörers Rücksicht zu nehmen: »Tardiloquentia est convenientissima homini praedicatori.«²⁴⁴ Kürze vermeidet Überdruß.²⁴⁵

Inhaltlich elementar, formal schlicht und akustisch deutlich – so gewinnt das Predigen insgesamt den Charakter des docere: »... qui maxime simpliciter et pueriliter et populariter et trivialiter potest docere, is est optimus praedicator.«²⁴⁶ Dieser ist »doctor« im eigentlichen Sinne des Wortes. Denn diesen Titel verdient nicht der, der »semel in anno in universitate legat. Non est officium episcopi, ut doceat in pulpito, sed sic agat, ut discipulus erudiatur, wenn ers im inculciren: ut significet vox sedulitatem, diligentiam, ut auditores fiant meliores, non ut ipse videatur. ... ›Doctor‹ et ›locutor‹ differt: (doctor est) qui docet, ut intelligatur res; alii loquuntur, sed non intelligitur. In ecclesia debent esse docere et erziehen.«²⁴⁷

2. *Die Wirkung der Predigt als Gottes eigenes Werk* – Daß die menschliche Predigtstätigkeit den Charakter des docere trägt, heißt also, daß sie ganz und gar

17-19 (3032 b); 210, 12 (3173 b). Dabei gilt für Luther, daß die res aus ihrem usus begriffen und dargestellt werden muß.

240 Cl 7, 25, 3-7; 31, 12f; 31, 32-32, 7 ≙ WA TR 2, 359, 18-21 (2199 A); 4, 307, 28f (4426); 402, 24-403, 9 (4612); vgl. auch Cl 7, 24, 33-35 ≙ WA TR 2, 325, 24f (2113).

241 Cl 7, 18, 1-3 ≙ WA 36, 183, 16-18. Hierher ist auch die Entfaltung des polemischen Gehalts der Predigttexte – des jeweiligen »Harnischs« des Textes – in der Postille zu ziehen, etwa 1011, 54, 15-56, 23; 93, 12-95, 5 u. ö.

242 Cl 7, 36, 17-34 ≙ WA TR 5, 184, 14-185, 3 (5489).

243 Cl 7, 24, 8-11; 25, 15-17; 29, 22-29 ≙ WA TR 2, 163, 16-20 (1650); 362, 9-11 (2202 b); 3, 210, 8-15 (3173 b).

244 Cl 7, 32, 15f ≙ WA TR 4, 420, 22f (4657).

245 Cl 7, 27, 7-11; 30, 3f; 35, 28-30 ≙ WA TR 2, 574, 18-21 (2643 a); 3, 309, 16f (3419); 4, 692, 19-21 (5171 b).

246 Cl 7, 35, 6f. 12-16 ≙ WA TR 4, 635, 17f (5047); 664, 21-24 (5099).

247 Cl 7, 13, 30-14, 9 ≙ WA 26, 52, 15-27.

bezogen auf ihren Nutzen zu vollziehen ist. Der Erfolg der Predigt entscheidet sich daran, daß sie zu Herzen geht und die Hörer »bessert«. ²⁴⁸ Es ist daher natürlich, daß die Prediger ein Interesse an diesem Effekt ihrer Predigt haben und ihn selbst herstellen möchten. ²⁴⁹ So erhebt sich – genau wie bei der Spendung der Sakramente – auch beim Predigen (Darreichen des Evangeliums) die alte Schulfrage, ob und welchen inneren Effekt im Herzen der Empfänger der minister durch seiner Tätigkeit verursachen kann? ²⁵⁰

Luthers Antwort lautet: Gott bzw. Christus selbst ist es, der durch das Instrument der Predigt des minister den inneren Effekt im Herzen des Hörers (Empfängers) bewirkt. ²⁵¹ Luther teilt also die traditionelle Überzeugung, daß das menschliche Handeln im Amt ein Instrument Gottes ist. Aber die Pointe dieser Überzeugung liegt nun für ihn nicht – wie für die scholastische Tradition – darin, daß das Instrument an der Autorität und Wirkkraft dessen teilgewinnt, der durch es wirkt; sondern gerade umgekehrt darin, daß die Wirkung des Empfangens, hier: des Hörens, eben nicht durch das Instrument, sondern ausschließlich durch den verursacht ist, der es gebraucht: also Gott in Christus durch den Heiligen Geist. Gerade auf diese Negation jeder potestas causandi internum effectum gratiae auf seiten des Predigers läuft die Identifizierung des Amtes der Evangeliumspredigt mit dem Amt des Johannes hinaus, die Luther wiederum in der lateinischen Postille von 1520 vorträgt: Wie Johannes ist der Prediger des Evangeliums eine »vox clamans«, die Christus den Weg bereitet. ²⁵² Ihre Wirkung besteht nicht darin, daß sie ihn selber bringt, sondern darin, daß er

²⁴⁸ Die Predigt zielt darauf: ins Herz und Gewissen zu reden; Cl 7, 22, 18; 28, 16. 27; 33, 23 $\triangle$ WA TR I, 433, 12 (868); 3, 148, 18. 28 (3032 b); 4, 479, 1 f (4765), zu »affizieren«; Cl 7, 22, 5. 15; 36, 1 f $\triangle$ WA TR I, 433, 1. 9 f (868); 5, 6, 5-7 (5199), zu »bewegen« (»movere«); Cl 7, 22, 13; 25, 4 $\triangle$ WA TR I, 433, 8 (868); 2, 359, 18 (2199 A), zu »erbauen« (»aedificare«); Cl 7, 31, 17 $\triangle$ WA TR 4, 307, 32 (4426), zu »bessern«; Cl 7, 13, 34; 32, 37 $\triangle$ WA 26, 52, 18; WA TR 4, 447, 10 (4719). Vgl. oben Anm. 10.

²⁴⁹ Vgl. Cl 7, 10, 30 - 11, 3; 23, 3-5 $\triangle$ WA 10 II, 168, 4-14; WA TR I, 504, 28-30 (1002).

²⁵⁰ Vgl. THOMAS VON AQUINO: Summa theologiae p. III qu. 64 art. 1 c – zusammen mit qu. 63 art. 1 (ders.: Opera omnia/ iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Bd. 12. Romae 1906, 42. 30f.

²⁵¹ Cl 7, 33, 33-35; 30, 23 f $\triangle$ WA TR 4, 531, 15-17 (4812); 3, 357, 15 f (3494). Daß Gott durch die Predigt spricht, gilt einerseits insofern, als die Predigt das von Gott selbst eingesetzte Amt ist (Cl 7, 21, 10-21 $\triangle$ WA TR I, 229, 9-20 [505]) und nichts als sein Wort zum Inhalt hat (Cl 7, 36, 5-8 $\triangle$ WA TR 5, 48, 12-14 [5293]; vgl. auch oben Anm. 217), aber zugleich auch insofern, als Gott den Prediger inspiriert (Cl 7, 26, 36 f; 30, 23-27; 32, 28-31 $\triangle$ WA TR 2, 540, 28 f [2606 b]; 3, 357, 15-19 [3492]; 4, 417, 1-4 [4719]).

²⁵² Vgl. WA 7, 508, 24-30.

selber ihr nahe ist, ihr auf dem Fuße folgt;²⁵³ also darin, daß sie dasjenige verbum ist, durch welches dessen res selber ihr eigenes Kommen zuverlässig ankündigt und sich selbst zur Wirkung bringt: »Itaque Johannis et Evangelii eadem doctrina est, idem opus, scilicet humiliare superbos et exaltare humilatos, famelicos facere eos qui saturi sunt et esurientes implere bonis. Verum quia haec per verbum seu annunciando facit, non efficiendo, ideo vox est, non res, Christus autem res est et facit, quod Johannes et Evangelium annunciant.«²⁵⁴

Offenkundig sah Luther bei der Abfassung der deutschen Postille 1521/22 keinen Anlaß, diesen Grundsatz, daß der Effekt der Predigt auf seiten der Hörer ausschließlich Gottes eigenes Werk und nicht das des Predigers ist, explizit zu erwähnen. Um so dringender gebot die Wittenberger Situation vom Frühjahr 1522 die öffentliche, harte und unmißverständliche Einschärfung dieses Grundsatzes von der Kanzel herab: Predigen soll man das Evangelium, den Glauben und den wahren Gottesdienst, aber mit Gewalt dazu zwingen darf man niemanden: »Warumb? dann ich hab nit in meiner gewalt oder handt jr hertzen (der menschen) als der hæffner den leyden, mit jm zuschaffen nach meynem gefallen. Ich kan nit weytter kommen dann zu den orn, jns hertz kan ich nit kommen: dieweyl ich dann den glauben jns hertz nit giessen kann, so kann noch sol ich niemants darzu zwingen noch dringen, wenn got thut das alleyn und macht, das er vor jm hertzen lebt. Darumb soll man das wort frey lassen und nit unser werck darzu thun: wir haben wol jus verbi aber nicht executionem. Das wort soll wir predigen, aber die volge sol got alleyn in seim gefallen sein.«²⁵⁵ Die Predigtstätigkeit des minister muß als sein eigenes Werk darauf abstellen, das Wort allein frei wirken zu lassen.²⁵⁶ – Soviel zum Urheber der Predigtwirkung.

3. *Der sachliche Effekt der Predigt* – Aus dem soeben (Punkt 2) Gesagten ist aber auch klar geworden, was Gott durch die Predigt – ubi et quando visum est Deo – bewirkt: das »Gerittenwerden« der Herzen durch Jesus selbst,²⁵⁷ oder mit anderen Worten: die Aufrichtung des Regiments Christi über die Herzen der Hörer.²⁵⁸ Das hat für die Führung des Predigtamtes eine entlastende, aber auch eine einschränkende Konsequenz:

253 WA 7, 511, 16-19.

254 WA 7, 532, 11-25.

255 WA 10 III, 15, 3-12.

256 WA 10 III, 30, 1-4.

257 WA 10 I 2, 55, 24; 62, 9.

258 Siehe oben Anm. 15.

Die *Entlastung* besteht darin, daß jeder Prediger den tatsächlichen Erfolg seiner Predigt und das Urteil über sie Gott und dem Nächsten befehlen kann.²⁵⁹ Damit wird seine Verantwortung für die ordentliche Erledigung seines Werkes nicht geleugnet; aber sie wird auf den Bereich beschränkt, für den er sie tatsächlich trägt: nämlich auf den möglichen Nutzen. Der wirkliche bleibt Gott anheimgestellt.

Die *Beschränkung* besteht darin, daß das geistliche Regiment nicht nur klar vom weltlichen unterschieden werden muß, sondern daß es auch strictissime als das eigene Regiment Gottes durch Christus im Heiligen Geist verstanden werden muß, nicht als Regiment der Inhaber des Amtes. Luther hat in den höchsten Tönen vom geistlichen Regiment durch das Predigtamt sprechen können: Nur hier geht es wirklich um Herrschaft, nämlich um Herrschaft über die Herzen.²⁶⁰ Aber alle derartigen Wendungen müssen als – gefährlich mißverständliche – Synekdoche verstanden werden: Ausgeübt wird das geistliche Regiment durch die Inhaber des Predigtamtes nur, indem Gott selber sie als Instrumente braucht und ihr Werk zur Wirkung bringt, wie, wo und wann es ihm gefällt.

Soweit das opus humanum der Predigtstätigkeit als Instrument des geistlichen Regiments Christi über die Herzen. Diese Herrschaft Christi über die Herzen ist aber zugleich die konkrete Gestalt seiner Herrschaft über die Welt und die Geschichte. Auch für diese seine Herrschaft über die menschliche, geschichtliche und gesellschaftliche Welt im ganzen braucht Christus das Evangelium, und das heißt: die Predigt.²⁶¹ Das hat Luther nicht nur als abstrakten Grundsatz formuliert, sondern er hat auch deutliche Hinweise auf diese Funktion der Predigt für das Ganze des geschichtlichen und gesellschaftlichen Lebens der Menschheit gegeben.

²⁵⁹ Cl 7, 25, 27-29 ≙ WA TR 2, 417, 28-30 (2320a). Vgl. auch Cl 7, 23, 32-26, 1; 33, 10-14 ≙ WA TR 2, 144, 11-14 (1590); 4, 447, 21-25 (4719). Das Urteil des Predigers über sich selbst ist unmaßgeblich; Cl 7, 22, 24f; 27, 3-5; 32, 21-25 ≙ WA TR 1, 434, 3f (868); 2, 541, 6-8 (2606b); 4, 446, 23-27 (4719).

²⁶⁰ Cl 7, 24, 28-31 ≙ WA TR 2, 263, 30-33 (1922).

²⁶¹ Siehe oben Anm. 56-61. 184.

3 *Das Predigtamt als Instrument des Reiches Christi in der Geschichte*

Auch dieses neue Verständnis der gesamtgesellschaftlichen, universalhistorischen – und zwar genau: heilsgeschichtlichen – Funktion der Predigt als *viva vox evangelii* ergibt sich aus ihrem Inhalt:

Dieser *Inhalt* ist: Das Christusgeschehen als dasjenige Angebot der Gnade Gottes für den Glauben, das die Herzen der Menschen verwandelt und mit Lust erfüllt zu guten Werken, Gott zur Ehre und dem Nächsten zu Nutz; wobei gilt: daß der Nutzen des Nächsten nur durch die Pflege solcher Institutionen (regelmäßigen Weisen) des Umgangs miteinander erreicht werden kann, in denen allen Menschen die Erreichung ihrer Bestimmung – die ewige Seligkeit in der ewigen Gemeinschaft mit Gott – möglich ist. Weil der Glaube auf die Erfüllung des Gebotes Gottes verpflichtet, und weil dieses Gebot eine bestimmte regelmäßige Weise der Interaktion zum Inhalt hat, deshalb verpflichtet der Glaube zu einem Gottesdienst, der gerade nicht in privaten, sondern in öffentlichen Werken, in Werken des Berufs, und das heißt: einer durch den Glauben motivierten und inhaltlich orientierten produktiven Teilnahme am gesamtgesellschaftlichen Lebensprozeß besteht. Dieser Gottesdienst ist ein alle Stände und alle Berufe einschließender sozialer Lebens- und Handlungszusammenhang. Er umschließt das soziale Leben in allen Interaktionsbereichen: Politik (Wehrstand), Wirtschaft (Nährstand), Kultur (Lehrstand).²⁶²

Für Luther gilt nun erstens, daß der zuletzt genannte Handlungsbereich zusammenfällt mit dem von Schule (im weitesten Sinne) und Kirche,²⁶³ wobei letztere für diesen Gesamtbereich grundlegend ist. Und zweitens gilt, daß die Institution des Predigtamtes auch für den wahren christlichen Gottesdienst dieses sozialen Lebensganzen, also für den Gesamtzusammenhang der sozialen Praxis aller Christen in allen gesellschaftlichen Handlungsbereichen eine grundlegende Funktion besitzt. Die Predigt – als das Lautwerden des Evangeliums für das Volk – ist diejenige soziale Institution, die das christliche Handeln in allen anderen sozialen Institutionen, also der Wirtschaft und der Politik, möglich macht und orientiert. In der Predigt erfährt jeder Christ, daß der wahre Gottesdienst in den freien Werken Gott zur Ehre und dem Nächsten zu Nutz

262 Das läßt sich an Luthers Dekalogauslegung zeigen. In ihr steckt die Perspektive auf eine Institutionenwelt, deren Einrichtung und Pflege für den Glauben Pflicht ist. Vgl. oben Anm. 162-168.

263 Am deutlichsten in den Schulschriften von 1524 (WA 15, [9] 27-53. 811f) und 1530 (30 II, [508] 517-588. 716; RN).

besteht und was er in diesem seinem Lebensgottesdienst als Glied des Gemeinwesens zu tun und zu lassen hat:

Zu unterlassen hat er jeden Versuch, sich auf eigene Faust selbst sein Recht zu verschaffen.²⁶⁴ Aber in undelegierbarer Verantwortung wahrzunehmen hat er alle Pflichten gegenüber dem Gemeinwesen, die ihm aus seinem Beruf erwachsen.²⁶⁵ So ist zwar der Ort, an dem die Predigt laut wird, die Versammlung der Gemeinde. Aber ihre Funktion ist die Begründung, Begleitung und Orientierung des wahren Gottesdienstes des christlichen Gesamtlebens,²⁶⁶ das heißt: des Gesamtzusammenhangs der sozialen Praxis aller Christen.

Schon in der Postille hat Luther diesen Gedanken klar ausgesprochen: Die Epistel zur Christnacht (Tit 2, 11-15) mahnt, daß wir »nuchternn, rechtfertig und gottlich leben ynn dißer welt«. ²⁶⁷ Damit ist für Luther der wahre Gottesdienst des christlichen Gesamtleben gemeint: »Sihe, das ist der rechte gottis dienst, datzu man keyner glocken, keyner kirchen, keyneß gefeß noch tzerd, keyner lichte noch kertzen, keyner orgelln noch gesang, keyniß gemelds noch bildiß, keyner taffellnn noch altar, keyner blatten noch kappen, keyniß reuchernn noch bsprenge, keyner proceß noch creutzgangß, keiniß ablaß noch brieffs bedarff. . . . Es darff nur eynerley, des Euangeli, das man das wol treybe, und darauß solchen gottis dienst dem volck bekand mache, das ist die rechte glock und orgelln tzu dießem gottis dienst.« ²⁶⁸ Ebenso: »Dem rechten gottisdienst hatt gott andere unnd rechte glocken geben, das sind die prediger, die solchen gottisdienst ynn das volck lauten unnd klingen sollen; . . .« ²⁶⁹

Freilich ist der Ton dieser Glocke das Zeichen, dem widersprochen werden wird.²⁷⁰ Sie wird nicht überall Glauben finden. Das christliche Gesamtleben wird sich nicht mit der Gesellschaft im ganzen decken. Aber das ändert nichts an ihrer gesamtgesellschaftlichen, universalhistorischen – und zwar: heilsge-

264 Vgl. Gottfried MARON: »Niemand soll sein eigener Richter sein«: eine Bemerkung zu Luthers Haltung im Bauernkrieg. Lu 46 (1975), 60-75.

265 Siehe oben Anm. 163-168.

266 WA 10 I 1, 311, 5-8. Daß das »christliche Leben« konkret nur als das »Gesamtleben« der christlichen Gemeinschaft gedacht werden kann, hat dann in programmatischer Deutlichkeit Friedrich Schleiermacher ausgesprochen.

267 WA 10 I 1, 18, 9f.

268 WA 10 I 1, 39, 10-18.

269 WA 10 I 1, 679, 16-18.

270 Cl 7, 14, 35 - 15, 2 ≙ WA 26, 76, 32-34; WA 10 I 2, 53, 3-22.

schichtlichen – Funktion: nämlich das Instrument des eschatologischen Kampfes Christi zu sein gegen die Mächte der Verführung zu »weltlichen Begierden und ungöttlichem Leben«. ²⁷¹

Das ist kein beiläufiger Gedanke. Sondern Luther hat ihn als Kern des Selbstverständnisses eines evangelischen Predigers in einprägsame Verse gegossen:

»En ego campana, nunquam denuntio vana,
Laudo Deum verum, plebem voco, congrego clerum.« ²⁷²

Die zweite Zeile spricht aus, wozu die Predigt dient: Gott zu loben und dem Nächsten zu nützen. Und dies nicht in einem individualistischen, sondern gemeinschaftlichen, ja, gesamtgesellschaftlichen Sinne. Freilich ist dabei zweierlei in Rechnung zu stellen: erstens die Unverfügbarkeit der Wirkung der Predigt und der zu erwartende Widerspruch und zweitens die Einheitlichkeit des geistlichen Standes aller Christen. Beides bringt Luther in präziser Differenziertheit zur Sprache: Der Ruf der Predigt gilt dem ganzen Volk. Aber befreiende und wegweisende Kraft gewinnt sie – nota bene: ohne dadurch zu einer »Privatangelegenheit« zu werden und das gesellschaftliche Leben sich selbst zu überlassen – nur für die Erwählten, das heißt für den »clerus«. Dies bewirkt die Predigt, indem sie nichts Eitles verlautet, kein Menschenfündlein, sondern nur das Wort Gottes, der die Wahrheit selber ist. ²⁷³ Freilich kann die Predigt das Wort Gottes selber, das Evangelium für das Volk, nur sein aufgrund der völligen – nota bene: willentlichen, aktiven, all sein pastorales »Können« einschließenden – Selbstaufgabe des Predigers an die res der Predigt. Er ist die Glocke, die zwar einen eigenen Klang hat, aber weder etwas eigenes, noch von sich aus und durch sich selber spricht, sondern vom Glöckner zum Sprechen gebracht wird.

Wo dieses Selbstverständnis der Prediger herrscht – und wahr ist –, kann die Predigt nicht zur »institutionalisierten Belanglosigkeit« verkommen. ²⁷⁴ Sie wird das sein, was Luther in ihr gesehen hat: ein Instrument der Aufklärung. Und zwar der Aufklärung durch das Licht der Gnade. Wir wissen inzwischen aus geschichtlicher Erfahrung, daß diese Aufklärung von der Aufklärung durch das Licht der Vernunft nicht ersetzt werden kann.

²⁷¹ Vgl. Tit 2, 12.

²⁷² Cl 7, 37, 29f ≙ WA TR 5, 406, 26f (5947).

²⁷³ Siehe oben Anm. 100.

²⁷⁴ Daß sie als solche empfunden wird, kann nie ausgeschlossen werden.

Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation

Von Bernd Moeller

I Einleitende Bemerkungen

Unter den Plenarvorträgen dieses Kongresses soll jeweils der zweite nicht eigentlich von Luther handeln, sondern von Luthers Wirkungen, nicht von dem Verstehen, das Luther forderte, sondern von dem, das er erreichte. Das ist eine Fragestellung, der bei den bisherigen Lutherkongressen noch nicht sonderlich viel Aufmerksamkeit gewidmet worden ist. Die bisherigen Lutherkongresse wie die Lutherforschung überhaupt waren ganz überwiegend mit der Interpretation Luthers als solcher beschäftigt. Sie haben ihren Beitrag dazu geleistet, daß die Lutherinterpretation heute ein hohes Maß an Subtilität und Verfeinerung erreicht hat, sie haben die Tiefen und Paradoxien Luthers beschrieben, nach seinen Wurzeln und seinen Schicksalen gefragt und am Streit um ihn teilgenommen.

Die Frage nach der Lutherrezeption jedoch ist bisher auffallend in den Hintergrund getreten, als wäre sie belanglos – obgleich man doch, wie ich denke, nicht fehlgeht mit der Behauptung, daß irgendwie das Ganze an dieser Frage hängt. Denn es geht, wenn wir von der Lutherrezeption reden, doch wohl um den Vorgang, bei dem »Luther« erst eigentlich entstand, der Luther nämlich, der nicht der unbekannte Mönch und Professor in Wittenberg blieb (was doch als Möglichkeit in seiner Lebensgeschichte angelegt war), sondern der zu einer Person der Weltgeschichte wurde, mit Papst und Kaiser rang und die Christenheit zutiefst beunruhigte und umgestaltete – der Luther, der bis heute unvergeßlich ist und Kongressen wie diesem zum Leben verhilft. Dieser Luther wurde geboren zu einem Zeitpunkt und wuchs heran seit dem Zeitpunkt, an dem Leute seine Sache zu ihrer eigenen Sache machten und ihr Leben an sie wagten. Dieser eigentliche »Luther« entstand also durch die Rezeption, und zwar nicht nur in dem Sinn, daß sich seither sein Ruf entwickelte, sondern auch in dem Sinn, daß sein eigenes Denken und sein literarisches Werk sich erst im Gefolge dieser Rezeption ins Weite und Große ausbreiteten und dabei bedeutsam ver-

wandelten. So ist, recht verstanden, die Frage nach der Rezeption Luthers eine Frage, bei der es um ihn selbst geht, und für einen Lutherkongreß also alles andere als belanglos.

Nach Lage der Dinge läuft das Thema »Lutherrezeption« auf die Frage hinaus, in welchem Zusammenhang die *Reformation* mit Luther stand. Grosso modo heißt Rezeption Luthers: Reformation. Er ist »Luther« als Reformator der Kirche. Diese seine geschichtliche Funktion schließt jedoch die Umkehrfrage nicht aus: Was von Luther ist in der Reformation zur Geltung gekommen, wieweit war er in dieser anwesend? Mag immer Luther nicht ohne die Reformation zu denken sein – ist aber die Reformation möglicherweise ohne Luther zu denken? Ich vermute, daß die Kongreßveranstalter, als sie mir das Thema gestellt haben, vor allem auf diese Frage abzielten und mir zumuten wollten, die weiten wissenschaftlichen Gefilde, die sich auftun, wenn sie gestellt wird, zu beschreiten. Ich will mich der Herausforderung stellen, auch wenn das in der knappen Zeit auf ein Abenteuer hinausläuft.

Sowohl unter Theologen als auch unter Historikern gibt es seit langem gewichtige Stimmen, die in dieser Frage zurückhaltend urteilen. In der *theologischen Lutherforschung* ist, wenn ich recht sehe, bereits vor über 100 Jahren, mit Albrecht Ritschl, die Vorstellung aufgekommen, Luther sei von seinen Zeitgenossen und dann auch von seinen Nachfahren kaum verstanden worden; die Rezeption, die er fand, habe auf Unverständnis oder auf Mißverständnis beruht. Das wurde in gelehrten Untersuchungen gründlich nachgewiesen und schien ihn der Gegenwart außerordentlich zu empfehlen. Seit Ritschl gehört es für viele Theologen zur Faszination Luthers und macht für sie gerade seine Größe aus, daß er der große Unverstandene war und ist. Denn das bedeutete, daß es an ihm Neues zu entdecken gab und gibt. Durch Jahrzehnte sind immer wieder bedeutende Lutherforscher und Schulen der Lutherforschung aufgetreten, die das Erstrecht des Luther-Verstehens gewissermaßen für sich selbst in Anspruch nahmen. Das gilt, wie mir scheint, weithin in der Hollschule, aber auch in der Dialektischen Theologie, und bis heute ist diese Zugangsweise nicht unüblich, jedenfalls bei Dogmatikern, aber auch – um die Aussage bis an die Schmerzgrenze zu treiben – bei Kirchenhistorikern.

Übrigens möchte ich hier keine Karikatur bieten: Von Willkür oder Schwärmerei sind Lutherforscher, die den Reformator in dieser Weise ansehen, weit entfernt. Im Gegenteil – ihr Bild von dem in der Reformation unverstanden gebliebenen Luther entsteht gerade aufgrund sorgfältiger und unbestechlicher

Quelleninterpretation. Jedoch muß ich der Problembeschreibung Heiko Obermans zustimmen: »Zu lange wurde die Theologie der Reformatoren bis in letzte Verästelungen hinein analysiert, ohne daß auch nur eine Teilantwort gesucht, geschweige gefunden wäre auf die unumgängliche Frage, wie denn ein solch höchst diffiziles System seine Breitenwirkung habe erzielen können.«¹

Hier kommen diesen Theologen freilich manche *Historiker* zur Hilfe – es gab, wenn es um die Rolle Luthers in der Reformationsgeschichte geht, schon immer und es gibt noch heute, oder gerade heute wieder, *eine Koalition zwischen der Lutherdeutung theologischer Maximalisten und derjenigen historischer Minimalisten* (Theologen, die zu viel tun, und Historiker, die zu wenig tun). Dabei wird diese Frage nach der Breitenwirkung Luthers aufgenommen. Schon 1917, vor über 70 Jahren, schrieb der Historiker Johannes Haller über die geschichtliche Bedeutung von Luthers Rechtfertigungslehre, es sei »schwer zu begreifen, daß eine theologische Kontroversfrage, über die sogar gelehrte Fachleute bis heute nicht ganz einig sind, die Massen in Bewegung gebracht haben soll.«² Auch manchen heutigen Historikern erscheint eine solche Argumentation noch plausibel, und sie wird ihnen, wie man sieht, durch die theologische Lutherforschung geradezu mundgerecht vorgelegt.

Übrigens sind auch diese Schwierigkeiten der Historiker unbedingt zu würdigen. Der geschichtliche Sachverhalt »Luther und die Reformation« trägt ja in der Tat singuläre Züge. Daß ein Denker im eigenen Lebensvollzug einen weltgeschichtlichen Umsturz hervorbringt, das hat es wohl nie sonst gegeben. So liegt es nahe, den Vorgang auf Analogien hin umzudeuten, was dann allerdings in der Regel nicht zu einer Auf-, sondern einer Entwertung der geschichtlichen Rolle Luthers führt. Der, wie man auch hier annimmt, unverstanden gebliebene Reformator wird zur Nebenfigur der Reformationsgeschichte, und es erhalten – da das historische Vakuum, das auf diese Weise entsteht, ja ausgefüllt werden muß – andere Erklärungsmodelle Auftrieb. Neuerdings gewinnt vor allem die Theorie Anhänger, am Vorabend der Reformation habe in Deutschland eine »allgemeine antiklerikale Atmosphäre« geherrscht, so daß »die Anfänge der Reformation im Antiklerikalismus« lägen,³ oder genereller: »Discontent was

1 Heiko A. OBERMAN: Die Reformation: von Wittenberg nach Genf. GÖ 1986, 12 (Vorwort).

2 Johannes HALLER: Die Ursachen der Reformation. Tü 1917, 42.

3 Hans-Jürgen GOERTZ: Pfaffenhaß und groß Geschrei: die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529. M 1987, 63; vgl. die Überschrift des Kapitels II.

rising in all quarters of German society, and unrest was endemic.«⁴ Mit anderen Worten: Es tritt in dieser oder jener Form eine alte historische Theorie in Erscheinung, die schon bei Friedrich Engels begegnet und die ich als *Pulverfaßtheorie* bezeichnen möchte. Ich gebe sie wiederum mit einem Zitat von Haller wieder: »Wohl lag der Sprengstoff bereit, in ungeheuren Massen. Aber damit die Explosion erfolge, mußte einer die Zündschnur fassen und in Brand stecken. Ja, es war alles bereit, Gedanken, Stimmungen, Worte im Überfluß; nur eines fehlte, – die Hauptsache: es fehlte die mutige Tat. Tausende dachten, fühlten, sprachen; den Mut zum Handeln hatte nur einer – Martin Luther.«⁵ Luther als eine Art Brandmeister – eine geschichtliche Rolle, in der er, so könnte man sagen, Hauptperson und Nebenfigur zugleich war, zwar nicht entbehrlich, jedoch austauschbar.

Die Aufgabe meines Referates und der Zweitreferate dieses Kongresses überhaupt besteht offenbar darin, diese These oder Doppelthese zu überprüfen: Trifft es zu, daß Luther zu seiner Zeit letztlich unverstanden blieb? Oder, generell gefragt: Welche Bedeutung hatte Luther für die Entstehung und Formung der Reformation? Ich suche diese Fragen zu beantworten, indem ich die allgemeinen Erörterungen nunmehr beende und mich den Quellen und historischen Sachverhalten selbst zuwende, wobei ich mich ihnen möglichst nahezuhalten und sie zum Nennwert zu nehmen suche.

II Die Anfänge der Reformation als Lutherrezeption

Um hierüber zu einem Urteil zu kommen, suchen wir zwei Zeitpunkte der frühen Reformationsgeschichte genauer zu fixieren und zu beschreiben, die Jahreswende 1519/20 und die Jahreswende 1522/23, das heißt einen Termin kurz vor und einen Termin kurz nach dem Ketzerurteil gegen Luther und dessen förmlichem Bruch mit der Kirche des Mittelalters.

Fragt man für den *ersten Termin* nach der Lutherrezeption, so drängt sich ein Quellenbestand in den Vordergrund, das Corpus der zu diesem Zeitpunkt im Druck vorliegenden Schriften Luthers. Die gedruckten Schriften waren dasjenige Medium, durch das Luthers Sache zunächst verbreitet wurde. Sie waren zu

4 Gerald STRAUSS: Manifestations of discontent in Germany on the eve of the Reformation. Bloomington, CT; LO 1971, IX.

5 Haller: AaO, 30f.

diesem Zeitpunkt noch legal publiziert, und sie waren, wie ich hervorheben möchte, noch beinahe konkurrenzlos – reformatorische Schriften anderer Autoren, aber auch andere Medien der Verbreitung der neuen Lehre wie z.B. evangelische Predigten oder Bildpublizistik gab es zu diesem Zeitpunkt noch kaum.

Ich beginne mit einigen elementaren Zahlen⁶: Am Jahresende 1519 waren insgesamt 45 Einzelpublikationen, die ganz oder überwiegend aus Texten Luthers bestanden, in insgesamt 259 Auflagen auf dem Markt. Rechnet man, wie es in der bibliographischen Fachliteratur üblich ist, mit einem Durchschnitt von 1000 Buchexemplaren pro Auflage, dann hat man bereits zu diesem Zeitpunkt mit mehr als 200 000 Exemplaren von Lutherschriften zu rechnen.

Also ein enormer *literarischer Erfolg*, der sich, wohlgemerkt, abzeichnete, bevor noch von Bann und Acht gegen Luther die Rede war. Man könnte ihn als *die erste Massenerscheinung der Reformation* bezeichnen. In mancherlei Hinsicht stellte er etwas Neues dar. Einmal im Volumen – kein Autor vor Luther hatte je einen auch nur annähernd vergleichbaren Bucherfolg gehabt. Aber auch die Schriften selbst unterschieden sich vom Herkommen. In der Geschichte des Buchdrucks hatten bis zu diesem Zeitpunkt *Bücher* vorgeherrscht, und zwar in der Regel solche, die alte, erprobte oder jedenfalls unanstößige Texte enthielten. Bevor Luther auftrat, waren die Druckwerke, die von Zeitgenossen stammten, weit in der Minderzahl, und daß den Lesern im Buchdruck gewissermaßen das Neueste begegnete und ihnen geistige Grenzüberschreitungen, ja Lebens- und Heilsentscheidungen in Büchern vorgelegt und aufgenötigt wurden, war ungewohnt. Das wurde bereits mit den frühesten Schriften Luthers anders. Beinahe zum ersten Mal wurde da die aktuellste und erregendste Ware, die es gab, in Druckform gebracht, also zu massenhafter Verbreitung instandgesetzt. Das geschah weniger in Form von Büchern als in Gestalt knapper Texte, die von dem Autor in rascher Folge produziert wurden – ich nenne sie *Flugschriften*. Und der möglich gemachte Massenerfolg trat denn auch sofort ein. Dies war es offenbar, was die Leute lesen wollten; die hohen Auflagenzahlen spiegelten eine entsprechende Nachfrage.

Um was für Schriften handelte es sich im einzelnen? Hier ist nach der Sprache, den literarischen Formen und den Inhalten zu differenzieren. Von den 45 Schrif-

6 Vgl. zum Folgenden meinen Aufsatz: Bernd MOELLER: Das Berühmtwerden Luthers. Zeitschrift für historische Forschung 15 (1988), 65-92.

ten Luthers, die am Jahresende 1519 vorlagen, waren 25 ursprünglich in lateinischer, 20 in deutscher Sprache abgefaßt. Dem Umfang nach machten die deutschen Schriften sogar nur knapp ein Viertel des Ganzen aus, doch waren sie deutlich erfolgreicher: auf einen deutschen Titel entfielen durchschnittlich mehr als sieben Auflagen, auf einen lateinischen durchschnittlich 4,64. Den publizistischen Erfolg Luthers in Deutschland trugen also offenbar die deutschen Schriften.

Die Nachfrage läßt sich noch genauer erfassen: Insgesamt neun Titel erreichten bis zum Jahresende 1519 zehn oder mehr Auflagen, sechs in deutscher, zwei in lateinischer und einer in beiden Sprachen. Von diesen Druckwerken kann man nur eines, die »Auslegung deutsch des Vaterunsers ...«, ⁷ als Buch bezeichnen, alle anderen sind Flugschriften im Umfang von einem, eineinhalb oder zwei Bögen. Und sie ähnelten einander, wiederum mit einer Ausnahme, der Konzilsappellation, ⁸ in Thematik und Inhalt. Sie enthielten kaum schulmäßige Theologie, und sie enthielten kaum Kirchenkritik und Polemik; ihre Neuheit bestand nicht hierin. Es handelt sich vor allem um jene frühen Schriften Luthers, die im Titel als »Sermone« bezeichnet sind, und das sind im Grund Erbauungsschriften, in denen Fragen des geistlichen Lebens, die religiöse Bewältigung elementarer Lebenssituationen, verhandelt werden. Sie hatten etwas Unmittelbares und Anrührendes an sich, waren durch Einfachheit gekennzeichnet, und Luther trat in ihnen als Anwalt der Wahrheit Gottes nahe an die Menschen heran – in einigen rührte er an die tiefsten Fragen der menschlichen Existenz, das Liebesbedürfnis einerseits, die Sterbensangst andererseits.

Die Massenerscheinung des frühen literarischen Erfolgs ermöglicht uns erste Antworten auf unsere Frage nach den Anfängen der Reformation als Lutherrezeption. Zunächst erfahren wir etwas über deren *Verlauf*. Sie begann mit literarischer Vermittlung und dürfte also den Regeln gefolgt sein, die durch dieses Medium vorgegeben sind: Es transportierte die originale Botschaft und ermöglichte deren Kenntnisnahme. Auch liegt es nahe anzunehmen, daß mit der massenhaften Lektüre Verstehen und Zustimmung, also »Rezeption« im engeren Sinn, verbunden waren – wie häufig, muß freilich offen bleiben; denn Lektüre eines Buches bedeutet nicht ohne weiteres Verstehen von und Einver-

7 Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien ... Nicht für die Gelehrten, 1519; WA 2, (74) 80-130.

8 Appellatio D. M. Lutheri ad concilium, 1518; WA 2, (34) 36-40.

ständnis mit dessen Inhalt, auch und gerade nicht im Fall von derart neuartiger Literatur.

Weiterhin läßt sich etwas über den *Wirkungsbereich* der frühen Lutherrezeption sagen: Er war eingeschränkt; denn Lutherkenntnis ist zu diesem Zeitpunkt nur bei solchen Personen anzunehmen, die lesen konnten, und Leser gab es nahezu nur in den Städten. Die Lutherrezeption setzte also bei Stadtbewohnern ein, einer Minorität in der deutschen Gesellschaft des frühen 16. Jahrhunderts, der freilich die Funktion der Meinungsführerschaft zukam – »printing created opinion leaders«, so faßt Robert W. Scribner diesen Sachverhalt zutreffend zusammen.⁹

Was schließlich die *Inhalte* der Rezeption angeht, so scheint es, daß Luther zunächst offenbar nicht so sehr als Kirchenrebell und auch nicht so sehr als gelehrter Theologe, sondern vielmehr als Seelsorger und als Reformator des geistlichen Lebens Bekanntheit und Interesse fand. Wenn in sehr vielen historischen Darstellungen der Reformation bis in die neueste Zeit hinein das Gegenteil behauptet wird, dann beruht das auf Unkenntnis. Unter theologischen Lutherforschern ist es andererseits vielleicht nicht überflüssig, auf die an sich banale Tatsache hinzuweisen, daß von den großen exegetischen Vorlesungen Luthers aus den ersten Wittenberger Jahren der weitaus größte Teil für die Zeitgenossen außerhalb des Hörsaals ganz unbekannt blieb. Auch weitere Schlüsseltexte seiner theologischen Entwicklung, beispielsweise die verschiedenen Thesenreihen – über die scholastische Theologie, den Ablass oder auch zur Heidelberger Disputation¹⁰ –, erreichten eine weitere Öffentlichkeit entweder überhaupt nicht, oder sie erreichten doch jedenfalls nur vergleichsweise geringe Publizität, was mit relativ geringer Nachfrage im Zusammenhang gestanden haben dürfte.

Soviel zum Zeitpunkt der Jahreswende 1519/20, und das heißt zu den Anfängen und Fundamenten von Lutherkenntnis und Lutherrezeption in Deutschland. Deren weitere Entwicklung schloß sich hieran an. Freilich geriet sie unter

⁹ R[obert] W. SCRIBNER: The German Reformation. LO 1986, 20.

¹⁰ Disputatio contra scholasticam theologiam, 1517; WA I, (221) 224-228 ≙ StA I, (163) 165-172; Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum, 1517; WA I, (229) 233-238 ≙ StA I, (173) 176-185; Disputatio Heidelbergae habita, 1518; WA I, (350) 353-374; 59, (405) 409-426; StA I, (186) 190-218.

modifizierte Bedingungen durch die beiden wesentlichen Veränderungen, die das Bild Luthers in der Folgezeit erfuhr: einerseits durch den Ausbau und die Radikalisierung seiner kirchenkritischen Positionen, die seit dem Frühjahr 1520 zunehmend auch in seinen deutschen Schriften hervortraten und zur Kenntnis genommen wurden, andererseits durch das Ketzerurteil, das im Sommer 1520 sich ankündigte, am 3. Januar 1521 vollzogen und mit der Reichsacht im Mai vollendet wurde.

Wir versuchen, die folgende Entwicklung noch einmal an einem bestimmten Zeitpunkt zu fixieren, und wählen den *Jahreswechsel* 1522/23. Da zeigt sich ein verändertes Bild: In vielen Bereichen Deutschlands war nunmehr das, was wir die »reformatorische Bewegung« zu nennen pflegen, in lebhaftestem Aufbruch. Das heißt: Luthers Sache fand nun nicht mehr bloß Interesse und ein mehr oder weniger hohes Maß an Zustimmung, sondern sie hatte nun eine große Zahl von Anhängern und Parteigängern, die zu Mitkämpfern wurden, gewonnen, so wie diese Sache selbst sich zu einer Position, die Entscheidung forderte, gewandelt hatte. Für uns ist die Situation wiederum am deutlichsten greifbar in der Buchproduktion, in der sich das frühere Bild erweitert und modifiziert hatte. Zwar dominierten in ihr nach wie vor die Schriften Luthers; inzwischen lagen von ihm über 150 Einzeltitel in etwa 1100 Auflagen vor; die Verbreitung hatte die Millionengrenze vermutlich überschritten, wobei die deutschen Titel nun bei weitem überwogen. Auch waren seit kurzem die ersten Ausgaben seiner Übersetzung des Neuen Testaments auf dem Markt. Jedoch waren daneben nun auch reformatorische Texte anderer Verfasser massenhaft erschienen: allein im Jahr 1522 selbst dürfte es sich um an die 1000 weitere Drucke handeln. Die reformatorische Flugschriftenproduktion, die »Explosion des gedruckten Wortes«, ¹¹ hatte voll eingesetzt. Ein Textmaterial von riesigen Ausmaßen war das, dessen wissenschaftliche Erschließung leider noch unzureichend ist und erst neuerdings in Gang kommt. Erste verlässliche Untersuchungen zeigen, daß da thematisch weithin die von Luther aufgebrachten Fragen verhandelt wurden, wobei es an kirchenkritischen Positionen, wie bei ihm selbst, nicht fehlte und überhaupt der inhaltliche Konsens mit Luther vorherrschte.

Geht man von diesen publizistischen Befunden aus, dann dürfte die reformatorische Bewegung also auch am Jahresende 1522 ihre Schwerpunkte noch bei den Lesekundigen in den Städten gehabt haben. Jedoch gibt es zahlreiche Hin-

11 Winfried SCHULZE: Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert: 1500-1618. F 1987, 124.

weise darauf, daß diese Grenze nun überschritten wurde. Auf alle Fälle waren Nicht-Lesefähige innerhalb der Städte nun in sie einbezogen. Zu ihnen führten *neue Formen der Vermittlung*. Vor allem war inzwischen vielerorts evangelische Predigt in Gang gekommen, im Normalfall von Geistlichen und Mönchen, die literarisch gewonnene Erkenntnisse weitervermittelten. Weiterhin gab es reformatorische Bildpropaganda, durch die vermutlich ebenfalls, wie durch die Predigt, die soziale Grenze zu den Illiteraten überschritten wurde. Und zunehmend fanden provokative Auftritte zugunsten der neuen Lehre, Demonstrationen, Zeichenhandlungen statt; auch gab es die ersten Gewalttaten und die ersten Anzeichen dafür, daß da und dort das mittelalterliche Kirchenwesen aufhörte zu funktionieren.

In Bilderstürmen einerseits, im Verschwinden und Zusammenbruch herkömmlicher Heilsveranstaltungen wie Wallfahrten und Prozessionen, Stiftungen und Ablassverkündigungen andererseits, deuteten sich elementare und massenhafte Irritationen an. In Jahrhunderten herangewachsene Strukturen der Lebensorientierung und sozialen Beheimatung standen auf einmal in Frage, wenn etwa Priestern der abgründige Vorwurf begegnete, sie hätten die Menschen getäuscht und um ihr Heil betrogen.

Noch waren dies jedoch Vorgänge, die sich nahezu ausschließlich in Städten ereigneten; jedenfalls besitzen wir wenig Zeugnisse dafür, daß bereits das Land erreicht worden wäre. In den Städten aber hatten sie eine ganz gleichmäßige Richtung – sie waren, pauschal gesagt, *Symptome von Lutherrezeption*. Es gibt so gut wie keine Anzeichen für breitere Popularität antilutherischer Positionen, bei den Akteuren des Neuen aber war zu dem Zeitpunkt, an dem wir uns befinden, ein Bewußtsein von Meinungsverschiedenheit kaum oder gar nicht vorhanden, während die Zeugnisse für ein Einverständnis mit Luther, ja für eine die Bewegung verbindende Parteigesinnung nunmehr zahlreich waren. Auch Protagonisten des Neuen, die später Luther aufs bitterste bekämpfen sollten, ein Thomas Müntzer, ein Melchior Hoffman (um von Huldrych Zwingli zu schweigen), äußerten damals ihre Überzeugung, entscheidend von Luther belehrt und mit ihm einig zu sein, und dies zog auch Luther selbst zu dieser Zeit, als die Wittenberger Unruhen beendet und abgeklungen waren, viele Monate lang kaum oder überhaupt nicht in Zweifel.

Ich habe, um diese Vorgänge zu deuten, bereits an anderem Ort die These aufgestellt und begründet, in der Geschichte der Reformationsbewegung seien die Jahre vor 1525 als eine Phase der »*lutherischen Einführung*« zu charakteri-

sieren,¹² und möchte diese These hier unterstreichen.¹³ Natürlich ist mir nicht verborgen, daß sich in der reformatorischen Bewegung Personen und Personengruppen von sehr unterschiedlicher Provenienz und Interessenrichtung zusammenfanden, und ebensowenig, daß die Gemeinsamkeit seit dem Spätjahr 1524 in Diffusion umzuschlagen begann, so daß auf die Dauer die eine Reformation in eine »Vielzahl reformatorischer Bewegungen«¹⁴ auseinanderbrach. Dennoch scheint mir die Wahrnehmung, daß es für das Bewußtsein der Zeitgenossen, der Beteiligten ebenso wie der Außenstehenden, diese Zwischenphase weitgehender Einheit gegeben hat, beachtenswert, ebenso wie die Feststellung, daß die wesentlichen Vorgaben hierfür von Luther stammten. Denn es dürfte diese Phase gewesen sein, in der »die Reformation« entstand, das heißt in der sich entschied, daß das Mittelalter fortan zwar vielleicht »nicht beendet«, aber doch »unmöglich gemacht« war.¹⁵

III Über die geschichtlichen Zusammenhänge von Vorreformation und Reformation in Deutschland

Aber worin bestand nun die Gemeinsamkeit? Läßt sie sich über subjektive Empfindungen hinaus nachvollziehbar beschreiben? Und läßt sie sich verständlich machen? Ich halte das in der Tat für möglich und will Ihnen nun – wiederum notgedrungen verkürzt und komprimiert – meine Interpretation der geschichtlichen Zusammenhänge von Vorreformation und Reformation in Deutschland darzulegen suchen.

Um mit einer fundamentalen Feststellung anzufangen: Von der Pulverfaßtheorie halte ich nicht viel. Sie beruht m. E. in beträchtlichem Maß auf einer *petitio principii*, auf einem »Es kann ja nicht anders gewesen sein«. Das ist eine historische *Maxime*, die zwar etwas Einschmeichelndes an sich hat, jedoch in

12 Bernd MOELLER: Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt? ARG 75 (1984), 176-193.

13 In Oslo wurde mir von mehreren Seiten der Einwand vorgetragen, diese Formulierung sei, da sie bewertenden Sinn habe oder nahelege, nicht sonderlich zweckmäßig. Ich muß diesen Bedenken ein gewisses Recht einräumen, obgleich ich selbst den Ausdruck neutral verstehe: eine Phase der Integration unter dem Vorzeichen und bestimmenden Einfluß Luthers. Da mir eine befriedigende Alternative nicht eingefallen ist, behalte ich die Formulierung jedoch bei.

14 Goertz: AaO, 15 u. ö.

15 Hermann HEIMPEL: Der Mensch in seiner Gegenwart: 7 historische Essays. GÖ 1954, 57.

Zeitaltern, für die uns Quellen reichhaltig zur Verfügung stehen, der Überprüfung durch diese standhalten muß. Allerdings liegt es mir nun fern, eine der Pulverfaßtheorie geradezu entgegengesetzte Position einzunehmen, das heißt, einen gänzlich irrationalen Ablauf der Dinge behaupten zu wollen – *historia non facit saltus*, und Luther ist nicht als ein Wundermann vom Himmel gefallen. Daß das Zeitalter vor der Reformation in Deutschland durch krisenhafte Entwicklungen in vielen Lebensbereichen geprägt war, ist unbestritten; überzogen jedoch erscheint mir die Vorstellung von einer Gesamtkrise, also von einem Pulverfaß mit unweigerlich explodierendem Inhalt.

Insbesondere vermag ich für den Lebensbereich, auf den es hier nun vor allem ankommt, *das kirchliche und das geistliche Leben*, die angeblich fundamentale Krise nicht zu erkennen. Es erscheint mir symptomatisch, daß bis in die neueste Literatur hinein als wichtiges Belegmaterial für sie immer wieder ganz abgelegene Gegebenheiten angeführt werden – die Bewegung des Pfeifers von Niklashausen beispielsweise, die, als Luther auftrat, nicht weniger als 40 Jahre zurücklag (das heißt, kaum jemand, der an ihr teilgenommen hatte, dürfte Luther noch erlebt haben); oder das ganz vereinzelte Buch des sog. »Oberrheinischen Revolutionärs«, nie gedruckt, in einer einzigen Handschrift überliefert, also für einen »Einblick in die Volksstimmung«¹⁶ beim besten Willen nicht in Anspruch zu nehmen. An Zeugnissen für eine Massenhaftigkeit der Krisenmentalität herrscht in den zeugenössischen Quellen Mangel.

Auch der vielerwähnte *Antiklerikalismus* der Vorreformation, in dem manche Historiker neuerdings die postulierte Krise zusammengefaßt sehen, ist m. E. in den zeugenössischen Quellen so nicht zu finden. Was sich dort vorherrschend spiegelt, ist vielmehr etwas durchaus anderes – eine dem Anschein nach intakte, ja sich offenbar noch verstärkende Kirchlichkeit, die in einer Überfülle von Meßstiftungen und Bruderschaften, Pilgerreisen und Prozessionen, in Reliquien- und Bilderfrömmigkeit und, nicht zuletzt, im Ablass ihren Ausdruck fand, also gerade in Manifestationen des herkömmlichen Kirchenwesens mit seinen Heiligen und seinen Priestern, seinen Gottesdiensten und seinen Sakramenten. Ich halte folgenden Satz für unwiderlegbar: *In Deutschland waren die Massenphänomene der Vorreformation ganz überwiegend nicht kirchenkritisch, sondern im Übermaß kirchenkonform*. Zwar gab es wie im ganzen Mittelalter so auch am Vorabend der Reformation auch mannigfache Konflikte

¹⁶ Schulze: AaO, 59.

von Laien und Klerikern, doch wurde dabei – ich denke, man darf sagen: regelmäßig – die religiöse und sakrale Funktion des Klerus sorgfältig ausgespart. Das heißt, in ihren Fundamenten blieb die Stellung der Priester unangefochten. Meines Wissens ist in Deutschland aus den Jahrzehnten vor Luthers Auftreten so gut wie kein Zeugnis dafür bekannt, daß jemand einem Kleriker das Vermögen der Heilsvermittlung bestritten hätte. Das tat nicht einmal jener »Oberrheinische Revolutionär«.

Im Bereich der Kirche war, wenn ich es recht sehe, das hervorstechendste Merkmal der Zeit die *Leistungsfrömmigkeit*. Man kann den Eindruck gewinnen, die dem ganzen Mittelalter vertraute, beschwerliche Lebensperspektive, daß das menschliche Dasein auf lauter gestaffelten Schrecken hinausläuft – den Tod, das Fegefeuer, das Endgericht –, habe sich am Ende noch verschlimmert. Als das geeignetste Mittel aber, um Gerichtsnot und Heilsangst abzuwenden, erschien die Häufung religiöser Leistungen, zu der die Kirche so reichhaltige Gelegenheiten bot. Daß die Menschen elementar auf die kirchliche Heilsvermittlung angewiesen waren, sicherte Kirche und Klerus ihre Machtstellung – kein Weg führte daran vorbei; das System war so gut wie unverletzbar, ja im Kern war (oder schien) es unangreifbar.

Nach meinem Urteil ist der maßgebliche Grund dafür, daß Luthers Auftreten ein so weites Aufsehen und eine so ergreifende Wirkung auslöste, an dieser Stelle zu suchen – *in seinem Vermögen, in das System gleichwohl einzubrechen*. Das aber geschah dadurch, daß er jenem Syndrom von Gerichtsangst, Leistungsfrömmigkeit und kirchlicher Konformität durch eine sowohl neue als auch originäre Interpretation der christlichen Grundwahrheiten entgegentrat. Bereits in jenen frühen Druckschriften, deren publizistischen Erfolg wir als die erste Massenerscheinung der Reformation bezeichnet haben, kam dies zum Ausdruck, und zwar in der besonderen Weise, daß Luther mit den religiösen Haupttendenzen der Zeit selbst ins Gespräch eintrat.

Das Verhältnis dieser »Sermone« zu spätmittelalterlichen Schriften ähnlicher Art ist ja ambivalent. Alle haben im Ansatz etwas Mittelalterliches an sich – sie handeln von dem, was der mittelalterliche Christ eigentlich immer schon wußte, was ihm aber nach Luthers Meinung zu seinem Schaden aus den Augen geraten war. Mit seinem Verweis auf die Bibel allein, auf Gnade und Glauben allein und auf Christus allein bezog sich Luther jeweils auf Grundsätze, die im Mittelalter eigentlich auch galten und gegen die sich, vom Mittelalter her gesehen, nie frontal, sondern eigentlich immer nur mit einem »Ja,

aber« argumentieren ließ. Gerade diese Art des Widerspruchs aber, bei der nicht in erster Linie Negationen, sondern Positionen aufgerichtet wurden, dürfte Luthers frühe Schriften eingängig gemacht und den Zugang eröffnet haben auch für das elementar Neue, das sie enthielten – die *Konzentration* auf das ursprünglich Christliche, auf Christus, auf das in ihm allein ruhende Heil. Daß hiermit das herrschende System seine bannende Kraft verlor, ist nachvollziehbar – das oben beschriebene Syndrom wurde gewissermaßen »widerlegt«, wenn Christus nicht mehr als Gerichtsherr, sondern nur noch als Retter galt, die religiöse Leistung für entbehrlich, ja geradezu ihrerseits für verwerflich und sündhaft angesehen wurde und alle Gläubigen in den Stand der Priester aufrückten.

In der Folge waren es dann, so scheint mir, eben diese Hauptaussagen Luthers – zunehmend erweitert um die aus ihnen abgeleiteten Folgerungen der *Kirchenkritik* –, auf denen der Konsens in der Phase der »lutherischen Engführung« beruhte. Dies läßt sich aus den Texten seiner Anhänger belegen, doch weisen auch deren Taten in diese Richtung; selbst bei der Unterlassung und dem Zusammenbruch von religiösen Veranstaltungen, die unter dem Zeichen der Leistungsfrömmigkeit gestanden hatten, wurde Lutherrezeption praktiziert. Und ein hiervon geprägter Grundbestand von Übereinstimmung bestimmte die Reformation auch nach 1525 und bewahrte ihr ein gewisses Maß an Kohärenz, wie immer auch die einzelnen Richtungen im übrigen vor allem bei der Frage, wie das kirchliche und christliche Leben angesichts dieser Voraussetzungen nunmehr zu gestalten seien, auseinandergingen. Nach meiner Meinung wird das historische Urteil über diese Zusammenhänge durch das Bemühen von Theologen, in diesem Konsens die Differenzen aufzuspüren, irregeführt, und ebenso durch die Behauptung von Historikern, Luthers Rechtfertigungslehre sei zu kompliziert gewesen, um für die Masse der Menschen zugänglich zu sein. Bei solchen Aussagen wird m. E. von beiden Seiten verkannt, daß der Hauptvorgang, um den es historisch ging, die Sprengung jenes mittelalterlichen Systems war, der Ausbruch aus dem Syndrom – jener fundamentale Schritt, mit dem Luther alle radikalen Reformatoren späterer Zeit an Radikalität überbot. Mir scheint, in dieser Perspektive gesehen waren Luthers Erkenntnisse (zumal in der Form, in der er sie publizierte) im Kern durchaus einfach; auch waren sie, da es in ihnen um Grundfragen der menschlichen Existenz ging, imstande, Unterschiede in den geistigen und sozialen Voraussetzungen der Rezipienten in gewissem Maß zu überbrücken.

Wie Sie sehen, bin ich der Meinung, der Zusammenhang zwischen Luther und der Reformation sei durchaus nicht arbiträr, sondern eng, Luther sei also in seiner geschichtlichen Rolle nicht austauschbar, sondern unersetzlich, und die Reformation sei in ihren Ursprüngen nicht in erster Linie als ein multiformer, sondern als ein kohärenter Vorgang einzuschätzen. Ja, *horribile dictu*: Ich scheue nicht vor der These zurück, es sei Luthers »Rechtfertigungslehre« gewesen, die »die Massen in Bewegung gebracht« hat (um nochmals Haller, wenn auch gegen den Strich, zu zitieren¹⁷).

IV Ausblicke

»It seems undeniable that it was rural, rather than urban support which turned the reform movement into a mass movement.«¹⁸ Diese von Scribner vertretene These begegnet bei mir gewissen Zweifeln. Zwar stehen einige Prämissen, die ihr zugrunde liegen, fest: In der Tat war es die ländliche Bevölkerung, die im Reformationszeitalter die Masse der Deutschen ausmachte, so daß zahlenmäßig, als im Jahr 1524 die Bauernunruhen und der Bauernkrieg einsetzten, eine erhebliche Ausweitung der Bewegung vor sich ging. Auch ist der Aufstand der Bauern, der sich weithin an den Forderungen, das »Göttliche Recht« solle hergestellt und die Predigt des Evangeliums eingeführt werden, entzündete, ohne Zweifel nicht ohne Luther zu denken; der Bauernkrieg ist ein Teil der Reformation. In ihm wirkte sich aus, daß die spirituelle Not, auf die Luther reagierte und in deren Bannkreis er einzubrechen vermochte, von der materiellen Not nicht einfach geschieden war. Auch Luther selbst hatte hier keine schroffe Grenze gezogen, so wenig wie die reformatorische Bewegung im Zeitalter der »lutherischen Engführung«. Vor allem die Institution der Kirche bildete das festgefügte, unverrückbare und nicht zu umgehende Zwischenglied.

Allerdings würde ich in Zweifel ziehen, ob man die Bauernbewegung nun gleich zum »Urgestein« der Reformation zu rechnen habe¹⁹ – sie erscheint mir eher als ein Sekundärphänomen, doch mag dies eine Definitionsfrage sein; es ist ja schwer zu entscheiden, welchem Historiker das Vorrecht zukommt, für eine geschichtliche Bewegung wie die Reformation die Definition aufzustellen. Was

¹⁷ Haller: AaO, 42.

¹⁸ Scribner: AaO, 30.

¹⁹ Goertz: AaO, 180.

mir jedoch bei jener These auf jeden Fall zu wenig berücksichtigt scheint, ist der Umstand, daß die ländliche Reformationsbewegung zum einen erst spät, zum anderen nur für kurze Zeit in Erscheinung getreten ist, jedenfalls als Massenphänomen. Sie hat den Gang der Reformation nicht so sehr getragen, eher schon gestört; denn sie fand, als sie nach wenigen Monaten, nicht ohne Mitverantwortung der Reformatoren, politisch und militärisch zusammengebrochen war, auch ideell und religiös rasch und weitgehend ihr Ende.

Kontinuität von den Anfängen Luthers in die weitere Geschichte und Kirchengeschichte der Neuzeit hinein gab es am ehesten in den Städten. Sehe ich recht, dann bestätigt diese spätere Entwicklung – ob man sie nun begrüßen oder beklagen mag – unsere Annahme eines engen und tief reichenden Zusammenhangs zwischen Luther und der Reformation.

Die theologische Bedeutung von Luthers antirömischer Polemik

Von Walter Mostert

Hans Geißer zum 60. Geburtstag

I Perspektiven des Themas

I »Antirömisch«

Das theologisch-kirchliche Problem des Papsttums – dieses ist der Gegenstand von Luthers antirömischer Polemik – ist durch die reformatorische Theologie Luthers gelöst.¹ In einer Tischrede hat Luther diese Lösung bildhaft so formuliert: »Cuculus papa, alauda ecclesia. Wo die lerch ist, do ist gern der kuckuck auch, denn er meint, er kün tausent mal besser singen den die lerch. Also auch setzt sich der babst in die kirche, vnd do mus man seinen gesang hören; domitt vberschreiet er die kirchen. Gleich aber wie der cuculus zu etwas nutz ist, nempe quod est praenuntius aestatis, sic etiam papa ad hoc prodest, quod nobis praenuntiat extremum diem.«² Als theologische Aussage heißt das: Der Papst, das Papsttum, ist eine der christlichen Kirche nicht entsprechende Erscheinung. Wie sich das Papsttum selbst begreift, als eine Institution göttlichen Rechtes, widerspricht es sogar dem Wesen der christlichen Kirche. Dieses Urteil trifft nach Luther nicht nur auf ein degeneriertes Papsttum zu, wie er es

1 Für das Referat wurde vor allem folgende neuere Literatur benutzt: Remigius BÄUMER: Martin Luther und der Papst. 5., durchges. Aufl., mit einem neuen Kapitel: Die wissenschaftliche Diskussion über »Luther und der Papst« seit 1971 bis 1986. MS 1987; Ernst BIZER: Luther und der Papst. M 1958; Scott H. HENDRIX: Luther und das Papsttum. CCL 12 (1976), 493-497; DERS.: Luther and the papacy: stages in a Reformation conflict. Phil 1981; Hubert KIRCHNER: Luther und das Papsttum. In: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546/ hrsg. von Helmar Junghans. B; GÖ 1983, 441-456. 871-874; Gerhard MÜLLER: Martin Luther und das Papsttum. In: Das Papsttum in der Diskussion/ hrsg. von Georg Denzler. Regensburg 1974, 73-101 ≙ In: ders.: Causa Reformationis: Beiträge zur Reformationgeschichte und zur Theologie Luthers/ zum 60. Geburtstag des Autors hrsg. von Gottfried Maron und Gottfried Seebaß. GÜ 1989, 388-416; Hans Jörg URBAN: Der reformatorische Protest gegen das Papsttum: eine theologiegeschichtliche Skizze. Cath 30 (1976), 295-319.

2 WA TR 5, 267, 8-14 (5590), 1543.

in seiner Zeit erlebte und viele andere es beklagten. Seine eigene Kritik am Papsttum und an den im Papsttum kulminierenden hierarchischen Institutionen, vor allem der römischen Kurie, hatte sich gewiß, vor allem im Umkreis des Ablassstreites, an Mißständen und Mißbräuchen entzündet, die von der höchsten Instanz der Kirche selbst, dem Papst, ausgingen. Aber schon 1521, in der Schrift »Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind«, beschreibt er klar seine eigene theologische Beurteilung des Papsttums im Unterschied zu dem Kampf des Jan Huß gegen böse Individuen auf dem Papstthron und gegen kirchliche Mißstände: »Ich aber, wenn heuttigs tags sanct Peter selbs zu Rom sesse, vorneine ich dennoch, das er Bapst were ausz gotlicher ordnung uber alle andere Bisschoffe. Es ist ein menschenn fund das Bapstum, da got nichts von weisz. Es seyn alle kirchen gleich, unnd yhr eynickeit stett nit ynn diszer einigen uberkeit, szondernn wye S. Paulus Eph. iiij. sagt: Jnn eynem glawben, einer tauff, einem herrnn Christo, wilch alle gemein und gleich sein allen pfarren ynn der welt.«³ Die Peripetie, die sich zwischen Huß und Luther ereignet, ist folgende: Nicht mehr Mißstände am Papsttum, sondern das Papsttum als kirchlicher Mißstand werden zu dem ekklesiologischen Grundthema seiner Theologie. Denn in der christlichen Kirche ist allein Jesus Christus »Jure divino oder aus Gottes wort das Heubt der gantzen Christenheit«, und der Papst ist »allein Bisschoff oder Pfarherr der Kirchen zu Rom.«⁴ Der Papst kann sein menschliches, geschichtliches Recht haben. Dieses besteht darin, daß er als christlicher Bischof Jesus Christus als das eine Haupt der Christenheit iure divino predigt, wie es jeder Bischof in seiner Diözese bzw. jeder Pfarrer in seiner Gemeinde tun soll. Wenn der Papst aber dieses eine Haupt selbst darstellen will, so wird er zu einem Konkurrenten Jesu Christi und widerspricht dem Wesen der Kirche.

Im Unterschied zu dem landläufigen Urteil, nach dem Luther, anders als die römisch-katholische Tradition und die anderen Reformatoren, an der äußeren Gestalt der Kirche nicht interessiert gewesen sei und überhaupt für die geschichtlichen Konkretionen keinen Sinn gehabt habe – ein groteskes Urteil! –, hat er vielmehr ein immenses Gespür gehabt für die geschichtlichen Gefahren, die sich aus einer blinden Fixiertheit auf religiöse Gestaltung und Konkretion ergeben: nämlich für die Gefährdungen der Wahrheit des Evangeliums, die sich

³ WA 7, 433, 1-7.

⁴ Schmalkaldische Artikel, Art. 4, 1537; WA 50, 213, 2-8 ≙ BSLK, 427, 7-10.

aus den Folgen des Glaubens selbst ergeben, die also von der äußeren Gestalt ausgehen können, welche die Kirche selbst sich gibt. Vor allem dann, wenn menschlich-geschichtliche Institutionen wie das Papsttum selbst zu Wahrheiten der Offenbarung stilisiert werden, geht die Differenz zwischen der Kirche und dem, der sie zur Kirche macht, Jesus Christus, verloren. Diese Gefahr sah Luther im Papsttum verwirklicht. Wenn er demgegenüber auf der menschlichen Einrichtung des Papsttums insistierte, so war das nicht Desinteresse an der sichtbaren Kirche, sondern Resultat seiner Erfahrung mit Geschichte als einem Phänomen menschlicher Selbstüberhebung. Ein sich menschlich verstehendes kirchliches Amt thematisiert sich gerade nicht als Darstellung des einen Hauptes der Christenheit, es thematisiert im Gegenteil die Differenz und die Unterscheidung des Hauptes, Jesus Christus, von der historischen Gestalt der Kirche. Hier wurzelt dann auch umgekehrt die von Luther bis an sein Lebensende immer erwogene Möglichkeit, einem sich iure humano verstehenden Papstamt in der christlichen Kirche Raum zu geben. Doch hat Luther wiederum ein Gespür dafür gehabt, daß die Logik der Institutionen selbst dazu führt, den Primat eines Bischofs über alle anderen Bischöfe mit der Fiktion einer göttlichen Stiftung zu begründen; in den »Schmalkaldischen Artikeln« schreibt er: »Und ich setze, das der Bapst wolte sich des begeben, das er nicht Jure divino oder aus Gottes gebot der Oberst were, sondern damit die einigkeit der Christenheit wider die Rotten und Ketzerey deste bas erhalten würde, müste man ein Heubt haben, daran sich die andern alle hielten. Solchs Heubt würde nu durch Menschen erwehlet und stunde jnn menschlicher walh und gewalt, dasselbe Heupt zu endern, zu entsetzen, . . . Ich setze nu (sage ich), das sich der Bapst und der Stuel zu Rom solchs begeben und annemen wolt, Welches doch unmöglich ist, Denn er müste sein gantz Regiment und Stand lassen umbkeren und zerstören mit allen seinen Rechten und Büchern. Summa. Er kans nicht thun. Dennoch were damit der Christenheit nichts geholffen und würden viel mehr Rotten werden denn zuvor. Denn weil man solchem Heubt nicht müste unterthan sein aus Gottes befelh, Sondern aus menschlichem guten willen, wurde es gar leichtlich und bald veracht, . . . Darumb kan die Kirche nimer mehr bas regiert und erhalten werden, Denn das wir alle unter einem Heubt Christo leben und die Bisschove alle gleich nach dem Ampt (ob sie wohl ungleich nach den Gaben) vleissig zusammen halten jnn eintrechtiger Lere, . . .«⁵

⁵ WA 50, 215, 14-217, 12 $\triangle$ BSLK, 429, 8-430, 8.

Die Lösung des theologisch-kirchlichen Problems des Papsttums besteht also formal in einer zweifachen Aussage: Das Papsttum als Institution göttlichen Rechts widerspricht dem Wesen der Kirche. Als Institution menschlicher Wahl wäre es tolerabel, aber an der Möglichkeit einer Transformation zweifelt Luther aus Gründen der Logik und der geschichtlichen Realitäten.

2 »Polemik«

Die theologische Bedeutung von Luthers antirömischer Polemik kann nicht isoliert werden von seiner Polemik an anderen Fronten, vor allem der Polemik gegen die Schwärmer. Eine isolierte Betrachtung von Luthers antirömischer Polemik führt zu einer Verzerrung seiner Polemik, sowohl ihrer Funktion als ihrer theologischen Begründung. Bei aller Differenzierung, die hier angebracht ist, läßt sich das Phänomen der Polemik Luthers als theologisch notwendiges rhetorisches Instrument nur verstehen, wenn man sie als Widerspruch gegen den Widerspruch gegen die Wahrheit begreift. In dieser Funktion gehört Polemik unabdingbar zur Bewegung des theologischen Denkens und Sprechens selbst, und ohne sie ist weder die Sprache Jesu noch die der Theologen Paulus und Johannes vorstellbar. Polemik ist aber nicht als Apologie der Wahrheit definiert, denn diese spricht selbst und für sich selbst. Polemik ist vielmehr definiert als Negation der Negation der für sich selbst sprechenden Wahrheit. Polemik ist nötig, nicht weil die Wahrheit des Glaubens begründet und verteidigt werden müßte, sondern weil der Wahrheit des Glaubens, also dem Wort Gottes, ins Wort gefallen wird. Die geschichtliche Gestalt, welche dieser Widerspruch gegen die Wahrheit des Glaubens annimmt, ist, wie schon das Neue Testament zeigt, variabel. Die Polemik wird erst dann theologisch, wenn sie nicht einfach diese geschichtliche Gestalt des Widerspruchs gegen die Wahrheit angreift, sondern den Widerspruch selbst, der sich geschichtlich mannigfaltig manifestiert. Luthers Polemik gegen das Papsttum richtet sich gewiß gegen dieses geschichtliche Phänomen selbst. Wie aber gezeigt, läßt Luther der Möglichkeit einer theologisch-kirchlichen Reform dieser Institution in seiner Polemik durchaus Raum. Sofern er im Papsttum faktisch eine Manifestation von Widerspruch gegen die Wahrheit des Evangeliums sieht, macht er diesen Widerspruch selbst zum Gegenstand seiner Polemik. Daß die Negation der Negation der Wahrheit, die Destruktion der Destruktion der Wahrheit selbst positiv und konstruktiv ist, dieser Umstand macht die Polemik zu einem notwendigen Bestandteil kirchlichen Dienstes und zu einem Akt der christlichen Liebe.

Luthers Polemik an allen Fronten ist zudem streng als innerkirchliche Polemik zu verstehen. Die Diskussion um Luthers Verhältnis zum Papsttum ist außerordentlich erschwert durch die Konfessionalisierung der christlichen Kirchen nach der Reformation. So ergibt sich eine Optik, welche die reformatorischen Kirchen aus einem Kampf um die Befreiung vom Papsttum hervorgehen sieht. In dieser Optik wird die Ablehnung der einigenden Autorität des Papstes zugunsten einer eigenwilligen, subjektivistischen, nicht mehr in vollem Sinn katholischen Christlichkeit als movens der nun als Kirchenspaltung deklarierten Reformation ausgegeben. In einer solchen Optik, die zudem zu einer isolierten Betrachtung von Luthers antirömischer Polemik führt, wird dann Luthers Verhältnis zum Papsttum notwendig als inkonsequent erscheinen.⁶

Heute stellt sich die theologische Beurteilung des Papsttums durch einen evangelischen Christen als Stellungnahme eines Außenstehenden dar und wird dadurch notwendig zu einer Stellungnahme zur Frage der Einheit der Kirchen. Luther aber, das muß man sich selbst immer wieder einschärfen, hat die Polemik gegen den Papst nicht nur innerhalb der Kirche geführt, sondern sie deziert als Kampf für die Katholizität der einen Kirche verstanden. Das heißt, daß seine Polemik der Frage der Wahrheit der Kirche gilt. Seine theologische These bestand darin, daß die Heiligkeit und Katholizität der Kirche durch den Papst nicht sowohl garantiert und gefestigt, als vielmehr verfälscht und zerstört werde. Sein Widerspruch gegen das Papsttum verstand sich als innerkirchlicher Widerspruch gegen den im Papsttum institutionalisierten Widerspruch gegen die Wahrheit des Evangeliums. Die Institution, welche die Einheit verkörpern will, wird dem Kriterium der Wahrheit unterworfen, da nur die Wahrheit selbst es ist, welche die Einheit der Kirche stiften kann. Daß die Polemik gegen das Papsttum von Luther selbst immer als innerkirchliches Geschehen verstanden wurde, zeigt sich bewegend daran, daß der Wunsch, der Papst selbst möge sich der Wahrheit des Evangeliums unterwerfen, ihn nie verlassen hat. Daß Luthers Polemik gegen das Papsttum ein innerkirchlicher Vorgang war, ein Kampf um die Herrschaft der Wahrheit über die Herrschaft der Meinung, ist von entscheidender hermeneutischer Bedeutung. Jede Behandlung dieser Sache, die diesen Umstand nicht berücksichtigt, verfehlt ihr Thema. Überdies wird jeder christli-

6 Daß Luthers Verhältnis zum Papsttum bei sachgemäßer theologischer Interpretation gerade in seiner scheinbaren Ambivalenz in sich stimmig erscheint, hat Hendrix in seinen oben genannten Arbeiten mit Recht gegen Bäumers klargestellt.

chen Kirche auf diese Weise die Lebensfrage der christlichen Kirche eingeschränkt, nämlich ob sie sich nicht längst an die Folgen ihres Glaubens verloren und damit ihre Wahrheit vergessen hat, die ja in ihrem Grund besteht. Besteht man also darauf, Luthers Polemik gegen das Papsttum als innerkirchlichen Vorgang zu verstehen, so gewinnt man drei grundlegende Perspektiven für die Urteilsbildung: 1. Das Amt, das die Einheit garantieren soll, ist der Wahrheitsfrage unterworfen. 2. Die Einheit der Kirche ist eine Folge ihres Seins in der Wahrheit. 3. Die theologische Bedeutung von Luthers antirömischer Polemik gegen den Papst erweist ihre ökumenische Dimension gerade darin, daß sie die Kirche, alle Kirchen, vor die Wahrheitsfrage, die primäre Frage der Kirche, stellt.

3 »Die theologische Bedeutung« (heute)

Eine Reflexion über die theologische Bedeutung von Luthers antirömischer Polemik kann nicht einfach in einer Historisierung dieser Frage bestehen. Historisch geworden ist allerdings die damalige Degeneration des Papsttums, historisch geworden auch die teilweise unsägliche Pose von Luthers Polemik. Im Ärger über diese sollte man übrigens nie vergessen, daß gerade in Luthers so unerbittlich die Wahrheitsfrage einübender Theologie der Blick geschärft wird für das, was auch in den anderen Konfessionen wahr ist; wie denn ja Luthers Kampf gegen das Papsttum ein Kampf um das Katholische ist, das jahrhundertelang, vor der Neuerung des Papsttums, die Wahrheit der Kirche war. Für die Ermittlung der theologischen Bedeutung von Luthers Polemik gegen das Papsttum gilt es, diese zunächst aus der Verengung in die Frage zu befreien, wie die reformatorischen Kirchen heute zum Papsttum stehen. Luthers Frage lenkte den Blick auf den Wahrheitsverlust, der sich im Papsttum manifestierte, den er ebenso bei den Schwärmern fand. Ob seine Polemik gegen das Papsttum heute noch bedeutungsvoll ist, wird sich vornehmlich an drei Fragen entscheiden:

Ist der Widerspruch gegen die christliche Wahrheit, wie ihn Luther im Papsttum fand und darstellte, heute noch aktuell, im Papsttum selbst oder anderswo? Hat sich das Papsttum, hat sich die Kirche so verwandelt, daß heute die Polemik Luthers gegenstandslos wäre?

Sodann: Will die Kirche, wollen vor allem die reformatorischen Kirchen das, was Luther als Wahrheit der christlichen Kirche identifizierte, noch als maßgebend betrachten?

Schließlich: Können die reformatorischen Kirchen Luthers Polemik gegen das Papsttum in ihrer theologischen Schärfe auch heute noch als innerkirch-

liche Selbstkritik vollziehen, als Polemik gegen jedwede Form des kirchlichen Papismus?

Angesichts dieser Fragen kann die theologische Bedeutung von Luthers anti-päpstlicher Polemik in Kürze nur so geklärt werden, daß ihr theologischer Kern möglichst scharf ermittelt wird. Dazu wären ausführlichere Überlegungen zu den Entwicklungen der Kirchen nach der Reformation angebracht, doch sollen diese durch zwei Erwägungen ersetzt werden.

Die theologische und religiöse Physiognomie des Papsttum hat sich seit damals entscheidend verändert. Obwohl Luthers Einspruch gegen das Papsttum nicht Mißständen an ihm, sondern diesem selbst galt, so sind diese Wandlungen von eminenter Bedeutung. Das hat, vor allem in jüngster Zeit und im Gefolge innerkatholischer Diskussionen um das Papstamt,⁷ auch in nichtkatholischen Kirchen dazu geführt, über die Möglichkeit eines die Einheit der Christen repräsentierenden, gleichsam nicht römisch-katholischen, sondern ökumenischen Papstamts nachzudenken. Daß man für solche Erwägungen Luther selbst zitieren könnte, wurde schon erwähnt. Die Frage ist freilich, welches die wahren Motive solcher Optionen sind. Sind es »Bemühungen um die einigende Wahrheit«?⁸ Ist das Wissen klar und distinkt, daß allein die Wahrheit selbst, Jesus Christus, die Einheit stiftet?⁹ Ist das Wissen klar und distinkt, daß die Einheit der Kirchen nicht so zustande kommt, daß sich die Kirchen aufeinander zubewegen, sondern so, daß sich jede auf die Wahrheit zu bewegt, um sich dann dort, in der Wahrheit, mit den andern vereinen zu lassen? Oder ist das treibende Motiv die Angst um den Schwund der öffentlichen Wirkung der Kirchen? Ist es der Wille zur Effizienz, zur Selbstdarstellung, zur Demonstration ihrer Präsenz? Ist es der Wille, die Folgen des Glaubens zu sehen? Ist es also der Wille zur Macht? Also genau das, was Luther als das defiziente Wesen des Papsttums erkannte? Die Spaltung der Kirche ist ein Ärgernis. Aber besteht das Ärgernis wirklich im Defekt der Einheit und nicht vielmehr im Defekt der Wahrheit?

Die zweite Erwägung: Durch die nachreformatorischen Religionskriege ist klar geworden, daß kirchlicher und politischer Friede ohne religiöse Einheit in der Wahrheit möglich werden muß. Dieses Grundpostulat der Neuzeit ist

7 DAS PAPSTTUM IN DER DISKUSSION/ hrsg. von Georg Denzler. Regensburg 1974; Patrick GRANFIELD: Das Papsttum: Kontinuität und Wandel (The papacy in transition (dt.))/ übers. von Siegfried A. Schulz unter Mitarb. von Lucia Scherzberg. MS 1984.

8 So der Titel eines Aufsatzbandes von Peter Brunner, GÖ 1977.

9 J 17, 17.

freilich noch keinesweg erfüllt und erledigt. Wollte man seine Erfüllung fördern, so könnte gerade Luthers Grund-Satz wegweisend sein, daß niemand um der kirchlichen und politischen Einheit willen zur Zustimmung zur Wahrheit, also zum Glauben, gezwungen werden dürfte. Auf dem Boden dieses Ansatzes wäre zwischenmenschlicher, politischer, staatlicher, kirchlicher Friede und ökumenische Gemeinschaft mit gleichzeitigem scharfem Insistieren auf der Wahrheitsfrage zu vereinbaren. Stattdessen hat aber die Faszination der Vorstellung, Frieden und Einheit als ideologische Einheit zu begründen, immer noch eine große Macht, nicht zuletzt im Bereich der Kirche. Unter dem Druck dieser Faszination wird das Insistieren auf der Wahrheitsfrage nicht mehr als kirchliche und theologische Chance, sondern als Störung der erwünschten Einheit verrechnet. Was schon Luther in der römischen Polemik gegen seine Theologie erfuhr, hat also exemplarische Bedeutung: Gegenüber seinem – naiven? – Glauben, die Kirche sei primär an der schärfsten, präzisesten Ermittlung der Wahrheit interessiert, zeigte sich bald schon, daß sie in Wirklichkeit sich von der Frage nach ihrer Effizienz leiten ließ, also von der Machtfrage. Luthers evangelischer Kirchenbegriff entwickelte sich in der Entdeckung, daß Orientierung an der Effizienz der Kirche und Bleiben der Kirche in der Wahrheit sich gegenseitig ausschließen. Also: Eine an der Effizienz orientierte Kirche kann aus eben diesem Grunde die Wahrheit der Rechtfertigung aus dem Glauben allein nicht ertragen. Daher wird für Luther das Verhältnis des Papstes zu eben dieser Rechtfertigung zum Kriterium der Tolerabilität des Papsttums in der Kirche. Die Orientierung der Kirche an der Effizienz führt dazu, daß die Suspension der Wahrheitsfrage die Ideologie der Einheit zu werden droht. Ein religiöser Konsens, Ergebnis der Nivellierung der Differenzen, wird zur ideellen Basis der Einheit. Aus Luthers befreiendem Postulat, daß niemand zur Zustimmung zur Wahrheit gezwungen werden dürfe, wird die naheliegende Konsequenz nicht gezogen, die Wahrheitsfrage nun erst recht der Einheitsfrage vorzuordnen, weil nur die Wahrheit die Einheit stiftet. Vielmehr geht von dem Einheitspostulat ein merkwürdiger Zwang aus. Merkwürdig auch deshalb, weil ja nur die Wahrheitsfrage wirklich in theologische, philosophische, wissenschaftliche, spirituelle Weite führt, nur sie wirklich ökumenische Perspektiven hat, nur sie auch der Kirche wesentlich entspricht; wogegen die Ideologie der Einheit ein Kennzeichen der Sekte ist.

Das Überwiegen des Einheitspostulates führt wiederum zur Unterwerfung der Wahrheitsfrage unter die Machtfrage, zur Orientierung des christlichen

Glaubens an seiner Effizienz, seiner innerweltlichen Nutzbarkeit. Daher rührt auch der Christen oft eigene, mit fortschreitender Moderne und Postmoderne wachsende, Legitimationszwang als die Kehrseite eines an der Machtfrage und nicht mehr an der Wahrheitsfrage orientierten Selbstverständnisses. Die Machtfrage ist also keineswegs bloß, wie Luther diagnostizierte, in der ihm zeitgenössischen Kirche in der Gestalt des Papsttums die Vikarin der Wahrheitsfrage geworden. Sie kann, wie die beiden Erwägungen zeigen sollten, auch unter gänzlich veränderten Umständen in ihrer Virulenz beobachtet werden. Die Antithese von Macht und Wahrheit ist der Horizont von Luthers antirömischer Polemik. Damit ist zugleich deutlich gemacht, daß die theologische Bedeutung dieser Polemik weit über ihre antirömische Zuspitzung hinausgeht. Da sogar, wie gesagt, das kirchlich-theologische Problem des Papsttums durch Luthers reformatorische Theologie gelöst ist, so kann die theologische Bedeutung dieser Polemik durchaus vom Papsttum abgelöst und elementarisiert werden. Die Grundproblematik ist die Antithese von Macht und Wahrheit.

Sie bringt Luther gegen den Papst auf folgende Formel: »... Christus, des stathalter und amptmann er [der Papst] sich rumet, sprach fur Pilato: ›Mein reich ist nit von disser welt‹. Es kan yhe kein stathalter weytter regieren den sein her. Er ist auch nit ein stathalter des erhebtenn, sondern des gekreuzigten Christi, wie Paulus sagt: ›Ich hab nichts bey euch wolt wissen den Christum, und den selben nur als gecreuzigten, ...«¹⁰ Macht – das ist, christologisch formuliert, Nachfolge des Auferstandenen, Nachahmung des Erhöhten, *theologia gloriae*; Wahrheit – das ist, christologisch gesprochen, Nachfolge des Gekreuzigten, Nachahmung des Erniedrigten, *theologia crucis*. Macht, das ist Orientierung des Glaubens und seiner Wahrheit am Subjekt, Transposition von Wahrheit in Ideologie oder Theorie, deren Verwirklichung dem Subjekt, der Kirche, überbunden ist. Macht, das ist Subjektivierung der Wahrheit, wenn auch unter dem Schein kirchlichen Objektivismus, Subjektivierung deshalb, weil die Effizienz der Wahrheit zu einer Sache kirchlicher Verwirklichung wird. Für diesen Subjektivismus gebrauchte Luther das Wort »Enthusiasmus«. Dieser Subjektivismus, dieser Enthusiasmus ist es, den Luther in seiner antirömischen Polemik treffen wollte.

¹⁰ An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, 1520; WA 6, 416, 5-10.

II Enthusiasmus, auch des Papsttums Ursprung, Kraft und Macht

Die berühmte Aussage über den Enthusiasmus in den »Schmalkaldischen Artikeln«¹¹ diagnostiziert diesen nicht nur im Papsttum, sondern als Grundbefindlichkeit der Adamskinder und daher als das Wesen des Unglaubens und aller Ketzerei. Man muß sehen, daß Luther das Wort gegen seinen Wortsinn gebraucht: Der Enthusiast ist gerade nicht in Gott, er ist vielmehr völlig in sich selbst; schärfer noch: Er nimmt Gott als Steigerung, Kräftigung seines Selbst wahr. Enthusiasmus ist Subjektivismus. Hier ist nochmals festzustellen, daß Luther keineswegs die Kirche schlechthin als enthusiastisch versteht. Das Papsttum, nicht die Kirche, ist ein Phänomen des Enthusiasmus. Deshalb bestreitet Luther die Identifizierung von Papsttum und katholischer Kirche konsequent, deshalb betrachtet er das Papsttum als Fremdkörper in der Kirche. Wenn er das Papsttum hier einreicht, so deklariert er es damit, unbeschadet seiner historischen Einzigkeit, als eine neben anderen Erscheinungsformen des Subjektivismus. Daß dieser Subjektivismus die in Genesis 3 beschriebene Ursünde selbst ist, daran läßt der Kontext keinen Zweifel: Er ist die Mitgift der Schlange an die Adamskinder.

Die Wahrheit, welche Christus selbst ist, versetzt nun gerade den Menschen aus sich selbst hinaus, aus der Orientierung an sich selbst, aus dem Subjektivismus hinaus in Christus. Der Christ existiert extra se, also per definitionem nicht enthusiastisch. Das Anti-Christliche am Enthusiasmus ist also die Umorientierung der Existenz: Statt an Christus, an Gott, an der Wahrheit extra se orientiert sich das Subjekt an sich selbst.

Der christliche Glaube ist nach Luther definiert durch den Übergang aus einem an sich selbst zu einem an Gott orientierten Dasein. Dieser Übergang ist der Eigenmacht des Menschen entzogen. Er ist das Werk der Wahrheit, Jesus Christus, selbst, der diesen Übergang bewirkt. Die Rechtfertigungslehre ist der Ort, in dem der Wechsel vom In-sich-Sein zum Außer-sich-Sein theologisch beschrieben wird. Sündenvergebung ist die Aufhebung der Orientierung des Menschen an sich selbst, Rechtfertigung die Orientierung an Gott. In der Rechtfertigung wird der Enthusiasmus destruiert, oder, als Sein des Menschen in Gott, extra se, antisubjektivistisch zurückgenommen. Auf diesen Punkt

11 »Summa: der Enthusiasmus sticket jnn Adam und seinen Kindern von anfang bis zu ende der welt, von dem alten Trachen jnn sie gestiftet und gegiftet, Und ist aller Ketzerey, auch des Bapstums und Mahomets ursprung, krafft und macht« (WA 50, 246, 20-24 ≙ BSLK, 455, 27-31).

konzentriert Luther darum seine Polemik, so sehr, daß er umgekehrt bereit ist, dem Papst die Füße zu küssen, wenn er diese Lehre mit seiner Autorität schützen würde.¹² Das heißt: aus der Zurückweisung der Rechtfertigungslehre durch den Papst gewinnt Luther die Bestätigung dafür, daß Enthusiasmus das Wesen des Papsttums ist. Zugleich gewinnt seine antipäpstliche Polemik ihre theologische Kontur. Luther führt die Papstfrage auf ihren theologischen Wesenskern zurück. Darum wird seine Kritik am Papst radikal, andererseits kann er das gleiche Fundamentalproblem auch an anderen Fronten thematisieren; schließlich kann er sogar vom Papst noch die Bekehrung zur Wahrheit erhoffen, was unmöglich wäre, wenn diese Institution als solche Gegenstand seiner Polemik wäre.

Da also Rechtfertigungslehre bei Luther nicht bloß einen dogmatischen Traktat bezeichnet, sondern die Antithese Gott und Subjekt, Wahrheit und Macht, Rechtfertigung und Sünde verhandelt, also den Gegenstand der Theologie selbst, wird hier als Kernfrage der Rechtfertigungslehre der Enthusiasmus bezeichnet, das Problem des Subjektivismus. Das geschieht aus zwei Gründen: Einmal wird so die philosophische, psychologische, soziologische Dimension dieser theologischen Frage hervorgehoben. Aber nun gerade nicht so, daß das gerechtfertigte Subjekt philosophisch, psychologisch, soziologisch analysiert würde. Die Frage ist vielmehr: Was für einen philosophischen, seelischen, sozialen, politischen, kulturellen Sachverhalt bedeutet es, wenn ein Mensch aus den In-sich-Sein erlöst und in das In-Christus-Sein transformiert wird? Sodann, das geht aus dem ersten hervor: Wenn Rechtfertigung Orientierung der Existenz an Gott ist, dann ist ausnahmslos jede Neuorientierung des Subjekts an sich selbst Rückfall in Enthusiasmus, also in das peccatum radicale. Jede, christlich noch so legitimierte, Neuorientierung des Subjekts an sich selbst, an den Wirkungen seines Glaubens, an dessen Folgen, dessen Effizienz, an seiner Heiligung ist nicht Verwirklichung seiner Rechtfertigung, sondern Enthusiasmus des alten Adam. Ich werde nun Luthers Einspruch gegen diesen christlichen Subjektivismus, der, wie ich selbst hervorheben möchte, nicht nur und heute vielleicht nicht einmal in erster Linie des Papsttums Macht und Kraft ist,

12 „... hoc quaerimus, ut simus non salvi et ipsi, ut gloria dei stet et iusticia fidei erhalten. Si hoc, Sanctissimum dicerem Papam, non solum osculari pedes, sed portare in manibus. Si impetrare possumus, quod deus solus iustificet per gratiam“ (In epistolam S. Pauli ad Galatas commentarius, [1531] 1535; WA 40 I, 180, 10 - 181, 3 - Nachschrift).

an drei zentralen Themen der Theologie darstellen, um die Luther im wesentlichen mit dem Papsttum streitet.¹³

1 Gnade

Dieses Wort steht hier stellvertretend für die Fülle der biblischen Begriffe für »Heil«. Die theologische Entwicklung Luthers gipfelt in der Entdeckung der semantischen Struktur des Wortes »Gnade« in der Heiligen Schrift. Ausgehend vom Begriff der Gerechtigkeit Gottes im Alten Testament lernt Luther ein Doppeltes erkennen: »Gnade«, und also alle soteriologischen Begriffe, können nur in solchen Sätzen klar und distinkt werden, die Gott zum Subjekt haben. Und: Die Sprachbewegung der Schrift selbst besteht darin, die soteriologischen Begriffe dem Menschen zu entwinden und sie Gott als Subjekt zuzusprechen. Diese Sprachbewegung der Schrift ist identisch mit dem Unterscheiden von Gesetz und Evangelium. Diese Unterscheidung, schon im Alten Testament im Gange, kommt im Neuen Testament zur Vollendung, indem Jesus Christus selbst als Gnade, Heil identifiziert wird. Aber selbst das Neue Testament ist eine Sprachbewegung, in der in immer neuen Anläufen ein permanenter grammatistischer Kampf um die Verifizierung Gottes bzw. Jesu Christi als des Subjekts der Gnade gegen die anthropologisch-subjektivistische Verifizierung der Gnade als menschliche Qualität im Gange ist. Vor allem die Bewegung der Paulinischen Theologie ist für Luther maßgebend. Hier ist der Kampf darum, wer das Subjekt der Gnade ist, eigens thematisiert: Die Essenz der Christologie besteht darin, die Möglichkeit subjektiver Verifizierung der Gnade zu beenden. Das Wort Gottes, Jesus Christus, und die aus ihm hervorgehende Hermeneutik des Neuen Testaments selbst sind nach Luther gegen die subjektivistische Hermeneutik gerichtet, nach welcher zumindest »auch« der Mensch am Entstehen von Heil mitwirkt. Heil kann vielmehr allein durch Gott selbst, Jesus Christus, wirklich werden. Der Satz »deus solus iustificat«¹⁴ ist also sensu stricto zu verstehen. Alles Heil ist immer Gabe an den Menschen, Gnade.

In der Gnadenlehre, die der Papst schützte, trat Luther nun eine christliche Heilslehre entgegen, welche den christologischen Gewinn vollkommen preisgab. Gewiß sah er, daß die scholastische Gnadenlehre die Gnadenausstattung

13 Im folgenden handelt es sich um eine systematische Skizze eines riesigen Sachverhaltes; daher verzichte ich auf Belege.

14 Siehe oben Anm. 12.

des Menschen auf ein Handeln Gottes *sola gratia* gründete und ihre Anschauung von der Gnade als Qualität des Menschen durchaus in ein persönliches Gottes- und Christusverhältnis einbettete. Aber eben in der Darstellung der Gnadenbegabung als menschlicher Qualität, als subjektiver Beschaffenheit zog nach Luthers Urteil gerade jenes Heilsverständnis in die christliche Kirche ein, in dessen Überwindung gerade das Wesen des christlichen Glaubens beruht, das am Subjekt orientierte Heilsverständnis des Sünders. Es ist der Sünder, der den Blick nicht von sich selbst ablenken läßt, der an sich selbst und den Wirkungen orientiert ist, die von ihm ausgehen, der nichts tun kann, wenn er es nicht als Darstellung seiner Subjektivität, und sei es der gerechtfertigten und heilig gemachten, verwerten kann. Der Sünder, wenn er nach der Wirklichkeit der Gnade frage, sieht auf sich. Der Christ, so Luther, wenn er nach der Wirklichkeit der Gnade frage, sieht von sich ab und sieht auf Christus. Schärfer noch, strenger und entschiedener als die Theologen des Neuen Testaments führt Luther die Theologie in die Sprachbewegung der Schrift zurück, um die Kirche aus der Dunkelheit, Undeutlichkeit und Verworrenheit der subjektivistischen Verifizierung der Gnade in die Helligkeit, Deutlichkeit und Klarheit ihrer christologischen Verifizierung zurückzuführen.

Es war aber nicht nur die Schrift, die Luther hier aufbieten konnte. Er wußte, daß die Subjektivierung der Gnade eine kirchliche Neuerung war und dem wahrhaft Katholischen der Kirche widersprach. Er sah darüber hinaus in den Schwärmern und in bestimmten humanistischen Strömungen beängstigende Parallelen dieses Subjektivierungsprozesses. Daß seine Polemik gegen die Subjektivierung der Gnade ihre schärfste Form in der antirömischen Polemik fand, ist allerdings konsequent: Gerade in der Kirche darf dies nicht geschehen. Die subjektivistische Gestalt der Gnade ist nach Luthers Urteil also nicht einfach eine Entgleisung des christlichen Gnadenverständnisses, das leicht korrigierbar wäre. Besteht das Amt Jesu Christi als des Wortes Gottes darin, gegenüber dem Sünder Gott als Wirklichkeit der Gnade zu vergegenwärtigen, so ist die Verifizierung der Gnade am Subjekt Widerspruch gegen das Wort Gottes, gegen Jesus Christus selbst. Dieses ist der tiefste theologische Grund für Luthers Satz, der Papst sei der Anti-Christ.¹⁵ Wenn das Wort Gottes dadurch definiert ist, daß es

15 Nach vorangegangener Andeutung zuerst deutlich in einem Brief an Georg Spalatin vom 13. März 1519: »Et (in aurem tibi loquor) nescio an papa sit Antichristus ipse vel Apostolus eius, adeo misere corrumpitur & crucifigitur Christus (idest veritas) ab eo in decretis« (WA Br I, 359, 29-31 [161]).

Gott allein als mögliches Subjekt von Gnade zur Sprache bringt, dann ist jeder, der den Menschen, und sei es auch noch so konditioniert, wieder als mögliches Subjekt von Heil zur Sprache bringt, ein Anti-Christus. Dessen Wesen ist der Enthusiasmus.

2 *Gesetz und Evangelium*

Ein wesentlicher Gegenstand von Luthers antipäpstlicher Polemik ist die Usurpation der Auslegung der Schrift durch den Papst. Aus dieser vielschichtigen Frage greife ich den meines Erachtens wichtigsten Aspekt heraus. Wenn in der Auslegung der Schrift Gesetz und Evangelium nicht unterschieden werden, so folgt daraus mit Notwendigkeit die subjektivistische Entstellung der Gnade. Der Papst aber, iure divino als Haupt der Kirche verstanden, kann gar nicht anders: Er muß das Evangelium als das Gesetzbuch dieser von ihm regierten Kirche interpretieren. Das mit dem Papsttum verbundene Kirchenverständnis führt mit institutioneller Notwendigkeit zu einem gesetzlichen Verständnis des Evangeliums und zur Aufhebung seiner Unterscheidung vom Gesetz. Und dieses Verständnis des Evangeliums als des Gesetzes der Kirche führt mit logischer Notwendigkeit zur Monopolisierung der Schriftauslegung.

Das Gesetz aber, wie jeder weiß, spricht den Menschen, den einzelnen wie auch die verschiedenen Gemeinschaften, als Subjekt an, auf die Herstellung von Gerechtigkeit nämlich. Das Gesetz orientiert den Menschen an sich selbst, zwingt ihn geradezu, Subjekt zu sein, sich so oder so zu verhalten, zu handeln, zu unterlassen. Vor dem Gesetz kann deshalb auch Schuld namhaft gemacht werden. Das Gesetz zwingt dazu, Ich zu sein. Diese Funktion des Gesetzes hat niemand schärfer herausgearbeitet als Luther. Auf den usus politicus gehe ich hier nicht ein. Hier steht das Gesetz in absoluter Geltung. Theologisch aber destruiert das Gesetz den Enthusiasmus und offenbart das Subjekt in seiner ganzen Zwielfichtigkeit. Was Paulus in R 7 sagt, hat Luther verstanden. Das Gesetz offenbart dem Menschen, wie vollkkommen ungeeignet er als Subjekt dafür ist, Heil zu erstellen. Was er als Subjekt kann, das ist Sache des politischen Gebrauchs des Gesetzes: Er kann für erträgliche Verhältnisse sorgen, den Nächsten lieben, das Gemeinwohl fördern, Schmerzen lindern usw. Und das kann er um so besser, je mehr er sich darüber klar wird, daß die Erstellung von Heil seiner Macht entzogen ist. So konnte Luther Paulus vor allem in dessen grundlegender Alternative verstehen: Daß die Gerechtigkeit, als Heil verstanden, nicht aus dem Gesetz, sondern von Christus kommt, heißt zugleich, daß die

Gerechtigkeit nicht vom Menschen kommt. Nun ist es bekannt, daß Luther diesen Paulinischen Gedanken in seiner ganzen Tiefe lange nicht zu verstehen vermochte. Der Grund für dieses Moratorium lag in der Theologie, die er gelernt hatte. Diese hatte nämlich die Paulinische Alternative wieder relativiert, indem sie annahm, daß, nachdem die Gerechtigkeit des Menschen von Christus gekommen ist, sie nun in ihm ist, so daß er unter dem Anspruch des Gesetzes (des als Gesetz interpretierten Evangeliums) doch an der Erstellung von Heil mitwirken kann. Auf dem Grund dieser Entschärfung der Paulinischen Alternative wurden die unterschiedenen Grammatiken von Gesetz und Evangelium wieder vermischt. Das führte dazu, daß man weder die Schrift noch die Erfahrung interpretieren konnte: die Schrift nicht, die ja lehrt, daß einzig Gott Subjekt von Heil ist; die Erfahrung (das Gesetz) nicht, die ja lehrt, daß vom Menschen kein Heil kommt. Weil in der Konfusion von Gesetz und Evangelium nicht klar ist, daß allein Gott Subjekt von Heil ist, konnte selbst in der christlichen Kirche der absurde Gedanke einziehen, der Mensch sei, zumindest im Gefolge seiner Rechtfertigung, auch Subjekt von Heil. Für Luther aber macht gerade das Wissen, nicht Subjekt von Heil zu sein, den Unterschied zwischen Christ und Sünder aus. Der Christ unterscheidet, im Unterschied zum Sünder, Gott als das Subjekt von Heil von sich selbst als dem Subjekt zwielichtigen Tuns. Am Menschen Jesus Christus erkannte Luther die Art eines wahren Christen: An seinem menschlich-irdischen Leben bis zum Kreuz bewahrheitete er an sich selbst und für die Menschen, daß allein Gott Subjekt des Heils, auch seines eigenen, Jesu eigenen Heils war. Wenn aber das Sein des Menschen Jesus dadurch bestimmt ist, Gott das Subjekt des eigenen Heils sein zu lassen, dann ist die wie auch immer konditionierte Etablierung des Menschen als Subjekt von Heil gegen Christus, ein Werk des Anti-Christus. Wiederum wurzelt Luthers antipäpstliche Polemik in einem elementaren theologischen Sachverhalt: Der Papst hebt die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium auf und zerstört damit den einzigen Legitimationsgrund für das Amt eines christlichen Bischofs. Ein christlicher Bischof muß die Grammatik des Evangeliums beherrschen, nach der Gott allein Subjekt von Heil ist, und sie von der Grammatik des Gesetzes unterscheiden können, das den Menschen an sich selbst orientiert.

3 *Abendmahl*

Der dritte der drei parallelen Aspekte ist Luthers Kampf gegen die Interpretation der Messe als Opfer. Daß selbst im Allerheiligsten des christlichen Glaubens

der Mensch die Stellung des Empfängers nicht aushält, sondern sich sogleich wieder als Subjekt darstellen muß, hat Luther zu äußerstem Widerspruch herausgefordert.

In der Feier des Abendmahls stellt die Kirche nach Luthers Erkenntnis den Menschen liturgisch so dar, wie er in Wahrheit ist: als reinen Empfangenden, der sich selbst von Gott empfängt. Diese Wahrheit ist dem Sünder verborgen. Er braucht das zwielichtige Werk, um zu einem Selbst zu kommen, das er also von sich selbst empfangen will. Darum ist er am Verbergen, am Überspielen der Zwielichtigkeit seines Tuns interessiert. Im Abendmahl aber stellt sich die Kirche in der völligen Unverborgenheit des Menschseins dar: Der Abendmahlsgast begegnet dem eigenen Leben, das ihm als Jesus Christus begegnet. Im Abendmahl wird der theologische Gewinn, der Vorrang des Evangeliums vor dem Gesetz, Jesu Christi vor Mose, liturgisch dargestellt. Im Abendmahl wird die Befreiung vom Gesetz der Subjektivität durch Gott selbst als Subjekt des Heils eigens gefeiert. Dieser Gegensatz zwischen dem Selbstverständnis des Sünders und dem im Abendmahl liturgisch dargestellten Sein des Christen muß natürlich klar und distinkt sein. Darum werden für Luther Sündenvergebung auf der einen, Verheißung (*promissio*) und Realpräsenz auf der anderen Seite zur Substanz des Abendmahls. Ohne die Offenbarung des Sünderseins in der Sündenvergebung kann die Feier des Abendmahls nicht gelingen. Das Abendmahl ist die Feier der Gegenwart Jesu Christi als Subjekt des Heils gegen den Sünder.

Luthers Einspruch gegen die Messe richtete sich daher nicht gegen das Sakrament. Er richtete sich vielmehr gegen die Zerstörung des Sakraments durch das Verständnis des Abendmahls als eines Opfers. Gewiß sah Luther, daß das Opfer, welches die Kirche darbringt, nach der Opfertheorie im Opfer Christi für die Menschen begründet wurde. Nach Luthers Verständnis stellt die Feier des Abendmahls aber gerade ein Selbstverständnis dar, das nur als Überwindung eines Selbstverständnisses begreifbar ist, in dem Opfer an Gott möglich sind. Und die Überwindung dieses Selbstverständnisses hat Gott selbst vollbracht, indem er sich selbst opfert. Dann aber ist die wie auch immer konditionierte Interpretation des Abendmahls als eines Opfers ein Regreß in den Subjektivismus. Sie hebt das Wesen des Abendmahls als Feier der Hingabe Gottes an den Menschen auf und ist so das Werk des Anti-Christus. Durch die Opfertheorie wird wiederum der Mensch durch sein gewiß theoretisch von Gott ermächtigtes Tun zum Zentrum der Feier. Wenn der Papst eine Kirche repräsentiert, die sich als Gemeinschaft von Opfernenden versteht, so repräsentiert er damit einen

sich enthusiastisch, subjektivistisch auslegenden Menschen. Diesen Subjektivismus, den Luther als Ursprung, Macht und Kraft auch des Papsttums erachtet, hält er für den Anti-Christus.¹⁶

III Christus idest veritas

Schon in jenem Brief an Georg Spalatin, in dem Luther zuallererst die ihn selbst offenbar erschreckende Vermutung kommt, der Papst sei vielleicht der Antichrist, wird der Antichrist als Gegenfigur – das ist die Wahrheit – eingeführt.¹⁷ Ich habe versucht, diesen Antichrist so zu verifizieren, wie Luther selbst es tat. Die Genesis seiner Theologie zeigt, daß sich sein Widerspruch gegen die Lehre der Kirche allmählich entwickelt, und zwar als Widerspruch sachlicher, inhaltlicher, also theologischer Art. Das Unwahre, also Antichristliche, findet er in einer Verzerrung und Verfälschung der Wahrheit des Evangeliums. Diesen theologischen Sachverhalt habe ich mit Luther selbst hier unter den Aspekt des Subjektivismus subsumiert. Erst spät, in zweiter Linie, hat Luther den Papst als Antichrist zu bezeichnen gewagt. Nie aber ist in seiner Polemik, und sei sie noch so persönlich gewesen, vergessen worden, daß sein Widerspruch gegen den Papst der vom Papst geschützten Unwahrheit galt. Die horrende Polemik vor allem des späten Luther kann den Tatbestand nicht verdunkeln, daß der Kampf gegen das Papsttum ein sachlich-theologischer Kampf ist.

¹⁶ Beim Gebrauch des Begriffes »Subjektivismus« ist mir natürlich präsent, daß in der Luther-Doxographie dieser Begriff – freundlicher oder feindlicher – gerade zur Kennzeichnung Luthers verwendet wird. Mit meiner, auf Luther abgestützten, Umkehrung dieses Verdikts möchte ich eher die Diskussion über den Subjektivismus selbst anregen als bloß den Spieß umkehren. Das gängige Urteil stützt sich auf den Sprachgebrauch, nach welchem Subjektivismus und Individualismus identifiziert werden, so daß dann kollektive Größen von vornherein den Charakter des Objektiven tragen. Luther denkt aber auf einer ganz anderen Ebene, indem er den subjektivistischen Charakter der Kirche entdeckt, der ihm in neuzeitlicher Anverwandlung sogleich bei den Schwärmern begegnet. Damit gewinnt für Luther die Wahrheitsfrage eine neue theologische und philosophische Dimension. Wahrheit ist weder individuelle noch kollektive Ideologie und daher nicht dem Denken unterworfen. Wahrheit bringt sich vielmehr als Wort selbst zu Gehör und ist als vernehmbare und vernommene durch das Bleiben im Wort definiert. Christus ist die Wahrheit, und er bleibt auch die Wahrheit. Die Exposition des Subjektivismus-Problems durch Luther scheint mir in ihren theologischen, philosophischen und soziologischen Konsequenzen längst noch nicht genügend beachtet zu sein.

¹⁷ Siehe oben das Zitat Anm. 15.

Es hängt nun mit Luthers Christologie zusammen, die gerade in den Jahren vor 1520 ausreift, daß er die Wahrheit des christlichen Glaubens, das Evangelium, das Wort Gottes als Person Jesus Christus zu verstehen lernt. Der Widerspruch gegen diese Wahrheit ist, wie Luther ebenso sieht, nicht einfach die Lüge, sondern der Lügner oder der Sünder. Der Widerspruch gegen die Wahrheit ist das Subjekt als Wahrheitszentrum. Und dieses sind die theologischen Voraussetzungen dafür, daß Luther den Papst als Haupt eines subjektivistischen Wahrheitsverständnisses als Antichrist bezeichnen konnte. Der Papst vertritt nicht einfach eine Unwahrheit, sondern er verkörpert die menschlich-subjektive Meinung als Widerspruch gegen die Wahrheit sichtbar, zeremoniell, institutionell: Er kreuzigt Christus durch das Kirchenrecht. Luther bestreitet dem Papst nicht das Recht auf Meinung, sondern die Darstellung der Meinung als Wahrheit. Das erhellt blitzartig etwa aus der Bemerkung in der Schrift »De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium« von 1520, daß die Transsubstantiationslehre als theologische opinio durchaus diskutierbar ist.¹⁸ Zur Wahrheit erhoben wird sie zum Widerspruch gegen Christus. Denn der Satz »Christus, idest veritas« setzt ein Wahrheitsverständnis voraus, nach welchem Wahrheit das ist, was den Menschen wahr macht. In der von Luther immer wiederholten Augustinischen Formel zur Interpretation der soteriologischen Begriffe heißt das für die Wahrheit: Veritas dei non est, qua deus in se ipse verus est, sed qua nos veros facit. Diese kausative, sakramentale Interpretation von Wahrheit schreibt Gott als das Subjekt von Wahrheit fest. Wahrheit kann also nicht anders als theologisch, christologisch verifiziert werden. Die anthropologische Interpretation der Wahrheit darf deshalb keineswegs subjektivistisch sein, die Wahrheit kann also gar nicht als qualitatives Wahrgemachtes dargestellt werden, sondern nur in folgender Variation: Veritas hominis non est, qua in se ipso verus est, sed qua per Christum verificatur. Indem also die Wahrheit extra se, in Christus erblickt wird, ist der Mensch wahr. Die christliche Kirche ist nach Luther eine Gemeinschaft von Menschen, die von der Wahrheit selbst, Jesus

18 »...: permitto tamen aliis opinionem alteram sequi, quae in decretali firmiter statuitur, modo non urgeant suas opiniones (ut dixi) pro articulis fidei a nobis acceptari« (WA 6, 512, 4-6). Was Luther hier in den Rang einer theologischen Meinung zurückversetzt, ist die im Caput 1 – Firmiter – des Vierten Laterankonzils 1215 definierte Transsubstantiationslehre (ENCHIRIDION SYMBOLORUM, DEFINITIONUM ET DECLARATIONUM DE REBUS FIDEI ET MORUM/ hrsg. von Heinrich Denzinger. 33. Aufl./ hrsg. von Adolf Schönmetzer. Barcinone; FR; Romae; Neoboraci 1965, 260 [802]).

Christus, zu dem einzigen Zweck zusammengeschlossen ist, im Unterschied zu anderen Menschen unter keinen Umständen auf sich selbst, am allerwenigsten auf die Kirche zu blicken, wenn sie die Wahrheit sehen wollen. Daraus ergab sich für Luther ein Verständnis des Glaubens der Kirche, in dem gerade die Ablösung der Wahrheit vom Subjekt und ihre Identifizierung extra se als Jesus Christus das Heilsgeschehen selbst ist.

Demgegenüber repräsentierte der Papst ein Verständnis von Heilsgeschehen, in dem die Wahrheit, unter der Parole menschlicher, weltlicher Konkretion, wieder in das Subjekt zurückinterpretiert wurde. Sah Luther die Konkretion der Wahrheit in Jesus Christus, so liegt sie nun neuerlich hier im Subjekt. Am Subjekt dargestellte Wahrheit ist aber Meinung, modern gesprochen: Ideologie. Ideologie ist das Wahrheitspotential des Subjekts. Je nachdem, wie das Subjekt seine Endlichkeit erfährt, kann Skepsis die Ideologie ersetzen. Während Luther die Bewegung des Glaubens als Einüben des Wegsehens von sich und Hinsehens auf Christus erfuhr, wenn es um die Wahrheit geht, erkennt er in der vom Papst geschützten Theologie wieder die Umkehrung dieser Bewegung in eine christlich legitimierte Selbstbeobachtung. Daß diese Richtungsänderung auf das Subjekt hin ekklesiologisch abgefangen wurde, der Blick auf das Individuum immer in den Blick auf die Kirche eingebunden wurde, konnte vor Luthers kritischem Blick den Vorgang nicht bessern. Vielmehr gehört es zu seinen großen Entdeckungen, den subjektivistischen Charakter auch hinter der Scheinobjektivität des Kollektivs entdeckt zu haben. Das Wir, die Gruppe, die Kirche ist nicht eo ipso weniger subjektivistisch als der einzelne, sondern eher sogar die Potenzierung des Subjektivismus, da sie die Umdeutung der Wahrheit in die Ideologie eines sozialen Gebildes fördern. Das wahre Wesen der katholischen Kirche besteht aber nach Luther gerade darin, daß ihre Glieder sich darauf verschworen haben, durch die Taufe darauf eingeschworen worden sind, die Wahrheit gerade nicht in ihrer Gemeinschaft, also subjektiv, darzustellen, sondern sie in Jesus Christus zu feiern. Diese Kirche ist als sichtbare Gemeinschaft geschichtlich konkret und tritt in Erscheinung im Hören auf das Wort und in der Feier der Sakramente Taufe und Abendmahl.

Ich habe den Versuch gemacht, Luthers Polemik gegen das Papsttum in ihrem theologischen Kern darzustellen. Auf diese Weise hoffte ich zeigen zu können, daß Luthers Polemik gegen das Papsttum als Polemik gegen den Enthusiasmus den ökumenischen Horizont weit überschreitet. Indem ich Luthers antirömische Polemik auf die Wahrheitsfrage konzentrierte, auf die Antithese von

Subjekt und Christus, Macht und Wahrheit, versuchte ich einmal ihre Aktualität auch unabhängig von der Papstfrage zu erweisen. Ist aber Luthers Polemik gegen den Subjektivismus aktuell, unabhängig von den konfessionellen Grenzen, dann ist auch das Insistieren auf dem Vorrang der Frage nach der christlichen Wahrheit vor der Frage nach der kirchlichen Einheit aktuell, so aktuell, daß die Praevalenz der Einheitsfrage möglicherweise selbst als Erscheinung kirchlichen Subjektivismus verstanden werden muß. Schließlich: In Luthers Polemik gegen den Papst ist nie das Interesse verlorengegangen, den Papst und seine Theologen für das Insistieren auf der Wahrheitsfrage zu gewinnen, nicht, um Kompromisse herzustellen, sondern um die geistliche und theologische Potenz dieser Theologen zu gewinnen, damit die Frage nach der Wahrheit des Glaubens gefördert werde. In der heutigen Situation, da an die Stelle der Polemik der Dialog getreten ist, sollte man dieses Interesse Luthers nicht vergessen und den Dialog als gegenüber der Polemik noch bessere Möglichkeit verstehen, sich gegenseitig noch schärfer, noch intensiver, noch kontroverser in die Wahrheitsfrage zu verwickeln. Gerade weil, wie gesagt, die Papstfrage durch die Reformation gelöst ist, kann man mit dem Papst besser sprechen, weil das Problem des Gehorsams gegen ihn nicht mehr existiert. Verstehen sich Kirche und Christen freilich unter der Leitfrage nach ihrer Effizienz, verstehen sie sich also subjektivistisch, so wird dadurch nicht nur die Polemik Luthers gegen den Papst, ja die ganze Reformation sinnlos gemacht; Luthers Papstpolemik wird dann mit Recht von der theologischen auf die psychologische Ebene verlagert und als Frage triebhaften Hasses verhandelt. Die Reformation wird dann mit Recht als Störung der Einheit der Kirche verstanden, eine Störung, die unter dem Gesichtspunkt der Macht unerwünscht und dem Gesichtspunkt der Effizienz, des Wirkungswillens unökonomisch ist. Versteht sich aber die Kirche, wie Luther sie darstellte, als Gemeinschaft von Menschen, die der Effizienz der Wahrheit selbst, Jesu Christi, vertrauen, so wird die Kirche sich selbst und damit auch die Frage ihrer Macht und Einheit viel weniger ernst nehmen als die Frage ihrer Wahrheit. Heute wie damals besteht das Interesse, daß sich der Papst so gut wie alle Bischöfe, welcher Konfession auch immer, auf diese Alternative einlassen. Ich schließe mit einem Zitat Luthers:

»Es sind gar grobe Theologi und blinde lerer, die jnn jhrem hertzen tichten, das die heilig kirche sey gantz heilig und habe keine sunde noch jrthum. Solchs ist ihrs kopffs getichte, darauff sie so viel artickel des glaubens bawen. Die schrifft sagt aber anders davon, wie gehöret ist, Und sol auch der kirchen selbs

niemand gleuben, wo sie on und ausser Christus wort thut odder redet. Inn Christus Wort ist sie heilig und gewis, Ausser Christus wort ist sie gewis eine jrrige, arme sunderin, doch unverdampt umb Christus willen, an den sie gleubt.

Das wil ich gesagt haben widder die halstarrigen rhümer, die jmer plaudern: Die kirche, Die kirche, Die kirche, Wissen nicht, weder was kirche, noch heiligkeit der kirchen sey, faren daruber zu und machen die kirche so heilig, das Christus drüber mus jhr lügner sein, und sein wort gar nichts gelten. Da gegen wir müssen auch rhümen widderumb: Kirche hin, Kirche her, sie sey, wie heilig sie wolle, So mus Christus drumb kein lügner sein, Die kirche selbs bekennet beide mit leren, beten und gleuben, das sie eine sunderin sey fur Gott und viel mals jrre und sundige, Aber *Christus sey die warheit selbs*, und konne wedder liegen noch sundigen.¹⁹

19 Glosse auf das vermeinte kaiserliche Edikt, 1531; WA 30 III, 342, 9-26 (Hervorhebung von mir).

Luther's Anti-Roman Polemics and Popular Belief

Von Bob Scribner

Assessing the impact of any aspect of Luther's life and work was once thought to be a relatively simple matter. The eager researcher had only to read Luther's works intensively, and thus equipped with a close knowledge of the original texts, had only to search diligently for traces of the words and ideas of the great Reformer. The growing density of Luther quotations, acknowledged and unacknowledged, would attest his pervasive influence. Nowadays we are better informed and can avoid such methodological naiveté. More sophisticated approaches to textual criticism have brought us to a more refined means of understanding intellectual influence. We are particularly aware that the impact of a text is often quite detached from authorial intention and that texts have lives of their own. To assess the impact of a phenomenon such as Luther's anti-Roman polemics is a complex task in which we must take account of a network of influences: not just the relation between a text and the author's intentions, life and corpus of writings, but the relations to texts to society, culture and contemporary modes of discourse.¹

The issue of »popular belief« is no less complex, and the parameters involved in its exploration cannot be remotely touched in a short paper. To envisage it as a passive object on which Luther's thought merely »impressed« itself like a seal giving shape and form to featureless wax would be equally erroneous.² »Popular

1 On authorial intention, see Roland BARTHES: The death of the author. In: ders.: Image-music-text: essays/ ausgew. und übers. von Stephen Heath. Glasgow 1977, 142-48, esp. 146: »We know now that a text is not a line of words releasing a single ›theological‹ meaning (the ›message‹ of the Author-God) but a multi-dimensional space in which a variety of writings, none of them original, blend and clash. The text is a tissue of quotations drawn from the innumerable centres of culture.« On the frame of reference for a text, Dominick LACAPRA: Rethinking intellectual history and reading texts. In: Modern European intellectual history: reappraisals and new perspectives/ hrsg. von Dominick Lacapra and Steven L. Kaplan. Ithaca, NY 1982, 47-85.

2 This appears to have been a tacit presupposition of the discussion on »Luther and Culture« at the Sixth International Congress for Luther Research, LuJ 52 (1985), 152-196, especially the

belief« was something fully exploited by Luther and other reformers in their religious and polemical activity, but it also had a shaping influence on the very nature of the religious movements they precipitated. We need look no further for evidence than the apocalyptic mood of the later middle ages: belief in the reality of prophecy, the imminence of the unmasking of Antichrist, the pervasive presence of Satan in the world, and the potent manifestation of the Holy Spirit as a means of religious reform.

All these beliefs shaped Luther's thought in ways that made it wholly characteristic of his generation and set boundaries for the evangelical movements of the sixteenth century that they were able to transcend only gradually in the course of time.

In this paper, I want to indicate the kinds of dialectic that occurred between Luther's anti-papal polemics and popular belief, in order to understand both phenomena as part of wider cultural processes. In particular, I want to draw attention to three aspects of the topic: what popular belief contributes to Luther's public persona; the nature of Luther's recourse to popular belief in his polemical campaigns; and the long-term cultural impact of such perceived forms of interaction.

I Popular belief and the »public Luther«

If we reflect at any length on the nature of Luther's impact as a public figure, it is immediately clear why we cannot simply rely on »authorial intention« as our main heuristic tool, assessing reception by moving out from Luther's writings. There were in fact many »Luthers«: the multiple manifestations of »Luther the author«, the »Luther« created by the propagandists, the »Luther« perceived by humanists and Catholic opponents, and the »Luther« of popular reception and response, to name but some variations of the Reformer's many-headed public persona.³

suggestion (ebd, 184): »Should not the discussion proceed from what Luther said and thought about culture to what he did about it, and even to whether his actions may have had lasting consequences?«

³ In polemical form, this was the perception of Johannes Cochlaeus when he created his »Septiceps Lutherus« in 1529, most recently commented upon by Peter Newman Brooks in: SEVEN-HEADED LUTHER: essays in commemoration of a quincentenary 1483-1983/ hrsg. von dems. Oxford 1983, v-viii.

»Luther the author« had many sides – he was polemicist, publicist, theologian, biblical scholar, pastoral adviser, and social and political critic. We have not yet begun to unravel the hermeneutic problems of understanding the popular impact of Luther the theologian and biblical scholar. Unless we take seriously the argument that it was possible to accept part of Luther's theological message, to marry it to other theological perceptions, and to create different evangelical syntheses that were no less valid responses to the issue of religious reform, we will never come remotely close to understanding popular religious reception of Luther or of the Reformation movements as a whole.⁴ The same must be said of Luther as writer on social and political issues, where there is still a tendency to see him as taking up the normative stance on all sociopolitical questions of his time.⁵ Luther as pastoral adviser still awaits close investigation, although Bernd Moeller has indicated the significance of the theme by showing that Luther's popularity as an author up to 1520 rested heavily on works directed to questions of piety and devotion.⁶

This last fact seems to have been shrewdly perceived by contemporary propagandists who set about creating a popularised public image of Luther, what I have labelled a »Luther myth«. The components of this myth, embodied in the propaganda pamphlets and visual representations of Luther from the early 1520s, were constructed from the resonances attached to his threefold persona as friar, preacher and doctor. As friar, he exemplified a pious Christian life, as doctor he was a pious teacher, and as preacher he proclaimed the saving doctrine of the Word of God. In all of these personae he was juxtaposed to the pope, to other members of the clergy, to his opponents and to the devil, with whom all his opponents or critics were associated.⁷

4 See the informative study by Paul A. RUSSELL: *Lay theology in the Reformation: popular pamphleteers in Southwest Germany 1521-1525*. Cambridge, NY 1986.

5 For examples, see Martin BRECHT: *Luthertum als politische und soziale Kraft in den Städten*. In: *Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit*/ hrsg. von Franz Petri. W; Köln 1980, 1-21; DERS.: *Luther und die Probleme seiner Zeit*. In: *Martin Luther: Probleme seiner Zeit*/ hrsg. von Volker Press und Dieter Stievermann. S 1986, 58-74.

6 Bernd MOELLER: *Das Berühmtwerden Luthers*. *Zeitschrift für historische Forschung* 15 (1988), 65-92.

7 Marc LIENHARD: *Held oder Ungeheuer?: Luthers Gestalt und Tat im Lichte der zeitgenössischen Flugschriftenliteratur*. *LuJ* 45 (1978), 56-79; R[obert] W. SCRIBNER: *For the sake of simple*

Given Luther's hostility to the regular clergy, the representation of him as a friar is surprising, and reveals the striking disparity between propaganda image and reality. However, this contradiction had little opportunity to become evident as other layers of connotation were quickly overlaid upon it to thicken up the mythical persona: Luther became a »holy man«, a »man of God«, a divinely inspired prophet, a new Father of the church, a new Moses, Elias, Daniel, John the Baptist, even an ex post facto antitype of Christ himself.⁸ Most amazingly, given his condemnation of the cult of the saints, the mythical Luther himself became a living saint, supplied with the nimbus of sanctity, and in one striking broadsheet depicted as a mediator who shows the way to Christ and so to salvation! In this last example, both visual and printed text are quite unambiguous on this central point, the printed text praising God »that you, O lord, have saved us, through Martin Luther, with your Word«.⁹

It will not do to dismiss this as mere allegory or typology, any more than we could read as mere rhetorical exaggeration the identification of the papacy with Antichrist and the devil. The perception of Luther's »sainthood« was as central to the reception of the evangelical message as the revelation that the pope was Antichrist and a creature of the devil. It was the depth of this conviction that led to the creation of a Luther-cult, to belief in Luther as someone whose coming had been divinely foretold and who could himself prophesy, and to the acceptance of miraculous Luther images, beliefs which continued the »Luther myth« into the nineteenth century.¹⁰

We have yet to explore the real depth of the popular resonances of the »Luther myth« created by the propagandists. Can we simply assume that evangelical

folk: popular propaganda for the German Reformation. Cambridge 1981, Kap. 2; Martin WARNCKE: Cranachs Luther: Entwürfe für ein Image. F 1984.

8 R[obert] W. SCRIBNER: Luther myth: a popular historiography of the reformer. In: ders.: Popular culture and popular movements in Reformation Germany. LO 1987, 301-322, esp. 303-309.

9 The broadsheet »Luther führt die Christgläubigen aus der ägyptischen Finsternis« is reproduced in full in Max GEISBERG: Der deutsche Einblatt-Holzschnitt in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts. M 1923, Nr. 927; its iconography analysed in Scribner: For the sake of simple folk, 27-29. The passage referred to: »Wir sagen auch o Jesu Christ / ... Mit dankbarkeit, lob, preys und eer / das du uns hast (o mylter her) / Erlöset von der hellen port / Durch Martin Luther, mit deym Wort, / und uns dem hymmel uffgeschlossen.«

10 R[obert] W. SCRIBNER: »Incombustible Luther«: the image of the reformer in early modern Germany. In: ders.: Popular culture and popular movements, 323-353.

propagandists were drawing on existing perceptions of Luther, which they sought to exploit and direct into paths more consonant with Luther's theology? Or did they create his image *ab initio*? The most overt testimony of such contemporary perceptions comes from Hieronymus Aleander, who reported that as Luther stepped from his cart on arrival in Worms a priest three times touched his garment and proclaimed that he had a relic of the greatest of the saints. How far the papal legate's report is factual and how far ironic hyperbole is difficult to discern, and the same can be said of Aleander's other report of a man who argued on the marketplace that Luther was without sin, had never erred and was to be placed above Augustine.¹¹ Did such actions, if accurately reported, represent the impact of a propaganda campaign, or did they provide the raw material from which a propaganda campaign was constructed? The hermeneutic problems here have yet to be fully addressed.¹²

Evidence as direct as Aleander's is disconcertingly thin, but we do find some traces of Luther's mythic persona resonating in public events such as carnival plays performed in 1522 in Danzig and Elbing and in 1524 in Königsberg. That in Danzig featured the pope condemning Luther with bell, book and candle, presumably in sympathy with Luther's view of the matter; that in Königsberg depicted Luther confronting the pope so that »the knavery of the pope, his cardinals and his whole following was clearly revealed«. There is a poorly documented report that when Luther's books were burned in Thorn in 1522 his portrait was placed with them but persistently refused to burn. There was also a carnivalesque burning of the Reformer in 1522 in Altenburg, as an anti-Lutheran reshaping of the customary expulsion of Winter: a Luther-puppet was brought before a mock court, condemned for heresy and burned on a nearby hill.¹³

11 DIE DEPESCHEN DES NUNTIIUS ALEANDER VOM WORMSER REICHTAG 1521/ übers. und erl. von Paul Kalkoff. B 1886, 34. 133.

12 The problems of tracing Luther reception are set out in exemplary manner by Hans-Joachim KÖHLER: Die Flugschriften der frühen Neuzeit: ein Überblick. In: Erforschung der Buch- und Bibliotheksgeschichte in Deutschland/ hrsg. von Werner Arnold. Wiesbaden 1987, 307-344.

13 For Danzig and Elbing, Simon GRUNAU: Preußische Chronik/ hrsg. von M[ax] Perlbach, R[udolf] Philippi und B. Wagner. Bd. 3. L 1896, 646f; for Königsberg, Balthasar GANS: Chronik. In: Königsberger Chroniken aus der Zeit des Herzogs Albrecht/ hrsg. von F[riedrich] A[dolf] Meckelburg. Königsberg 1865, 164; for Thorn, Christian HARTKNOCH: Preußische Kirchen-Historia. F 1686, 865; for Altenburg, Erika KOHLER: Martin Luther und der Festbrauch. Köln 1959, 56.

We have evidence of a less overt kind in numerous incidents of ritualised behavior which attested, or sought to induce, popular disbelief in papal religion: disturbances of the liturgy, mock processions, forms of counter-liturgy, parodies of the Mass, ritual desecration of images, relics and other holy objects, scapegoating rituals and rituals of purification.¹⁴ Two examples from many will suffice to illustrate the nature of these events. On the Feast of the Purification 1523 in Senftenberg in Albertine Saxony, the images which the clergy usually carried in procession were defiled, a bull of indulgence was removed from its carrier and a skull put in its place, while during the ceremony itself a mock procession featuring a straw man on a bier was held outside on the churchyard. In Goslar in 1530 a carnival procession sang satirical songs against the clergy, while there was a mock palm procession which featured the Emperor on an ass and the pope on a sow, followed by the ritual »interment« of the Mass on the marketplace.¹⁵

The immediate influence of Luther's thought or polemic is difficult to discern in these events, but the events can in themselves certainly be seen as ritualised means of coming to terms with the message that the pope and papal religion are harmful to salvation, and must be driven out of the community and the individual heart to attain a right sense of Christian piety. Yet such behaviour represented forms of ritual action deeply rooted in a pre-evangelical mentality and seem scarcely reconcilable with the profound anti-ritualism encouraged by evangelical thought.¹⁶ If they are evidence of popular reception of Luther's message, they also suggest that this message was received and understood in traditional forms. This confirms the evidence of the depiction of »Luther as saint« – the willingness to hear and receive Luther's message may have depended crucially on a deep-seated longing for a holy man, saint and prophet, who was to inaugurate religious reform in a new age of the Spirit. The continua-

14 These are discussed in more detail in R[obert] W. SCRIBNER: *Ritual and Reformation*. In: ders.: *Popular culture and popular movements*, 103-122.

15 For Senftenberg, AKTEN UND BRIEFE ZUR KIRCHENPOLITIK HERZOG GEORGS VON SACHSEN/ hrsg. von Felician Geß. Bd. 1: 1517-1524. L 1905 – Nachdruck L; Köln; W 1985 –, 456, 18-23 (449); for Goslar, Hans GEISMAR: *Die Goslarer Chronik des Hans Geismar*/ hrsg. von Gerhard Cordes. Goslar 1954, 135.

16 Peter BURKE: *The repudiation of ritual in early modern Europe*. In: ders.: *The historical anthropology of early modern Italy*. Cambridge 1987, 223-238, although the repudiation was not as pronounced as Burke sees it.

tion of this very traditional image as an integral part of Luther's mythic persona shows how powerfully popular belief formed what was to become »popular Lutheranism«.

II The dialectic of popular belief and polemic

Two of the most interesting products of Luther's anti-Roman polemics are small picture-books for popular consumption, the »Passional Christi und Antichristi« and the »Abbildung des Papsttums«. Published respectively in 1521 and 1546, they are separated by the course of Luther's career as reformer. In a language accessible to those with minimal literacy, both effectively popularised many of his central understandings about the nature of the papacy as a form of »false religion«. Their central message was that the papacy was the Antichrist and a product of the devil, both notions with potent popular appeal. The manner in which the figure of the Antichrist was mobilised in the interests of evangelical propaganda has been thoroughly analysed elsewhere, and the papacy's diabolical associations is a well-worked theme.¹⁷ Here I want to call attention to some other aspects of popular belief in these pamphlets which contributed to their polemical impact.

It is possible that the format of the »Passional Christi und Antichristi«, as created by Lucas Cranach the Elder, was suggested by a Hussite antithesis between Christ and the pope, but it also has a similarity to the genre of the Passional, small picture books for pious meditation depicting scenes from the life of Christ or the saints. Luther himself later recognised the instructional value of this type of pious handbook, and attempted to create a »reformed« (but non-polemical) version of it.¹⁸ Cranach's Passional may also have adapted certain features of the *Biblia pauperum*: the constructions of the work around »types« and »antitypes« (here transmuted into antitheses), the provision of

17 Scribner: For the sake of simple folk, 148-188; Hans PREUß: Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik: ein Beitrag zur Theologie Luthers und zur Geschichte der Frömmigkeit. L 1906.

18 When he added illustrations to the 1527 edition of his »Betbüchlein« of 1522. Two years later, he wrote in justification of this step, »Ich hab fur gut angesehen das alte Passional büchlin zu dem bettbüchlin zu thun, allermeist umb der kinder und einfeltigen willen, welche durch bildnis und gleichnis besser bewegt werden, die Göttlichen geschicht zu behalten, denn durch blosser wort odder lere,«; WA 10 II, 458, 16-19.

short texts (lectiones) describing the simplest level on which the antitheses were to be understood, and the overall instructional purpose. Cranach's *Pas-sional* uses some of the same scenes as those in the *Biblia pauperum* (the Nativity, Christ cleansing the temple, the entry into Jerusalem, the mocking of Christ, the Ascension), albeit in a wholly different order and with other emphases.¹⁹ Its affinity with these earlier works of popular piety is unmistakable, even if the overall picture programme shows no direct influence and was more likely to have been an original creation.

For the popular mind the most powerful resonances would probably have been experienced in those scenes which drew upon the *functiones sacrae*, the dramatised liturgy through which the key events of the liturgical year were marked. Two examples stand out: the entry of Christ into Jerusalem on the ass, an integral part of the Palm Sunday ceremony in most towns, and the Ascension of the Lord, as dramatised on that feastday.²⁰ The latter ceremony is directly referred to in Cranach's last pair of woodcuts, which show Christ ascending into heaven, contrasted with the Antichrist-pope being hurled into the depths of hell. In many churches it was the custom on this day to have a figure of the risen Christ pulled up through a hole in the church roof, after which a rumpus was made above with rattles and clappers, to symbolise the struggle between the devil and the heavenly host. This culminated in a puppet of the devil, often smeared with pitch and tar, being hurled down to the floor below, to symbolise his condemnation to hell. Cranach's striking image established in terms of the »popular liturgy« what became two stock identifications of the papacy: as a puppet, a fake creature of rags and straw; and a creature of the devil.

The two themes of devil and straw puppet were most brilliantly combined in the titlepage of a work not from Luther's immediate circle but undoubtedly influenced by his doctrines, »Vom alten und neuen Gott, Glauben und Ler«. The pope is here represented as a straw carnival puppet unsteadily held aloft on a stool by his supporters, Luthers opponents. He is identified as a diabolical figure by one clawed foot and by two devils who crown him with his tiara. The other half of the woodcut depicts the work of grace, flowing down from the

19 For the programme and structure of the »*Biblia pauperum*«, see *BIBLIA PAUPERUM: a facsimile and edition/ hrsg. von Avril Henry*. Ithaca, NY 1987.

20 R[obert] W. SCRIBNER: Ritual and popular belief in catholic Germany at the time of the Reformation. In: ders.: *Popular culture and popular movements*, 23-28.

Father, over the Holy Spirit to the risen Christ, on to figures representing the New Testament and finally to Luther.²¹

More influential as a polemical image was Cranach's figure of Christ on the ass, virtually a representation of the ceremony of the so-called »Palmesel« which in many towns was pulled through the streets with great demonstrations of popular veneration. This formed the basis of the ninth contrasting pair in Cranach's *Passional*, juxtaposing Christ on the ass with the »riding pope«, an image symbolising papal claims to supremacy over the Emperor.²² This image can be said to have had a chain reaction impact in popular oral and literate culture, seen at work in two carnival plays written by Nikolaus Manuel Deutsch and staged on the Kreuzgasse in Bern on 15 and 22 February 1522, the Sundays before and after Ash Wednesday.²³

The first play depicted the »Devourers of the Dead«, showing all the abuses of the papacy occasioned by the traffic in indulgences, requiems and memorials. This play comprised 2000 lines in its published version, and is in six places strongly influenced by Cranach's *Passional*. Special mention can be made of the image of the warlike pope accompanied by warriors, the haughty pope carried by porters (by contrast with Christ, who went on foot), and the Emperor being forced to kneel and kiss the pope's foot (compared to Christ who kneeled to wash his disciples' feet). The second play was simpler, essentially only one scene in the form of a procession with some added dialogue. On one side of the street was depicted Christ riding humbly on his ass, accompanied by a crowd of the poor, the blind, the lame and the sick. On the other side the pope, accompanied by warriors, rode a proud steed in armour. This was also modelled on a contrast in Cranach's *Passional*, and was published in 1524.²⁴

The evolution of these plays reveals some of the complexity of interchange between Lutheran polemic and popular belief. Luther's conviction that the pope was the »true Antichrist« recalled the earlier Hussite contrast between Christ

21 The iconography is analysed in more detail in Scribner: For the sake of simple folk, 69f.

22 See Jörg TRÄGER: *Der reitende Papst: ein Beitrag zur Ikonographie des Papsttums*. M; ZH 1970.

23 Nikolaus MANUEL: *Spiel evangelischer Freiheit. Die Totenfresser: »Vom Papst und seiner Priesterschaft«* 1523/ hrsg. von Ferdinand Vetter. L 1923. The most recent discussion, with complete literature, is Peter PFRUNDER: *Fastnachtskultur der Reformationszeit: zur Bedeutung von Fastnachtsspielen für die Verbreitung reformatorischen Ideen; die Berner Spiele von Niklaus Manuel*. ZH 1988. – ZH, Univ., phil. Diss., 1988.

24 On the staging of these plays, Pfrunder: *Op. cit.*, 235-257.

and the Pope. This suggested a powerful visual contrast (Christ and Antichrist), embodied in a printed but preeminently visual work (Cranach's *Passional*), which in turn influenced the writer of a carnival play, first staged in oral and visual form, and then published without illustrations. However, it was the visual contrast of Christ on the ass and the riding pope which became one of the most popular polemical antitheses of the Reformation period, adapted into a single image of Christ on his ass confronting the Pope on his mule, and supplied with the *arma Christi* as a contrast to the papal arms.²⁵

I do not want to rehearse here the means through which such propaganda worked, merely to indicate the extent to which its polemical effect relied on the reality of the popular belief it exploited. When polemical illustrations invoked such revered objects as the *arma Christi* or the *Palmesel*, or pious events such as the *functiones sacrae*, they relied on devotion profound enough to be outraged by the revelation of the »true« nature of the papacy. Much Lutheran polemic would not have worked had it directly attacked the deeply held beliefs of the people; as a psychological mechanism, it had to arouse their piety without alienating it, directing pious outrage against the papacy as something deeply repugnant and hostile to existing Christian devotion. In short, it worked not by repudiating traditional devout feeling but by affirming it.

We can perceive the same process at work in more negative aspects of Lutheran polemic. Twenty-five years after the publication of the *Passional*, Luther played a central role in the production of another small picture book, the »*Abbildung des Papsttums*« of 1545, which reveals another side of his relationship to popular belief. It is a fiercely polemical work which Luther himself saw as summing up two decades of struggle against the papacy. He was said to have called it his »testament«.²⁶ In nine savage woodcuts, it identifies the papacy

25 See Scribner: For the sake of simple folk, 158. For the seventeenth century versions, William A. COUPE: *The German illustrated broadsheet in the seventeenth century: historical and iconographical studies*. Bd. 1. Baden-Baden 1966, 211; Bd. 2. 1967, 139f and *DEUTSCHE ILLUSTRIERTE FLUGBLÄTTER DES 16. UND 17. JAHRHUNDERTS/* hrsg. von Wolfgang Harms zusammen mit Michael Schilling und Andreas Wang. Bd. 2: *Historica*. Tü 1980, 78-83 (40-42).

26 WA 54, (346) 361-373. For a complete iconographic analysis of the work, R[obert] W. SCRIBNER: *Demons, defecation and monsters: popular propaganda for the German Reformation*. In: ders.: *Popular culture and popular movements*, 277-299; for seventeenth century editions WA 54, 372f and *Deutsche illustrierte Flugblätter ...*, 142-159 (78-86); John Roger PAAS: *The German political broadsheet 1600-1700*. Bd. 1: 1600-1615. Wiesbaden 1985, 222-227. 229-235. 237f (114-119. 212-127. 129f); Bd. 2: 1616-1619. 1986, 94-102 (285-293).

with political tyranny, monstrous perversions of nature, Antichrist and the devil.

Two woodcuts show, respectively, the pope born of the devil and enthroned in the jaws of hell, another presents the bizarre monster, the »Papstesel«, used to such polemical effect in 1523 that it became a stock propaganda image into the following century.²⁷ Two historical woodcuts show the political treachery of the pope by polemical recounting of papal relations with the Emperor Barbarossa and his great-great-grandson Konradin. A further sheet depicts the »just reward« of the pope and his mendacious prelates by showing their execution by hanging, another the »papal ass« attempting to play the bagpipes. However, the dominant tone is given by four woodcuts which link the papacy to faecal and scatological themes: the »Papal Sowride« shows the pope deceiving the »German sow« with excrement; the »Papal Belvedere« shows peasants baring their bottoms and breaking wind at the pope; the picture entitled »the Pope is adored as an earthly god« shows Landsknechte defecating into the papal tiara; and the »Origins of the pope« is depicted as more a demonic act of defecation than as an ordinary birth.

These illustrations, in whose planning and execution Luther undeniably played a leading role, certainly reflect the coarseness into which he so easily fell in the heat of polemical debate. They also invoke many layers of popular belief: the fear of monstrous misbirths as a sign of moral perversion and divine anger, the association of the devil with the gallows and the privy, the demeanment of honour by hanging in effigy, with its overtones of image magic, and the desacralisation of the holiest of objects by acts of mocking ritual profanation.²⁸ The overall weight of the work was to invoke all these feelings and to direct them against the papacy. It could not have worked as propaganda without presupposing the emotional depth of the belief it sought to exploit. In short, Lutheran polemic and popular belief worked by mutual influence and interaction.

III The long-term cultural dynamic

To depict the full complexity of interactions between Lutheran polemic and popular belief in the age of the Reformation would be to write a history of

27 On the »Papstesel«, Scribner: For the sake of simple folk, 130-132.

28 Scribner: Demons, defecation and monsters, 285-295.

sixteenth century popular culture. The long-term development of these interactions is also such that to write its history adequately would be to write a complete social history of popular Lutheranism. The history of the »Luther myth« may be taken as representative of that development – it was a living, growing thing, a cultural process that has continued until our own day. To do justice to such a long-term dynamic is impossible here and we must be content with a few hasty snapshots, rather than a full film record of the slow unfolding of this particular cultural bloom. We could, however, single out several useful indicators of the process at work: language, proverbs, folk customs, folktales, hymns, ballads, iconography and symbolism. For reasons of space, I can touch only a few of these items very briefly.

Language is both the most interesting and the most complex part of any long-term cultural dynamic, and the history of a single word and its shifting connotations can be a useful guide to its main trend. If we take the word »papst«, we can see ways in which Luther's numerous creative usages were to colour its subsequent history in the German language. Thus, there are coinages attributable only to Luther, which have left firm lexical traces, such as the words »papstgesinde«, »papstgötzer«, »papstketzer«, »papstheuchler«, »päpstler« or »päpstling« to describe supporters of the papacy. The regular clergy could be addressed as »papstschurlinge« or »papstplettlinge«, a supporter of the pope as »papstmaul«, »papstteufel« or »papstlarve«. These are the followers of the »papstesel« or »papstgreuel«, engaging in »päpstlerei«.²⁹ Many of these words remained unique to Luther and found no wider resonance, but the Reformer's penchant for such neologisms clearly encouraged others to follow his lead, not least Johann Fischart, who added a further list of »papst«-words to German vocabulary: »papsten«, »papsthimmel«, »papstköpfig«, »papstmässig«.³⁰

Luther's association with the linguistic evolution of the word is recorded in the fact that parts of Germany, for example in Mecklenberg and Thuringia, interpret the croaking of frogs such that one croaks »Luther, Luther!«, while another replies »Papst, Papst!«³¹ However, the more colourful forms of develop-

29 Jacob und Wilhelm GRIMM: Deutsches Wörterbuch. Bd. 7. L 1889, 1449-1452; Philipp DIETZ: Wörterbuch zu Dr. Martin Luthers deutschen Schriften. Bd. 1. L 1868. Nachdruck Hildesheim 1961 und 1973, 207f.

30 Grimm: Op. cit. 7, 1449-1452.

31 THÜRINGISCHES WÖRTERBUCH/ bearb. von Karl Spangenberg. Bd. 4. B 1966, 1008; MECKLENBURGISCHES WÖRTERBUCH/ hrsg. von Richard Wossidlo und Hermann Teuchert. Bd. 5. B 1970, 714f.

ment of the word have lost explicit Lutheran associations, while retaining the negative connotations Luther helped to introduce. The Sondershausen usage of »Lügenpapst« to mean a »great liar« has obvious Reformation origins.³² So do those usages which associate the pope with the privy, as in »papsten«, (»to defecate«) or »papst« itself as the name of the privy, an abbreviation of »papststuhl«. These may well have been suggested by Luther's own scatological language, such as his expressions »papstdreck« and »papstfarz«.³³ Other usages seem less coloured by immediately traceable Reformation polemical associations, such as that in Hildburghausen where »papst« denotes a malicious spirit which springs onto the back of unwary travellers (perhaps reminiscent of the devil on Luther's back in sixteenth century interpretations of the famous prophecy by Johannes Lichtenberg?³⁴). The usage in Mecklenburg by which »papst« is a name given to cows or a designation for animals or objects may simply reflect its linguistic demeanment.³⁵ Other usages which have passed into modern colloquial speech, such as the phrase »päpstlicher als der Papst« derive from more recent events, in this case the declaration of papal infallibility in 1870.³⁶

By contrast, the word »pfafe« had a more widespread polemical dissemination. It had already acquired pejorative connotations well before Luther, for example in the usage of Sebastian Brant and Aventinus, but the neologisms formed from the word, such as »pfaffendienst«, »pfaffengeist«, »pfaffengeschwatz«, »pfaffengewalt« or »pfaffenkram«, flowed in great richness after Luther took it into his polemical arsenal. The ability of the word to link evangelical polemic with traditional anticlerical feeling gave it more powerful negative resonance and a greater linguistic impact. Grimm lists 180 forms and variations of the word, compared with only 58 for the word »papst«.³⁷ On this evidence, the Reformation fathered a far greater range of abuse against the clergy than against the pope.

Proverbs provide access to more complex linguistic and cultural processes than the history of single words. They can be seen as a repository of folk belief,

32 Thüringisches Wörterbuch 4, 357.

33 Dietz: Op. cit. 1, 207f.

34 On this prophecy, Scribner: Luther myth, 308.

35 Mecklenburg usage in: Mecklenburgisches Wörterbuch 5, 314.

36 Lutz RÖHRICH: Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten. 3. Aufl. FR 1974, 710.

37 Grimm: Op. cit. 7, 1584-1596, for Sebastian Brant and Aventinus, 1584.

embedded in the daily life of peasants and artisans, stating »how things are«, rather than »how they should be«. Yet they can also mediate between educated elites and the lower classes, being pressed into service for moral and pedagogical purposes.³⁸ The kind of cultural dialectic involved here can be seen in Johann Agricola's 1534 collection of 750 German proverbs, which combined two earlier volumes published separately in 1529. Agricola incorporated proverbs from the Bible, classical authors and humanist sources such as Erasmus and Heinrich Bebel alongside selections from those collected by the Brethren of the Common Life in the »Proverbia communia« and by the Westphalian Antonius Tunnicius. He added numerous items from Hugo von Trimberg's »Renner« and from contemporary authors such as Brant, Thomas Murner and Luther.³⁹

What transforms Agricola's work into a culturally significant record for our purposes are the mini-essays in the style of the medieval *Exemplum* which accompany most of the individual proverbs. As a committed Lutheran, Agricola imbued many of these with the spirit of the evangelical movement, never losing an opportunity to expound the central Gospel message. Luther's work of religious reform is honoured in nineteen places, and his doctrines expounded in twenty-one.⁴⁰ We can even see Agricola himself taking up the work of reform in his inclusion of common curses, which he sought by his commentaries to remove from the realm of »superstition«, indeed from common usage, by repeated reference to the necessity of faith and trust in God alone.⁴¹

The more polemical side of evangelical belief also features in twenty-nine of the commentaries. These range from mere repetition of common anticlerical sentiments (No. 320: »Wer haben will eyn reynes hauss, der lass Pfaffen, Münch und tauben drauss«), over proverbs directed against the excessive power of prelates (No. 281: »Gott ist eine herre, der Apt ist ein münche«), the position of

38 Ulrich MEISSNER: *Die Sprichwörtersammlung Sebastian Francks von 1541*. Amsterdam 1974, 443. 446f; J. OBELKEVICH: Proverbs and social history. In: *The social history of language*/ hrsg. von Peter Burke and Roy Porter. Cambridge 1987, 43-72.

39 Johannes ARICOLA: *Die Sprichwörtersammlungen*/ hrsg. von Sander L. Gilman. Bd. 2. B; NY 1971, 353-375, for Agricola's sources. The proverbs are cited below according to Gilman's numbering.

40 The figures are from Meissner: *Op. cit.*, 434.

41 For curses, see Agricola: *Op. cit.* I, nos 472-487. 502. 520f. 528f. 626. 643f; the blessings are nos 536-541. 546-549.

Rome and the Pope (No. 257: »Der Bapst ist kommen und Hans in allen gassen worden«) to more explicitly evangelical attacks on the cult of the saints (No. 324: »Ich feyre keynen heyligen, dem ich nicht gefastet hab«). The association of the papacy with the devil and Antichrist also finds its place (No. 23: »Wo unser herr Gott einen Kirchen hynbauet, da bauet der Teuffel auch ein wirts-hauss daneben«), as well as a non-scatological version of the »Origins of the Pope« (No. 24: »Der Teuffel ist unsers herr Gots affe«), in the description of monks as the devil's failed attempt to imitate divine creation.

Agricola's attack on the papacy and papal religion is low-key by comparison with Luther's virulent polemics, and it often appears as if he sought to avoid a coarse polemical tone. In his 1548 collection, which added a further five hundred proverbs, not only is the polemical tone absent but so too is praise of Luther's reforming work and the earlier attempt at a »reformation by proverb«. ⁴² This was doubtless the result of his alienation from Luther over charges of antinomianism, his cooperation in the creation of the Interim, and Luther's general condemnation of collections of proverbs in 1540. ⁴³ We can but speculate what effect this sea-change had on the development of the »evangelical proverb«, but the further transmission of Lutheran anti-Roman polemic in common German proverbs seems to have reached its peak with the 1534 edition, which was republished four times between 1537 and 1558. Other major collections of the first half of the sixteenth century, from Sebastian Franck (1532, 1541) and Christian Egenolff (1548, 1552) contain minimal traces of anti-Roman polemic, especially if we leave traditional anticlericalism to one side. Franck's collection is gently evangelical, reflecting his characteristic religious stance, and he even records traditional anticlerical proverbs without rancour. ⁴⁴ Egenolff's is entirely lacking in polemical sentiments, and the religious tone of

42 The 1548 edition is reproduced Agricola: *Op. cit.* 2, 1-274. That the evangelical tone did not completely disappear is shown by no. 166: »Wann ain newer Haylge kompt / so vergißt man des alten« (2, 106-108).

43 Agricola: *Op. cit.* 2, 349-352.

44 Sebastian FRANCK: *Sprichwörter, Schöne, Weise, Herrliche Clugreden und Hoffspruch*. F 1541. Proverbs such as »Wann der teuffel kranck ist, so wil er ein Mönch werden« are given without commentary, while the sharpest tone is reflected in his comment to »Kurtze predigt und lang bratwurst«, about »gotlose ungleubige Baalspfaffen« who believe »Got müß erst durch vil wort und werck erweycht werden«; *ebd.* 110^r. For an analysis of Franck's religious views as reflected in the work, Meissner: *Op. cit.*, 389-427.

some commentaries is broadly pious rather than distinctively Protestant.⁴⁵ Although Agricola's main collection was republished many times until the end of the century, the German proverb does not seem to have become a major vehicle for either evangelical instruction or polemic.

This did not hinder Fridericus Petri from proclaiming his intention of providing spiritual wisdom alongside wholesome doctrine and admonition when he published his collection of over 20,000 German proverbs in 1605, strictly speaking, the first modern handbook of German proverbs. Petri did not add commentary, or exposition to proverbs he listed, but sought to further his evangelical instructional purpose by assembling in his first section over 2000 proverbs to do with »God, Christ, belief, prayer, heresy, consolation and hope in the Cross, sin, death, life and blessedness«.⁴⁶ The tone of these proverbs, one suspects mostly drawn from sermons and theological works rather than popular usage, is pious and devotional. There is a concern with heresy, perhaps reflecting intra-protestant disputes, but no polemic.⁴⁷ There are good number of anti-clerical and anti-monastic proverbs scattered throughout the remainder of the collection, but no more than fifty in all and less than a dozen anti-papal proverbs.⁴⁸ It was almost as though Rome and the papacy had ceased to matter in proverbial speech.

This judgment seems to be confirmed in the long-term development of the German proverb. The classic nineteenth century collections record some proverbial interest in Rome, the pope and the papacy, Karl Friedrich Wilhelm Wander,

45 See Christian EGENOLFF: *Sprichwörter. Schöne, Weise Klugreden*. F 1552 – Facsimile edition. Weimar 1967. For bibliography of the Agricola editions, Agricola: *Op. cit.* 2, 321–330.

46 Fridericus PETRI: *Der Teutschen Weisheit, das ist ausserlesen, kurtze, sinnreiche, lehrhafte und sittige Sprüche und Sprichwörter*. HH 1605. For the purpose behind Petri's collection, *ebd.*, Vorrede, ii–viii; for Teil I: »Von Gott, Christo, Glauben, Gebet, Ketzerey, Trost und Hoffnung im Creutz, Sünd, Todt, Leben und Seligkeit«, Ai–Hiii.

47 Petri's concern with »heresy« is captured neatly in his version of the well-known verse »Gottes Wort und reine Luthers Lehr / Vergehen wird nu noch nimmermehr / und wenns leid allen Ketzern wer« (*ebd.*, Dii^v).

48 Typical for the anti-papal proverbs are: »Teuffel, Turck und Bapst ist alles eins« (*ebd.*, Tt iii^v); »Wann S. Peters Schlüssel nicht mehr hat wöllen helffen, so haben die Pebste S. Paulus Schwert herfür gesucht« (*ebd.*, Ddd iii^v). Typical for the anticlerical proverbs are: »Pfaffen mehr nach Wolust trachten, denn auff die Schrifft und Bibel achten« (*ebd.*, Q 8ⁱ); »Ein Kloster ist eine Helle, darin der Teuffel Abt und Prior ist, Mönch und Nonnen sind die verdampften Seelen« (*ebd.*, Xiv^r).

for example, listing a total of 219 proverbs in this composite category.⁴⁹ Most have only remote links to Luther and his anti-papal campaigns, except in as far as they are sayings consequential on the existence of religious schism, such as »Dem Papst in den Sattel helffen« (»to bring someone to prominence again«). Only three approach a Lutheran polemical tone: the first is hardly a proverb in the strict sense (»Das Papstthum ist ein Menschensfind, da Gott nichts davon weiss«), but two others catch Luther's characteristic associations of the papacy with the faecal: »Des Papst Cancelley ist ein Cloaca voller Lügen« (from the *Tischreden*) and »Der Papst ist ein Kukuk, er frisst der Kirche ihre Eier und scheisst dagegen eitel Kardinäle aus«.⁵⁰ The latter saying, ascribed to Luther without firm evidence, certainly reflects the polemical tone of propaganda broadsheets such as the »Origins of the pope«. This kind of sampling is certainly a very crude means of assessing long-term cultural development, but the overall impact of Lutheran polemic on the folk wisdom of the German people seems nonetheless to have been meagre.

Folk customs provide another indicator. We can see traces of Reformation polemic in customs such as the »Ablasskäse« ceremony of Wickershain in Saxony, allegedly a commemoration of Johann Tetzel's visit in the area and local unwillingness to purchase his indulgences. Each year on the feast of the Visitation, there was a formal procession from the town of Geithain, comprised of the town council, the clergy, schoolchildren, the town piper, organist and cantors, accompanied by sixteen musicians. The procession wound to the village of Wickershain, half-an-hour away, where an Ablassgroschen was distributed, along with bread and slices from a goatscheese the size of a millstone, produced by a local farmer. Despite the possible evangelical origins of the ceremony, it retained elements of popular belief, for the bread and cheese was taken home and was much sought after in the district because of its special apotropaic power.⁵¹

The link of such ceremonies to Luther's anti-Roman polemics is nonetheless very attenuated, especially by contrast with much more overt examples of a

49 Karl Friedrich Wilhelm WANDER: *Deutsches Sprichwörter-Lexikon: ein Hausschatz für das deutsche Volk*. Bd. 3. L 1873 – Neudruck Darmstadt 1964 und 1967 –, 1176-1180 (Papst). 295 (Luther).

50 Ebd 3, 1177 (27). Wander cites as his source a 1577 edition of the *Tischreden*, see WA TR 4, 571, 16 / 27f (4892).

51 Alfred MEICHE: *Sagenbuch des Königreichs Sachsen*. L 1903, 771 f.

»reformation of popular culture« found in the sixteenth century. In Bautzen in 1523, on the mid-Lent feast of Cathedra Petri, two men dressed as monks carried a paper figure of the pope on a bier in a procession to the marketplace, where the puppet was burned. Their action seems to be an evangelical adaptation of the ceremony of »Todaustragen«, the custom whereby Winter was ritually expelled each year and the Summer fetched in. This incident, and others like it, expressed the thought that the pope and papal religion were death to the soul and had to be expelled to let in the springtime of Christ's Word. Luther was so taken by the ideal that he composed in 1541 »A hymn for children, that they might expel the pope at mid-Lent«, and that the parallel might not be lost in the last verse matched the expulsion of the murderous pope with the coming of summer and the return of Christ.⁵²

The hymn was freshened up again in 1569 with the addition of a new verse, »to sing on the way home«, perhaps indicating that the old apotropaic ceremony of »Todaustreiben« had been »reformed« into an evangelical custom.⁵³ But if this was the case, it left few traces in later practice. The custom of the »Todaustragen« continued in the Meissen uplands virtually until the nineteenth century. It was prohibited in Neukirch in Saxony in 1623, but the procession survived in adapted form at the end of the nineteenth century. It is also attested for little towns such as Radeberg near Dresden (in 1745), Sebnitz on the Bohemian border and in Thuringian villages such as Oberhain, Mankenbach and Dobschwitz near Gera, as well as Leissling not far from Naumburg. There was an adapted custom in villages near Schmalkalden involving the interment of Kirmess.⁵⁴ In all of these cases, however, there is no trace of any evangelical or anti-Roman polemical reshaping of the traditional ceremony. Luther's »reform of popular culture« here remained without lasting effect.

The same could also be said of folktales, if there were space here to explore

52 Karl HAUPT: *Sagenbuch der Lausitz*. Bd. 2. L 1863, 53; on »Todaustragen« Oswald Adolf ERICH: *Wörterbuch der deutschen Volkskunde*. 3. Aufl./ neu bearb. von Richard Beitzl unter Mitarb. von Klaus Beitzl. S 1974, 493f; the Luther hymn in WA 35, 568-575.

53 WA 35, 570, 18-21: »Der Bapst und Grewel ist außgetriben, / Christus bringt uns den sommer wider, / Den sommer und auch den Meyen, / der Blümlin mancherley.«

54 Johann Georg Theodor Grösse: *Sagenschatz des Königreichs Sachsens*. Dresden 1855, 106f; Alfred MEICHE: *Sagenbuch der sächsischen Schweiz*. L 1894, 38. 115f; August WITZSCHEL: *Kleine Beiträge zur deutschen Mythologie, Sitten- und Heimathskunde in Sagen und Gebräuchen aus Thüringen*. Bd. 1. L 1866, 193; Bd. 2. 1878, 199. 334.

them in detail. The near-comprehensive collection of around a hundred »Reformation folktales« compiled by Heidemarie Gruppe contains a mixture of historical, aetiological and pious tales. Many invoke miraculous events as evidence of the truth of Protestant belief, and several bear the impress of confessional polemics, especially those relating to the Thirty Years' War. However, the impact of Luther's anti-Roman polemic on the genre was scarcely significant, unless we see this reflected in the sizeable number of Luther folktales, whose survival perhaps owes more to the zeal of Lutheran pastors or teachers than to popular transmission. These form part of a continually refurbished myth of Luther as holy man and saint, rather than resting primarily on his reputation as the opponent of the papacy and often originate in attempts to rebut Catholic polemical attacks on him as immoral or an agent of the devil.⁵⁵

Hymns might be thought to be a more suitable vehicle for popular reception of anti-Roman polemic. Although there is need for caution about treating them as direct evidence of popular belief,⁵⁶ we can use them as indicative of a trend. If we take Philipp Wackernagel's collection of over 4600 Protestant hymns published between 1518 and 1603, we see that in the first generation of the Reformation, up to the death of Luther, hymns with a marked polemical tone accounted for 9% of the total (13% if we include those concerned with the Schmalkaldic War). This decreased markedly, to insignificant proportions, in the following two generations.⁵⁷ In Albert Fischer's and Wilhelm Tümpel's collection for the period 1570–1648, less than a handful reveal any kind of polemical language.⁵⁸ We should not take this as evidence of a complete absence

55 See Heidemarie GRUPPE: *Katalog der Luther- und Reformationssagen des 19. Jahrhunderts*. In: *Volkserzählung und Reformation*/ hrsg. von Wolfgang Brückner. B 1974, 295–324. On the Luther folktales, see Scribner: *Luther myth*, and ders.: »Incombustible Luther«.

56 Some of the problems here are mentioned by Hans-Georg KEMPER: *Das lutherische Kirchenlied in der Krisen-Zeit des frühen 17. Jahrhunderts*. In: *Das protestantische Kirchenlied im 16. und 17. Jahrhundert*/ hrsg. von Alfred Dürr und Walther Killy. Wiesbaden 1986, 87–108, esp. 87f.

57 See *DAS DEUTSCHE KIRCHENLIED: von der ältesten Zeit bis zum Anfang des XVII. Jahrhunderts*/ hrsg. von Philipp Wackernagel. Bd. 3–5. L 1870–1877. Working on the basis of Wackernagel's categorisations, »polemical« hymns for the period 1518–1546 comprised 134 out of a total of 1487, plus another 64 concerned with the Schmalkaldic War. For the period 1554–1584 this reduced to ten out of 1587 and for the years 1584–1603 to nine out of 1605. The relative decline of those with a markedly anti-papal tone is shown by the 13 anti-Calvinist hymns in the last period.

58 Albert FISCHER: *Das deutsche evangelische Kirchenlied des 17. Jahrhunderts/ vollendet und*

of polemical tone in Protestant piety of the period. There are certainly some traces of anti-Roman polemic in individual hymnbooks and prayerbooks of the seventeenth century, sustained by the popularity of first generation hymns such as Luther's »Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort« and hymns on the Last Days by Erasmus Alberus, Nikolaus Hermann or Johann Matthesius, recalling the way in which the pope had inverted all good Christian order.⁵⁹ However, the fate of such hymns was perhaps tied to the persistence of the apocalyptic mood of the age of Orthodoxy, and it may well not have survived the more powerful stream of devotional and instructional hymns that increasingly set the tone in the seventeenth century.⁶⁰

Conclusion

In a short paper it is not possible to do more than throw straws into the wind to indicate crudely the nature of wider currents. However the brief indications outlined above suggest the following conclusions. »Popular belief« shaped Lutheran polemic as much as it was shaped by it, but the most powerful interaction occurred when the polemical mood was most intense, during the sixteenth and early seventeenth century. Thereafter, its long-term traces are meagre, retreating before an emerging and intensifying Lutheran piety. In

hrsg. von W[ilhelm] Tümpel. Bd. 1-3. GÜ 1904-1906 – Nachdruck Hildesheim 1964 –, which contains 1479 hymns by 267 known authors for this period, only four of which have such traces, and then only in an occasional verse. One is a commemoration of the »Confessio Augustana« (ebd 2, 7f [6], another a Luther commemoration hymn (ebd 2, 299f [286]). One might have expected to find rather more hymns in these last two categories and the question therefore remains of how representative this collection is for our purposes. Tümpel commented that Wackernagel had »included a good deal of ballast« in the interests of comprehensiveness, and he sought to include only those hymns which had »eine wirkliche kirchliche Bedeutung« (ebd. 1, iii), which may well have led to the omission of the kind of polemical hymns extant in Wackernagel's collection. A thorough study would have to work through the vast quantity of hymnbook sources listed by Fischer and Tümpel.

59 For example, the prayerbook by Balthasar SCHNURR: *Geystliches Schatzkämmerlein*. F 1619, containing Luther's »Ein Kinderlied zu singen, wider die zwen Erzfeinde Christi und seiner heiligen Kirche dem Bapst und Türcken«, plus hymns on the Last Days by Erasmus Alberus, Nikolaus Hermann, Johannes Mathesius, Michael Weiß and Schnurr himself, and by two anonymous authors.

60 This is emphasised by Kemper: *Op. cit.*

examining proverbs, folktales and hymns we see, of course, not »popular belief« but the attempt of cultural mediators to influence it. In the long-term we see the mediating process at work, and can gain a crude indication of its success by the persistence of the mediated product. On this basis, the most enduring cultural product of the interchange of Lutheran ideas and popular belief was not so much polemical as pious, typified by the myth of Luther as holy man and saint. Whatever its origins in sixteenth century popular belief, however, we cannot claim that this was a »popular« creation in its later development; it was rather something offered for popular consumption by pious pastors and zealous churchmen.⁶¹ Perhaps the same was true of proverbs, hymns and folktales. To trace these matters properly requires a wider brief than that laid down for this paper, a different investigative framework and a different occasion. It would have to be a full-blooded social history of popular Lutheranism, but so far we are only inching slowly towards that task.

61 On cultural mediators, Peter BURKE: *Popular culture in early modern Europe*. LO 1978, 91-115 (ch. 4) ≙ Peter BURKE: *Helden, Schurken und Narren: europäische Volksliteratur in der frühen Neuzeit*/ hrsg. und mit einem Vorwort von Rudolf Schenda. M; S 1985, 103-127. The interchange between elite and popular, learned and lay culture and the mediating process itself is a problem which has yet to be fully explored, but it is of central importance for understanding the nature and creation of popular Protestantism in early modern Europe.

Luther als Erzieher des Volkes

Die Institutionalisierung der Verkündigung

Von Reinhard Schwarz

Luther hat »seine Kirche als Erziehungskirche geordnet, indem er Schulen und gelehrten Unterricht forderte«. Das war nach dem Urteil des Kirchenrechtlers Hans Liermann die stärkste Kraft in Luthers kirchenordnendem Handeln.¹ So zutreffend dieser Satz ist, muß er doch ergänzt werden. Erziehendes Wirken der Kirche erwartete Luther nicht bloß dadurch, daß Schule und Universität evangelisches Christentum auf allen Bildungsebenen allen Bevölkerungsschichten vermittelten. Die Institution der Familie und des Hausstandes wurde ebenso entschieden für die christliche Erziehung in Anspruch genommen. Wie die reformatorische Erziehung in Haus und Schule im 16. Jahrhundert geschah, mit welchen Methoden sie arbeitete, welche Lehren sie der Jugend einprägte, hat Gerald Strauss mit einer Fülle von Beobachtungen uns vor Augen geführt.² Ob das Bild, das Strauss uns gezeichnet hat, einseitig Licht und Schatten verteilt, wird nur beurteilen können, wer annähernd gut über häusliche und schulische Erziehung im 16. Jahrhundert Bescheid weiß.

Wie die Reformation ihren Auftrag zu erzieherischem Wirken entdeckt und angepackt hat, können wir noch in einem anderen Raum erkennen, nicht nur in dem Raum der häuslichen und schulischen Erziehung. Neben Haus und Schule bot die Kirche selber der Reformation Möglichkeiten zu erzieherischem Wirken an allen Bevölkerungsschichten. Die kirchliche Predigt war natürlich die alles überragende Institution, mit deren Hilfe man auf alle Gemeindeglieder und damit auf alle Glieder der Gesellschaft einwirken konnte. Daneben entwickelte die Reformation innerhalb des kirchlichen Raumes jedoch noch andere institutionelle Mittel der religiösen Erziehung. Sie knüpfte dabei meistens an vorhan-

EKO Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts/ begr. von Emil Sehling. Bd. 1-5.
L 1902-1913.

1 Hans LIERMANN: Luther ordnet seine Kirche. LuJ 31 (1964), 43.

2 Gerald STRAUSS: Luther's house of learning: indoctrination of the young in the German Reformation. Baltimore, Md. 1978.

dene Institutionen an, nahm sie in ihren Dienst und formte sie um. Hier im kirchlichen Raum erkennen wir die Intentionen der reformatorischen Erziehungsarbeit vielleicht noch deutlicher als in Haus und Schule. Wir gewinnen vielleicht neue Gesichtspunkte für die Beurteilung dessen, was die Reformation sich in der häuslichen und schulischen Erziehung vorgenommen hat.

I Erziehung zum rechten Abendmahlsgebrauch

In seiner Predigt am Gründonnerstag 1523 kündigte Luther der Wittenberger Gemeinde an, künftig solle jeder Kommunikant nach seinem persönlichen Abendmahlsverlangen befragt werden. Er solle sagen, was er im Abendmahl empfangen und warum er es empfangen wolle.³ Gegen Ende desselben Jahres hat Luther in seiner »Formula missae et communionis pro ecclesia« erneut ein Abendmahlsverhör gefordert.⁴ Man dürfe das Abendmahl nur denen austeilen, die es nach ihrem eigenen Bekenntnis den Einsetzungsworten entsprechend mit ihrem Glauben empfangen wollten.⁵ Wenn man nicht wisse, welches Werk Gott im Abendmahl am Menschen tun wolle, werde die Kommunion zu einem menschlichen Werk.⁶ In ungenügender Weise habe die Kirche bisher nur darauf Wert gelegt, daß die Präsenz von Leib und Blut Christi unter Brot und Wein geglaubt werde, und daß die Leute dann mit solchem Glauben an der Kommunion teilnahmen.⁷ Die Befragung der Kommunikanten soll nun verhindern, daß das Abendmahl durch Unverständnis mißbraucht wird und die Kommunion zum Werk verkommt. Wer zum Abendmahl gehen will, soll fähig sein, die Abendmahlsworte selber wiederzugeben und mit einfachen Worten zu bezeugen, daß er im Abendmahl das Wort und das Zeichen der Gnade empfangen will.

Die Institutionalisierung der Abendmahlsbefragung denkt sich Luther nicht schroff gesetzlich. Er meint nicht, daß jeder Kommunikant vor jedem Abendmahlsgang befragt werden soll. Einmal im Jahr befragt zu werden, sollte genügen. Wenn bei jemandem ein entsprechendes Glaubensverständnis vorausge-

3 WA 12, 479, 5 - 480, 1 (Fassung I); 479, 14 - 480, 10 (Fassung II). Vgl. Jos E. VERCRUYSE: Schlüsselgewalt und Beichte bei Luther. In: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546/ hrsg. von Helmar Junghans. B; GÖ 1983, 164f.

4 WA 12, 215, 18-28.

5 WA 12, 478, 9 (Fassung I).

6 WA 12, 479, 1-5 (Fassung I); 478, 19 - 479, 13 (Fassung II).

7 WA 12, 476, 6 - 477, 11 (Fassung I); 476, 10 - 477, 12 (Fassung II).

setzt werden könne, genüge überhaupt eine einmalige Befragung oder sei dann ganz entbehrlich.⁸ Die Institution hat also ihren Sinn erfüllt, sobald das echte Abendmahlsverständnis geweckt ist. Wie in anderen Fällen war Luther offensichtlich auch hier bestrebt, genauere institutionelle Regelungen aus der praktischen Erfahrung hervorzunehmen zu lassen. In der späteren Entwicklung haben sich aus diesem Keim zwei Formen der Abendmahlsbefragung entwickelt: die Befragung der Kommunikanten vor jedem Abendmahlsgang und die einmalige Befragung vor dem ersten Abendmahlsgang.

Mit dem Abendmahlsverhör schufen die Wittenberger eine neue Institution, die nicht zu verwechseln ist mit der ebenfalls praktizierten Abendmahlszucht nach Kriterien des Lebenswandels. Wer öffentlich bekannt einem Laster wie Hurerei, Ehebruch, Wucher, Trunksucht verfallen war, sollte vom Abendmahl ausgeschlossen sein, solange er nicht deutlich sein Leben änderte.⁹ Die persönliche Befragung vor dem Abendmahl war demgegenüber ein seelsorgerliches Mittel, um den Gemeindegliedern den eigenen Glauben bewußt zu machen. Denn nur wer nach dem Gnadenwort Verlangen hat, macht vom Abendmahl den rechten Gebrauch. Luther wußte, daß die Befragung ein echtes Glaubensbewußtsein nicht sicherstellen kann.¹⁰ Trotzdem hielt er sie für notwendig als ein Mittel der Glaubensbildung, nicht als ein Instrument der öffentlichen Gemeindezucht. Auch von einer Beichte war die Abendmahlsbefragung in diesem ersten Entwicklungsstadium noch klar abgesetzt.¹¹

Der Wille, eine Abendmahlsbefragung zu institutionalisieren, schlug sich bald darauf (1525) in einem kleinen Frage-Antwort-Formular nieder, das in Wittenberg geschaffen wurde. Ähnliche Formulare entstanden andernorts. Das Wittenberger Formular mit fünf Fragen fand die größte Verbreitung. Ob es Luther oder Johannes Bugenhagen zum Verfasser hat, ist strittig.¹² Die entschei-

8 WA 12, 215, 29-32.

9 WA 12, 216, 8-12.

10 WA 12, 216, 10.

11 Die Beichte ist ein eigenes Thema sowohl in der Gründonnerstagspredigt 1523 – WA 12, 491, 3-493, 10 (Fassung I); 491, 7 - 493, 12 (Fassung II) – als auch in der Formula missae et communionis pro ecclesia; WA 12, 216, 31-35.

12 WA 11, 79, 21 - 80, 13; vgl. 30 I 258, 5 - 259, 23. Ferdinand COHRS: Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion. Bd. 4. B 1902, 145-153, hält Luther für den Verfasser, Otto Albrecht in WA 30 I, 564-566 hingegen Bugenhagen. In Drucken sind die fünf Fragen ab 1525 nachweisbar. Die weitere Überlieferung hat Cohrs: AaO, 154-157, noch nicht annähernd vollständig erfaßt.

dende Anregung, den einzelnen Kommunikanten durch Frage und Antwort das rechte Abendmahlsverständnis zu vermitteln, hatte offensichtlich Luther gegeben.

II Elementare Glaubensvergewisserung durch den Katechismus

Ziemlich schnell hat sich in der Wittenberger Reformation die Abendmahlsbefragung zu einer Katechismusbefragung und zu einer Art Privatbeichte ausgeweitet. Das geschah in der Zeit der ersten kursächsischen Visitation. Im »Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum Sachsen« begnügte sich Melanchthon noch mit der Forderung, zum Abendmahl solle nur zugelassen werden, wer von seinem Pfarrer vorher befragt worden ist, »ob er vom Sacrament recht unterricht sey«. ¹³ Die Wittenberger waren aber willens, den Gemeindegliedern ein christliches Grundwissen einzuprägen. Deshalb sollte der Pfarrer bei der Abendmahlsbefragung prüfen, ob die Zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser bekannt seien. Mehrere Anordnungen der kursächsischen Visitatoren für einzelne Gemeinden von 1528/29 verlangen: »Ungebeicht und unvorhort der zehen gebot, glauben und vater unsers sol nimand das sacrament gereicht werden.« ¹⁴ Die Visitationsverordnungen nennen ausdrücklich immer wieder die drei Hauptstücke des Katechismus – Dekalog, Glaubensbekenntnis, Vaterunser –, die im Sprachgebrauch der Zeit auch einfach als Katechismus bezeichnet wurden. Gleichzeitig sollten die Pfarrer aber in ihren Gemeinden ein Verlangen nach dem Abendmahl neu wecken. Denn nach dem Wegfall der früheren Kommunionspflicht war in manchen Orten der größte Teil der Gemeinde seit Jahren nicht mehr zum Abendmahl gegangen. ¹⁵ Kenntnis der Katechismustexte wurde für die Wittenberger jetzt

13 WA 26, 216, 20-22 und 220, 12-14. Zu beachten sind Luthers Zusätze von 1538 zu WA 26, 216, 22 und zu 220, 19. An der ersten Stelle unterstreicht Luther die Notwendigkeit der religiösen Volkserziehung: »Denn das junge und grobe volck mus man anders zihen und weisen weder [als] die verstendigen und geübten Leute.« An der zweiten Stelle betont er sowohl den Wert des privaten Absolutionszuspruchs als auch die Freiheit im Gebrauch der Privatbeichte; denn nach 1 K 11, 28 nimmt das Abendmahl »ein jeder auff sein Gewissen«.

14 EKO I, 576; vgl. 528. 646-648. 650 (!). 662. 668.

15 EKO I, 648, für die Gemeinde Pollerstorf 1528: Weil die Leute das Abendmahl »verachten und der meiste teil in 6, 7 und 8 jaren dasselb nicht empfangen, so sollen die pfarrer vom brauch und nutz desselbn vleissige underweisung thun«.

zum dringenden Primärziel der kirchlichen Unterweisung. Die Texte sollten jedoch nicht unverstanden bleiben. Dafür gab Luther mit dem Kleinen und dem Großen Katechismus die notwendige Hilfe. An die Stelle des bisherigen Wittenberger Formulars für die Abendmahlsbefragung konnte Luthers Erklärung des Abendmahls im Kleinen Katechismus treten. Luther hat in diesem Stück die früheren fünf Fragen in eine neue Form umgegossen.

Die Abendmahlsbefragung wurde aber auch mit einer Art Privatbeichte verbunden. Bisher sollte die Abendmahlsbefragung nur das Verlangen nach dem Gnadenwort zur Sprache bringen. Jetzt richtet sich die Aufmerksamkeit zusätzlich darauf, daß das Gemeindeglied sich eigener Sünde bewußt zeigt und der Pfarrer ihm die Absolution zuspricht. Allein aus inneren Gründen läßt sich diese Erweiterung der Abendmahlsbefragung nicht erklären. Offensichtlich war es der Wille der Wittenberger Reformatoren, die Institution in dieser Weise auszubauen. Die kursächsischen Visitationsordnungen von 1528/29 reden von einer »Beichte«.¹⁶ Und Luther hat noch 1529 die zweite Ausgabe seines Kleinen Katechismus durch eine Beichtanleitung ergänzt.¹⁷ So wurde aus der Befragung, die ursprünglich nur das Glaubensbewußtsein im Hinblick auf das Abendmahl klären sollte, ein komplexes und problematisches Gebilde von Katechismusbefragung und Beichte. Die Absicht war dabei immer noch, das Christentum selbst der einfachsten Leute aus dumpfer, gewohnheitsmäßiger Observanz herauszuführen. Die katechetische Unterweisung sollte durch den Dekalog den Gemeindegliedern bewußt machen, was der Mensch Gott und seinen Mitmenschen schuldet, ein Leben in vertrauendem Glauben und in hingebender Liebe. Im Verstehen des Glaubensbekenntnisses sollte erkannt werden, wie der Mensch sein konkretes Leben Gott als seinem Schöpfer verdankt und durch die Christusoffenbarung Erlösung von seiner Sünde erfährt. Durch die Erläuterung des Vaterunsers sollte das Vertrauen auf Gott, den Schöpfer und Erlöser, zu einer Frömmigkeit des echt christlichen Gebetes verhelfen.

Die Abendmahlsbefragung wurde mit erheblichen Problemen befrachtet, als sie mit einer Katechismusprüfung und einer Beichte verknüpft wurde. Die Kenntnis und das Verstehen der Katechismustexte sollte den Gemeinden ein elementares Glaubenswissen vermitteln. Doch belastete es die Abendmahlsbefragung, wenn bei ihr auch die Kenntnis der Katechismustexte geprüft werden

¹⁶ Vgl. die Nachweise oben Anm. 14.

¹⁷ WA 30 I, 343-345; den Text der Ausgabe von 1531 siehe 383, 9-387, 12 ≙ BSLK 517, 8-519, 35.

sollte, selbst wenn nicht jedes Gemeindeglied vor jedem Abendmahlsbesuch nach dem Katechismustext befragt wurde. Daß man diese institutionelle Regelung traf, erklärt sich wohl am ehesten aus der Situation in jenem Entwicklungsstadium der Reformation. Man wollte offenbar durch die Katechismusbefragung vor dem Abendmahl dem Katechismus ein möglichst großes Gewicht geben. Zugleich wünschte man für die Abendmahlsgemeinschaft ein klares Glaubensbewußtsein, das sich am besten auf den Katechismus gründen ließ. Allerdings konnte nicht die bloße Kenntnis dieser Texte ausreichend sein; sie sollten verstanden werden. Sie sollten nicht als Texte gelernt werden, deren bloße Kenntnis christliche Religiosität begründet.¹⁸ Bei der neu konzipierten Beichte mußten die Wittenberger gut darauf achten, daß sie nicht – entgegen ihren eigenen Absichten – zu einem Zwang wurde. Die Visitationsordnungen konnten nach ihrem Wortlaut auf einen Zwang hin gedeutet werden. Man muß sich fragen, ob die Wittenberger im damaligen Zeitpunkt wirklich nur eine seelsorgerliche Hilfe anbieten wollten oder ob sie eine Institution der religiösen Volkserziehung schaffen wollten, die allerdings elastisch angewandt werden sollte.

III Luthers Apologie der neuen Beichtinstitution

Die kursächsische Institution einer Beichte erfuhr innerprotestantische Kritik. Luther verteidigte die neue Institution in seinem Ende 1532 verfaßten »Ein Brief an die zu Frankfurt am Main«. ¹⁹ Man verfolge, schreibt Luther, einen pädagogischen Zweck bei der Jugend und dem »gemeinen Mann«, »auff das sie zu Christlicher zucht und verstand erzogen werden«. ²⁰ Bei den Leuten, die noch zu wenig aus der Predigt »lernen«, halte man eine Katechismusbefragung vor

18 WA 30 I, 233, 3-17; das Wort »verstand« begegnet hier Zeile 5 nicht zufällig. Die Wittenberger verwenden es auffallend häufig im Kontext ihrer institutionellen Regelung von Abendmahls- und Katechismusbefragung.

19 WA 30 III, 565, 15 - 571, 15. Für die Frankfurter Prediger verfaßte Martin Bucer eine Antwort, in der er auch auf die Beichtfrage eingeht; Martin BUCER: Deutsche Schriften. Bd. 4: Zur auswärtigen Wirksamkeit 1528-1533/ hrsg. von Robert Stupperich. GÜ; P 1975, 315, 29 - 318, 8.

20 WA 30 III, 566, 33-35: »Aber weil die liebe jugent teglich daher wechst, und der gemein man wenig verstehet, umb der selben willen halten wir solche weise, auff das sie zu Christlicher zucht und verstand erzogen werden, ...«; vgl. Zeile 30f: »... das thun wir nicht umb der verstendigen willen, ...«

dem Abendmahl für unumgänglich.²¹ Ähnlich wie 1523 bei der Einführung der Abendmahlsbefragung meint Luther, daß das Abendmahl zu erzieherischer kirchlicher Arbeit nötige.²² Und seinen Kritikern, die nicht das Wittenberger Abendmahlsverständnis teilten, unterstellt er, daß ihre abweichende Auffassung vom Abendmahl sie auch an einer erzieherischen Gemeindegliederarbeit hindere. In entstellender Polemik behauptet er: »... sie wöllen wüßte, tolle heiligen haben, dencken auch keine Christen zu erziehen, ..., Aber weil wir gedencken, Christen zu erziehen und hinder uns zu lassen, ..., Wollen und können wir solch Sacrament niemand nicht geben, Er werd denn zuvor verhört, was er vom Catechismo gelernt, und ob er wolle von sunden lassen, die er dawider gethan hat, Denn wir wollen aus Christus Kirche nicht einen sew stall machen ...«²³ So unzutreffend Luther über seine Kritiker urteilt, wenn er ihnen den Willen zu christlicher Erziehung abspricht, so deutlich läßt er die Intention der Wittenberger erkennen. Sie wollten mit dem Mittel der Katechismusbefragung und Beichte die Jugend und die Erwachsenen zu einem verantwortlichen Glaubensbewußtsein erziehen. Der Katechismusprüfung gibt Luther mehr Gewicht als dem Sündenbekenntnis. Er interpretiert das Wort »Beichte« im Sinn eines Bekenkens des christlichen Glaubens und versteht so die Katechismusprüfung als ein »Aufsagen« dessen, was man »vom Glauben und Christo gelernt hat«.²⁴ Daraus folgt für ihn dann erst, daß man die Sünde bekennt, deren man sich infolge der Katechismusbelehrung bewußt ist.²⁵ Das Sündenbekenntnis soll auch jetzt nicht reglementiert werden; es soll in Freiheit geschehen. Ihm gegenüber hat der geistliche Zuspruch der Absolution den höheren Rang.²⁶ Die individuell erfragte Katechismusrechenschaft wertet Luther als »der Christen erste, nötigste und nützlichste schule, darinn sie lernen Gottes wort und jren glauben verstehen und uben, Welchs sie nicht so gewaltig thun jnn öffentlichen

21 WA 30 III, 566, 38 - 567, 2: »Denn wir wol erfahren haben, wie der pöbel und die jugent aus der predigt wenig lernet, wo sie nicht jnn sonderheit gefragt und verhört wird, Wo wil man aber das besser thun, und wo ists nötigster denn so sie sollen zum Sacrament gehen?«

22 WA 30 III, 567, 3-15.

23 WA 30 III, 567, 6-14.

24 WA 30 III, 567, 29 - 568, 6; vgl. RN zur Stelle.

25 WA 30 III, 567, 12f. 22f; 368, 5f dreimal zuerst »aufsagen«, was man »vom Catechismo gelernt« habe (o. ä.), und dann, ob man die Sünde, die man »da wider gethan« habe, erkenne und lassen wolle.

26 WA 30 III, 566, 10-21. 29-32; 569, 14 - 570, 6.

lectionen und predigten«. ²⁷ Wer vor dem Pfarrer, vor den Eltern und »Schulmeistern« fähig sei, mit dem Katechismus vom christlichen Glauben Rechenschaft zu geben, der könnte in einer kritischen Situation wie den altkirchlichen Verfolgungen auch fähig sein, »vor dem Richter« seinen Glauben zu bekennen. ²⁸ Damit zeigt Luther den Wert an, den man seit der ersten kursächsischen Visitation der Katechismusunterweisung von Jugendlichen und Erwachsenen beigemessen hat. Durch eine Katechismusmündigkeit wollte man möglichst in allen Bevölkerungsschichten ein bewußtes Christsein erzielen.

IV Die Verantwortung aller Pfarrer für regelmäßige Katechismusunterweisungen

Die Katechismusunterweisung hatte verschiedene institutionelle Voraussetzungen. Sie sollte zu Hause, in der Schule und in der Kirche geschehen. Eine Schlüsselstellung erhielt die kirchliche Unterweisung durch den Pfarrer. Seiner Kontrolle unterstand auch der Schulunterricht. In ländlichen Gegenden, wo nur ein Küster als Lehrer tätig war, konnte man vom Schulunterricht überhaupt nicht viel erwarten. Um so mehr hing dort von der religiösen Unterweisung durch den Pfarrer ab. Anders war es in den städtischen Lateinschulen, wo in manchen Orten humanistisch gebildete und zugleich theologisch qualifizierte Männer unterrichteten. Sowohl für die Städte als auch für die Dörfer wurde jetzt in Kursachsen die Katechismusunterweisung durch den Pfarrer institutionell geregelt. In den Städten wurde sie sogar noch stärker ausgebaut als auf dem Lande.

Das Mittelalter kannte den Brauch, vorzugsweise in der vorösterlichen Fastenzeit von den Katechismusstücken vor allem den Dekalog in einer eigenen Predigtreihe auszulegen. Diesem Brauch war Luther als Prediger der Wittenberger Stadtgemeinde schon vor 1521 gefolgt. ²⁹ Nach seiner Rückkehr von der Wartburg predigte er 1522 in der Fastenzeit über den Dekalog. Und aus dem folgenden Jahr ist uns von ihm eine Predigtreihe über Dekalog, Glaubensbe-

²⁷ WA 30 III, 569, 11-13.

²⁸ WA 30 III, 568, 6-8.

²⁹ WA Br I, 359, 23f (161), Luther an Georg Spalatin am 13. März 1519: »Singulis diebus vesperi pronuntio pueris & rudibus praecepta & orationem dominicam, ...« Außerhalb der Fastenzeit hatte Luther 1516/17 über den Dekalog und das Vaterunser gepredigt; vgl. WA 59, 334-338.

kenntnis und Vaterunser überliefert.³⁰ Einige Jahre später war man in Wittenberg schon dazu übergegangen, viermal im Jahr jeweils über zwei Wochen hin an vier Werktagen alle Katechismusstücke auszulegen.³¹ Durch diese Gottesdienste sollten in erster Linie der Jugend und dem Gesinde die Grundlagen für ihr Christsein vermittelt werden.

Bei der kursächsischen Visitation – in einigen Gemeinden des Kurkreises unter Luthers eigener Mitwirkung³² – wurden in allen Gemeinden eigene Katechismusgottesdienste angeordnet. Wie häufig und an welchen Tagen sie stattfinden sollten, wurde unterschiedlich geregelt. Außer den personellen Voraussetzungen bei der Pfarrerschaft spielte es bei der Gemeinde offenbar eine Rolle, ob es eine Dorf- oder eine Stadtgemeinde war, oder ob sogar in einem Dorf ohne eigene Kirche der Pfarrer eine Katechismusunterweisung halten sollte. In Torgau etwa, wo dem Pfarrer noch zwei Kapläne zur Seite standen, sollte jeden Sonntagnachmittag eine Katechismuspredigt gehalten werden. Und viermal im Jahr sollte jeweils in zwei bis drei aufeinanderfolgenden Wochen an die Stelle der sonst üblichen Werktagsgottesdienste ein Katechismusgottesdienst treten, und zwar zu einer Tageszeit, die für »das dinstvolk und gesinde« günstig lag.³³ Auf die dörflichen Verhältnisse wurde genau Rücksicht genommen. So sollte der Pfarrer von Schweinitz die zu seiner Pfarrei gehörenden Dörfer an einem Tag

30 WA 11, 30-33. 36-41. 45-59: sechs Predigten über den Dekalog, drei über das Credo, zwei über das Vaterunser. Von Luthers Dekalogpredigten 1522 (vgl. WA 30 I, 469) ist uns nichts überliefert.

31 Drei Predigtreihen Luthers 1528 über den Katechismus einschließlich Taufe und Abendmahl – WA 30 I, 2-122 – wurden die Grundlage für seine beiden Katechismen. Über die Wittenberger Praxis von vier Predigtreihen über den Katechismus äußert sich Luther am 29. November 1528; WA 27, 444, 2-5 (82): »Consueti sumus hactenus et ordinavimus quater quolibet anno thirocinium et fundamenta Christianae cognitionis et vitae docere, quolibet quartali duas hebdomadas in una hebdomada 4 dies hora 2 pomeridiana praedicari.« Dieselbe Regelung nennt die Wittenberger Kirchenordnung von 1533; EKO 1, 701.

32 Luther ist genannt in den Visitationsanordnungen für Kemberg und Schmiedeberg vom 29. Oktober 1528 (EKO 1, 584. 662), vom 16. November 1528 für Zahna (I, 711), für Torgau vom 26. April 1529 (I, 657), für Brück vom 27. Januar 1530 (I, 534). Anzunehmen ist Luthers Beteiligung auch bei den Visitationsanordnungen vom 13. November 1528 für Seyda (I, 670) sowie für Jessen und Schweinitz, beide nicht genau datiert (I, 581. 668; vgl. WA Br 4, 627f; 5, 1-4 [1368. 1370f]).

33 EKO 1, 676; dieselbe Regelung in Belzig und Brück (I, 527. 535); vgl. oben Anm. 31. In Torgau wird der Pfarrer ermahnt (I, 676), »einfeltig und grob zu lernen, sunderlich die guten und bosen werk wol anzeigen in den zehen geboten«.

der Woche aufsuchen, an dem die Dorfbewohner »nicht pflegen zu markt auszuziehen«, und dort den Katechismus behandeln, damit »jung und alt der gebot gottes, glaubens und gebets einen vorstand fassen mugen«. Ein oder zwei Teilstücke sollte er jeweils die Jugend, aber auch die Alten abfragen. Da es in diesen Dörfern keine kirchlichen Räume gab und der Dorfkrug für diesen Zweck nicht in Frage kam, sollte die Katechismusunterweisung im Winter »in einer stube« und im Sommer »etwan under einem baume« stattfinden.³⁴ Das klingt fast idyllisch. Die Verhältnisse waren jedoch kläglich. Es war ein mühsames Lernen, wenn den Leuten der Text von Dekalog, Glaubensbekenntnis und Vaterunser Wort für Wort vorgesprochen und dann mit ihnen wiederholt werden mußte.³⁵

Der »Unterricht der Visitatoren ...« hatte nur für Sonntag nachmittag einen Katechismusgottesdienst vorgesehen.³⁶ In allen kursächsischen Visitationsanordnungen von 1528 bis 1530 werden jedoch zusätzliche Katechismusgottesdienste unter der Woche angesetzt.³⁷ Dazu sollte der Pfarrer unter Umständen selber in die Dörfer hinausgehen, während zum sonntäglichen Katechismusgottesdienst die Leute wie zum Hauptgottesdienst in die Pfarrkirche kommen sollten. Bei den örtlichen Regelungen zeigte man sich recht flexibel und nahm auch Widerstände in Kauf.³⁸ Die Quellen dokumentieren, welches Gewicht die

34 EKO I, 668 für Schweinitz 1529; ähnliche Regelungen 1529 für Schlieben (I, 660) und außerhalb des Kurkreises 1529 für Colditz (I, 545).

35 WA 26, 231, 18-20: Bei der Katechismuspredigt sollen »umb der kinder und ander einfeltigen unwissenden leute willen, von wort zu wort fürgesprochen werden die zehen gebot, vater unser und die artickel des glaubens«.

36 WA 26, 230, 35-37.

37 EKO I, 584 für Kemberg, 29. Oktober 1528: »... die visitatores ... [haben] bevolen den catechismus zupforderst und in sunderheit umb der jugent willen in der wochen nimer zu vergessen«; I, 662f für Schmiedeberg 29. Oktober 1528: »Am allermeisten sollen sie [die Pfarrer] ihren vleis dahin richten, das der catechismus mit auslegung der zehen gebot, vater unser und glaubens etliche tage in der wochen vleissig getrieben, und wie man zu Christo und von dem zum vater kome, wohl gelert werde, ...«

38 In Schlieben wird 1529 konstatiert (EKO I, 659), daß die Leute am Sonntag nachmittag lieber »bei den trunken und zechen sitze« als zum Katechismusgottesdienst zu kommen; dazu wird erklärt: Bleiben die Leute trotz aller Ermahnungen »so grob und ungezogen, und sich des stucks nicht bessern, soll er [der Pfarrer] das wort gots nicht für die seu werfen [vgl. Mt 7, 6] und die nachmittags predigt, ..., nachlassen und frue umb sechs hore [Uhr] für das gesinde predigen«.

Institution der Katechismusgottesdienste in Stadt und Land erhielt. Mit ihnen wollte man Pionierarbeit in der kirchlichen Volksunterweisung leisten.

V Christliche Bildung durch Bibellektüre

Wenn der Katechismusunterweisung so viel Nachdruck gegeben wurde, drängt sich um so mehr die Frage auf, warum demgegenüber in der kursächsischen Visitation relativ wenig für biblische Unterweisung oder für Bibellektüre gesorgt wurde. Die Antwort liegt zum Teil in den Bedingungen des kirchlichen Lebens jener Jahre. Die elementare Orientierung im Christentum mußte Vorrang haben. In ländlichen Gegenden fehlte es selbst manchen Pfarrern an solcher Orientierung. Auch kleine Lehrschriften, wie sie von den Autoren der Reformation schon in ansehnlicher Zahl veröffentlicht worden waren, konnten nicht das nötige Instrument bieten, das man für eine institutionell geregelte Gemeindeunterweisung benötigte. Hingegen waren die Haupttexte des Katechismus lernbar. Durch mündliches Vor- und Nachsprechen konnten diese Texte selbst Leuten eingeprägt werden, die noch gar nicht lesen konnten. Und im aneignenden Verstehen dieser Texte konnte dann das Wesentliche am Christentum bewußt gemacht werden.

Die Bibel war auch in ihrer übersetzten Gestalt noch schwer zugänglich, obwohl Luther von Anfang an durch seine Vorreden Wegweiser zur Bibellektüre aufgerichtet hatte. Aber zur Zeit der ersten kursächsischen Visitation lag die Wittenberger Bibelübersetzung noch gar nicht vollständig vor. Und noch lange war nicht daran zu denken, daß in den Häusern Bibeln weit verbreitet waren. Man mußte froh sein, wenn erst einmal jeder Pfarrer eine Bibel besaß und auch las.

Man fand jedoch eine institutionelle Form für eine geregelte öffentliche Bibellektüre. Die herkömmlichen Metten und Vespren wurden in Wittenberg so umgestaltet, daß dabei größere Partien des Alten und Neuen Testaments gelesen werden konnten. Das war eine Leseübung für fortgeschrittene Schüler, die ihnen auch biblische Bildung vermittelte. Bei dem Morgengottesdienst, so berichtet Luther 1526, lasen einige Schüler aus dem Neuen Testament zwei oder drei Kapitel erst auf lateinisch und dann auf deutsch, je ein Schüler ein Kapitel in einer Sprache. Und beim Vespertagesdienst las man in gleicher Weise aus dem Alten Testament ein Kapitel oder ein halbes bei einer größeren Länge. Laien konnten zuhören; in erster Linie sah Luther darin jedoch eine

Institution für die Schüler. Sie gewannen auf diese Weise Kenntnis der Bibel in größeren Zusammenhängen. Vor den Bibellesungen wurden die Psalmen, die schon bisher bei der Mette und Vesper gesungen worden waren, von den Schülern lateinisch gesungen.³⁹ Außerdem gab es in Wittenberg und in anderen Städten Werktagsgottesdienste mit Predigten über fortlaufende Texte des Alten und Neuen Testaments. Die Visitatoren haben in Kursachsen in einigen Städten, in denen es Lateinschulen gab, entweder für die Werktage oder wenigstens für den Sonntag beim Früh- oder Nachmittagsgottesdienst fortlaufende Schriftlesungen durch die Schüler festgelegt.⁴⁰ Diese Institution wurde in den Gebieten der lutherischen Reformation in den folgenden Jahrzehnten noch weiter ausgebaut. Die fortlaufende Lesung deutscher Bibeltexte gewann Vorrang, weil sie für alle Gemeindeglieder verständlich war. In Dessau (Fürstentum Anhalt) sollte nach der Kirchenordnung von 1532 an drei Werktagen, an denen im Frühgottesdienst keine Predigt gehalten wurde, »nach den psalmen eine deuzsche lection aus dem alden oder neuen testament vurgelesen werden umb besserunge des volks«,⁴¹ also zum Zweck christlich erbaulicher Bildung.

Der Brauch, daß »man . . . alle tage etliche Capitel aus dem Alten und neuen Testament von wort zu wort dem volck fürliet«, veranlaßte den Nürnberger Prediger Veit Dietrich, für das Alte und das Neue Testament zu jedem Kapitel ein Summarium zu verfassen und nach der praktischen Erprobung in den Lesegottesdiensten zu publizieren.⁴² Die Summarien sollten vor den entspre-

39 WA 19, 80, 4-24. Schon 1523 setzte sich Luther für Werktagsgottesdienste dieser Art ein; 11, 62, 1-5; 12, 35, 26-36, 34; 219, 8-35.

40 EKO 1, 670 (Seyda 13. November 1528): Am Sonntag nachmittag soll »der pfarrer etlich psalmen zur vesper singen lassen, . . ., darzu soll der schulmeister die knaben ein lection, zwei oder drei, lateinisch oder deutsch lesen lassen, damit sie also der schrift auch gewonen«, vgl. 1, 616 (Niemegk 1529) und 578 (Herzberg 1529) sowie 2, 111 (Plauen 1529).

41 EKO 2, 540; vgl. 2, 72f Nikolaus Medlers Ordnung für die Wenzelskirche in Naumburg 1537/38 und 2, 170f die Kirchenordnung für Schönburg von 1542 mit analogen Regelungen für die Schloßkirche und die Pfarrkirche.

42 1541 die Erstausgabe der Summarien zum Alten Testament (für die Psalmen verwies Veit Dietrich auf Luthers »Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens«, 1533; WA 38, [1] 8-69. 668), 1543 die Erstausgabe der Summarien zum Neuen Testament, ab 1545 zahlreiche Drucke der »Summarien über die ganze Bibel« (einschließlich Luthers Psalmen-summarien); vgl. Bernhard KLAUS: Veit Dietrich: Leben und Werk. Nürnberg 1958, 3. 6 (1. 12). Zitat oben aus der Widmungsvorrede an Herzog Albrecht von Preußen vom 28. Oktober 1540; Summarien über die ganze Bibel. Wittenberg 1560, a2^v.

chenden Kapiteln der Heiligen Schrift gelesen werden, damit »durch kurtzen und einfeltigen unterricht auch die ungelerten möchten zur heiligen schrift recht geleidet werden«. ⁴³ Veit Dietrichs Summarien haben in den Gebieten der lutherischen Reformation breite Resonanz gefunden. ⁴⁴ Mehrere städtische und territoriale Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts setzten Werktagsgottesdienste für die Gemeinden fest, bei denen zusammen mit Veit Dietrichs Summarien die Bibel kapitelweise vorgelesen werden sollte. ⁴⁵

Die Anregungen, die Luther 1523 für die ersten Anfänge solcher Lesegottesdienste gegeben hatte, wurden wohl auch von Zwingli aufgegriffen, als er in Zürich die »Prophezei« einrichtete. Zu ihr versammelten sich unter der Woche am frühen Vormittag die Pfarrer und älteren Lateinschüler für eine Stunde in der Kirche, um sich fortlaufend das Alte Testament lateinisch, griechisch, hebräisch vorzulesen und mit Frage und Antwort lehrhaft auszulegen. Abschließend gab einer der Pfarrer den Gemeindegliedern, die sich dazu eingefunden hatten, auf deutsch eine kurze, erbauliche Auslegung des behandelten Textes. ⁴⁶

Die in Kursachsen geschaffene Einrichtung des Gottesdienstes mit ausführlicher Bibellesung hat sich nicht in allen Gebieten der lutherischen Reformation durchgesetzt. In manchen Gegenden war diese Institution zur Zeit Philipp Jakob Speners schon wieder verfallen; Spener hielt es aber immer noch für nützlich, wenn regelmäßig »in öffentlicher Gemeinde« biblische Bücher fortlaufend vorgelesen und höchstens durch kurze Summarien erläutert würden; das könnte zur Erbauung vor allem jener dienen, die entweder nicht lesen

43 Vorrede an den Leser; Summarien über die ganze Bibel. Wittenberg 1560, 22^r.

44 Sie waren präziser abgefaßt als die Summarien zum Alten Testament, die Wenzeslaus Linck, einer der Nürnberger Kollegen Veit Dietrichs, 1543/45, in drei Bänden erscheinen ließ; vgl. Jürgen LORZ: Das reformatorische Wirken Dr. Wenzeslaus Lincks in Altenburg und Nürnberg (1523-1547). Nürnberg 1978, 124-129. Veit Dietrich hat manche Kapitel des Pentateuch und der hinstorischen Bücher, z. B. die Beschreibung der Stiftshütte und des Salomonischen Tempels, ausgelassen; denn es sei »one frucht, das man offentlich in der kirchen den blossen text [sc. solcher Kapitel] liset« (Widmungsvorrede 1540; Wittenberg 1560, 23^v).

45 Bereits 1543 erwähnen die Kirchenordnungen für Schweinfurt (EKO 11. Tü 1961, 631f) und Regensburg (EKO 13. Tü 1966, 412f) Veit Dietrichs Summarien, 1544 folgt die Gottesdienstordnung für das Herzogtum Preußen (EKO 4, 66f). Aus späteren Jahren könnten weitere Kirchenordnungen genannt werden.

46 Vgl. Martin BRECHT: Martin Luther. Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation: 1521-1532. S 1986, 126.

können oder keine Bibel besitzen.⁴⁷ Die Mängel, mit denen noch Spener rechnete, bestanden zur Zeit der Reformation in höherem Maße. Um so sinnvoller war es, daß eine Institution, die zunächst vorrangig für Lateinschüler gedacht war, sich zu einer Gemeindeinstitution entwickelte. Wir dürfen sie nicht übersehen, wenn wir erfassen wollen, mit welchen Differenzierungen die Wittenberger Reformation kirchliche Institutionen der religiösen Volksunterweisung geschaffen hat.

47 Philipp Jacob SPENER: *Pia desideria*/ hrsg. von Kurt Aland. B 1940, 7-12. Kurz vorher (1669) erschienen in Württemberg die »Summarien oder gründliche Auslegung über die ganze heilige Schrift«, verfaßt von Johann Jacob Hainlin, Jeremias Rebstock, Johann Conrad Zeller; sie wurden 1709 von drei Tübinger Theologen überarbeitet. Der Untertitel nennt als institutionelle Zweckbestimmung »sowol zu öffentlicher Kirchenandacht in den Vesperlektionen, als auch für eines jeden christlichen Hausvaters besondere Hauskirche«; vgl. Wilhelm HÖLSCHER: *Bibelwerke. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. 3., verb. und verm. Aufl. Bd. 3. L 1897, 181, 32-48.

The Reality of Early Lutheran Education

The Electoral District of Saxony – a Case Study

By Susan C. Karant-Nunn

However much I appreciate Martin Luther's and Philipp Melanchthon's energetic advocacy of education, I cannot resist asking, their inspired prose aside, to what degree we may regard the Lutheran Reformation as an impetus to educate society? Were Luther's treatises of 1524 and 1530 indeed seminal, resulting in an unprecedented flowering of hitherto dormant young intellects across Germany and beyond, as has been claimed?¹ By and large, those authors who have made or implied such claims have confined themselves to the reformers' expositions on education plus such documentary evidence as »Instructions for the visitors of parish pastors in Electoral Saxony«, 1528,² and the school ordinances of the sixteenth century.³ They usually also cast a glance in the direction of the visitation protocols, but they seem to find in these detailed accounts the fulfillment of their sanguine expectations.⁴

RKVS K DIE REGISTRATUREN DER KIRCHENVISITATIONEN IM EHEMALS SÄCHSISCHEN KURKREISE/ bearb. von Karl Pallas. 7 Bde. Halle 1906–1918.

- 1 There is a sizable pertinent literature. The following are examples of it: Gustav Marius BRUCE: Luther as an educator. MP 1928; Heinrich HEPPE: Geschichte des deutschen Volksschulwesens. Vol. 1. Gotha 1858; HEPPE: Das Schulwesen des Mittelalters und dessen Reform im 16. Jahrhundert. Marburg 1860; Georg MERTZ: Das Schulwesen der deutschen Reformation im 16. Jahrhundert. HD 1902; Klaus GOEBEL: Luther als Reformator der Schule. In: Luther in der Schule/ ed. by Klaus Goebel. Bochum 1985, 7–25. Thomas NIPPERDEY: Luther und die Bildung der Deutschen. In: Luther und die Folgen: Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation/ ed. by Hartmut Löwe und Claus-Jürgen Roepke. M 1983, 27, admits the danger that a researcher's confessional commitment may result in the exaggeration of Luther's role.
- 2 UNTERRICHT DER VISITATOREN AN DIE PFARRHERRN IM KURFÜRSTENTUM SACHSEN, 1528; WA 26, (175) 195–240. 655 $\triangle$ StA 3, (402) 406–462 $\triangle$ Am 40, 263–320.
- 3 DIE EVANGELISCHEN SCHULORDNUNGEN DES SECHZEHNTEN JAHRHUNDERTS/ ed. by Reinhold Vormbaum. GÜ 1860.
- 4 Goebel does observe, »Luthers Gedanken zur Schule und Erziehung sind teils verhallt, teils auf

A few scholars are beginning to examine the protocols more dispassionately. Hans Georg Kirchhoff ended a recent study of the Duchy of Jülich and the Electorate of Cologne with the comment, »The systematic investigation of the visitations of the sixteenth century for purposes of [uncovering the] history of schooling is an urgent desideratum«. ⁵ Such scrutiny has already begun to alter our views of the Reformation. It is precisely his close reading of the visitation protocols that led Gerald Strauss to declare that the Reformation in Germany won no »widespread, meaningful, and lasting response to its message. ... The evidence of the visitation records leaves no escape from this conclusion.« ⁶ When I was invited to give this address and had to decide how in a short time to make a contribution to so venerable a field as the history of German education, I determined to do a case study of the spread of education, using the protocols as my magnifying glass. Whereas Strauss's book was a broad overview of Germany, I would look closely at one part of one territory and try to ascertain how well the evidence sustained his rather pessimistic conclusions.

This is not a novel ploy. In 1982 James Kittelson did exactly this, drawing on the visitation records from Strasbourg and surround. ⁷ Kittelson refuted Strauss's contention that the Reformation as originally envisioned by Luther and his close associates had failed to win the people. Kittelson was not approaching the question from the angle of education as I am here, but Strauss found that the major purpose of Lutheran education, beyond acquainting the populace with the basic tenets of the faith, was to turn parishioners into moral, obedient citizens. Thus, theoretically at least, if one failed, the other failed with it. The education of children and the hoped-for transformation of behavior were not seen to be separate phenomena. In a subsequent article, Strauss has made the connection between education and behavior clearer. ⁸

Umwegen weitergeführt, teils in neue Formen gebracht und teils mit anderen Intentionen verschmolzen worden« (Luther als Reformator ..., 23).

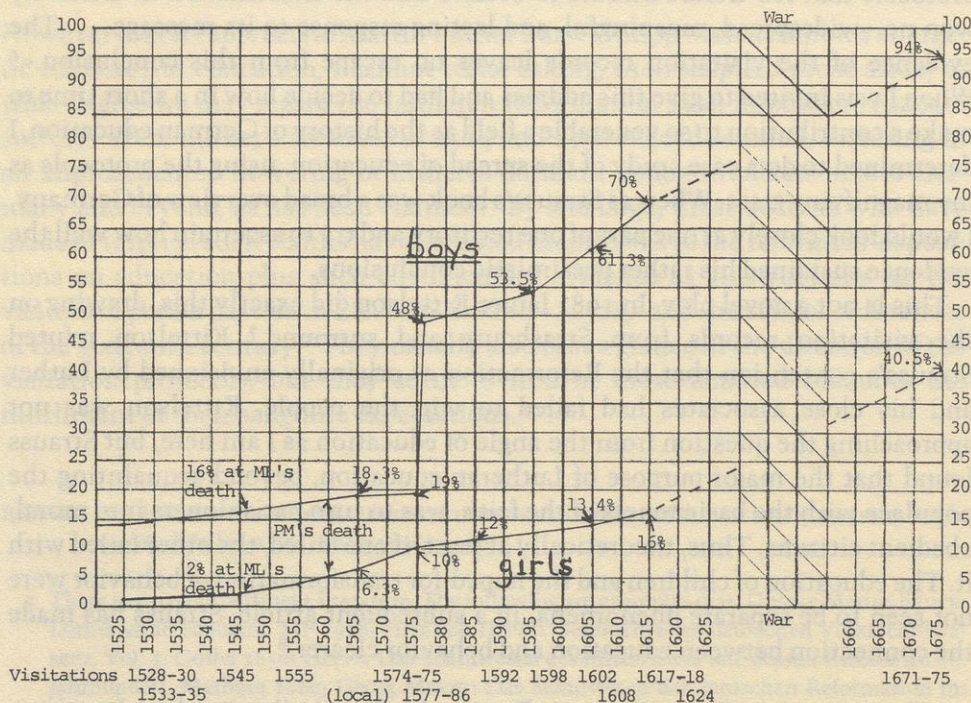
5 Hans Georg KIRCHHOFF: Kirchspiels- und Küsterschulen in der Reformationszeit: das niedere Schulwesen im Spiegel von Visitationsberichten des 16. Jahrhunderts. In: Luther in der Schule, 147. In the same volume, see also Günther WARTENBERG: Visitationen des Schulwesens im albertinischen Sachsen zwischen 1540 und 1580, 55-78.

6 Gerald STRAUSS: Luther's house of learning: indoctrination of the young in the German Reformation. Baltimore, LO 1978, 307f.

7 James KITTELSON: Successes and failures in the German Reformation: the report from Strasbourg. ARG 73 (1982), 153-175.

8 Gerald STRAUSS: The social function of schools in the Lutheran Reformation in Germany.

Mine is a case study of the Electoral District (Kurkreis) of Saxony from 1520 up to 1671-1675, when the last thorough parish visitation of the seventeenth century was carried out.⁹ It does not necessarily call into question what Kittelson has written. It is a cliché that every city, every territory was unique in the way it reacted to the challenge of reform. However, the Electoral District of Saxony is especially pertinent because Luther and Melanchthon lived out their



Percentage of parishes with licensed schools teaching reading
Electoral District of Saxony, 1525-1675 (borders of 1546 – source: RKVSK)

Number of parishes for which we have information, 1528-1626: 142.

Number of parishes for which we have information, 1671-1675: 84.

History of education quarterly 28 (Bloomington, IN 1988) no. 2, 191-206. For a related discussion, see Gerald STRAUSS: The Reformation and its public in an age of Orthodoxy. In: The German people and the Reformation/ ed. by R. Po-chia Hsia. Ithaca, NY 1988, 194-214.

⁹ RKVSK.

careers here and had in the persons of a succession of Wettin rulers strong champions of their pedagogical opinions. What were Martin Luther and his spiritual heirs able to accomplish at home?

In the space allotted to me, I shall confine myself to commenting upon the accompanying graph. In compiling the data on which this graph is based, I have carefully distinguished between *catechetical instruction*, carried out once or twice a week by sextons and in theory directed toward the entire population of town and countryside, and *schools* (even though presided over by the sextons) meeting six days a week and designed to teach children to read. The sources make this distinction altogether clear. Catechetical lessons did not produce schools, though all schools included the study of Luther's Small catechism in their curricula. In this age of gender awareness, I am also going to treat boys' and girls' education separately. The reality of a girl's education was often very different from that of a boy's, and I have a number of specific observations to make about the tutelage of girls.

I Boys

The accompanying graph gives an impression of validating the assertions that have been made concerning Luther's profound impact on German education. The visitation protocols, however, reveal much more than can be presented to the eye in this manner. I would like to offer a number of qualifications, some of which are known to us but some of which, so far as the literature shows, are evidently not.

1. In the larger towns, there were already schools for boys, one or two possibly dating as far back as the thirteenth century. Humanism, arriving well before the Reformation, promoted education, and a humanist curriculum was already in place in many boys' grammar schools. Other existing urban schools offered instruction in the German language, and some combined German and Latin studies, usually in that order. During the first general parish visitation, or earlier if city fathers were spontaneously receptive to the Reformation, these schools were converted into centers that inculcated youth with Lutheran doctrine. Teaching in German was eliminated, and catechism was simply added to a stock humanist curriculum. During the century and a half under investigation, this curriculum was not eradicated, though it was gradually modified. The nature of these modifications would be a fruitful line of research.

2. Hardly any new schools at all – three, to be as exact as the visitation records permit – were founded by Luther's death, and only perhaps three more by Melancthon's demise in 1560. Thus, if we limit our purview to the Reformation era narrowly defined, there was little expansion of education. Up until 1577, no more schools were founded than one might expect in an age in which both printing and the burgher class were increasing their spheres.

3. These existing schools, now in the late 1520s taken over for the Reformation, were not popular outside that small urban class of men that found humanist values sympathetic, that is, only to patricians, comfortably off merchants, doctors and lawyers, and a few of the most successful and ambitious artisan masters. People outside this category did not want this kind of education for their sons either before or after the Reformation.

4. The German-language schools that members of the non-elite either were or might have been drawn to were not officially condoned in the cities of Saxony – though they were in many cities in western Germany. Because of demand, they often sprang up, but the parish visitors continually ordered them abolished. Luther believed that the only education worth having was in Latin with a good admixture of Greek and Hebrew so that one could understand the original biblical texts.¹⁰ Even future craftsmen, he said, should submit themselves to this course of study.¹¹

5. The elimination of city-sponsored education in the German language further emphasized the growing division in Saxon cities between patricians and their emulators and non-patricians. Ordinary craftsmen saw no purpose to be served by a classical education. They resorted to unlicensed *Winkelschulen*, or they contented themselves with apprenticeship or other practical tuition for their sons.

6. After the visitation of 1575, Elector August was persuaded of the desirability of using education even in the peasant villages to imbue the peasantry with Lutheran and statist values. If the state had not compelled sextons to teach, sudden growth in the number of schools would not have occurred. This increase

10 An die Rathherren aller Städte deutschen Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen, 1524; WA 15, 36, 6 - 37, 16 ≙ To the councilmen of all cities in Germany that they establish and maintain Christian schools; Am 45, 357f.

11 Eine Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle, 1530; WA 30 II, 546, 22-28 ≙ A sermon on keeping children in school; Am 46, 231f.

took place by fiat during the local visitations of 1577-1578. It was not, as has often been asserted, a result of the promulgation of the Saxon Schulordnung of 1580.¹²

7. When the Saxon Schulordnung of 1580 was drafted, it relied on a southwest German ordinance, that of 1559 for Württemberg.¹³ Just as Saxony had moved out of the vanguard of religious reform, so it had long since ceased to provide a model for Protestant education. The move toward literacy was stronger and took place earlier in southwest Germany than it did farther east.

8. During the local visitations of 1577-1586, rural sextons were ordered to instruct boys in reading and if possible in writing, using Luther's Small catechism, Psalms, Proverbs, and a few other devotional works as their texts. Many of these sextons were unqualified for the task, and one can imagine what caliber of schools they presided over. In 1617 in Rahnsdorf, the visitors remarked, »The sexton cannot write well but diligently holds school«.¹⁴

9. The late sixteenth century consequently witnessed an evolution in the requirements for the position of sexton. Sextons as a group advanced from the status of »dishonorable« linenweavers to full participants in the ecclesiastical cursus honorum.¹⁵ Not surprisingly, many, though not all, sextons were willing to undertake the teaching of children. If nothing else, they could appreciate the pecuniary advantages that were pointed out to them. Very often such gains proved illusory.

10. Rural folk overwhelmingly, though not without exception, resisted sending their children to school. As a bizarre consequence of the electoral fiat, some parishes were now considered to have schoolmasters (the sextons) and schools but no pupils at all! In compiling my statistics, I did not count »schools« that had absolutely no pupils. Many other sextons taught one, two, or three boys, and so we must be cautious in regarding the statistic that 70% of parishes had boys' schools before the outbreak of the Thirty Years' War, or that 94% had them by 1675. In reality, even if the three Fürstenschulen are taken into account, only a few hundred boys attended school in the Electoral District of Saxony at any

12 Die evangelischen Schulordnungen ..., 230-297.

13 Die evangelischen Schulordnungen ..., 68-165.

14 RKVSK. Abt. 2, Teil 2. 1907, 544.

15 Armin TILLE: Zur Ehrlichmachung der sächsischen Leineweber. Neues Archiv für sächsische Geschichte und Altertumskunde 27 (1906), 331-335.

given time during the sixteenth century. Even during the late seventeenth century, village schools with five or six or seven pupils were not at all unusual. These low attendance figures by no means encompass the group of eligible children of a village. The matter of interpreting the visitors' imprecise figures of the numbers of communicants and calculating population still requires scholarly attention, however.

11. Where peasant parents sent their children to school, they sent them very, very irregularly, and then almost exclusively within a period stretching from mid-November to Easter or from Christmas to Easter. But even during the winter, few children came. The visitors noted in Zahna in 1617, »Conditions in the school are deplorable. Parents send their children either not at all or once in two weeks. ... The schoolteachers [schoolmaster and cantor] report that in the last eight weeks they have had only four pupils, and the cantor has had to sing [in church] the whole time with only two boys.«¹⁶ Otherwise, small children were employed in the herding of animals. The visitors' threats were mainly ineffective in changing parents' behavior. Notwithstanding, it appears that by the late seventeenth century more children went to school briefly in the wintertime, and school officials grudgingly came to regard a summer break as inevitable. Parents and teachers had hardly achieved a *modus vivendi*, however; they continued vigorously to dispute whether children should go to school in spring and fall and whether they should attend regularly at any time.

12. Schoolchildren were characteristically very young, between four and eight years old, and, it seems, perpetually at the level of learning their ABC. The reformers considered youngsters of four and five too little yet for school, and one suspects peasant families of sending them over to the sexton's house to get them out from underfoot. If the youngsters could acquire some bookish knowledge before they were of an age to be economically useful, then so be it.

13. Between visitations many village schools went out of existence. Still, more were founded than died out, and so the curve of the graph continues to rise. Unreliable oversight of the schools between visitations rendered the quality and even the continuance of education most uncertain.

14. Writing was thought a separate and more advanced skill than reading. Writing was taught only to a minority of those who went to rural schools. Of parents who allowed their children book learning at all, most regarded the

16 RKVSK. Abt. 2, Teil 2, 412.

alphabet and a little reading, enough to decipher a personal letter, as sufficient. Higher tuition, sometimes double tuition, was charged for teaching a child to write. Sextons who served their communities as scribes – as many did – did not want others in the parish to learn to write; they might become rival scribes. My graph is of schools that taught reading precisely because many schools did not offer writing.

15. All schoolmasters charged some sort of tuition (Schulgeld), ranging from 1 Pfennig a week in 1577 to 6 Pfennige a century later. However modest these sums, they further discouraged a poor, overtaxed, and unmotivated rural populace from sending their children to school. The visitors themselves often commented on the extreme poverty they encountered among the people, and, of course, among the sexton-schoolmasters too. In towns a few scholarships were available for »poor« boys, but apart from these, schulgeld provided another disincentive to artisanal and laboring classes to send their offspring to school.

16. It is obvious that under the circumstances described above, where only a handful of rural children stayed in school or, if not that, came frequently enough to learn ABCs, and where sextons themselves through most of the sixteenth century had only rudimentary literary skills, Latin could not be taught. The reformers may have disdained German-language schools as inadequate to the attainment of their goals, but German-language schools is what they got. As far as Saxony is concerned, German popular education was not available because the reformers desired it, but because they could not avoid getting it. Education in German was the only kind that was acceptable and possible for inhabitants of the countryside, and, as we have seen, to few enough of those. By 1577 the visitors tolerated German for villages, but they never relaxed their insistence on Latin for the cities. Their relenting in the countryside was the product of their confrontation with grim reality. Their ideal remained: boys must be educated in Latin.

17. In urban Latin schools, the curriculum became broader and more demanding as the pupil advanced from one class to another. By contrast, offerings in the country were spare. Children must have been bored to the point of recalcitrance. Doubtless, some children managed to avoid school because it was a disagreeable experience. Through sheer repetition, children were expected to master Luther's Small catechism, some Psalms, some »pretty Proverbs« (Schöne Sprüche) including some from Ecclesiasticus, prayers and several of Luther's songs. Year in and year out, this was the substance of rural education. These

were the textbooks of reading. The minority who went on to writing learned to compose letters with the accepted salutations, stock internal phrases, and complimentary closes of the day. The conventions of correspondence, like sumptuary laws, reinforced class differences.

18. The method of teaching and of measuring success was rote memorization. The visitors of Schildau parish noted without amazement in 1671 that the »biggest boys« in the school could recite »the complete Gospels in German from memory«.¹⁷ The extreme emphasis on memorization militated against true literacy. If »Johnny« in mid-twentieth-century America could not read, neither could »Hänschen« in sixteenth- and seventeenth-century Saxony, but for different reasons. The visitors heard numerous stories of boys' having attended school for years and not learned to read. In Neussen in 1671, the people complained »about the schoolmaster that he neglects their children: people who have gone to school [here] in the last twenty-one years and grown up here could not read even a letter [Brief] perfectly«.¹⁸ In Pratau in 1617, residents reported that even boys who had gone to school for four years could not read.¹⁹ Or, the visitors occasionally discovered, as in Stechau in 1671, that after generations of having a school in their midst, no one in the entire village could read a single word.²⁰ This may have been partly a result of irregular attendance and negligent pedagogy. Or people who as children had acquired a very elementary literacy may have lost it as years passed without opportunity to apply their skill. But the method of teaching posed a problem of its own. When the sexton drilled the few villagers who submitted to the separate catechism classes on Sunday and other afternoons, he read out or recited over and over again the selected portion of Luther's summary of the faith. Sheer repetition was supposed to engrave the message in each listener's brain. Very likely the sexton used this same technique without reflection when facing young children in the setting of the schoolroom: he told them what was on the paper in front of them, and they memorized it. Hence, they did not learn to read.

17 RKVSK. Abt. 2, Teil 4. 1911, 479.

18 RKVSK. Abt. 2, Teil 4, 456.

19 RKVSK. Abt. 2, Teil 1. 1906, 153.

20 RKVSK. Abt. 2, Teil 6. 1918, 156.

II Girls

Luther advocated only enough education for girls to enable them to be submissive, conformist wives and mothers, wives who knew their God-intended place in subordination to their husbands, and mothers who could promote godly virtues among their children within the home. In »To the councilmen of all cities in Germany that they establish and maintain Christian schools«, February 1524, he opined, »This one consideration alone would be sufficient to justify the establishment everywhere of the very best schools for both boys and girls, namely, that in order to maintain its temporal estate outwardly the world must have good and capable men and women, men able to rule well over land and people, women able to manage the household and train children and servants aright. Now such men must come from our boys, and such women from our girls. Therefore, it is a matter of properly educating and training our boys and girls to that end.«²¹ He regarded women as having a limited intellectual capacity, but not so limited that they should not read. He paid his wife 50 Gulden to read the entire Bible. Katherine, it must be added, had learned to read in the convent where she had been a nun. After the Reformation, such schools were scarcely ever allowed to continue.

As in the case of the boys, I should like to make several qualifying and elucidating remarks about the picture that the graph draws of girls' education in Saxony.

1. There were throughout the sixteenth and seventeenth centuries far fewer schools where girls could learn than schools where boys could. Girls' education is barely mentioned in the famous Schulordnung of 1580, and girls did not share in the benefits of the electoral campaign of 1577 to 1586 to establish schools in the villages. Looking across the population of the Electoral District of Saxony as a whole, we note that boys' and girls' levels of access to education approached each other most closely in 1575, when 19% of parishes had boys' schools and just under 10% had them for girls. Thereafter the boys pulled dramatically ahead. Girls made steady gains but remained 53½% behind boys in 1675, as compared with 54% behind boys on the threshold of the Thirty Years' War.

2. Although statistics on this subject can probably never be compiled, the general disruption in education at every level caused by the onset of the Reformation

21 Am 45, 368 $\triangle$ WA 15, 44, 26-33.

mation was soon amended for boys but not for girls. Few girls received formal education before the Reformation in Saxony, but even fewer enjoyed it immediately after the religious movement burst upon the scene. Nearly every conventual school, mainly the resort of noble daughters, went out of existence. Of greater consequence for ordinary citizens, those aforementioned Winkelschulen, where girls often learned either separate from or alongside small boys, and where women taught, were prohibited, displacing females in two ways. As said earlier, particularly between visitations these Winkelschulen managed to assert themselves again despite authorities' concerted efforts. We possess no data on these. Until the 1570s, opportunities for girls to gain an education were probably fewer than they had been before the Reformation.

3. The Reformation actively confined what girls could study to catechism, other devotional literature, reading, writing, and perhaps a little reckoning. These subjects made up the broadest curriculum for Saxon girls. The slenderest curriculum consisted of recitation and memorization of catechism, prayers, Psalms, and songs – not just twice a week for an hour or so as in the catechism classes, but for four to six hours a day.

4. The indoctrination of girls – and rural boys, too – frequently included the apocryphal book of Ecclesiasticus, or The Wisdom of Jesus, Son of Sirach, composed in the second century B.C. I had noticed long before undertaking the present study that Heinrich Krämer and Jakob Sprenger, the authors of »The Hammer of witches« (*Malleus maleficarum*), found in this source many misogynist quotations, and so the Saxon visitors' inclusion of Ecclesiasticus in the very constricted girls' curriculum, where it was not traditional, impressed me. The reformers were unable to dispense with this non-canonical book. Luther remarked in his preface to Ecclesiasticus in 1533, »It is a useful book for the common man, for its whole purpose is to make a citizen or father of the family [hausvater] godfearing, pious and sensible, and to teach him how he ought to behave toward God, God's word, priests, parents, wife, children, his own body, his property, servants, neighbors, friends, those in authority, and everybody else. One could well call it a book about household discipline, or about the virtues of a pious head of household, in other words, about what is and should be called proper spiritual behavior [rechte geistliche zucht].«²²

22. WA DB 12, 146, 16-22.

The visitors' wording makes it appear that the girls became acquainted with the entire book, although in some cases aphorisms may been selected for them. We have no basis for assuming, even in the latter instance, that the following passages were omitted:

»I would sooner share a home with a lion or a snake
than keep house with a spiteful wife.
Her spite changes her expression,
making her look as surly as a bear.
Her husband goes to a neighbour for his meals
and cannot repress a bitter sigh.

There is nothing so bad as a bad wife;
may the fate of the wicked overtake her!
It is as easy for an old man to climb a sand-dune
as for a quiet husband to live with a nagging wife.
Do not be enticed by a woman's beauty
or set your heart on possessing her.
If a man is supported by his wife
he must expect tantrums, shamelessness, and outrage.
A bad wife brings humiliation,
downcast looks, and a wounded heart.
Slack of hand and weak of knee
is the man whose wife fails to make him happy.
Woman is the origin of sin,
and it is through her that we all die.
Do not leave a leaky cistern to drip
or allow a bad wife to say what she likes.
If she does not accept your control,
divorce her and send her away.²³

...

A bad wife is a chafing yoke;
controlling her is like clutching a scorpion.
A drunken wife is a great provocation;
she cannot keep her excesses secret.

A loose woman betrays herself by her bold looks;
you can tell her by her glance.
Keep close watch over a headstrong daughter;

23 Sir 25, 16-26. The translation is from »The new English Bible with the Apocrypha« (Oxford, Cambridge 1970).

if she finds you of your guard, she will take her chance.
Beware of her impudent looks
and do not be surprised if she disobeys you.
As a parched traveller with his tongue hanging out
drinks from any spring that offers,
she will open her arms to every embrace,
and her quiver to the arrow.

...

A silent wife is a gift from the Lord;
her restraint is more than money can buy.
A modest wife has charm upon charm;
no scales can weigh the worth of her chastity.
As beautiful as the sunrise in the Lord's heaven
is a good wife in a well-ordered home.²⁴

A daughter is a secret anxiety to her father,
and the worry of her keeps him awake at night;
when she is young, for fear she may grow too old to marry,
and when she is married, for fear she may lose her husband's love,
when she is a virgin, for fear she may be seduced
and become pregnant in her father's house;
when she has a husband, for fear she may misbehave,
and after marriage, for fear she may be barren.
Keep close watch over a headstrong daughter,
or she may give your enemies cause to gloat,
making you the talk of the town and a byword among the people,
and shaming you in the eyes of the world.
Do not let her display her beauty to any man,
or gossip in the women's quarters.
For out of clothes comes the moth,
and out of woman comes woman's wickedness.
Better a man's wickedness than a woman's goodness;
it is woman who brings shame and disgrace.²⁵

Small children of both sexes in rural schools, and girls in urban ones, were imbued with the belief that women were talkative, volatile, morally weak, and inclined to try to bring men down from their station of stability, strength, and dignity. The good woman was supposed to be married, faithful, fertile, submissive, smiling, light-hearted, modest, domestic, diligent, and silent. The Luther-

24 Sir 26, 7-12. 14-16.

25 Sir 42, 9-14.

an schoolroom was the scene of the active propagation of ancient and medieval notions of women's inferiority and of reformed ideas concerning her submission to her husband and confinement to the domestic sphere.

5. Where girls' teachers were separate individuals from boys' teachers, as they were in larger towns, they were paid less than any boys' teacher. In town and country alike, they were heavily reliant on tuition rather than the salaries, paid from community chest or civic treasury, that supported boys' teachers. I take this as clear evidence of society's lower estimation of education for girls. It was dispensable. Dependence on tuition and the absence of scholarships, together with prevailing attitudes, doubtless meant that at least in the cities, girls as a group were from a higher socio-economic class than boys as a group. In Schlieben in 1672, girls' tuition was double that of boys.²⁶ If tuition were not forthcoming from the girls' families and the teachers were forced to seek their living in more gainful employment, people were not intolerably distressed.

6. Throughout the sixteenth and seventeenth centuries, some patricians' and nobles' daughters received private instruction either from tutors or from schoolmasters themselves during their leisure hours.

7. The instruction of girls was always carried on in German. Girls were not to be introduced to the classics. In the countryside, where there were neither able sextons nor consistently attending children, boys' and girls' curricula were identical. Very often the sextons had no alternative to teaching boys and girls together. For purposes of drawing the graph, where rural schools were essentially coeducational, I have counted one school for girls and one for boys.

8. The education of both sexes in the same room did not offend peasants. The researches of Natalie Davis, Martha Howell, Merry Wiesner, me, and increasing others have shown that especially in towns during the sixteenth and seventeenth centuries, there was a tendency to separate the sexes and to withdraw females from public life.²⁷ In the hamlets of Saxony, where the traditional

²⁶ RKVSK. Abt. 2, Teil 6, 46. 50.

²⁷ Natalie Zemon DAVIS: *Women on top*. In: *Society and culture in early modern France*. Stanford, CA 1975, 126; Martha C. HOWELL: *Women, the family economy, and the structures of market production in cities of northern Europe during the Late Middle Ages*. In: *Women and work in preindustrial Europe*/ ed. by Barbara A. Hanawalt. Bloomington, IN 1986, esp. 213-216; Susan C. KARANT-NUNN: *The women of the Saxon silver mines*. In: *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe: public and private worlds*/ ed. by Sherrin Marshall. Bloomington, IN, forthcoming in 1989; Merry E. WIESNER: *Working women in Renaissance Germany*. New Brunswick, NJ 1986, 187-200.

agrarian existence absolutely required the participation of both men and women, the sexes continued to labor side by side. Parish visitors, carrying their urban and official outlook into the villages, tried in vain throughout this period to separate men and women, boys and girls. They raged and threatened, but men and women went on dancing together, drinking together, and generally sharing most aspects of life.

9. Women occupied a higher position in rural society than in urban. A high proportion of pupils in the country schools open to them were girls, and where writing was taught, many girls acquired this level of literacy. By contrast, the ratio of girls to boys in the cities was always lower. Few reliable numbers for both sexes are given in the visitation protocols, and most of these date from the visitation of 1672. These few data are nonetheless instructive. In that year, in the eight towns of Prettin, Jessen, Schweinitz, Herzberg, Schönewalde, Liebenwerda, Übigau, and Schlieben, there were a total of 199 girls and 439 boys in school, or 31% girls to 69% boys. But in thirty-three villages for which the information is given, there were in all approximately 246 girls and 277 boys, or 47% girls to 53% boys. This is a strikingly close correspondence between the two sexes. However, there were forty-four other village schools in which either exclusively boys learned or the sex of the pupils is not identified. I suspect that the word »children« designates boys *and* girls, but I cannot prove as much. Thus, we cannot regard rural education and rural parents as unobservant of gender differences. Still, we may conclude that where the classroom was open to girls, they attended — they were allowed to attend — in nearly as great numbers as boys.

10. In the *cities* of the Electoral District of Saxony, education widened the intellectual and therefore also the communicative gap between boys and girls; educated boys' and girls' mental worlds diverged. In many *villages*, educated children of both sexes shared essentially the same experience in the classroom, and in a similar proportion to their untutored fellow citizens. Future research could well assess the effects of markedly contrasting educational content on relations between the sexes in the cities. The shallowness of their course of study perpetuated the view in reformed society that females remained children, and it conditioned them to accept subordination and restriction to the domestic arena. Boys' education prepared members of the male sex to esteem themselves and to take part in public life — public life hierarchically conceived, of course.

III Conclusion

This paper could have been subtitled »What a graph does not show«. The visitation protocols from the Electoral District of Saxony compel me to conclude that the mere founding of schools in most parishes before the end of the seventeenth century did not mean that teachers were of satisfactory caliber, that children enrolled in them, that those who did learned to read (much less to write), or that the religious instruction included in the course of study made them »think, feel, and act as Christians«. It may be that in the larger towns, where the inhabitants were easily kept under surveillance and their lives more consistently molded, the schools' attainments more closely approached authorities' goals than in the villages. The environment was different in town and countryside. In the latter setting, the visitors vented their disappointment and displeasure again and again. Their findings sometimes shocked them, as in Zwethau in 1672, when the new schoolmaster informed them that some of his pupils, boys of »ten, eleven, twelve years and more«, did not know whether they were baptised or even if they were Christians.²⁸

By the end of the seventeenth century, long, long after the Reformation era, the reformers' objectives were still very short of realization. Having said that, I am willing to concede an impression gained from the visitation protocols that peasants were gradually growing accustomed to the presence of schools. They realized by 1675 that schoolmasters and their activities were not going to disappear. I have a sense of a few more parents sending their young children to learn to read in 1675 than in 1575, but such a sense needs verification from demographic data, and these are largely lacking. We are all aware of the disastrous effects of the Thirty Years' War on the German population, and many Saxon villages had been destroyed or badly mauled by Swedish armies.²⁹ Consequently, three or four children attending school in 1672 may represent a higher percentage of the eligible age group than ten or twelve had a century earlier. Or the presence of girls may have swelled classes in 1672 that only boys had audited in 1575. Many unanswered questions remain.

It is apparent that outside of cities, though a few parents were enthusiastic, the degree of progress made in schooling young people by the late seventeenth

28 RKVSK. Abt. 2, Teil 3. 1908, 390.

29 See the map of German population loss in Henry KAMEN: *The iron century: social change in Europe 1550-1650*. NY 1972, 43.

century depended upon state insistence. Indeed, it may even have depended upon compulsion: the visitors often threatened to punish parents who kept their children out of school, and sometimes they ordered the Schösser actually to impose penalties. Whether these officials did as they were commanded is unknown. Whether or no, princely decree did ultimately effect the availability of instruction in all but the most backward hamlets.

As for the towns, it is regrettable that we do not possess the kinds of information on which David Cressy was able to base his study of literacy in Tudor and Stuart England, showing differences among social ranks, skilled trades, and geographic regions.³⁰ The Saxon visitors ordered parish registers to be kept, but they infrequently were, and most of the few that were have disappeared. Had they survived, we might have attempted to gauge the growth of literacy.

Finally, it is evident to me from the visitation protocols that the dissemination of schooling and basic literacy was not only slower in coming than many have liked to think, but also that it was taken advantage of by a more restricted segment of the population, no doubt mainly by the better off citizens of town and village. How can we in good conscience credit to the Reformation schools founded three, four, or more generations after its conclusion? Or do we mean that the Reformation had no end? The conditions that fostered boys' and girls' tutelage were varied and complex, and in compiling a list of them, we would need to take into account, besides the wishes of Luther and Melancthon, the needs of the authoritarian state, developments in agriculture and the rural economy, relations between town and hamlet, the wider availability of printed matter, and new religious currents such as Pietism. In the end, I must agree with Strauss that, in the Electoral District of Saxony at least, the Reformation failed to make all people »think, feel, and act as Christians, to imbue them with a Christian mind-set, motivational drive, and way of life.«³¹ The visitation protocols are indeed compelling evidence. Has any movement, however revolutionary, succeeded in attaining such ambitious, such all-comprehending goals as these?

It is curious, as Klaus Goebel has observed, that the theme of Luther and education was neglected in 1983.³² It is high time that new histories of late

30 David CRESSY: *Literacy and the social order: reading and writing in Tudor and Stuart England*. Cambridge 1980, esp. 143-163.

31 Strauss: *Luther's house* . . . , 307.

32 Klaus GOEBEL: *Daß man Kinder zur Schule halten soll: Vorwort*. In: *Luther in der Schule*, 5.

medieval and early modern German schools and schooling were written. Their authors will use sources other than evangelical school ordinances and printed curricula – and indeed, sources other than visitation acts: they will be willing, too, to process archival minutiae. I hope that these new histories will elucidate the following questions: (1) What was the actual social, political, moral and ethical content of items listed in the various curricula? We who have not enjoyed a classical education may have to read Quintilian, Cicero, and Terence for the first time in addition to Ecclesiasticus and the texts of Lutheran songs. What values, in other words, did education attempt to convey to children? (2) Who set the curricula, and how did their content relate to the framers' ideals and aspirations? How to prospective pupils' and their families'? (3) What were the differences between the curricula of urban schools and rural schools? Between boys' schools and girls' schools? Why were they different? (4) What implications for education did the fact have that many Germans were part of a still prevalently oral culture? How did methods of instruction either facilitate or impede the transition to a visual culture? What effects did such a transition have upon popular culture? (5) How did early Lutheran education compare to Catholic? Zwinglian? Anabaptist? Anglican? Calvinist? Are we justified in treating Lutheran education as a distinct category? (6) What was the relationship between reading and writing? Between reading and economic life? What benefits did schooling confer upon the child? (7) Would it be fruitful to look to other times and places for ideas and methodologies that could be applied to early modern Germany?

I confess to an inclination to answer the last question in the affirmative. I believe that it *would* be useful for anyone setting about the task of writing a new history of Lutheran education to cast his bibliographic net broadly. Non-denominational historians have been busily at work on education in other European countries during the sixteenth century. The literature burgeons. In closing I would like to mention just four books that, while not on Reformation Germany, have helped me to focus my perspective on the Electoral District of Saxony.

J. A. Hoeppner Moran in »The growth of English schooling 1340-1548« (Princeton, NJ 1984) tacitly points out to those of us working on Germany the potential yield of a wide variety of non-traditional sources. She proves the existence of considerable numbers of small and somewhat informal schools, such as dame schools, countering the assertion that the Reformation brought

with it a revolution in education. It is Moran's diverse sources, however, and not her conclusion that I wish to emphasize here.

R. A. Houston's doctoral dissertation, »Scottish literacy and the Scottish identity: illiteracy and society in Scotland and northern England, 1600-1800« (Cambridge 1985), not only includes valuable discussion of the meaning and significance of literacy but produces a basis, undoubtedly not entirely applicable to Germany, for statistics. The problem of whether German literacy was growing or declining during the sixteenth century is still very much with us, and it is not unrelated to the Reformation's alleged role in fostering education.³³

Harvey J. Graff's »The literacy myth: literacy and social structure in the nineteenth-century city« (LO 1979) compares literacy levels in three Canadian cities. It is rich in theory as well as facts. It suggests that there are various qualities, purposes, ethnic and gender variations, and economic influences in literacy. Graff inquires about the meaning of literacy to the individual.

Finally, a somewhat older collection of essays, »Literacy in traditional societies«, edited and contributed to by an Africanist, Jack Goody, (Cambridge 1968) contains eleven articles by specialists on places reaching from England to Melanesia. These essays are not only geographically dispersed in their subject matter but are also in varying degrees interdisciplinary. In its own way, each of these studies is pertinent to the investigation of schooling and literacy in early modern Germany. Researchers of early Lutheran education will find it worth their while to pursue their quarry across geographic, cultural, and disciplinary boundaries. By such means we may enlarge our perspective and develop more penetrating methodologies than those heretofore employed.

Where will Martin Luther be left at the end of this undertaking? We cannot say. We cannot know our conclusions before we begin our research. As far as the Electoral District of Saxony is concerned, Luther was a prominent early advocate of universal education for boys, and his and Melancthon's advocacy may well have provided a crucial rationale for Elector August in his campaign to establish schools. Nonetheless, the prince must have had the head of state's varied and complex motives for what he did. These details remain to be discovered. But Luther will hold his own.

33 As of July 1989 R. A. HOUSTON's new book, announced for 1988, »Literacy in early modern Europe: culture and education 1500-1800« (LO 1988), was not yet available.

Responsibility for the World

Luther's Intentions and the Effects from South African Perspective

By Simon S. Maimela

I Introductory remarks

Because the topic as it stands is rather pretentious and too broad to be covered in a short paper like this one, I hope I will be forgiven if I take liberties with it by focussing my discussion primarily on Luther's doctrine of justification by faith alone and its relevance for the South African situation. I believe that it should still be possible to touch on those broader issues that are implied in the theme assigned to me. Although my focus shall be on Luther's doctrine of justification by faith alone, apart from the works of the law, I have deliberately chosen not to: 1) go into detailed explication of this doctrine, 2) analyse the various meanings of the term »justitia« during Luther's time or during the intervening period to our present time, 3) try to defend Luther's teachings on this doctrine. As a result I have not burdened the text with a lot of footnotes or proof-texts. Rather I have presupposed the general understanding of Luther's teaching on this basic doctrine by all the members attending the congress.

In the light of the above disclaimers then, I need to explain the very modest aim which the paper intends to achieve, namely: to appropriate and interpret Luther's doctrine of justification by faith alone for my particular South African situation. To be more precise, the aim of my paper is one of trying to contextualize Luther's teaching for my situation. This will of necessity involve a sort of a giant leap to try to bridge the chasm of more than 500 years between the doctrine of justification by faith as propounded by Luther then and as interpreted by me in the present South African context. In hope that my attempt to contextualize Luther's teaching will not distort his views to a point of disturbing the Reformer's sleep in his grave. In any case, I believe that he too did what I intend doing with his writings, when he appropriated the teachings of St. Paul, St. Augustine and other church forebears for his own time.

Let me, in passing, also mention the fact that as a Black Lutheran living in a racially segregated and White dominated society, I do not return to the Refor-

mer's writings, or for that matter to the Bible, for their own sake. Neither do I study them for the sheer pleasure of studying them nor out of curiosity to try to find out what these writings might say on this or that theological issue. Rather I study Luther's writings and other ancient Christian symbols as a Black Christian who is deeply perplexed by the enormity of the evil of White racial oppression which is perpetrated against all the people of colour, hoping to find in them something of value which might shed some light on the problems confronting us today. Naturally, as I read them, I cannot help but ask the following questions: If Luther were a Black Christian living today under a White dominated political ideology of Apartheid, which negates the being and dignity of Black people, what sort of questions and problems would he tackle? How would Luther relate his teaching on the justification by faith alone to the concrete life as lived in White dominated societies? What sort of tentative answers would he give to the problems of colour and concomitant discrimination and deprivation which daily confront Black people as they struggle for freedom and social justice? These and similar questions are asked because, as Frederick Herzog correctly points out, Luther »would plunge into the concrete church dilemmas, as he did in the 16th century« because »the great reformer was unafraid to tackle the whole range of life among his people«.¹ Because he could speak so decisively and relevantly both theologically and politically to his generation in church and society, Luther's thoughts had a wider influence even among those people who did not count themselves as his followers.

Therefore, it is from the perspective of being a Black Christian who is also Lutheran that I read and interpret what Luther tries to teach to the church. This means that I cannot for a moment pretend that I read Luther's theology as a neutral or objective person but as an extremely interested and conditioned Lutheran who hopes to find solutions, however indirect, to the problems that confront us. Indeed, my only reason for not ignoring Luther's writings, or for that the Bible, is because I believe that there are resources in Luther's theology which I can use and thereby overcome the problems which I and other discriminated people of colour face in a White racist South Africa. Having then put my cards, as candidly as I can, on the table I now proceed to outline the significance of Luther's doctrine of justification by faith alone, apart from the works of the law.

1 Frederick HERZOG: Luther and liberation. *Christian century* 97 (Chicago, IL 1980), 1035.

Because the situation in which Luther lived and out of which he operated as a theologian, was marked by a »religious culture«, one in which religious activities were not neatly separated from »secular« activities such as the political, economic and socio-cultural concerns – as it is the case in modern times – it is often very difficult for some of us to fully appreciate the relevance of the issues and concerns with which the reformer was pre-occupied for our contemporary situation. This is because Luther's language is saturated with a heavy dose of theological rhetoric. However, when one strips Luther's vocabulary off of its religious cloak, and tries to delve deeper into what the reformer was trying to say to his generation, one is startled to discover that Luther was wrestling with ordinary issues of life and death, issues which are not really different in kind from those that concern ordinary people in our own time.

This remains true even though for many people in South Africa Luther's question such as: Is there a merciful God? is not their primary and first question. Instead, it is the questions which have to do with social justice, human freedom, self-determination, political participation and human rights which dominate their thinking.

It is my thesis that Luther developed the doctrine of justification by faith alone in order to make sense of life, to discover its deeper meaning and thus answer the burning questions of life and death which his generation asked. Some of those questions were: In a culture which was saturated with and filled by religious activities and symbolism, yet which appeared unable to save people, how do I as an individual obtain salvation? How can I as a sinful person become justified before the righteous God, so that I might not lose my life here and in the next life? How do I lay my hands, as it were, on those things that make for life?

From these and similar questions, it is clear that at the heart of Luther's theological response lies the concern and quest for finding a life which has meaning and is fulfilling for individuals. For where there is forgiveness and justification for the sinner there also one finds life, its meaning and blessings.

II The medieval church's view on the source of life

Luther's concern and quest for life was also the concern of the late medieval church of which the reformer was a member and practising Christian. The difference between Luther and the church of his time, as we shall see, lay

primarily in the answers they gave regarding how the sinner could have a blessed and meaningful life in the face of the seemingly overpowering reality of sin even in the life of Christians.

The late medieval church argued that the means or the resources that an individual could use to protect oneself against the power of sin and therefore against the possible loss of life resided in the church. The church alone, it was argued, had the power to unlock the doors of life through the ordained ministry which Christ had entrusted to it. In consequence, it was maintained, there was no salvation for individuals outside the church (*extra ecclesiam nulla salus*). Put somewhat differently, the late medieval church taught that because the church was the way to God, then it followed that God was unreachable except through the instrumentality of the ministry of the church which was entrusted to it by Jesus Christ. The church was thus understood to stand between God and human beings, and it alone was charged with the responsibility of mediating God to humanity through the sacraments.

The self-understanding of the church and reasons given to justify its privileged position provided powerful and persuasive argument which sounded fair enough. But its practical import gave the medieval church enormous powers over the lives of the ordinary Christians. For by having the monopoly to the keys that lead to God, it was implied that the church alone had the authority to decide who was qualified or justified to have life, according to the church's own differentiated scale of moral or spiritual achievement. The church was thus placed in a position of having the final say concerning who should and who should not have access to the source of eternal life. In order to perform this rather onerous task, it became necessary that the church should construct the self-help system of earned merits so that it could be able to decide fairly well who is and who is not holy or justified before God.

The problem arose when the church became aware that so many people were not moral achievers, and therefore could not be declared justified automatically by virtue of their own merits. In consequence, the church found it useful to devise the system of indulgences so that the gates of heaven could be opened a little wider so that even those who failed to achieve an acceptable moral or spiritual standard would have a chance of getting a meaningful life here and in the life hereafter.

But even under this merciful system of indulgences, it is obvious that the medieval church had enormous power over the lives of ordinary men and

women. For by maintaining that the church alone was the way to God because it controlled the treasury of merits earned by the saints or Christian achievers, it claimed that it alone could dispense or withdraw the means of forgiveness of sins. Yet, for the church to claim that it alone could decide whose sins were to be forgiven by dispensing merits was to claim too much for any human institution, which is as sinful as the people who constitute it. Not surprisingly, it became a matter of time before the church and the papacy would be looked upon as an oppressive human institution which had to be opposed. This is what Luther did by declaring that penitent sinners are justified by faith alone, apart from the works of the law.

III God's grace alone received through faith is the source of life

Luther's doctrine of justification by faith alone was and continues to be revolutionary. It constitutes a real threat to the institutional church. For it pulls the rug out from under those powerful human beings who would be tempted to arrogate to themselves the power to decide on the ultimate questions of life and death, something which God alone can do. Why? Because it declares that life or salvation is a gift which God alone can give. Hence, the Gospel teaches that in and through Jesus Christ human beings can and do encounter a merciful God who freely gives meaningful life, when God accepts the sinner unconditionally in and for the sake of Christ. That is, faith in God's promises embodied in what has happened to and in Christ is sufficient to make the most unworthy and unlovable sinner the child of God. Indeed, the central thrust of the doctrine of justification by faith alone is that resources to life do not reside in human hands. Neither does the gift of life depend on human ability to please God, nor does it depend on our human natural worthiness or background or wealth or achievements. Rather access to life depends on the merciful God who gives it to those who dare to believe in God, the Saviour. It is for this reason that God allowed Jesus Christ to die for us while we were yet sinners and therefore unacceptable on our own merits.²

This was a revolutionary teaching by Luther because, in the context of medieval church, it meant that now life was no longer open to the few, the successful achievers who could please God. Instead, life was now open to the

² R 5, 6.

weak, the poor, the powerless and the unsuccessful classes who felt deprived of dignity and meaningful life because the prevailing religious, socio-political and economic arrangements had declared them unwanted failures or losers. As to be expected, when Luther taught and upheld the dignity and human worth of every individual before God who accepts penitent sinners unconditionally in Christ, many people, especially the underdogs and the downtrodden, enthusiastically embraced his teachings of justification by faith alone. In short, Luther was seen as a friend and liberator by simple men and women who, despite the Reformer's protests,³ believed that his teachings had something to do with human struggle for freedom, human rights and self-fulfillment on this side of the grave.

IV Justification by faith as a basis for the struggle for human rights South Africa

When it is realized that the issues about human life and how to live it meaningfully are what were at stake in Luther's teaching of justification by faith alone, it is possible for us to see some relevance, however indirect, to the socio-political problems that confront Black South Africans at present. We too are asking questions about the meaningfulness of human life. And some of our questions are: How can we find a meaningful life, life worth living for in an unjust socio-political structures – structures that were designed to deny the people of colour their humanity and dignity? What conditions must be met or fulfilled in order that every person may live a life in which he/she is granted dignity, justice and human rights? These and similar questions are what most people are asking in South Africa. For the struggle in our society is also a struggle over those forces that deny life of quality to the oppressed and powerless Black masses, while at the same time these forces give everything to the powerful and the dominant in our society.

Before these questions are answered on the basis of Luther's teaching of justification by faith alone, it seems important to highlight the situation as it exists in South Africa. Talking about the concrete life in South Africa's divided land is to talk about what in the Lutheran theological language is commonly known as the sphere of and existence under the life-denying and death-dealing law, the law of Apartheid system which really kills Black people, not metaphor-

3 WA 33, 658, 13 - 668, 9 (11f).

ically but literally and therefore physically. For in its particularized sense, existence under the law in South Africa means nothing else but existence in a multi-faceted layers of group identities in which the colour of one's skin and social status carry enormous socio-political values, values which determine the fate and the quality of life which is open to each and every person. Put differently, it is an open secret that the political system of Apartheid is one which cruelly places weighty significance on the fact that a person is born either white or black. For it is on the basis of such assigned identities that a person is declared by law justified or unjustified to belong to a particular community and to enjoy certain economic, political, and cultural rights and privileges. In other words, in South Africa where law is not understood as the instrument by which human beings are to order society in such a way that each person is given justice, freedom and human rights, law is misused by the political powerful as an instrument to legitimize and further socio-economic interests of the White ruling oligarchy. Accordingly, in pursuit of this political dispensation the state often finds it necessary to intervene to break up families in order to maintain racial segregation, thus in effect telling individuals whom they can become neighbours to and associate with. In order to maintain strict residential segregation, thousands upon thousands of people have had to be moved, shuffled and resettled at enormous financial and emotional costs to individuals and communities. Since it is the Black communities that have borne the brunt of this deliberate attempt to segregate between the »worthy« and »unworthy« human neighbours, it is not surprising that to the Black masses South Africa does not connote an experience of nationalistic pride, a feeling of security and justice. Rather the present socio-political arrangements in South Africa symbolize the negation of the people of colour, a negation of their humanity, dignity, security and justice. Put more bluntly, Apartheid is viewed as a symbol of total rejection of Black people as unworthy persons, persons from whom the »worthy« White people must distance themselves at all costs. At the same time, the Apartheid regime tells White people that they deserve a particular life-style and enormous socio-political and economic privileges which are due to them by natural right, by virtue of their calling as guardians of the Black races.

To summarise: because a person is declared by political law either justified or unjustified to enjoy certain privileges and rights, life of quality and security in South Africa has come to be seen not as a gift from God but as a reward of what individuals have earned on the basis of this or that natural worthiness such as

one's race, culture, and economic status. The good life of quality is accordingly given to the fittest and racially qualified people who happen to be Whites. Here we have the best example of the misuse of law and political power when the dominant White minority theologizes politics, thereby confusing the civil and theological uses of law. For here the government uses law to try to save and protect White people both in soul and body. To obtain that objective, human beings have devised a system of self-justification, self-salvation and self-preservation on the basis of which White people are given life in all its fullness while Blacks are condemned to sub-human existence.

It is against this political system which declares some people justified to live a particular life, and to enjoy certain socio-political and economic privileges on the basis of some inherent worthiness, such as the colour of one's skin, that Luther's doctrine of justification by faith alone should be tested for its relevance, however indirect to situations such as in South Africa. For it reminds us that all human beings are unworthy, unacceptable, and sinners before God, and therefore that no race or group of people is any better than the another. Rather God in Christ accepts (justifies) sinful people not on account of their merits (racial worthiness) but solely out of sheer divine grace and mercy. Put differently, the relevance of Luther's teachings lies in its insistence that all human beings, especially Christian, are children of God by grace alone because none of them can claim to be acceptable and lovable on their own accord. This is the most important insight which all South Africans ought to learn for their own good, for without exception all people often fall short of the expectations that God and their neighbours have of them. Therefore, that they continue to live and are not destroyed is solely due to the fact that God and their human fellows suffer them, tolerate and accept them despite their sins, despite their insufficiency, and despite their lack of perfection. The theological name for this unconditional acceptance of the unacceptable sinner by God in Christ is what Luther referred to as the justification by faith alone, apart from the works of the law.

V Justification and confessions of iustice in society

The central focus of my paper has been the attempt to link Luther's doctrine of justification by faith alone and the contemporary human struggle for justice and freedom in South Africa. The question might be asked: Should such a link be

made given the fact that Luther developed his teachings in the 16th century completely unaware of the burning social issues of justice and human rights, especially of the racial injustice and oppression in South Africa, with which we are confronted in our time? Does not the discussion of justification and social justice, faith and ethics lead to the problem of work righteousness from which Luther wanted to free Christians in the first place? These are legitimate questions which must not be ignored. But I believe that Luther's teachings rather than being a hindrance can provide useful insights in answering some of these questions. Also, Luther's theology should be viewed as a resources which can shed some light even on the contemporary discussion on justice and human freedom. In this regard, I align myself with Wolfhart Pannenberg's perceptive observation, when he writes: »The impact of the Reformation on the course of modern culture is far more evident in the perspective opened by the issue of freedom than in entering into the technicalities of the doctrine of justification. And it seems to me that especially the continuing contribution of Lutheran doctrine to the social and political context of our time, as well as to the ecumenical situation of contemporary Christianity, can be more effectively articulated in the language of freedom and liberty than in the traditional language of the doctrine of justification.«⁴ Furthermore, Pannenberg notes that in Luther's perspective the notion of Christian freedom was equivalent to justification by faith (*iustitia = libertas*). In consequence, in 1520 when Luther made his last attempt to communicate the central teachings of the Reformation directly to Pope Leo X, he entitled his booklet »The freedom of a Christian« (*»Tractatus de libertate christiana«*). Therefore, because in Luther's view the notion of Christian freedom is equated with justification, it seems legitimate to discuss and link the doctrine of justification and social justice.

Indeed, even where we might disagree on details regarding the conclusions that Pannenberg has drawn, it remains true that human beings in our time are in need of freedom from various forms of oppressions as much as they were in need of freedom during the time of the Reformation. Luther's teachings on justification by faith alone met that need, thus going a long way toward freeing individual men and women from the bondage to which feudalistic ecclesiastical tyranny had subjected them. In our time, men and women in South Africa are

4 Wolfhart PANNENBERG: *Freedom and the Lutheran Reformation*. Theology today 38 (Princeton, NJ 1981), 288.

also in need of liberation from the bondage to which the White racial tyranny of that »golden calf« known as Apartheid has subjected them.

As already sufficiently pointed out, the problem both in the medieval and contemporary society lies in the attempt by some human institution (religious in one case and political in another case) to arrogate to itself the power to decide on matters of life and death, that is by trying to control and monopolize the resources that make for the life of individuals as well as of the community. In both situations we are confronted with the problem of the justice of God in the face of human suffering at the hands of some human institution which denies resources that make for life. In consequence, human beings are forced to ask: Is God just when there is so much suffering? In what sense is God just? How are we human beings made just when we wrong each other and God so much? In answer to these and similar questions, Luther declared that the just shall live by faith. That is, God as the subject of justice in the Christ-event creates the just person of faith. This faith »seizes us and puts us outside ourselves, lest we rely upon our power, conscience, person and works, and it makes us rely upon that which is outside ourselves, namely, upon God's promise«. ⁵ This justification of the sinner is not merely a dead, »juridical matter« but is a divine transformative act which creates and regenerates the sinner, thus creating a new person with new attitudes and behaviour pattern.

As Pannenberg correctly points out, Luther added the notion of trust in his reinterpretation of faith in order to emphasize that: »faith, by way of ecstasis, participates in the reality of Christ himself and therefore transforms the faithful into Christ's image . . . that the personal center itself changes in the act of trust, because the trusting person surrenders to the one in whom such confidence is entrusted«. ⁶

Put somewhat differently, by creating a new person of Christ's righteousness within and yet extra nos, God's act of justification sets the individual free to do good works »in the liberty of the spirit« not to obtain salvation but to »serve others freely and out of love«. That is, to be united with Christ by faith entails a participation in service to the world, as Luther points out in the second part of »The freedom of a Christian«. ⁷ Here Luther argues that the persons of faith who

⁵ WA 40 I, 589, 25-28.

⁶ Pannenberg: Op. cit., 291 f.

⁷ Am 3 I, 358-373 $\triangle$ WA 7, 59, 24 - 69, 23.

are created just in Christ, rather than live in idleness or wickedness thinking that faith frees them from doing good works, are called to the responsible task of doing good works to please God and to serve their human fellows. Over against the medieval theological basis for doing good works in order to attain salvation, Luther proposed the Reformation principle of faith active in love.⁸ According to Luther, the fruit of faith was not to run away from society into monasteries but service of God and the neighbour. Therefore Christians must become involved in activities which help our neighbours in their need because it is in society that Christian faith must demonstrate itself through the fruits of love, namely, good works. Thus serving one another in love makes possible for human rights and justice to become the common property of all God's people.

In the same vein, already in 1519 in his sermon entitled »The two kinds of righteousness«, Luther discusses good works which, as the fruits of faith active in love, Christians are called upon to perform as fellow servants of one »another in accordance with the example of Christ« who came not to be served but to serve.⁹ Applying, with deep insight, the doctrine of justification by faith to the everyday living, Luther, distinguishes between Christ's righteousness by means of which God justifies, sanctifies, and redeems the sinner, and the social righteousness of the believing Christian which manifests itself in good works. Here, in a persuasive manner, Luther shows how the righteousness of God in Christ is received and is related to the life of the Christian, and writes: »There are two kinds of Christian righteousness, just as man's sin is of two kinds. The first is alien righteousness, that is the righteousness of another, instilled from without. This is the righteousness of Christ by which he justifies through faith ... The second kind of righteousness is our proper righteousness not because we alone work it, but because we work with that first and alien righteousness. This is that manner of life spent profitably in good works ... slaying the flesh and crucifying the desires with respect to the self ... This righteousness consists in love to the neighbour ... is the product of the first type, actually its consequence ... This righteousness follows the example of Christ in this respect and is transformed into his likeness. It is precisely this what Christ requires. Just as he himself did all things for us, not seeking his own good but ours only – and in this he was

8 George W. FORELL: Faith active in love: an investigation of the principles underlying Luther's social ethics. NY 1954.

9 Am 31, 302 $\triangle$ WA 2, 148, 32f.

most obedient to God – so he desires that we also should set same example for our neighbours.«¹⁰

Underscoring the vital link between justification and social justice, Luther argues that the fruits of our justification, whose very existence depends on faith in Christ, makes it possible for Christians to seek the good of their fellows, to engage voluntarily in works love, to deal justly with the neighbour, and thus live devoutly toward God.¹¹ As they serve one another in love, Christians thus provide God masks or covers in and through which God preserves other lives, shows mercy to the poor and comforts the afflicted.¹²

Luther makes it clear that the while the alien righteousness of faith *coram deo* is freely given through the preaching of the gospel, this social righteousness, our proper righteousness *coram hominibus* must be attained by Christians so that they might be made »good and righteous in the eyes of the world«. ¹³ Furthermore, Luther points out that this social righteousness is not less holy work than the faith righteousness because in and through the human good work God distributes temporal blessings to other human beings. Also, because this social righteousness is not an entirely human work but is attained when God works in concert with and under the »cover« or »guise« of human work, Luther holds that this righteousness is the Creator's righteousness. For when God's own way of acting and loving towards finite creatures is embodied and radiated through the good works of the justified person of faith, God's honour is at stake even though human agents too get rewarded by maintaining their virtue, integrity, honesty and clean conscience before their human fellows.¹⁴ To underscore the fact that both the righteousness of faith and civil righteousness are holy and divine work, Luther reminds us that »God himself is the founder, lord, master, protector and rewarder of both kinds of righteousness. There is no human ordinance or authority in either, but each is a divine thing entirely.«¹⁵

Given the fact that the link between justification and social justice is made by Luther himself, we must point out that Christians, as new persons who have been created just in Christ's righteousness, must understand justification as

10 Am 31, 299f $\triangle$ WA 2, 145, 7-10; 146, 36 - 147, 23.

11 Am 31, 300 $\triangle$ 2, 147, 15-18.

12 Am 33, 243 $\triangle$ WA 18, 754, 14-16.

13 Am 46, 99f $\triangle$ 19, 629, 17 - 630, 1.

14 Am 51, 260-274. 299 $\triangle$ WA 36, 352, 30 - 364, 15 (51); 47, 771, 3-16 (22).

15 Am 46, 100 $\triangle$ WA 19, 629, 30 - 630, 2.

having a real transformative power in their lives, thereby making it possible for individual Christians free for mutual acceptance and to work for justice in the society such as South Africa. Indeed, as created just person of faith, Christians should not tolerate a situation where individual men and women piously attend Church services in order to »make everything right with God and then in their daily life continue to hate, exploit, and tear apart« their fellow human beings solely on the basis of the different colour of the person's skin.¹⁶ Because the salvation which Christ has procured for humanity aims at overcoming the sin of alienation between God and human beings and its consequent social alienations among humans themselves, Christians who merely want to be »assured of the benefits of the saving death of Christ bereft of its power to transform« their lives and their social, interpersonal relationships should be reminded that justification which does not lead to sanctification, that is, human subjective response to the divine gift of freedom which is working for liberation and justice for other humans, is not genuine. For as James H. Cone aptly puts it: »Because God's act for man involves man's liberation from bondage, man's response to God's grace of liberation is an act for his oppressed brothers and sisters. There can be no reconciliation with God unless the hungry are fed, the sick are healed, and justice is given to the poor. The justified sinner is at once the sanctified person, one who knows that his freedom is inseparable from the liberation of the weak and the helpless.«¹⁷

In view of the above, it would follow that Christians in South Africa will feel themselves called upon to become involved in the struggle against racial injustice and oppression so that liberation and freedom might be accorded to all. In so doing, they will be underscoring the basic fact that there exists an intrinsic relationship between God's act of justification and human struggle for justice in society. For the claim of the gospel is that God in Jesus Christ has succeeded in breaking up the power of that fundamental sin of the breach of fellowship between God and humans as well as its social consequences, characterized by human hostility, racial injustice, exploitation and oppression. Therefore, by breaking down the wall of hostilities between God and humans and between human beings themselves, the Christ-event has ushered in the real possibility of genuine life of fellowship and acceptance among human beings. It is for this

16 Benjamin MAYS: *Seeking to be Christians in race relations*. NY 1964, 35.

17 James H. CONE: *God of the oppressed*. NY 1975, 234.

reason that justification by faith alone, and confession of and struggle for social justice must be understood as inseparably linked, as it were two sides of the same coin. One cannot hope to have one side without the other.

This unconditional acceptance of us by God in Christ is alone the basis on which Christians should build a sound ethic on which they might begin working towards reaching one another in love, thus manifesting the fruits of faith which is active in love. In so doing, they will be working for the creation of new social structures in order to make humans more human and their social world more just, liveable and humane, thus overcoming the divisions based on law which, like the situation rejected by St. Paul (G 3, 23-29; Kol 3, 1-11), threatens to tear them apart.

The discussion as well as the linking of justification and social justice is particularly relevant to the South African situation, because here people pride themselves of being a »Christian nation«, by virtue of the fact that statistics show that more than 75% of the population claim to be Christian. It is was therefore deliberate that we did not want to discuss the problem of social justice, human rights, good works and the civil uses of law under the first Article of the Creed, as I have done elsewhere.¹⁸

I am persuaded that to continue to discuss the human struggle for freedom and justice in relation to the doctrine of creation and law is correct. But in situation in which the majority of people are Christians, we should not ask for minimum good works and virtues which even non-Christians can do. Rather Christians, as created just persons of faith through the justifying act of God in Christ, and who are called to follow the example of Christ into whose image they are being transformed, must be challenged to do far more good works and deal justly with their fellows in society. In so doing, Christians will be manifesting their faith which, active in love, does not seek its own but seeks the good, justice and well being of the neighbour. Indeed, to fail to challenge Christians in the so-called Christian country to show more fruits of their faith will be to forget that there exists an indissoluble link between justification and sanctification, a link which does not allow us to offer people a cheap from of »the justification of sin without the justification of the sinner ... grace without discipleship, grace without the cross, grace without Jesus Christ, living incar-

18 Simon S. MAIMELA: God's creative activity through the law. Pretoria 1984; MAIMELA: Proclaim freedom to my people. Braamfontein, Johannesburg 1987, 121-132.

nate«. ¹⁹ Costly grace is the opposite: it recognizes that justification of the sinner is intrinsically linked to repentance, to personal transformation, and to the creation of a new person with new attitudes who voluntarily does far more good works than what the law commands. ²⁰

This unconditional acceptance of the sinner by God in Christ which gives birth to a new person of faith in response to God's free gift of freedom to all people should be the basis for Christian interpersonal relations in South Africa. It provides a vision of the good person and just society and challenges Christians to want to transform themselves and their society in accordance with the ethos of the Kingdom of God. This insight which Luther, in re-reading the gospel, rediscovered for the Church is one which ought to be preached loudly to people who live under the law of separation. This perspective, grounded as it is in the gospel, is one which Christians ought to embody in word and deed in their relationship with their fellows, so that those White people who hate themselves as well as their Black neighbours might come to know and experience the liberating love of God in Christ, the Saviour. This is the gospel which all fearful South Africans need to hear so they might be liberated from their fears and therefore be liberated from the need to separate themselves from their racially different neighbours – as if they need to defend and save their lives at all costs.

Should most people come to experience this unconditional acceptance by God in Christ, there is no need why Christians in South Africa should not take the lead in showing tolerance toward their racially and culturally different neighbours. In so doing, they will be demonstrating that it is possible for Christians to accept other people on the basis of their unconditional acceptance by God. And should some bigotted Christians still find it difficult to come together and accept their fellow Christians on the basis of their professed justification by God through grace alone, they ought to be asked what right do they have for expecting perfection, purity, worthiness, and acceptability from their fellow human beings, when God has accepted them despite their imperfections. Indeed, they ought to be asked: What right do they have for setting a higher standard of acceptability than the one which God has set for accepting the unworthy and the ungodly? What right do they have for rejecting and

19 Dietrich BONHOEFFER: *The cost of discipleship* (Nachfolge (engl.))/ tr. by R[eginald] H. Fuller. NY 1967, 46f.

20 Am 31, 349f. 358-367. 371-373 $\triangle$ WA 7, 53, 31-33; 59, 37 - 66, 20; 69, 24 - 70, 27.

disassociating themselves from their fellow Christians who God has already accepted and loved in Jesus Christ? For if God has already accepted our unworthy fellow human beings, is it really possible for us to reject our fellow Christians without also cutting ourselves off from God and God's actions of reconciliation between God and human beings and consequently between human beings themselves?

Thinking about Luther in a Submersed Reality

By Vítor Westhelle

»Eyn gütter baum darff keyner leere noch rechts /
das er gütte frucht trage / sondern seyn natur gibts
/ daß er on alles recht vnd lere tregt / wie seyn art
ist. Denn es sollt mir gar eyn nerrischer mensch
seyn / der eym apffel baum eyn buch machte voll
gesetz vnd rechts / wie er sollt epffel vnd nicht
dornen tragen / ...«¹

I The asymmetric faces of dependence

Latin America is a Roman Catholic continent. Only in Brazil there are more Roman Catholics than there are Lutherans all over the world. To say this is more than to establish a sociological datum, and it is also deceiving if one wants to draw theological conclusions out of it. Roman Catholicism stand to the cultures of Latin America as a fence stands to the grass that grows also beyond those formal limits imposed to it.

This image lends itself to further suggestions. In remembrance of the 500 years of colonization we are bound to denounce the virtual existence of fences, but simultaneously we also testify to the marvelous anomalies in and through which our cultural life unfolds itself without resistance to the sense of order that is being imposed and yet without being entirely subjected to it either. This is indeed quite paradoxical. Werner Herzog in his movie »Fitzcaraldo« suggests a parable that circumscribes this situation by telling the story of an Irish man trying to build an opera-house in the heart of the Amazon. It might even be done – and the Theater of Manaus planted, in the beginning of this century, in the midst of the Amazon forest proves it. But a symphony does not order a forest. The point is that our societies are ensembles of incompatible realities. Characteristic is the sense of otherness (»alterity«) that defies any linear causal analysis. High technological advances coexist with world visions with roots in pre-modern cultures. An official ecclesial theology is held, but faith is expressed in a kaleidoscope of symbols, believes, and practices glued together by syncretism. »Order« is raised as a national ensign, but the passionate seduction of spon-

¹ StA 3, 38, 25-29 $\triangle$ WA 11, 250, 13-17.

taneity is not subjected to control. The »official« story has its underside without linear continuity with it.

Yet, if there is no causal relation between both these levels, there is indeed the maintenance of the disparity between them in all its aspects: sociological, political, economic, cultural and religious.

The experience of otherness, the alterity, and its unharmony with the official face of Latin American societies is the characteristic mark of autochthonous theological reflection in the continent. Such reflection is being informed by enquiries into the cultural, sociological, political and economic nature of the Janus face of our societies. To describe it, the category of *dependence* has been used.

The notion of dependence points to the asymmetric relation between these two faces. Such a relation is not simply one of domination. There is no common dominion. Dependence describes rather the control exercised over the underside of life, keeping it as an underside, but does not have direct control over what takes place in the submersed reality as such. There is only a negative relation, in which the means of life are substracted from those who survive in the submersed world. Hence, dependence is a concept that defines this relation of asymmetry and perpetuates it. Dependence reproduces itself in all dimensions of existence: in economy, in society, in politics, in culture, and in religion. The reality it describes pertains both to the asymmetry created within our societies and to the asymmetry in the relation between north and south.

Liberation is then defined as the overcoming of dependence. The relation between these two concepts is at the root of all reflection about the impass we live in. Ideas about liberation as a stage to be achieved in a progessive process are rejected. The point is that the problem from which we start is determined by a structure of relations and by the juncture of factors that have caused and perpetuated the asymmetry mentioned above.

The question being raised is for the distinct contribution that a Lutheran theology can make. It is necessary to recognize the connectedness, the rootedness of the inquiry on the nature of being a human self in this reality, to uncover the hidden and submersed dimension of life in its full earthiness, as Lutherans committed to the »finitum capax infiniti«. Probing the underside of life we need to gain a language so as to speak of God in the hiddenness of God; to raise the presence of the deus absconditus sub contraria specie, knowing that the epiphany cannot be read directly in the pages of history.

II The scandal of particularity

Now, what is it that makes »dependence« and thus also »liberation« theological categories? It is well known that Friedrich Schleiermacher has raised the category of dependence to the apex of piety and has made it the ground of theological reflection.² In Schleiermacher, the concept of dependence is drawn analogically from the psychological relationship of the child to the parent, the person to the country, or from the biological relationship between the human and nature. The analogical interpretation is a hermeneutical resource that Schleiermacher adopts to raise the phenomenon of dependence from the particular and relative realm of experience to the absolute and universal realm of dogmatic truth. For him, dependence becomes a relevant theological category through analogical induction.

We have seen above that in Latin America the notion of dependence has historical references and is defined by the asymmetry and not by a genetic or causal relationship, in the sense that one factor is the presupposition for the other. Hence it does not function in Latin American theology as an analogical resource to move from society to dogmatics. It has rather served to bring theology to the concrete ground of submersed history. When Latin American theology defines itself as a second act, it also defines itself as a »second word« in relationship to the »first word«³ of the social and human sciences which are an attempt of gaining language in approaching the phenomenon of dependence. And this has the precise meaning that theology does not raise itself analogically to the realm of universal dogmatic truths, but it inserts itself in the concrete and particular ground of historical practice and reflection. Although it might sound a common place, it is a deep theological conviction that the lack of food is in itself a theological problem and not a hermeneutical occasion to raise the question of the universal and spiritual hunger and thirst for the »Word of God«.

Carolina Maria de Jesus, the woman from the slums of São Paulo that became famous with the diary she wrote, had a stroke of theological genius when she wrote under the date December 25 (Christmas): »João came in saying he had a stomachache. I know what it was for he had eaten a rotten melon. Today they

2 Friedrich SCHLEIERMACHER: *Der christliche Glaube*. 7th ed./ ed. by Martin Redeker. Vol. I. B 1960, 23-30 (§ 4).

3 Hugo ASSMANN: *Teología desde la praxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca 1973, 50f.

threw a truckload of melons near the river. I don't know why it is that these senseless business-men come to throw their rotted products near the favela for the children to see and eat. In my opinion, the merchants of São Paulo are playing with the people like Caesar when he tortured the Christians. But the Caesars of today are worse than the Caesars of the past. The others were punished for their faith. And we, for our hunger! In that era, those who didn't want to die had to stop loving Christ. But we cannot stop loving eating.«⁴

Carolina's criticism of religion is sharp and perceptive when she denounces the representation of Christ as a universal dogmatic category that could be sustained or suspended without any connection with the particular problem of her son's stomachache and with the economic practice of the merchants of São Paulo. The question put forward is this: Can theology have a language able to address and relate to these particular problems that emerge in the submersed world without falling back into universal answers?

In Latin American literature, in the »marvelous realism« of an Alejo Carpentier, in the »magic realism« of Gabriel García Márquez and many others, we observe a description of a reality in which marvelous »spiritual« powers are inserted in the midst of everyday experiences, risking the particular. It is such a methodological move that theology in Latin America is accompanying when it defines itself as a reflection on the practice of Christians when they experience the »logic« of dependence being broken down. The challenge of the particular deserves a theological answer that locates God's novelty in the relative realm of history, indeed of submersed history. This is a risky endeavor, but to flee from it is to fall in the superfluous as Carolina Maria de Jesus noticed. It is necessary to maintain that God is gracious, but not superfluous. Otherwise the specter of docetism will continue to haunt us. And we will surely take as criticism the words of César Vallejo: »My God, if you had been a man, you would know how to be God.« Georg Friedrich Wilhelm Hegel might have been quite right when he suggested, not without irony, that »when the absolute is driven away from the gardens where it walks about and falls in the water, it becomes a fish«.⁵

This relocation of theological reflection to the particular ground of history is a

4 Carolina MARIA DE JESUS: *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. 10th ed. Rio de Janeiro 1983, 162.

5 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *Werke in zwanzig Bänden*. Vol. 2: *Jenaer Schriften 1801-1807*. F 1970, 543.

quite radical proposal and scandalous in its claims that historical needs determined by the phenomenon of dependence are also religious needs that deserve to be addressed theologically at the level in which they are raised. This means that dependence and liberation are also theological categories without being kidnapped and taken to the paradisaical gardens of dogmatic certitudes. Liberation is not merely the scape from dependence, but also the expression of the divine presence and agency in the particularities of history.

Lest we think that this sounds like a theological redundancy let me raise the basic problems, playing a bit of the devil's advocate.

Since the Roman Catholic Bishop's Conference of Latin America Episcopacy gathered in Medellín, Colombia (1968), dependence has been understood as an expression of evil.⁶ But such an understanding of evil that focuses on the particular is the easy target of dogmatic criticism. The attack has united several theological trends and even confessions against Latin American theology. »Evangelicals« have, for long, criticed liberation theology for not giving priority to the source of all evil which lies in the human heart. More recently, the Vatican Congregation for the Doctrine of Faith has issued the »Instruction on certain aspects of the ›Theology of Liberation‹«, playing the same old song: »New Testament revelation teaches us that sin is the greatest evil, since it strikes man in the heart of his personality. The first liberation, to which all others must make reference, is that from sin. Unquestionably is it to stress the radical character of the deliverance brought by Christ and offered to all, be they politically free or slaves ... the new freedom procured by the grace of Christ should necessarily have effects on the social level.«⁷

Lutherans should be feeling sinfully proud in thinking that Luther's condemnation of the works for justification is finding its day in the sun once more. After all, aren't Lutherans those who have so much insisted that we are saved by faith alone and that this faith will produce effects, bring forth good fruits?

Behind this criticism there is a distinction between the dogmatic articulation of general sin and universal need of grace, and society where some consequences of sin and some fruits of faith appear. There is a causal relationship between

6 CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano): *A igreja na atual transformação da América Latina: conclusões de Medellín* (1968). Petrópolis 1973, 51 (1 § 11). 58 (2 § 8f). 115 (10 § 2). 146 (14 § 4).

7 THE VATICAN CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH: *Instructions on certain aspects of the ›Theology of liberation‹*. National Catholic reporter (21. September 1984), 11-15.

faith and fruits that entails different interpretations. In classical Lutheran theology, in Lutheran orthodoxy this causality cannot be normed, i.e., the fruits cannot serve as criterion to judge the tree. In pietism and puritanism, the causal result tends to become hard core evidence and measure of faith.⁸ But in both cases, the illustration of the tree and its fruits is misused when the tree becomes a universal category and the fruits the particular effects. The tree that produces a good orange is a good orange tree; the genus »tree« does not produce an orange, nor does it produce an apple.

III The language of justification

I have argued elsewhere⁹ that the Lutheran scheme of law and gospel has been used in this dogmatic sense in which the universal relationship between the law that condemns and the gospel that saves becomes the organizational and methodological principle for theological reflection. The law-gospel correlation is understood as a correlation between the theological use of the law (dogmatically drawn from the universality of sin) and the gospel.¹⁰ If the gospel is the response to the question raised by universal sin, then the word of grace is addressed to the individual in its universal sense: the sinner, defined independently from the content of particular sinful acts. This individual stands along with the entire human race, all at the same level, in face of God. Luther and those who followed him on this point (The Vatican Congregation for the Doctrine of Faith included) assured the equality of grace by guaranteeing the equality of sin. So far so good: Paul's lesson was learned and even redicalized (R 3, 23).

According to this view, justification becomes an either/or. There is no gradation, no limbo. And this is the reason why good works are said to be necessary fruits of faith, but neither sufficient nor constitutive for salvation. The logic here is paradoxical, but not preposterous. Works are particular acts with particular historical significance. If they were to be constitutive for salvation, they would in their particularity be also causative of justification! In this case, the scheme of law and gospel on the basis of general sin and universal grace would

8 Max WEBER: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Vol. I. 4th ed. Tü 1947, 109-114.

9 Vitor WESTHELLE: *Luther and liberation*. *Dialog* 25 (MP 1986), 51-58.

10 See *Confessio Augustana*, art. 16 (BSLK, 71, 11-20).

be destroyed. But then, why are works necessary? How do good works issue from faith? The response is unequivocal. It is not to conquer grace but to praise and give glory to Good,¹¹ the One who saves us unconditionally, not from social and historical determinations but from original sin. It is an eternal salvation without causal connection with everyday life.

Instead of denouncing the helplessness of such a radical version of the doctrine of justification for ethics, it is important to notice that viewed in this way the doctrine of justification has a theoretical demarcation. It neither asks nor answers the question: What shall we do? It does not address ethics. Both the question that asks for a merciful God and the response of praise belong to doxology. My argument is that the doctrine of justification should be radically defined in this doxological sense in order to grant ethics a relative autonomy within the theological endeavor. I regard as worthless the well intended efforts to stretch the doctrine of justification into the realm of ethical theory and practice, to magnify the fruits so as to draw some ethical results from it. The rejection of the »third use of the law« in classical Lutheranism should be understood as a vindication of the strictly doxological character of the doctrine of justification.

Hence, we are left with the questions: What shall we do? What is the place of ethics in theology? Have we gained our soul and lost the world? If theological ethics cannot be framed within the doctrine of justification or regarded as an appendix to this doctrine, what is the locus of the language about dependence and liberation?

The question of ethics in Lutheran theology has been traditionally framed as a matter of the »regiment« in the left hand of God (to use Luther's metaphor); it falls under the *regnum rationis*; it belongs to civil society where the criteria for vindicating an action is to know whether it is publicly accountable (reasonable) and able to enforce equity in society, economy, politics, and in the church.¹² This is the realm in which God operates in cooperation with human beings.¹³ But why should this cooperation be important? Why should the achievement of equity and justice be of concern of the Christian *qua* Christian?

11 Confessio Augustana, art. 20: »Ferner wird gelehret, daß gute Werk sollen und müssen geschehen, nicht daß man darauf vertrau, Gnad damit zu verdienen, sondern um Gottes willen und Gott zu Lob« (BSLK 80, 13-17).

12 See my article quoted in note 9.

13 WA 18, 754, 1-16.

The traditional stance on this matter has defended that »peace« in the world is necessary for the proclamation of the saving grace, although in itself it accomplishes nothing: *pax mundi non speranda*. Such view has been guilty of a helpless formalism that has translated »peace« into »order« and was able, in the name of »order«, to remain silent or even to justify outrageous political regimes (as Lutherans have done in Nazi Germany and in Pinochet's Chile). Behind this theological position there is a theory of the double agency of God.¹⁴ God is both the agent of salvation and the agent of preservation of the world's order. Luther's distinction of the »two kingdoms« or »regiments« gains doctrinal weight. The *doctrine* of the two regiments is a 20th Century creation. Such a doctrinal overweight of metaphysical fat deserves to be cut off with William Ockham's razor (don't multiply metaphysical categories beyond necessity; or: don't make a dogma where it is not needed). Johannes Heckel was right when he suggested that the »two kingdoms doctrine« is a labyrinth.¹⁵ It has become indeed a dogmatic labyrinth where ethics is quite lost. Is it not cynical to justify ethics with the argument that we ought to join God in the task of preserving a helpless world while God saves our souls?

To reject the doctrinal status of the »two regiments« does not mean to reject the distinction to which they refer. I suggest that the problem of relating doxology and ethics should be framed not as a dogmatic problem, but as an anthropological problem. Instead of supposing the double agency of God, one can legitimately appeal to Luther's distinction between *coram deo* and *coram mundo* and talk about different human perspectives of God's agency.

It has been frequently suggested, since Harald Diem published »Luthers Lehre von den zwei Reichen« in 1938, that the first concern of the Reformer in formulating the distinction between the two regiments emerged out of the hermeneutical need to interpret the Scriptures without allegorizing them. Hence, the anthropological perspectives are then two classes of discourse and practice with a common reference: the experience of the will and agency of God. The suggestion to distinguish doxology from ethics finds now its support. Such distinction implies different sets of questions and answers. Each has a different grammar reflecting different practices. The doxological language, within which justification is a concept, implies a totality. It addresses the »breaking in of the

¹⁴ So Paul ALTHAUS: *Luthers Lehre von den beiden Reichen*. LuJ 24 (1957), 40-68.

¹⁵ Johannes HECKEL: *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre*. M 1957, 3-39.

eschaton in time«. ¹⁶ Such language that aims at capturing the infinite in the finite demands metaphorical expressions and paradoxical formulations. It resorts to poetry to account for the unaccountable. Its ground is the worship practice and its goal is to praise and to glorify the holy.

Ethical language is analytical, publically accountable and reasonable (accepts established rules of argumentation). It searches for clarity in expression and efficacy. Its ground is the public arena of political, economic, and social practice, and its goal is to bring about equity and justice.

These two discourses are related to each other to the same extent that the two practices that ground them are also related. Doxology stands to ethics as motivation to public engagement, as poetry to prose, as celebration to struggle, as sacrament to example, as blessing to accomplishment.

Latin American theologians have in various ways emphasized this distinction. Juan Luis Segundo speaks about faith and ideology, about iconic and digital languages, about values and efficacy, and has recognized in them basic anthropological perspectives. Frei Betto has insisted that in ministry the distinction between celebration and political action should be preserved. Hugo Assmann and others have distinguished between »commitment« and socio-analytical mediations. And all these distinctions are maintained while the theory of two histories or of a double agency of God are radically rejected.

IV The confusion of doxology and ethics

In conclusion, I still need to explain the choice of the category of dependence as the informing model for the ethical perspective. Couldn't structuralism, functionalism, developmentalism, or the theory of imperialism work in the same way? Instruments for analysis are at the same time instruments of transformation. There are no neutral theories. The choice of a model for analysis and transformation of reality depends on its explanatory power and transformational efficacy. The development of scientific resources for the analysis of society, the sophistication of the theoretical apparatus to test hypotheses, or even the plurality in nuances within dependence theory would disavow a final word attesting to the irreplaceable character of the dependence model. Besides, it has

¹⁶ Ulrich ASENDORF: *Eschatologie bei Luther*. GÖ 1967, 127. The author distinguishes the *Totalaspekt der Rechtfertigung* from the *Partialaspekt der Heiligung*.

already been said that ethical reasoning cannot be dogmatically established. It issues from the liberating practice of those who are in, or reflect from the standpoint of, the submersed reality.

In my estimation, a compelling reason to justify the appeal to the dependence model is that in the analytical apparatus it provides for ways to understand dependence as a phenomenon that affects the totality of the human social existence, including what could be called spiritual existence. It allows for the denunciation of powers that subject soul and body, alienating them from the means of life. From Luther we have learned that the demonic is the confusion of the two perspectives mentioned above.¹⁷ In the particular case of Latin America, this confusion is a result of the factors that characterize dependence. Concepts with »religious« or plainly magical signification emerge to perpetuate dependence and to exert control over the submersed reality. This was the case when in Brazil and later in Chile there was an outcry about the economic »miracle« supposedly produced. In fact, it was induced by an optical illusion that focused on the increase of capital without showing the asymmetric relationship with the labor that made it possible. Modernization lends its support to a quasi religious devotion for property. Forced increase of productivity is used to justify extensive agricultural property relegating old and new plans of agrarian reform to the flower-pots of bureaucracy. And the army, that is frequently called upon to enforce and sustain the relationship of dependence, assumes a sacramental character: it becomes a dispensary of grace that liberates us from the »great evil«. The international capital, present through transnational corporations, creates cultural and political dependence to the point of imposing a Manichean world-view. Communism is above all a religious evil. Such a situation creates a confusion between doxology and ethics that could be well exemplified with a speech that Augusto Pinochet delivered to 32 Protestant Church leaders on the 15th of December of 1974, 15 months after the coup that put him in office: »The spiritual forces that you, bishops and presidents of different Protestant Churches in Chile represent ... have for me a great value within the national program of pacification in which we are engaged. The moral values of the sons of this country are being born again giving to Chile a new faith. Furthermore, they affirm the essential values that we defend in our struggle: the

17 See Franz LAU: *Zwei-Reiche-Lehre. Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. ed. Vol. 6. Tü 1962, 1945-1949.

dignity of man, freedom and the sovereignty of our country . . . you know that the people had prayed for their salvation and that now they are delivered from evil . . . they are simple people who for years have been deceived . . . »¹⁸

Obviously, the theological clarity of the general did not reach the point of recognizing that if he thought that the people had been deceived they could not have been praying for the salvation that was imparted on them by the army. But I am willing to overlook this contradiction in order to concentrate on something more important than the general's capability for analytical reflection. Doxological language is used to cover up ethical problems and issues. The army is presented as a sacrament, as the means of grace for the salvation of a rebellious people. The army is ready to kill for our sins. When doxology invades the ethical realm, it is to diffuse the clarity demanded in the resolution of ethical issues.

The great danger that the doctrine of justification faces is not a militant ethics but the spiritualization of social and political projects that invades the ethical space. The great danger that liberation ethics faces is not doxological praise, but the dissolution of the specificity and particularity of the ethical options. Both are confusions. The first was illustrated with the quote from Pinochet; the second can be observed when every argument about liberation is reduced to the question of original sin.

Celebration and militancy go together, they should not be separated nor confused. The struggle for liberation opens up the doxological space, makes it possible to sing and dance in a foreign land. Praise and glory to whom all praise is due animates the struggle, in the confidence that from the perspective of God's eschatological deliverance no deed of love and act of justice will ever be lost. It is a simple insight: when God is in the water it is worthwhile learning how to swim.

18 POSICIÓN EVANGÉLICA: un documento que define posiciones/ ed. by Pedro Puentes Oliva. Santiago [1975], 36-38.

Luther and Islam

An Asian Perspective

Von J. Paul Rajashekar

I Luther research in Asia

The contributions of the 16th century reformers in general and of Martin Luther in particular have not elicited a great deal of interest or discussion in Asia. A survey of theological literature produced there would confirm such a general observation. There are of course some exceptions, most notably in Japan where a tradition of Luther research emerged early this century, coinciding with the Luther renaissance in Europe. In recent years efforts have also been under way to engage in Luther studies in Korea und India.¹ Apart from these exceptions, Luther has received scant attention in Asian theological discourse. Such a lack of interest seems all the more surprising given the fact that there are about four million followers of Lutheran confessional tradition in Asia.

In spite of Luther's remoteness – both geographically and culturally – from Asia, he has been generally looked upon with reverence as a Reformer and his fundamental theological insights have been accepted and acknowledged as meaningful to the life and ministry of Asian churches. Among his voluminous writings his two catechisms are the best known; they have been translated into various Asian languages and widely used. However, as far as I am aware, none of

1 Luther research in Japan seems to coincide with the Luther renaissance early this century. For reasons of its own religio-political history, Japan has displayed some fascination with European theological and philosophical developments. It showed considerable openness toward German intellectual movements from World War I onwards. From 1925 onward, a »Journal of Luther Studies« was published and a great deal of Luther's original writings were translated into Japanese. This tradition of Luther studies is still continued and new translations of Luther's works are being published under the leadership of Prof. Yoshikazu Tokuzen. For a survey of early Japanese Luther studies see Kenji MASUDA: Luther studies in Japan. ChH 31 (1962), 227-231; Yoshikazu TOKUZEN: Die Lutherforschung in Japan seit 1967. LuJ 44 (1977), 89-104.

Luther research in Korea has concentrated on the publication of a 12 volume Korean language edition of selected works of Luther under the editorship of Dr Won Yong Jiu. Recently the complete »Book of Concord« was also published in Korean language. For developments in India, see note 4 below.

his other writings seems to have drawn the attention of Asian Christians to the extent of generating further contextual reflections on them. Luther's theological thought has seldom triggered the imagination of Asian theologians.²

The fact that Luther's writings were not readily accessible to Asian Christians until the appearance of the American Edition is only part of this overall neglect. Far more importantly, Asian theological research has for the most part been preoccupied with indigenization, contextualization, the relationship between the Gospel and Asian cultures, the challenge of Asian religions and ideologies and with concerns related to Christian mission, witness and ministry. Until the appearance a decade or so ago of certain socio-economic and political issues on the Asian theological agenda, the focus of theological reflection had been centered more or less exclusively on religio-cultural issues.³ Seen from the perspective of Asian theological preoccupation, Luther appears to offer little that directly enlightens Asian concerns. This is not to say that Luther's dominant theological concerns are alien to the Asian milieu. Rather, Asian theological reflection has sought to go directly to the Christian scriptures for its contextual reflection and has depended less upon later interpretations or interpreters.

Added to this predilection, there has been a good measure of reservation in Asian reflection – especially in the first part of this century – in regard to all forms of European theology. In their efforts to articulate the relation between the Gospel and Asian cultures and religions, Asian theologians came into confrontation with the theology of Karl Barth (1886-1968), through the missiology of Hendrik Kraemer (1888-1965), which looked upon non-Christian cultures and religions in a rather negative light. Asian reservations about the neo-orthodox theology of Barth brought about a general suspicion in regard to the sources of that school of thought. In other words, Luther and other Protestant reformers were seen as part and parcel of a long tradition of European theology culminating in the thought of Barth; they were considered to be indifferent or negative towards religions and cultures of Asia. With the exception of Japan,

2 Two of the best examples of Asian reflections on Luther have come from Japanese theologians: Kazoh KITAMORI: *Theology of the pain of God*. Richmond, VA 1965, and Kosuke KOYAMA: *Waterbuffalo theology*. Maryknoll, NY 1974.

3 This becomes obvious if one looks at the extensive bibliography on theological research in Asia, appended to *ASIAN VOICES IN CHRISTIAN THEOLOGY*/ ed. by Gerald H. Anderson. Maryknoll, NY 1976.

this attitude aroused little genuine interest in studying Luther in Asia. Interestingly enough, however, the essentials of Luther's thought were transmitted through the writings of neo-orthodox or dialectical theologians whose interpretations were somewhat distorted or colored by their own particular theology. For want of direct access to Luther's writings, Asian theologians were unwittingly influenced by second hand interpretations of Luther and I suspect that this further diminished interest in him.

What I have just observed is drawn from my experience in the context of India. Only relatively recently have some attempts been made there to read Luther seriously.⁴ In the overall context of Asia, the Lutheran World Federation has begun to initiate a series of »Luther Studies Symposia«.⁵ These efforts in Luther studies have already brought to light some degree of ambiguity in regard to the way in which the insights derived from Luther and the Lutheran tradition correspond to the religio-cultural realities of Asia. There is, I think, a genuine temptation to merely settle for a »translation« or restatement of theological meanings and categories of Luther into Asian cultural and linguistic idioms. Such attempts, though helpful in correcting past misinterpretations of Luther, may also contribute to a tendency to simply superimpose those meanings on complex challenges evident in Asian contexts. In other words, there is always

4 It is somewhat surprising that India has produced very little work on Luther. In English language, as far as I am aware, only three works on Luther have been published: Sigfried ESTBORN: *Luther and Lutheranism in the Indian church*. Madras 1961; S. W. SAVARIMUTHU: *Divine justice according to Luther and Kambar*. Madras 1978; Henry S. WILSON: *The speaking God: Luther's theology of preaching*. Madras 1982. In addition, see the unpublished doctoral dissertation J. Paul RAJASHEKAR: »Faith active in love« and »Truth realized in love«: a comparative study of the ethics of Martin Luther and Mahatma Gandhi. Iowa City 1981. — Iowa City, University of Iowa, Department of Religion, 1981. A Tamil language translation of selected writings by Luther is expected to appear soon.

Some amount of Indian theological reflection on Luther was stimulated in the context of ecumenical conversations in the 1950s, and on the occasions of the 450th anniversary of the »Augsburg Confession« (1980) and the 500th birth centenary of Luther (1983). See THE C.S.I. — LUTHERAN THEOLOGICAL CONVERSATIONS, 1948-1959/ ed. by Joshua Russel Chandran. Madras 1964; THE AUGSBURG CONFESSIONS AND ECUMENISM IN INDIA/ ed. by Herbert E. Hoefler. Madras 1980. Also as yet unpublished seminar papers on »Encounters with Luther in India«, held in Gurukul Theological College, Madras, in 1983.

5 See APATS LUTHER STUDIES SYMPOSIA: reports 1980-1984. Geneva: LWF, Department of Church Cooperation, 1985.

the temptation to point out the putative relevance of Luther in Asia rather than to engage in a critical dialogue or interaction with his thought and to build on it.

The future of Luther research in Asia will therefore depend very much on the extent to which Luther is read from the perspectives of Asia, especially in relation to religio-cultural issues, and the extent to which their theological implications are wrestled with. Luther was of course hardly aware of Asian religions and cultures, nor was he particularly interested in learning about them. Unlike some of his Catholic contemporaries (Erasmus, for instance), Luther neither had the time nor the inclination to reflect on the theological implications of European geographical explorations or about concerns of salvation outside the church. Though concerns of Christian mission were not absent from his thought, he was not an explicit advocate of cross-cultural mission. One can therefore hardly expect Luther to have been aware of the kind of issues faced by Asian Christians living as a minority in the midst of a majority of non-Christians.

Nonetheless, the possibility of Europe coming under the sway of Turkish rule is the closest parallel that Luther could have imagined in this regard. Apart from Judaism, the only other religion Luther was interested in and with which he had some acquaintance was Islam. We know that his attitude towards both those religions was negative; however, a critical evaluation of his attitude may be instructive and may perhaps enlighten us on possible encounter between his thought and the religiously pluralistic milieu of Asia.

Since Luther's views on Jews have been an extensively researched topic and pose a unique theological problematic for Christians in general, I have chosen in the remainder of this paper to evaluate somewhat cursorily Luther's attitude toward Islam only. In restricting myself to a small facet of Luther's thought, I am quite conscious of the limitation of such an approach in exploring Luther's contemporary relevance in Asia. However, it is my hope that it might serve as a valid case study, beneficial to ongoing theological reflection in Asia.

II Luther and religions: the case of Islam

From Luther's manifold references to or writings about »Turk(s)« – a common medieval expression that in our day is synonymous with Islam or Muslims – we are able to gather a fairly adequate picture of his attitude toward Islam. His views on this subject went through a number of phases, although remaining

consistent with only slight shifts in accent. Without chronologically tracing the development of his thought in this regard, it is nonetheless possible to evaluate it from many different angles. We can, for example, view it from the perspective of his *political thought*, touching on the issues of the Two regiments theory, his attitudes toward war and peace, his view of nationalism; we can view it from his *theological thought*, referring to the centrality of justification by faith, Law and Gospel, his views on work righteousness, etc. We can also survey his thought on Islam from the standpoint of his *eschatology* (i.e. his apocalyptic view of history, the devil and wrath of God); or from the perspective of a *translator*, *exegete*, *apologist* or *educator*; or even from the angle of a vituperating *polemicist* (especially in relation to his major opponents, the Pope, Jews and radical reformers). All these perspectives together make up a composite picture of Luther's stand toward Islam.

It is not my intention in this paper to examine all these perspectives since there are a good many secondary sources on them.⁶ Having said that, I must also note that, compared with other aspects of his thought, Luther's understanding of Islam has not been an overworked theme. While the immediate political and ecclesiastical contexts have often been examined, what has been somewhat neglected is his view of Islam seen against the long tradition of medieval interpretation of Islam. A thorough analysis from this perspective might perhaps enlighten us more in regard to the extent to which Luther simply perpetuated or transcended a somewhat distorted view of Islam prevalent in the medieval European world.

For my limited purposes, it will be helpful first to gain a brief overview of the medieval image of Islam as a background to Luther. I shall then proceed to examine some salient aspects of Luther's view, although only to the extent that

6 Helmut LAMPATER: Luthers Stellung zum Türkenkrieg. M 1940; C. Umhau WOLF: Luther and Mohammedanism. The Muslim world 31 (Hartford, CT 1941), 162-177; George W. FORELL: Luther and the war against the Turks. ChH 14 (1945), 226-271; Stephen A. FISCHER-GALATI: Ottoman imperialism and the Lutheran struggle for recognition in Germany, 1520-1529. ChH 23 (1954), 46-67; Harvey BUCHANAN: Luther and the Turks, 1519-1529. ARG 47 (1956), 145-159; Kenneth SETTON: Lutheranism and the Turkish peril. Balkan studies 3 (Thessalonike 1962), 133-168; George H. WILLIAMS: Erasmus and the reformers on non-Christian religions and *salus extra ecclesiam*. In: Action and conviction in Early Modern Europe/ ed. by Theodore K. Rabb and Jerrold E. Seigel. Princeton, NJ 1969, 319-370; Egil GRISLIS: Luther and the Turks. The Muslim world 64 (Hartford, CT 1974), 180-193, 270-291.

it facilitates an Asian contextual reflection on Luther. In other words, my treatment of Luther's views on Islam will in no way claim to be detailed or exhaustive.

1 Medieval image of Islam

In a general sense, Islam was an enigma and its existence posed a profound theological problem for medieval Christian, persistently calling for answers.⁷ But there were hardly any resources from the Christians past to effectively refute Islam (since the large amount of polemical literature on Judaism was inadequate). The Latin West was thus puzzled by the role of Islam in history: was it a sign of the apocalyptic end of the world, a heresy or aberration of Christianity, a schism or a new religion, a work of man or devil, an obscene parody of Christianity, or a system of thought that deserved respect? In trying to decide among these possibilities, Christian scholars lacked facts about Islam; they were steeped in ignorance compounded by linguistic difficulties, cultural prejudice, fear of contamination – factors that only encouraged a culturally confined view of the world.

The Latin West also felt uneasy about Islam as an intellectual thought. Islam was an immensely successful religion; within a relatively short span after its inception it experienced an astonishing growth. It acquired power, wealth and profound intellectual maturity and sophistication. Partly as a result of their inheritance of Greek sciences and philosophy, Muslim scholars were ahead in their intellectual development at a time when Western Christians were going through a period of stagnation. Although the Latin West did finally draw upon the thought of Avicenna (980-1037), Abu Hamid al Gazali (Algazzali, 1059-1111), Averroes (1126-1198) and other Muslim philosophers, it seldom acknowledged this indebtedness. Muslim philosophers were often seen as disconnected from anything specifically Islamic.

Islam was also a strong political force and a perpetual threat to Western Europe. Beginning with the First Crusade and up to the zenith of Ottoman

⁷ For a detailed discussion of Islam in the medieval world, see Norman DANIEL: *Islam and the West: the making of an image*. Edinburgh 1960. 2. Aufl. 1966; James W. SWEETMAN: *Islam and Christian theology*. Vol. 1 II. LO 1955, and Richard W. SOUTHERN: *Western views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, MA 1962 – 2. ed. 1978; in German language *Das Islambild des Mittelalters*/ tr. by Sylvia Hofer. S 1981. I am indebted to the volume of Southern for my analysis of Islam in the next few paragraphs.

imperialism in the 16th century, Muslims and Christians understood themselves to be two mutually exclusive societies at war. A good measure of Christian perception of Islam was influenced by this factor.

Given the enormity of the Islamic challenge, medieval Christian response shows considerable variation and development, depending upon the historical period under examination. At the risk of extreme generalization, four major forms of response can be identified. 1. In the early period of Christian awareness, Christians without access to substantial facts relied on their Bible for clues to understanding Islam. Thus the existence of Islam was either explained in terms of its origins (as in Bede's [672/73-735] analysis of Old Testament roots), or in terms of its ultimate fate (as in Spanish apocalyptic thought of Paul Alvarus [ca. 800 - ca. 860]). 2. Following the triumphant outcome of the First Crusade, highly fictionalized versions of Islam – partly drawing on Byzantine sources – came to be current. This was a period of »triumphant imagination«, as one scholar put it.⁸ Islam was looked upon as a religion of idolatry and sexual promiscuity, of frauds and banditry, and Muhammad as a magician, etc. All this deliberate misrepresentation had a long lasting impact on the West. 3. From the middle of the 12th century onward, in the wake of several military reverses experienced by the crusaders, Islam came to be looked at in a more rational and scholarly way. Peter the Venerable (ca. 1094-1156) made a new beginning to combat the heresy of Islam. Men like Roger Bacon (ca. 1214 - ca. 1292), Raymond Lull (1232-1315/16), Rinaldo from Montecroce (Ricolto Pennini de Monte Croce, ca. 1243-1320), John of Segovia († after 1456), Nicolas of Cusa (1401-1464) and others developed this line of thought in their own way. It was a period when the value of crusades came to be questioned and detailed argumentation and polemics were preferred. Some virtues of Islamic religion were also occasionally noted. 4. Finally there was also a development – although a somewhat weak one – that viewed Islam in a different light, as a mirror for the critical self-reflection of Christendom. John Wycliff (ca. 1320-1384) and to some extent Erasmus of Rotterdam (1466/69-1536) were its most notable figures.

2 *Luther on Islam*

The four major approaches outlined above appear in one form or another in Luther's writings. In certain respects, his was the last major contribution to the

8 Southern: Op. cit., 28f.

medieval problematic of Islam, but seen from the vantage point of the Reformation. Historical circumstances forced him to deal with Islam in two respects.

First, quite early in his career, during the controversy about indulgences, Luther followed Roger Bacon, Wycliff, John of Segovia and Erasmus and opposed the idea of crusades. His main intention was to oppose the sale of indulgences for the financing of crusades. In this regard Luther looked upon the visitation of the Turks as the well deserved rod of God for the punishment of Christian transgressions.⁹ He did not realize at the time how this statement of his would be used against him by the Pope in his bull of excommunication.

Luther defended his original statement thus: »But this article does not mean that we are not to fight against the Turk, as that holy manufacturer of heresies, the pope, charges. It means, rather, that we should first mend our ways and cause God to be gracious to us . . . All the pope accomplishes with his crusading indulgences and his promises of heaven is to lead Christians with their lives into death and with their souls into hell. This is, of course, the proper work of the Antichrist.«¹⁰

Thus in the context of the early Reformation controversy over indulgences, the attitudes towards the Turks and the Turkish threat became an issue. Turks in effect became the beating rod in an ecclesiastical controversy. Till the end Luther never abandoned his position in regard to the Turks as being an expression of God's wrath which required prayer and repentance on the part of Christians. What is evident in his early statements was his attitude of tolerance and his opposition to the notion of crusades. This, of course, was his view before he came to a full realization of the Turkish threat to Central Europe.

Secondly, with the fall of Belgrade in 1521 and Hungary in 1526 to Sultan Suleiman II (1494/95, 1520-1566), Luther felt compelled not only to clarify his earlier views on the Turkish war but also to undertake an analysis of the Turkish religion in order to educate his fellow German Christians. He now explicitly advocated war against Turks under the leadership of the Emperor. His writing entitled »On war against the Turk« (1529)¹¹ provides us with clues to his own understanding of Islam and his evaluation of it. In due course Luther pursued his interest in Islam and published the following: »A sermon against

9 Am 31, 92 $\triangle$ WA 1, 535, 30-34.

10 Am 32, 90 $\triangle$ WA 7, 443, 19-28.

11 Am 46, 155-205 $\triangle$ Vom Krieg wider die Türken (WA 30 II, 107-148. 713).

the Turks« (1529);¹² »A book on the life and customs of the Turks« (1530), compiled by one Georg von Mühlbach between 1475 and 1481 with a preface by Luther;¹³ »Appeal to prayer against the Turks« (1541);¹⁴ »Confutation of the Qur'an« by Rinaldo da Montecroce, originally published in 1320, with Luther's preface and additional refutation in 1542;¹⁵ and finally his preface to Theodor Bibliander's (1504/09-1564) Latin translation of Peter the Venerable's Qur'an (1543), published in Basel. It is interesting that the last publication, Qur'an, was made possible through the direct intervention of Luther. The City Council of Basel had withheld permission to print the book for fear of spreading fables and heresies. Luther, on the contrary, urged the Council that it was better to expose the perversities of an alien religion than to hide it from evangelical Christians. The Council agreed and permitted the publication on condition that no copies of the book were offered for sale in Basel and that neither the name of the City nor of the publisher appear in the book.¹⁶

These major publications on Turks or Islam, together with numerous references to Turks elsewhere, provide us with an astonishing amount of information on Luther's attitude. I shall now deal with some major aspects.

Writing in 1529, Luther was quite conscious of the fact that much information regarding Muslims that he and his contemporaries had inherited was inaccurate. He noted, »Some, indeed, have invented outrageous lies about the Turks to incite us Germans against them, but there is no need for lies; there is enough truth.«¹⁷ We have already seen how true this statement was against the background of the medieval images of Islam. Luther was indeed confronted with the difficult task of separating facts from fiction. He was probably referring to the numerous pamphlets produced against the Turks during the Reformation era.¹⁸ On the other hand, Luther deplored the fact that »neither our great lords nor our scholars have taken any pains to give us any certain knowledge about

12 Eine Heerpredigt wider den Türken (WA 30 II, 160-197. 713).

13 Vorrede zu Libellus de ritu et moribus Turcorum (WA 30 II, 205-208).

14 Am 43, 213-241 ≙ Vermahnung zum Gebet wider den Türken (WA 51, 585-625; 30 I, 679).

15 [RICOLDO Pennini de Monte Croce]: Verlegung des Alcoran Bruder Richardi Prediger Ordens/ verdeutscht und hrsg. von Martin Luther (WA 53, 272-396).

16 Vorrede zu Theodor Biblianders Koranausgabe (WA 53, [561] 569-572).

17 Am 46, 176. 182 ≙ WA 30 II, 121, 24-26; 127, 4f.

18 Cf. John W. BOHNSTADT: The infidel scourge of God: the Turkish menace as seen by German pamphleteers of the Reformation era. Phil 1968.

the life of the Turks in the two estates, spiritual and temporal; and yet the Turk has come so near us». ¹⁹ He appears to have had little access to the wealth of Christians materials on Islam and seems to have suspected the authenticity of what little he did have. When he published Ricaldo's »Confutation of the Qur'an« (one of the most elaborate treatises on Islam in the medieval world) in 1542, he noted in his preface that he had long ago (1530) read the work but had found it difficult to agree with it. Only when he first saw the Latin translation of the Qur'an (probably the paraphrased version of Peter the Venerable, later published by Bibliander), he came to realize the value of Ricaldo's work. ²⁰

In spite of a lack of authoritative information, Luther had accumulated a fair amount of knowledge of Islamic doctrines and practices. Like many of his predecessors, he was quick to notice that, »Turk's faith is a patchwork of Jewish, Christian, and heathen beliefs. He [Muhammad] gets his praise of Christ, Mary, the apostles, and other saints from the Christians. From the Jews he gets abstinence from wine and fasting at certain times of the year, washing like the Nazarites (Num. 6: 1-2) and eating off the ground. And the Turks perform the same holy works as some of our monks and hope for everlasting life at the Judgment Day, for, holy people that they are, they believe in the resurrection of the dead, though few of the papists believe in it.« ²¹

Elsewhere he noted the similarities between Jewish and Islamic ceremonies: »The Jew can agree more readily with the Turk than with the Christian. The Jew and the Turk agree on the truth of God, neither believes the Trinity or Baptism. Both agree on circumcision and on other external ceremonies.« ²²

Luther clearly knew that the Qur'an is the permanent source of Muslim belief. In 1529 he claimed to possess some parts of it and called this »a book of sermons or doctrines of the kind we call Pope's decretals«. ²³ With only a limited part of the Qur'an at his disposal. Luther gleaned some important doctrinal differences between Christianity and Islam. He wrote: »In the first place, he [Muhammad] greatly praises Christ und Mary as being the only ones without sin, and yet he believes nothing more of Christ than that he is a holy prophet, like Jeremiah or Jonah and denies that he is God's son and true God. Further-

19 Am 46, 176 $\triangle$ WA 30 II, 121, 20-23.

20 WA 53, 272, 3-19.

21 Am 46, 177 $\triangle$ WA 30 II, 122, 29 - 123, 6.

22 Cited by Wolf: Op. cit., 165 $\triangle$ WA TR 5, 532, 7-10 (6195).

23 Am 46, 176 $\triangle$ WA 30 II, 121, 30f.

more, he does not believe in Christ as the saviour of the world, who died for our sins, but that he preached to his own time and completed his work before his death, just like any other prophet.

On the other hand, Muhammad highly exalts and praises himself and boasts that he had talked with God and the angels, and that since Christ's office of prophet is now complete he had been commanded to bring the world to his faith, and if the world is not willing, to compel it or punish it with the sword; there is much glorification of the sword in it. Therefore the Turks think that their Muhammad is much higher and greater than Christ, for the office of Christ has come to an end and Muhammad's office is still in force.²⁴

Here one must make certain allowances for Luther's somewhat exaggerated emphasis on Muhammad's claims; nevertheless, he is fairly accurate in reading the Muslim claim that Muhammad is the final »seal of the prophets«. Luther does not appear to have had much knowledge of Muhammad's biography and what little he says about the prophet is based on his information regarding Turkish morals, especially their sexual promiscuity.

Luther recognized the centrality of absolute monotheism in Islam. But from the standpoint of his theology, such a conception did not amount to much, for one can know the same from nature and human speculation. However, he acknowledged how abhorrent idolatry was to the Turks, and noted the central Islamic creed »There is no God but God«, however, he was unwilling to recognize the Muslim »Allah« as a true God, notwithstanding semantic similarities which he found between the Hebrew »Eloha« and the Arabic »Allah«. Questioning the logic of the Muslim creed, he looked upon »Allah« as nothing but devil. As he put it, »he must just smite the Turk's Allah, that is his god the devil, and overcome his power and divinity«.²⁵

This is a logical conclusion to his belief that the Turk as an »instrument of the devil« must owe allegiance to his master who must also be the devil. In equating the Turkish or Muslim God with the devil, Luther went far beyond the medieval tradition. Earlier Christian scholars on Islam had generally recognized that Christians, Jewish and Muslims share a common conception of God.²⁶ But Luther, at the height of his rage against the Turks and influenced by his

24 Am 46, 176f $\triangle$ WA 30 II, 122, 2-15.

25 Am 46, 183f $\triangle$ WA 30 II, 128, 10-16.

26 Cf. Daniel: Op. cit., 39-45.

apocalyptic reading of history, was uncharitable about the Muslim notion of God. In the tradition of medieval apocalyptic interpretation of Islam, Luther in his »A sermon against the Turks« developed an eschatology of Turkish struggle. In this there is clearly a reluctance to identify the Turkish religion as an instrument of the devil; rather the Sultan and his army are seen as such.

It is possible to cull other aspects of Islamic doctrine from Luther's writings but it will suffice here to note that Luther repeatedly refers to one of the central differences between the two religions, i.e. the doctrine of Christ.

In his preface to »The book on life and customs of the Turks«, he succinctly states the shortcomings of Islam: »Muhammad denies that Christ is the son of God. He denies that He has died for our sins. He denies that He rose for our life. He denies faith in Him remits sin and justifies us. He denies that His coming judgment of the living and the dead. Perhaps there is a resurrection of the dead, but he believes in a judgment by God. He denies the Holy Spirit and His gifts.«²⁷

In alluding to a portion of Luther's writings on Islam, it has been my intention to demonstrate only Luther's grasp of Islamic doctrines. Luther gets high marks for his comprehension of Islam, given the paucity of materials he had in his possession. But some additional comments are needed to see how Luther used this information to judge or evaluate Islam. Here we should constantly bear in mind the polemical context of his thought on the one hand, and his own theological convictions based on his reading of the Christian Scripture on the other. It is the latter that gave him the handle for evaluating Islam and it is therefore hardly surprising that, from the standpoint of his central doctrine of »justification by faith«, Islam appeared to him to be woefully inadequate. For him it was nothing but a »doctrine of works«.²⁸

Because it denies that Christ is not God, it is a religion that pleases reason. Luther would grant no revelatory significance to the Qur'an because for him it contained only human reason without God's word and spirit,²⁹ notwithstanding the amount of Old and New Testament material it contains. The Turkish threat had indeed colored his perception to such an extent that he could only see in the Qur'an the sword as the noblest work. He thus dismissed it as a »foul and

27 WA 30 II, 207, 40 - 208, 2.

28 Am 46, 177 $\triangle$ WA 30 II, 122, 21.

29 WA 30 II, 168, 16-21.

shameful book«. ³⁰ It was in order to expose the perversities contained in the Qur'an that Luther thought he should translate it into German, but never did.

Because Islam contradicted certain crucial aspects of Christian doctrine, Luther could see nothing of value in that religion. As he put it, »Muhammad's Qur'an is such a great spirit of lies that it leaves almost nothing of Christian truth remaining, how could it have any other result than that it should become a great and mighty murderer, liar and murderer under the appearance of truth and righteousness.« ³¹ Luther levelled three basic criticisms against Islam: it is a religion of deceit and murder and it advocates utter disregard for marriage. These criticisms are typical of the virulent polemics that he levelled against all his opponents, whether Pope, Jews, radical reformers, etc. Luther was absolutely certain that Turks were the enemies of Christianity, an image that medieval Christian tradition had bequeathed to him. In his view, the Turks not only destroyed the Christian faith but the temporal government as well. However, Luther was unwilling to recommend the destruction of »Turkish religion«. He opposed such views and argued that there was no point in using the sword to destroy »unbelievers and non-Christians« on account of their wickedness. He realized that the vices of which Islam or Muslims were accused were equally rife in Latin Christendom. His attitude was therefore to: »Let the Turk believe and live as he will, just as one lets the pope and other false Christians live.« ³² In this regard, Luther was far more charitable to Muslims than he was to the Jews.

One would suspect that part of this generosity is due to Luther's observation of high virtues among Muslims. In his later writings, he explicitly acknowledged this. In his preface to the »Book on life and customs of the Turks«, he noted that the Muslim morality can indeed put Christians to shame. ³³ Again in his preface to »Confutation of the Qur'an« he noted the laudable work of Muslim philosophers but like some of his medieval forebears, he hardly considered them to be real Muslims and felt that they did not really believe in the Qur'an. ³⁴ Whatever praise Luther heaps on Muslim morality, it allows him to criticize the immorality and fraudulent piety of Catholic Christians, especially

³⁰ Am 46, 176 $\triangle$ WA 30 II, 122, 1f.

³¹ Am 46, 181 $\triangle$ WA 30 II, 126, 10-14.

³² Am 46, 185f $\triangle$ WA 30 II, 131, 6-8.

³³ WA 30 II, 206, 31-34.

³⁴ WA 53, 388, 32f; 389, 31-390, 5.

the Pope. But ultimately, Luther finds no value in such a moral religion, and in comparison with Islam, Christianity is more than a matter of good behavior and good works;³⁵ it is rather of salvation through Christ.

In summing up this somewhat cursory treatment of Luther's attitude towards Islam, we may note that his writings on Islam provide us with another handle in understanding his general theological convictions. But to what extent Luther's analysis throws any new light on Islam is a question worth posing. As we noted earlier, Luther inherited a certain image of Islam and in many respects reiterated them, adding some of his own, albeit in the Reformation perspective. He provides us with no particular answer to the challenge of Islam that had plagued the medieval world for centuries. As a theological challenge, Luther looked upon the existence of Islam more as a religious innovation and an irrational aberration of Christianity, and hence as a work of the devil. Despite his desire to take Islam seriously in its own terms, he at times dismisses it in summary fashion as containing no word of God and that therefore Muslims are like »filthy sows, they do not know why they live or what they believe«.³⁶ Such judgment hardly allowed him to come to grips with the theological problematic of Islam.

What one notices in Luther – as the last major contribution to the medieval discussion on Islam – is a sense of despair. He was quite certain that Muslims – like the Jews – were too hard headed, despised the Christian Scriptures, rejected Christian exegesis and arguments, and were impossible to convert.³⁷ So at best, Luther saw Muslims as instruments of God's wrath, pointing to the end of the world; the only positive value of Islam's existence was that it ought to prompt Christians to repentance and prayer. He could not imagine any political solution to the Islamic challenge and, like Wycliff and others before him, thought it therefore fruitless to fight against Islam and the Turks except in self defense. He seems to have been persuaded by the probability that Christendom would soon be engulfed by Islam. So he wrote to comfort evangelical Christians, telling them not to despair unduly but to continue to abide in the Word of God and to separate themselves from Jews, Turks and Gentiles.³⁸

35 WA 30 II, 206, 31f.

36 WA 53, 391, 18f.

37 WA 53, 276, 12-15; 30 II, 191, 7f.

38 WA 53, 570, 35 - 571, 28.

III Some remarks on the relevance of Luther's thought in Asia

1. From our preceding analysis, it may be evident that Luther's views on Islam do not in themselves provide us with new insights that go beyond his time and into ours. His views are in all respects an integral part of his theology and must be seen as such. Luther's theology – as scholars never fail to remind us – was a contextual theology. As a major theological figure prior to the dissolution of Western Christendom, he was largely preoccupied with concerns of its renewal. Unlike some of his Catholic predecessors and contemporaries who had already begun to focus their attention on the significance of Christianity far beyond the confines of Christendom, on issues of mission in other lands, and on issues of morality and salvation outside the church, Luther was overwhelmingly preoccupied with issues of salvation within the church. In this sense his theology was not only context bound but also culture bound. His theological vision was culturally circumscribed and therefore those of us engaged in theological reflection in the context of religious and cultural plurality of Asia should be cautious of an uncritical adaptation or translation of Luther's theology, methodology and categories of thought in Asia.

2. Having said that, we should also note that Luther's thought was derived from his deep understanding of Scripture. It was characteristic of his age that the Bible served as an effective tool for interpreting the historical realities that made least sense to the interpreter. Luther could thus see the significance of the Turkish threat on the basis of Daniel's apocalyptic vision and conclude that the Muslim God was none other than the devil. Few of us in our time would use the Bible in that manner (except for those Christians who subscribe to a dispensationalist theology). There are indeed serious limitations in quoting Scripture to defend Christian particularity and exclusivism. Almost three centuries before Luther, a Flemish Franciscan by the name of William of Rubroek (1215/20 - ca. 1270) discovered the difficulty involved in such an approach. Having come from Europe to the capital of Mongolia with the mistaken belief that the great Genghis Khan (1155/67-1227) was a Christian and could therefore be enlisted to side with Christian crusades, he found himself in a situation of interreligious dialogue with Muslims, Buddhists and Nestorian Christians. He soon realized that quoting Christian Scripture was fruitless because others too did the same with theirs.³⁹

39 Southern: *Op. cit.*, 47-49.

Luther, of course, had no experience of interreligious dialogue and therefore hardly recognized this problem. Even if he had recognized it, his superior exegesis of Christian Scripture could have effectively refuted both Rabbinic exegesis of the Old Testament and Qur'anic view of Jesus. He was absolutely certain of Christian monopoly of truth and his interest in learning about other faiths was limited to their refutation. Asian Christians would be ill advised to follow Luther in this respect. We cannot excuse ourselves from the task of understanding people of other faiths in their own historical and fiduciary framework by simply resorting to the Bible. Those who have had experience in interreligious dialogue are far less confident than Luther about claims of Christian uniqueness, not only because such claims have many times in the past served as an ideology for suppressing and oppressing other peoples and cultures but also because in an age which decries all claims to superiority – whether racial, sexual or cultural – it is dubious indeed to claim Christian superiority over others. The tremendous changes that have taken place between Luther's times and ours in regard to Christian perceptions of others certainly warrant a rereading and reinterpretation of Christian Scriptures.

3. It is not Christian Scripture in itself that is the problem in our engagement with people of other faiths in a religiously pluralistic context but quite often the doctrinal assumption that we impose on Scriptural texts in order to draw negative conclusions about non-Christians. Our cherished dogmas and doctrines and our theological categories tend to take precedence in our encounter with others. We have done much injustice and violence to those of other religions by imposing our Christian doctrinal assumptions on them. Consequently they have no truth as we Christians know it. At best they are aberrations of truth. For instance Luther's categories of Law and Gospel which function so well in interpreting Christian Scriptures lead to certain predictable conclusions when imposed upon other religions. The beliefs and values of people of other religions will only appear as expressions of Law and reason and therefore promote only »good works« or work righteousness. We seldom pause to think what kind of an image we have of God who is reduced to be an operator of Law and reason when it comes to non-Christians but is both an operator of Law and Gospel when it comes to Christians? Similar difficulties also besiege us when we use Luther's category of »general revelation« as well. On the basis of this category we can ascribe all sorts of moral values in creation and cultures but of course they carry no salvific significance. To grant any salvific value in other

faiths would indeed land us in difficulties regarding the necessity of Christ's work and so we must insist on a historical knowledge of »proper revelation«. Our doctrinal assumptions which follow their own inner logic serve primarily to bolster our Christian claims of self identity and exclusivism and to see what we want to see in others. One can cite several other examples of difficulties posed by our inherited categories of understanding, but my point is that using Christian grammar and logic to evaluate other religions will invariably place these in a distorted light.⁴⁰

I am not oblivious of the fact that Christianity accords a normative value to its doctrines and that we cannot fully avoid using those norms in evaluating the beliefs of others. But Christians in Asia and elsewhere must first seek to understand others in the totality of their beliefs and experiences, and learn to respect their self definitions. We need to evolve a theology of religions that neither violates the integrity of our faith nor that of others. In religiously pluralistic situations of Asia, any theological approach which is content only in exercises of self-justification, self-legitimacy and claims of self-sufficiency is radically questioned and rejected. Asians and others elsewhere are in a situation where we not only need to take a responsible view of the belief of others but, far more importantly, take the religious experiences and claims of others into account in our theological methodology and articulation. This implies that Asian Christians interested in Luther will need to critically test and evaluate the adequacy of Luther's categories and his doctrinal assumptions in actual engagement in interreligious dialogue. If we fail to take our engagement with others seriously, whatever theology of religion we may proffer will turn out to be mere postulates of our doctrines rather than interpretations of religious realities around us.

4. We thus live in an age of dialogue in which Christians are forced to recognize a »rough parity« between religions. Such a parity has always been a fact of life in Asia and a characteristic view of many religions of Asian provenance. At about the same period in the 16th century when Luther was engaged

40 For a discussion on the problem of Lutheran categories in relation to other religions refer to *RELIGIOUS PLURALISM AND LUTHERAN THEOLOGY*/ ed. by J. Paul Rajashekar. Geneva 1988. (LWF Report 1988; 23 f) and especially in relation to the Asian context see *THEOLOGY IN DIALOGUE: theology in the context of religious and cultural plurality in Asia*/ ed. by J. Paul Rajashekar and Satoru Kishii. Geneva: LWF, 1987.

in virulent polemics against Jews and Muslims, another Muslim – the Moghul King Akbar (1542, 1556-1605) – was experimenting in interreligious dialogue. He was aware that there were resources in different religions that could enrich humanity. Luther too saw that but in a very negative sense. He looked upon Turks as a chastisement for Christian apostasy and unfaithfulness. There are many in our time who also view the contemporary resurgence of non-Christian religions and new religious movements in much the same way. However, there is in Luther's view an element of positive significance that is relevant for us today. Without seeing other religions as instruments of God's wrath, we can regard their continued existence as an opportunity for repentance and self-introspection. We have to repent for our uncharitable view of others, our lack of love and our acts of violence (crusades, Holocaust, etc.) against others, and for our failure to take up the cross. Luther's »theology of the cross« is an extremely helpful posture in our encounter with people of other faiths in Asia. It permits no triumphalist view of Christianity; it certainly allows us to hold steadfastly to our knowledge of Christ through the cross and leaves the mystery of God's work in other faiths as an open question. A theology of the cross in our time means practicing a theology of Christian hospitality.

Luther rightly emphasized sola gratia in his theology, and this grace of God rightly understood is far beyond our doctrinal comprehension of it and the theological limitations we impose on it. Acknowledging this fully opens us to the miracles of God's reign in life and history of other nations and cultures. We Christians would be richer and more blessed for that.

Schöpfung und Verantwortung

Von Oswald Bayer

I Gegenwart und Mitte

Martin Luther war ein gegenwärtiger Mensch, so gegenwärtig, daß er weder als konservativ noch als progressiv bezeichnet werden kann, diese Kategorien vielmehr sprengt – jedenfalls dann, wenn sie in dem uns heute geläufigen Sinn gebraucht werden.

Das Urteil, daß Luther weder als konservativ noch als progressiv bezeichnet werden kann, ist nicht in einer geistesgeschichtlichen, sozialgeschichtlichen oder politischen Perspektive, die nur einen beliebigen Vordergrund freigeben könnte, gesprochen, sondern in einem strengen und genauen theologischen Sinn: Luther blickt, wenn er das Wort »Schöpfung« gebraucht, nicht zurück zu einem absoluten Anfang. Noch greift er, wenn er den Jüngsten Tag und durch ihn, durch das Gericht hindurch, die Vollendung der Welt ersehnt, auf ein absolutes Ziel reiner Zukunft vor. Er lebt weder nostalgisch noch zukunfts-süchtig, weder im Rückgriff noch im Vorgriff. Vielmehr läßt er sich seinen Ort und seine Zeit inmitten der Kirche und Welt vorgegeben sein. Er bewegt sich in einer Mitte, die ihm durch Gottes Wort eröffnet ist.

Wie läßt sich diese Mitte näher charakterisieren? Es sind weder die metaphysischen Grenzbegriffe wie »das Erste« und »das Letzte«, »der Anfang« und »das Ende«, »das Eine«, »Wahre«, »Notwendige« und »Zureichende«, an denen Luther orientiert ist; noch sind es die existentiellen Grenzsituationen wie Krankheit und Sterben. Zu loben und zu denken gibt ihm vielmehr die Mitte und Fülle des alltäglichen Lebens in seiner scheinbaren Banalität: »Leib und Seel, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne«, »Kleider und Schuch, Essen und Trinken, Haus und Hofe, Weib und Kind, Acker, Viehe und alle Güter«.¹ Die Gefährdung und Verkehrung dieser Gaben wird dabei keineswegs verkannt. Deshalb steht neben staunendem Lob die Klage – zunächst die

1 Kleiner Katechismus, Erklärung des ersten Artikels; BSLK, 510, 34-39 ≙ WA 30 I, 363, 2 - 364, 1.

Klage über die in uns und um uns wirksame »verkehrte Welt«, »die in ihrer Blindheit erstickt ist«² und es deshalb nötig hat, kräftig an Gottes Wohltaten erinnert und in neue Dankbarkeit gebracht zu werden.

II *Concupiscentia futurorum*

Undankbarkeit ist die Hauptsünde. Ihr Merkmal hat sie vor allem darin, daß sie die Gegenwart verkennt. Verkannt wird, was gegenwärtig ist, was sich hier und jetzt uns nicht nur anbietet, sondern darbietet, gewährt und mitteilt – was es nur zu sehen, nur wahrzunehmen gilt.

Aber das ist natürlichen Augen, den Augen der in ihrer Blindheit erstickten verkehrten Welt, gar nicht möglich. Diese Blindheit ist als Verkennung der Gegenwart wesentlich »concupiscentia futurorum«³, die aus tiefer Existenzsorge geborene Begierde, das Bestreben, sich ständig vorweg zu sein, sich ständig zu transzendieren und sich einzubilden, in solchem Transzendieren zu *sein*, in solcher Bewegung auf reine Zukunft hin Halt und Beständigkeit zu finden. Denen gegenüber, die einem solchen Prinzip reiner Zukunft huldigen, besteht Luther mit der Skepsis des Predigers Salomo und der Bergpredigt⁴ darauf, den heutigen Tag mit seiner Schönheit und Mühsal wahrzunehmen, das Gegenwärtige ja nicht zu verlieren. Es ist das Merkmal der radikalen Existenzsorge, an der Gegenwart vorüberzugehen, sie gleichsam auszulassen. Es ist das Merkmal des alten Menschen, des Sünders, das, was ihm gegeben ist, was er hat, nicht zu sehen.⁵ Der Sünder nimmt das Gegenwärtige nicht wahr, er zahlt vielmehr mit Versprechungen wie diesen: Ein Jahr später wird es gehen! Spätere Generationen werden es besser haben! Indem er auf diese Weise das Zukünftige spekuliert, verliert er das Gegenwärtige wie jener Hund der Äsopischen Fabel, der, im Maule einen Bissen Fleisch tragend, nach dessen Spiegelbild im Wasser schnappt und damit das Fleisch, das er hat, verliert.⁶

Auf das Gegenwärtige also gilt es zu achten. Es versteht sich freilich nicht von selbst. Genauer gesagt: Zwar gibt es sich von selbst zu verstehen; doch wird es –

2 Großer Katechismus, Erklärung des ersten Artikels; BSLK, 649, 26-28 ≙ WA 30 I, 185, 6f.

3 Ecclesiastes Salomonis cum annotationibus, 1526 – gedruckt 1532; WA 20, 59, 34 (zu Eccl 3, 1).

4 Mt 6, 24-34, bes. 34.

5 In quindecim psalmos graduum commentarii, 1532/33 – gedruckt 1540; WA 40 III, 240, 5f (zu Ps 127, 2). Dieses peccatum omissionis ist die Hauptsünde, nicht das peccatum commissionis.

6 Vgl. WA 40 III, 240, 11 - 241, 1 bzw. 240, 34-37.

unbegreiflicher Weise – nicht gehört. Der als Schöpfer gegenwärtige Gott teilt sich als anredendes Wort, als Leben und als Licht mit. Das Wort aber wird nicht gehört, das Leben vertan, das Licht nicht gesehen; »die Finsternis hat's nicht begriffen«. ⁷ So muß sich erst eine Wiedergeburt, eine Neuschöpfung ereignen, damit der durch die Kreatur mich anredende Schöpfer wieder gehört wird. Es ist das Werk Jesu Christi, mir Augen und Ohren zu neuer Wahrnehmung der Welt zu öffnen, mich bis in die Wurzel meiner Existenz von der Sorge als der Flucht in reine Zukunft und von der Sucht, Verantwortung für alles zu übernehmen, zu heilen und mich im selben Maße dankbar die Welt als Schöpfung wahrnehmen zu lassen, indem ich nüchtern der Grenzen inne werde, die mir gesetzt sind.

III Skepsis

Von Luther, nicht zuletzt aus seiner Auslegung des Predigers Salomo, läßt sich lernen, was gegenwärtige Theologie und Kirche weithin vergessen und verdrängt haben: daß zum christlichen Glauben wesentlich eine gute Portion Skepsis gehört. In einer Situation weltweiter Beschwörung des Prinzips reiner Zukunft, verbunden mit einem trotz oder gerade wegen der Pflege von Negativ-Utopien zu bemerkenden weitgehenden oder völligen Verschweigen des Letzten Gerichts, haben wir ganz neu diese Skepsis des Glaubens zu lernen; es geht dabei um eine nüchterne Einschätzung unserer Fähigkeiten und Möglichkeiten sowie der Reichweite unserer Taten, um Grenzen unserer Verantwortung.

Nach Luthers Vorrede zum Prediger Salomo sollte dieses Buch eigentlich

»den titel haben, das es widder den freyen willen geschrieven were, Denn es alles dahyn zeucht, das aller menschen, rad, anschlege, vnd furnemen vmb sonst vnd vergeblich sind, vnd ymer anders hynaus gehet, denn wyr wöllen vnd dencken, auff das er vns lerne gelassen stehen, vnd Gott lassen alleyn alle ding, vber, widder, vnd on vnsern wissen vnd rad thun. Darumb mustu nicht dis buch also verstehen, alls schellte es die creaturn Gottes wenn es spricht, Es sey alles eyttel vnd iamer etc. Denn Gottes creaturn sind alle gut Gene. 1. vnd 2. Timo. 4. Auch leret es selbst, das eyner soll guten mut haben mit seym weybe, vnd des lebens brauchen etc.«⁸ »Iß dein Brot mit Freuden, trink deinen Wein mit guten Mut; ... Genieße das Leben mit deinem Weibe, das du liebhabst, ... Alles, was dir vor die Hand kommt zu tun, das tue frisch!«⁹

⁷ J 1, 5.

⁸ Vorrede auf den Prediger Salomo, 1524; WA DB 10 II, 104, 24 - 106, 6 ≙ LUTHERS VORREDEN ZUR BIBEL/ hrsg. von Heinrich Bornkamm. F 1983, 80.

⁹ Eccl 9, 7-10.

Die endlichen Freuden haben ihr Recht, ihren Raum und ihre Schönheit; der Glaube ist Sinn und Geschmack fürs Endliche. Der Genuß des Endlichen ist dessen gerechtfertigter Gebrauch. Darauf bezieht sich die Skepsis des Predigers nicht. Ihr »Umsonst!« trifft allein das Unendlichkeitsgelüste des Menschen, seine Begierde, das Endliche unendlich zu sichern und festzuhalten oder in unendlichem Fortschritt vollkommen zu machen. Die Skepsis des Glaubens sorgt für die Ausnüchterung solcher Totalansprüche. Sie besagt, daß

»die anschlege vnd furnemen der menschen mit den creatures zufaren, allzu mal feylen vnd vergeblich sind, wenn man sich nicht lesst benügen an dem das fur handen gegenwertig ist, sondern will auffs künfftig sie meystern vnd regirn. So gehets allwege den krebssgang, das man nicht mehr denn verlorne sorge vnd mühe gehabt hat, vnd geschicht doch was Gott will vnd denckt, Nicht was wyr wöllen vnd dencken. Summa, da Christus spricht Matt. 6. Sorget nicht fur den morgend tag, Denn der morgend tag wird seyn selbst sorge haben, Es ist gnug das eyn iglich tag seyn vbel hat. Diser spruch ist die glose vnd ynnhalt dises buchs. Sorgen fur vns gehört Gott zu, Vnser sorgen feylt doch, vnd gibt eyttel verlorne mühe.«¹⁰

Es drängt sich die Frage auf, welche Bedeutung innerhalb solcher Wahrnehmung der Zeit des eigenen Lebens und aller Geschichte menschlichem Planen und Handeln zukommen kann: Ist es nicht zur Vergeblichkeit verurteilt? Wird es denn nicht beliebig, wenn es sich nicht in einen durchschaubaren Welt- und Geschichtszusammenhang fügen und ihn nicht selbst herstellen kann? Führt eine solche skeptische Zeit- und Weltwahrnehmung denn nicht in lähmende Resignation oder in den Zynismus blinder Entscheidung bzw., was anders gewendet dasselbe ist, in ethische Indifferenz?

Es lohnt sich jedoch, diese Fragen zunächst zurückzustellen, unseren modernen ethischen Übereifer zu zügeln und uns zuerst dem Vorethischen zuzuwenden, ohne das unser Wählen und Entscheiden gar nicht gedacht werden kann. Bei dieser Unterscheidung von Vorethischem und Ethischem lasse ich mich von der zweifachen Bedeutung des Zeitwortes »wahrnehmen« leiten, die uns unsere Sprache bietet. »Wahrnehmen« meint ja zunächst ein bewußtes Sehen, dann aber auch das Ergreifen einer gebotenen Chance, einer guten Gelegenheit.

Offenbar ist Letzteres ohne das Erste gar nicht sinnvoll; dem Tun muß, soll es wirklich verantwortliches Handeln sein, ein Sehen und Hören vorausgehen. Solches Hören kann nur die freie Antwort auf ein gegebenes Wort sein; es geschieht faktisch freilich auch als Verfehlen der rechten Antwort.

¹⁰ WA DB 10 II, 106, 6-15 $\triangle$ Luthers Vorreden zur Bibel, 80f. Vgl. Oswald BAYER: Aus Glauben leben: über Rechtfertigung und Heiligung. S 1984, 35 f (samt Kontext).

IV *Wer staunt, denkt mehr*

Gewiß sind uns Aufgaben gestellt, mit denen durch das Geschaffene Gott der Schöpfer seinen gebieterischen Anspruch auf unseren Gehorsam geltend macht und uns für die Welt vor sich in die Verantwortung stellt; dieser Anspruch muß in der Situation der ökologischen Krise kaum eigens betont werden. Doch liegt dem Wahrnehmen dieser Verantwortung logisch und sachlich ein anderes Wahrnehmen voraus. Dieses grundlegende, vorausgehende Wahrnehmen, neues Sehen, das jedes Feld der Verantwortung, will sie solide wahrgenommen werden, überhaupt erst bereitet, wird von uns meist viel weniger bedacht; in der Dringlichkeit der Stunde will man den zweiten Schritt vor dem ersten tun. Kein Wunder, daß es dabei nur zum Stolpern kommt.

Luther dagegen lernt aus den Schöpfungspsalmen, daß das Allererste das Lob ist – das Lob, das aus großem Staunen kommt und andere zu solchem Staunen bringt: zu dem durch keine Wissenschaft zu erledigenden Staunen, daß diese Welt ist, daß ich – in ihr und mit ihr – sein darf und daß nicht vielmehr eine Chaosmacht alles, was ist, verschlingt.

Luther kann nicht genug staunen – am meisten über das anscheinend Unscheinbarste, Kleinste, etwa über das Blatt eines Baumes, einen Grashalm,¹¹ ein Saatkorn. »Soltistu ein körnlin auff dem feld ausforschen, du soltist dich verwundern, das du sturbest.«¹² Die ganze Welt ist nicht stumm; wem die Ohren wieder geöffnet sind, hört die Kreaturen alle rufen. Er findet sich als Angeredeter vor – als einer, den der Schöpfer durch die Kreatur anredet. Es »ist unser Hauss, Hoff, Acker, Garten und alles vol Bibel, Da Gott durch seine Wunderwerck nicht allein prediget, Sondern auch an unsere Augen klopfet, unsere Sinne rüret und uns gleich ins Hertz leuchtet«, »Auff das wir sollen auffmercken und warnemen, ...«.¹³

Im Staunen und Loben macht der Mensch die Augen auf; im Lob nimmt er die Welt dankbar wahr. Welche Implikate dies hat, zeigt beispielhaft folgende

11 Vgl. WA TR I, 100, 27-30 / 101, 20-25 (240), 1532.

12 Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister, 1526; WA 19, 496, 11 f. Vgl. Albrecht PETERS: »Ein Kirschkern kann uns wohl Mores lehren«: Luthers Bild der Natur. In: Frieden in der Schöpfung: das Naturverständnis protestantischer Theologie/ hrsg. von Gerhard Rau, Adolf Martin Ritter und Hermann Timm. GÜ 1987, 142-163, bes. 146.

13 Vier Predigten: von der Toten Auferstehung und letzten Posaunen Gottes, 1544/45 – gedruckt 1564; WA 49, 434, 16-19 (16 – zu I K 15, 37f).

Auslegung Luthers von Ps 111, 2, eines hymnischen Verses, der den Schöpfer preist: »Groß sind die Werke des Herrn, ersucht zu all ihrer Lust« (Später übersetzte Luther: »Wer ihrer achtet, hat eitel Lust daran.«):

»Ists aber nicht ein verdrieslich ding umb die verfluchte undanckbarkeit und blindheit der menschen, die Gott mit so reichen, grossen wunderthaten uber schüt, Und sie derselbigen nicht eines ansehen noch dafur dancken, viel weniger sich der selbigen verwundern odder frewen, sondern wo etwa ein geugler kompt, der auff dem seyle gehet odder Affen veyl hat, des kan man sich verwundern, loben und preisen. Darumb sagt er hie wol, das die werck gottes wol gros sind, aber allein fur den augen der auffrichtigen: bey den selbigen werden sie ersucht zu aller lust. Denn sie dencken den wercken nach, sehen sie an, verwundern sich drüber mit allen freuden, da sie müssen von hertzen dancken und sagen: Wolan, das und das ist doch ja ein trefflich, gros, schön herrlich werck. Denn sie dencken, so oft sie ein werck Gottes ansehen, wie es stehen würde, wenns nicht da were. Der tod macht das leben eddel, Finsternis preiset die Sonne, Hunger küsset das liebe brot, Kranckheit leret was gesundheit ist, und so fort an. Das ›NICHT‹ macht, das sie das ›WESEN‹ müssen loben, Und das heisst auch, die werck des HERRN ersuchen, nach forschen, nach dencken, sie wol ansehen und, wie es sehen solt, wenns nicht geschaffen were. Da sihet man denn eitel wunder und lust drinnen. Aber das thun allein die auffrichtigen, wie der .xcj. Psalm sagt: ›HERR, du machst mir freude an deinen wercken‹. Die verechter aber singen diesen vers also: Schlecht und geringe ist, was Gott macht, und veracht bis zum uberdrus und unlust.«¹⁴

Aus dieser Auslegung eines hymnischen Psalmverses, der die sprechenden Werke des wirksam anredenden Schöpfers preist, ergibt sich in wünschenswerter Klarheit, wie das in der Weltwahrnehmung primäre Moment: das Staunen zu denken gibt. Das Staunen treibt ins Denken. Wer staunt, denkt mehr. Er hört nicht etwa auf, zu denken und zu fragen, sondern beginnt damit überhaupt erst und gewinnt auf diese Weise den nötigen Tiefgang und Weitblick:

»Wer hat das schöne Himmelszelt hoch über uns gesetzt?
Wer ist es, der uns unser Feld mit Tau und Regen netzt?

Wer wärmet uns in Kält und Frost? Wer schützt uns vor dem Wind?
Wer macht es, daß man Öl und Most zu seinen Zeiten findt?

Wer gibt uns Leben und Geblüt? Wer hält mit seiner Hand
den güldnen, werten edlen Fried in unserem Vaterland?«¹⁵

14 Der 111. Psalm ausgelegt, 1530; WA 31 I, 408, 12-32 (zu Ps 111, 2); vgl. Peters: AaO, 145.

15 Paul Gerhardt: »Ich singe dir mit Herz und Mund, ...« (Evangelisches Kirchengesangbuch, Lied 230, Strophen 4-6). Vgl. Job 38: Gott selbst lehrt durch seine Fragen den Menschen das Staunen. Zur damit aufgenommenen Listenwissenschaft der altorientalischen Weisheit siehe Gerhard von RAD: Hiob 38 und die altägyptische Weisheit. In: ders.: Gesammelte Studien zum Alten Testament. M 1958, 262-271. Es hat »Israel auch diese nüchterne Wissenschaft zum Lobpreis

Wer staunt, der fragt – wie auch der fragt, der klagt. Er denkt nach, sucht, forscht. Wir bemerken damit den theologischen »Sitz im Leben« von Fragen, die eine ängstliche oder aktivistische Frömmigkeit rasch als »spekulativ« abtut und allenfalls noch den Philosophen zu stellen und zu behandeln erlaubt. »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«¹⁶ Diese Frage, nach Martin Heidegger (1889-1976) die Urfrage der Metaphysik, ist keineswegs ohne Beziehung zu der Frage, zu der Luther mit seiner Psalmenauslegung und den Katechismen führt: Was wäre, wenn Gott der Schöpfer in seiner schenkenden Güte und rettenden Barmherzigkeit *nicht* wäre? Dann wäre alles nicht, alles ein Nichts. Es muß schon eine im Irrealis dieser Frage sich ausdrückende Furcht empfunden und gedacht worden sein, um verneint werden zu können. Aber nicht die Furcht ist der Ausgangspunkt der Erfahrung und des Nachdenkens, sondern das Staunen über die Güte und Barmherzigkeit, die alle Morgen neu ist.¹⁷ In diesem Staunen ist die Furcht, daß es Gott nicht gebe, überwunden.

Wir haben damit auf die Grunddimension der Wahrnehmung der Schöpfung als Anrede geachtet – konzentriert auf den einen Punkt des Staunens. Hätten wir mehr Zeit, müßten wir die Gegenwart des anredenden Schöpfers in ihrer Weltimmanenz, in ihrer penetranten Diesseitigkeit – Gott ist auch »in der Höhle eines Käfers«¹⁸ – weiter bedenken. Der Begriff dieser durchdringenden Diesseitigkeit, der auch der Schreckensseite der Natur und der schrecklichen Verborgtheit des gegenwärtigen Schöpfers Rechnung zu tragen hätte, wäre mit naturwissenschaftlichen und ökologischen Diskussionen um »Die Welt als offenes System«¹⁹ usw. kritisch zu vermitteln. Es muß hier genügen, den entscheidenden Ansatzpunkt zu einer solchen Vermittlung dargestellt zu haben. Freilich darf bei aller Betonung der Gegenwart des Schöpfers und seiner Weltimmanenz die Freiheit nicht verkannt werden, die er sich mit der *Anrede* der Kreatur nimmt und dieser zugleich gibt.²⁰

seines Gottes ausgestaltet« (ebd., 267). – Das Lob gibt zu denken, eignet sich aber auch an, was schon entdeckt und gedacht ist.

16 Martin HEIDEGGER: Was ist Metaphysik? (1929). 10. Aufl. F 1969, 42.

17 Thr 3, 22 f.

18 De servo arbitrio, 1525; WA 18, 621, 16-18: »Deum esse secundum naturam in antro scarabei vel etiam cloaca ... non minus quam in coelo, ...«; vgl. 622, 14 - 623, 23.

19 Vgl. DIE WELT ALS OFFENES SYSTEM: eine Kontroverse um das Werk von Ilya Prigogine/ hrsg. von Günter Altner. F 1986.

20 Vgl. Oswald BAYER: Schöpfung als Anrede: zu einer Hermeneutik der Schöpfung. Tü 1986, bes. 4-6. 82-84.

Wir können uns nun dem zweiten Moment unseres Themas zuwenden und auf den *Anspruch* achten, der in der Anrede des Schöpfers mitgegeben ist.

V Antwort geben

Indem der Glaube, wie es in Luthers Erklärung des Schöpfungsartikels im Kleinen Katechismus geschieht,²¹ Gottes kategorisches Geben bekennt, ist er Antwort – Antwort auf das sich gebend zusagende Wort, Antwort auf Gott als Wort, das unserem Glauben, ihn begründend, schon zuvorgekommen ist. Luther beläßt es im Kleinen Katechismus nicht beim impliziten Danken und Loben, das mit der Artikulation des Glaubens an Gott den Schöpfer bereits gegeben ist. Er macht vielmehr am Ende seiner Erklärung die Notwendigkeit der Antwort mit einem eigenen Satz ausdrücklich geltend: »... des alles ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin; ...«²²

Damit ist alles über den Menschen gesagt. Er sieht sich durch ein ihn anredendes Wort bestimmt, das ihn ins Leben ruft. Sein Beruf ist nun, zu antworten; er muß sich aber auch ver-antworten.

Loben, danken und denken sind die ersten Formen der Antwort. Diese Antwort weiter zu bedenken, bedeutete, von der Produktivität des Glaubens im Lob zu reden, in dem Gott in einer schöpferischen, kreativen Weise das gegeben wird, was ihm gebührt; es wäre von unserer Begabung und Fähigkeit zum Wahrnehmen und Sprechen zu reden.

Zur Antwort gehört gleichursprünglich das Weitergeben der Gabe. »Also sollen wyr auch unser gůter geben, leyhen und nemen lassen nicht alleyne den freunden, sondern auch den feynden. Und das dabey nicht lassen, sondern auch uns selbs ynn den tod geben, beyde fur freunde und feynde, und nichts dencken, denn wie wyr nur andern dienen und nutze seyen mit leyb und gut auff diesem leben.«²³ Ein Ethos des Gebens und der Liebe ist in der Antwort eingeschlossen.

21 Vgl. ebd., 80-108, bes. 107f.

22 BSLK, 511, 6-8 $\triangle$ WA 30 I, 365, 2-4.

23 Fastenpostille, Predigt über E 5, 1-10, 1525; WA 17 II, 206, 15-19.

VI Die Zeit der Taufe und des Herrenmahls

Was wir, der zweifachen Bedeutung des Zeitwortes »wahrnehmen« folgend, als »Anrede« und »Anspruch« unterschieden haben, bewegt sich in einem so differenzierten und komplexen Zusammenhang, daß er nicht mit dem üblichen Schema der Unterscheidung von »Indikativ« und »Imperativ« begriffen werden kann, läßt sich doch allein schon »Anrede«, als sprechendes Werk und wirksames Sprechen Gottes verstanden, nicht als »Indikativ«, jedenfalls nicht als Indikativ einer Aussage fassen. Das Zusammenspiel der beiden Momente des Wahrnehmens läßt sich auch nicht etwa im Schema der Unterscheidung von »Tatsachenfeststellung« und »Wert- bzw. Sinngebung«, im Schema der Unterscheidung von »fact and value« oder von dem, was ist, und dem, was sein sollte, begreifen. Es ist vielmehr vor allem auf jene Dimension zu achten, die in diesen Schemata nicht zur Geltung kommt: auf die Dimension der Zeit.

Es ist auf die eigentümliche Verschränkung der Zeiten zu achten, die jene Gegenwärtigkeit bestimmt, von der – wie das Neue Testament – Luthers Leben und Werk geprägt sind. Nur im Zusammenhang dieser Verschränkung der Zeiten läßt sich angemessen von Gottes »Anspruch« an uns reden, von unserer geschöpflichen Verantwortung – von der Verantwortung, die wir für uns und für alle Kreaturen wahrzunehmen haben: vor dem Schöpfer, der als solcher schon der Richter ist. Luthers Welt- und Zeitverständnis ist apokalyptisch – gleichwohl aber nicht primär futurisch.

Mit Gottes Anrede »Ich bin der Herr, dein Gott!«, die nicht nur die Urzusage des Bundes mit Israel, sondern zuvor schon die Urzusage der Schöpfung, des Bundes mit aller Kreatur, ist, gilt als wichtigster Modus der Zeit die Gegenwart – die Gegenwart *Gottes*; bei Gott ist das Gegenwärtige der Grund des Vergangenen und Zukünftigen. Aus Gottes sich zusagender Gegenwart – »Ich bin bei euch!« – kommt die Zukunft der Welt. Seine Neuschöpfung macht die alte Welt zur alten und stellt die ursprüngliche wieder her. Das gegenwärtig sich mitteilende Heil verbürgt die kommende Vollendung der Welt und läßt den Widerspruch der leidenden und seufzenden Kreatur der alten Welt zur zugesagten Schöpfung, der ursprünglichen Welt, mit Schmerzen erfahren.

Biographisch konkret besagt dies, daß die Weltverantwortung des Christen – inmitten der Kirche, die durch alle Zeiten und Räume von Anfang der Welt bis zu ihrer Vollendung hindurch reicht – durch und durch von der *Taufe* bestimmt ist. Die Taufe ist der Schnittpunkt von alter und neuer Welt. Ethischen Fort-

schritt gibt es nur in der Rückkehr zu ihr. Der Fortschritt, von dem wir uns wirklich Gutes und nicht nur Gutes, sondern das Allerbeste versprechen dürfen, ist Umkehr und Rückkehr zur Taufe und damit zu einer Weltwahrnehmung, in der die Alternative von Optimismus und Pessimismus, von greller Zukunftsangst und euphorischer Hoffnung auf weitere Evolution des Kosmos und Steigerung seiner Möglichkeiten zerbrochen ist, so wahr es ist, daß Gott der Schöpfer ohne Unterlaß Neues wirkt. Das New Age der Christen aber ist vom Wunsch nach Harmonie nicht *beherrscht*; es ist ganz und gar durch die Taufe bestimmt. Nur durch das Gericht hindurch läßt sich die Welt als Schöpfer wahrnehmen. »... ein iglicher Christen«, heißt es im Großen Katechismus, hat »sein Leben lang gnug zu lernen und zu uben an der Taufe; denn er hat immerdar zu schaffen, daß er festiglich gläube, was sie zusagt und bringet: Überwindung des Teufels und Tods, Vergebung der Sunde, Gottes Gnade, den ganzen Christum und heiligen Geist mit seinen Gaben.«²⁴

Gegenwärtig – und dabei unsere Kategorien sowohl des Konservativen wie des Progressiven sprengend – ist und denkt Luther in der *Gegenwart Gottes*, die freilich keine zeitlos ewige Gegenwart ist. Für uns jedenfalls läßt sich Gott der Schöpfer, für den uns der Sohn und der Geist die Augen öffnen, nur in der besagten Verschränkung der Zeiten hören. Die Hoffnung auf die Schöpfung in der Erinnerung des Verlustes ihrer Herrlichkeit²⁵ gründet im Glauben an die Zusage der Sündenvergebung, wie sie in der Taufe, in dem zu ihr zurückführenden Absolutionswort und im Gabewort des Herrenmahls zu hören ist – sowie in jeder Predigt, die ihren Namen verdient; evangelische Predigt ist nichts anderes als Gedächtnis der Taufe und darin zugleich die Entfaltung der Zusage, die sich in das Gabewort des Herrenmahls konzentriert.

Das Herrenmahl ist, zusammen mit der Taufe, das Geschehen, in dem sich uns in ausgezeichneter Weise die Welt als Schöpfung erschließt: als Gabe, Werk und anredendes Wort, das Gott durch alle Verkehrung, ja durch den Tod hindurch bewahrt, dem er die Treue hält.

Die Sprache der Bibel gebraucht das Wort »geben« in schöpfungstheologischem Zusammenhang selten. Luther hat von seiner reformatorischen Entdek-

²⁴ BSLK, 699, 27-34 $\triangle$ WA 30 I, 217, 15-19.

²⁵ Vgl. R 3, 23 (Verlust unserer Schöpfungsherrlichkeit) und WA 42, 80, 35-40 (Genesisvorlesung, 1535, zu Gn 2, 16f). Zu diesem hermeneutischen Schlüssel zur Schöpfungslehre siehe Bayer: Schöpfung als Anrede, 49f.

kung aus, daß die Einsetzungsworte des Herrenmahls in ihrer Mitte Gabewort sind (»Nehmet hin und esset: Das ist mein Leib für euch!«), das für ihn so bezeichnende Verständnis der Schöpfung als *Gabe* gefunden. Das Gabewort des Herrenmahls ist es, was Luther im Ohr, vor Augen und im Herzen hat, wenn er alles Tun des dreieinen Gottes als gebendes Zusage und zusagendes Geben wahrnimmt.²⁶

Das Gesagte soll nun vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der Schöpfung als Gabe zusammengefaßt werden; dabei ist das bisher noch nicht kräftig genug betonte ethische Moment besonders herauszustellen.

VII Kategorische Gabe

Daß menschliches Handeln nicht mit sich selbst oder bei der Gabe der Aufgabe anfängt, sondern aus elementarer Vorgabe lebt, hat Johann Georg Hamann (1730-1788) so zum Ausdruck gebracht: »Weh uns, wenn es auf uns ankommen sollte[,] erst Schöpfer[,] Erfinder und Schmiede unsers künftigen Glücks zu werden. Das erste Gebot heist: *Du soll[s]t eßen* Gen. II. und das letzte: kommt, es ist alles bereit.«²⁷

Damit ist das ganze christliche Leben zusammengefaßt: das Erste und das Letzte, vor allem aber die Art und Weise, in der es in unserer Gegenwart – als Gegenwärtiges! – uns ergreift und für sich einnimmt.

Am Anfang steht nicht das Chaos einer unbestimmten Natur und das sich daraus zwingend ergebende »Du mußt!« als Nötigung zur Kulturleistung. Am Anfang steht kein Verbot, sondern ein Gebot, aber kein »kategorischer Imperativ«, sondern – als erlaubender Imperativ – eine Zusage, die unbedingt und bedingungslos allen gilt: Gewährung des Lebensraumes – des Raumes zur Arbeit und Mitmenschlichkeit: »Von allem darfst du nehmen und essen!« Das ist in der Tat das erste Wort an den Menschen.

Und das letzte läßt ebenfalls ein, von der Fülle zu nehmen. Am Ende ist nicht alles aus, sondern alles bereit: unverbrüchliche, zugesagte und zugleich nicht mehr angefochtene Gemeinschaft. Gott ist nicht der Toten Gott, sondern der Lebendigen; die zugesagte Gemeinschaft hält er durch den Tod hindurch durch.

26 Ausführlicher und mit Nachweisen: ebd, 99-101.

27 Johann Georg HAMANN: Briefwechsel/ hrsg. von Walther Ziesemer und Arthur Henkel. Bd. 5: 1783-1785/ hrsg. von Arthur Henkel. F 1965, 275, 26-28 (784), Hamann an Friedrich Heinrich Jacobi am 5. Dezember 1784.

Daß dies weder eine rückwärts noch eine vorwärts gewandte Utopie ist, ergibt sich aus dem gegenwärtig, inmitten dieser vom Tod bedrohten Welt, im Herrenmahl zu hörenden Einladungsruf: »Kommt, denn es ist alles bereit!«

Das Herrenmahl ist der bestimmte »Sitz im Leben«, von dem aus konkret von der Schöpfung geredet werden kann und sich das »erste Gebot«: »Du sollst essen!« zutreffend auslegen läßt. Es sorgt dafür, daß die Selbstvorstellung: »Ich bin der Herr, dein Gott!«, der Gottesname also, nicht personalistisch abstrakt, sondern weltlich konkret gehört wird.

Wir empfangen die Gabe des Lebens samt dem uns gewährten Lebensraum und der uns gewährten Lebenszeit so, daß wir dabei angesprochen werden: »Von dem allem darfst du essen!« Die Freigabe des menschlichen Lebensraumes geschieht im erlaubend gebietenden und einladenden Wort Gottes. Als von solchem Wort Angesprochener kann der Mensch antworten. Er antwortet, indem er die Gabe wahrnimmt und den Geber alles Guten lobt. Das Loben Gottes geschieht nicht in einem abstrakt personalen Gegenüber zu ihm, sondern im Staunen vor der begegnenden und durch die Freigabe Gottes aufgeschlossenen Welt, vor der Mitkreatur, besonders im Staunen vor dem als Gabe begegnenden Mitmenschen.

Das Wahrnehmen des Gewährten im Nehmen, Essen und Loben – das ist Glauben. Wer glaubt, der »schmeckt und sieht, wie freundlich der Herr ist«,²⁸ der hat ein Auge für die Menschenfreundlichkeit Gottes. Wer es nicht hat, glaubt nicht; er sündigt. Sünde ist nicht in erster Linie Übertretung eines Verbots (peccatum commissionis), sondern das Übersehen und Übergehen eines Gebotes als eines Gebotenen, als einer Gabe und Chance, die einem geboten wird (peccatum omissionis). Der Sünder ist in erster Linie ein Kostverächter. In diesem Sinn ist der bekannte Reim Wilhelm Buschs

»Das Gute – dieser Satz steht fest –
Ist stets das Böse, was man läßt!«²⁹ umzukehren:
Das Böse – dieser Satz steht fest –
Ist stets das Gute, das man läßt.

Das Gute läßt sich hören und schmecken. Die Anrede und Zusage Gottes, wie sie in besonderer Klarheit im Herrenmahl erfahren wird, ergeht in weltlicher

²⁸ Vgl. Ps 34, 9.

²⁹ Wilhelm BUSCH: Die Fromme Helene. (Epilog). In: ders.: Historisch-kritische Gesamtausgabe/hrsg. von Friedrich Böhne. Bd. 2. Wiesbaden; B [1960], 293.

Materie, durch den Mund eines Mitmenschen, und umfaßt zugleich einen leiblich konkreten Vorgang: das gemeinsame Essen und Trinken. Mit den zur Tischgemeinschaft versammelten sündigen Menschen werden ihre natürlichen und zugleich kulturellen Nahrungsmittel, die Materie des Brotes und des Weines, Frucht der Erde und menschlicher Arbeit, vom Gabewort Gottes umfassen und für den »Neuen Bund«, für die endgültige Gemeinschaft von Gott und Menschen und den Menschen untereinander in Anspruch genommen.

So muß man Gott nicht am Rande des Lebens in menschlichen Grenzsituationen suchen, um ihn als Grenzbegriff zu denken und seine Notwendigkeit aus menschlicher Not verständlich zu machen. Vielmehr begegnet er in der Mitte des Lebens; er begegnet nicht ohne das tägliche Brot.

Daß dieser Hinweis auf die Mitte des Lebens nicht eine vitalistische Naivität meint, kann vom Herrenmahl her nicht zweifelhaft sein. Ist doch der Gastgeber kein anderer als der auferweckte Gekreuzigte. Er hat »den Tod geschmeckt«, ³⁰ erzählt ihn – seinen Tod! – und hat als Lebendiger das endgültige Wort eben kraft seines Todes. Aus der Mitte des Lebens, wie sie im Gemeinschaftsmahl wahrgenommen wird, sind Leiden und Tod nicht ausgeschlossen. Sie sind vielmehr, als besiegte, in sie eingeschlossen. Daher weckt das Gabewort die »Eucharistie«: den Dank und die Freude.

Aus dieser Freude kommt eine neue Zuwendung zu den Mitgeschöpfen und der Mut, die Rettung aller natürlichen und kulturellen Dinge durch Gericht und Tod hindurch zu erwarten. Diese Zuwendung ist das Gegenteil eines ästhetisch unmittelbaren Verhältnisses zur Natur, das nicht möglich ist, nachdem »die Sonne ihren Schein verlor« und »Finsternis über das ganze Land kam«. ³¹

In seinem Schrei am Kreuz reißt Jesus Christus zugleich auch die Differenz zwischen einer naturfromm ästhetischen Haltung und jene zweite Naivität, in der er die Lilien auf dem Felde für die Sorge und Güte des himmlischen Vaters sprechen läßt. Erst in der von ihm hergestellten Vermittlung redet die Natur als Schöpfung; er ist der Schöpfungsmittler.

Sich in dieser mitgeteilten zweiten Naivität an der Welt als der Schöpfung Gottes zu freuen, schließt Skepsis und Melancholie, die Klage um die Endlichkeit und Vergänglichkeit der Welt, die Erfahrung des Bösen und der Schuld sowie das Bekenntnis der Sünde nicht etwa aus, sondern gerade ein – so freilich,

³⁰ H 2, 9.

³¹ L 23, 44f.

daß inmitten dieser Wahrnehmungen bekannt werden kann: »Die Güte des Herrn ist's, daß es nicht ganz aus ist mit uns.«³² Selbst noch das nackte Leben ist ein Wunder und kann nicht als selbstverständlich hingenommen werden.

Gottes Schöpfungsgüte erschließt sich uns in der durch das Herrenmahl erfahrenen Neuschöpfung, in der Heimholung der sündigen Menschen und ihres täglichen Brotes in den »Neuen Bund«. Aus der Tat dessen, der dem gekreuzigten Jesus durch den Tod hindurch Gemeinschaft hielt, das heißt: ihn »auferweckte«, erkennen wir die Welt als Schöpfung aus dem Nichts und staunen, daß überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts.

Die in solchem Staunen wahrgenommene Gegenwart der Güte Gottes widerspricht der angesichts der Erfahrung des Bösen und mit ihr sich einstellenden Furcht, Gott und seine Güte gäbe es nicht. Sie wehrt dem Urteil, daß außer Mitleid und Empörung nichts möglich sei. Als ob uns nur der ohnmächtige und doch tapfere Versuch bliebe, zu bessern, was zu bessern ist, und ohne Trost zu beklagen, was nicht mehr geändert werden kann.

Wir dürfen vielmehr in der Freude an der Nähe des menschengewordenen und mitleidenden Gottes leben, der sich im Herrenmahl sinnlich gewiß hören läßt und gibt. In der Gemeinsamkeit des Feierns und der Freude erfährt sich der Mensch nicht zuerst als Täter, sondern als Beschenkter. Menschliche Gemeinschaft wird in erster Linie nicht als vom guten Willen in der Tat einzulösende unbedingte Forderung erfahren, sondern als die allen Menschen unbedingt und bedingungslos zukommende Gabe, die im Sich-Miteinander-Freuen und im Miteinander-Leiden wahrgenommen wird.

Entsprechend erschließt sich das ganze Feld des Ethischen nicht aus der Güte des kategorischen Imperativs, sondern aus der Güte der kategorischen Gabe. Im Raum nicht primär aufgebener, sondern gewählter Gemeinschaft darf der Mensch handeln und leidend, verzagend und hoffend leben.

Orientiert man sich am Herrenmahl, läßt man sich die Gemeinschaft zugesagt und gegeben sein, richtet man sich also statt am kategorischen Imperativ an der kategorischen Gabe aus, so folgt daraus Entscheidendes für Selbstverständnis und Inhalt der Theologie und ihrer Ethik.

Die Theologie kann dann nicht primär Handlungswissenschaft sein. Sie ist Erfahrungswissenschaft im weitesten Sinne, indem sie all das zum Gegenstand

³² Thr 3, 22.

nimmt, was dem Menschen aus der kategorischen Gabe als der Zusage Gottes zukommt und was dieser Zusage widerspricht.

Die kategorische Gabe ist mehr als bloße Motivation des christlichen Lebens; in ihr liegt bereits eine material-ethische Bestimmtheit. Auch ergeben sich aus ihr nicht erst Konsequenzen; sie trägt bestimmte ethische Implikate schon in sich. Wer mit allem Leben sein eigenes Leben als kategorische Gabe versteht und damit die »Schöpfung aus dem Nichts« bekennt, der kann inmitten aller Mitgeschöpfe seine Mitmenschen nur als die wahrnehmen, die sich in derselben Situation befinden.

Dann sind die »geringsten Brüder«³³ nicht etwa schlechthin andere, Fremde, denen wir erst solidarisch werden müßten. Wir sind vielmehr von vornherein sie selbst und ihnen darin gleich, daß auch wir in elementarer Weise bedürftig sind – angewiesen auf Nahrung, Kleidung, Unterkunft, auf Hilfe in Krankheit und Gefangenschaft.

³³ Mt 25, 40.

The Use and Abuse of Luther's Political Advice

By Eric W. Gritsch

I Creation and Obrigkeit

The political Luther is a neuralgic theme in Luther research. But no debate about the political Luther can or should ignore his basic stance towards politics: it is part of God's order in creation; and this order is manifested as the law, one component in the communication of God's word, in proper distinction from the other component, the gospel. Luther's theological vision of creation is governed by the well-known scheme of two regiments or realms (Regimente) and three estates (Stände) or »hierarchies.« Whereas non-human life is ordered by laws of nature, human life is ordered by the three estates of family, temporal government (Obrigkeit), and the church. »These are the three hierarchies ordained by God, and we need no more; indeed we have enough to do in living aright and resisting the devil in these three.«¹

Luther was concerned about the proper distinction between these three hierarchies, especially the distinction between family and Obrigkeit on one side and the church on the other. Family and Obrigkeit are ordained to preserve order, equity, and justice in the face of the constant human temptation to confuse the divine and the human realms, which creates chaos. The church is ordained to console consciences with the promise of a new creation initiated by Christ, who nurtures His body, the church on earth, by means of word and sacraments. Whereas the Obrigkeit is identified by the sword, the church is recognized by the word, audible in proclamation and visible in sacramental enactment. Luther contended that the realms of the sword and of the word are not separated but rather distinguished as the two ways in which the one God maintains order in a fallen creation. Since satanic *Anfechtung* lurks everywhere in the world, the family, Obrigkeit, and the church are to work together to avoid chaos.

1 Von den Konziliis und Kirchen, 1539; Am 41, 177 $\triangle$ WA 50, 652, 18-20. This is not the place to discuss the »Irrgarten« of the doctrine of the two kingdoms; cf. Eric W. GRITSCH: Martin – God's court jester: Luther in retrospect. Phil 1983, 111-129.

Luther considered baptism to be the decisive link between the two regiments and the three estates. The three estates encompass all human vocations. As early as 1520, he linked baptism to the reform of the church when he contended that whoever is baptized is already priest, bishop, and pope. If, therefore, bishops failed in their vocation, princes could and should become »emergency bishops« (Notbischöfe) on the basis of their baptism.² Normally, princes are »gardeners and caretakers« of their subjects, »fathers and helpers« to whom is entrusted the preservation of creation from chaos.³ But when the interim – the meantime between Christ's ascension and His return – turns mean, i.e. evil, emergency measures are in order.

Luther's political advice was given from this perspective of the proper relationship between the estates, baptism, and vocations. He gave advice with confidence in God's promise of a new creation and with a strong dose of skepticism regarding human achievements in the old creation. He lived very much in the present, in a kairological time filled with *Anfechtungen* but also pregnant with the spiritual life that is to come. Behind the mask of history he discerned the *deus absconditus* who exercised His majestic power even as Christ on the cross. One can never know with certainty what this God has in mind. He gives with grace to those who live by faith in Christ alone, and He also takes away with a wrath the purpose of which cannot be seen.

Luther's principal spiritual advice was: when in *Anfechtung* about the majesty of God, flee from the God of wrath to the God of mercy. Christians ought to live by faith alone and not worry about the spiritual value of their good works, for then they need feel no guilt for advice that did not accomplish what it intended; and they can concentrate on specific situations without being overwhelmed by ultimate concerns.

Luther was by no means a political thinker.⁴ It was as a preacher of the word of God that he gave political advice, a preacher who had learned to be astonished and to wonder at the strange ways of God, but who was willing to use common sense and pastoral concern when giving counsel. He was quite aware of how

2 *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1520; Am 44, 129 $\triangle$ WA 6, 408, 8-11.

3 Letter to Elector John dated May 20, 1530; Am 49, 307 (210) $\triangle$ WA Br 5, 326, 51. 53 (1572).

4 I agree with John W. ALLEN: *A history of political thought in the sixteenth century*. NY 1961, 15: »I cannot myself find that he was in any strict sense a political thinker at all.«

inadequate his advice might be, and felt sheepish and foolish in a world he saw fooling itself and being fooled by God.⁵ But he was convinced that God ruled in the midst of tomfoolery, using preachers like court jesters to advise or rebuke the world's rulers.⁶ He knew that the Obrigkeit in particular needed constant reminders that God was in charge. Most ruler are fools and scoundrels, thinking they can overcome the distinction between divine and human power, which is why a wise prince is »a mighty rare bird«.⁷

Luther's political advice to the electoral princes of Saxony, his own Obrigkeit, was influenced by the positive attitudes each had toward the other. The Electors Frederick, John, and John Frederick all respected Luther, and Luther considered them the »rare birds« in a flock of often unreliable and ambitious princes. Luther's basic stance is reflected in the advice he gave Elektor John in 1528, in the context of the Saxon visitations: the elector should continue the role the Emperor Constantine had played in summoning the leaders of the church to Nicea to achieve reform and peace and to avoid dissension and strife in matters of doctrine.⁸ Electors Frederick and John generally heeded Luther's political advice, particularly with regard to ecclesiastical reform.⁹ He knew that few princes were as noble and fair in their role of Obrigkeit as the Saxon electors. At times, Saxony appeared to Luther to have become a model of Solomonic politics, existing according to God's word and blessed with the gifts of divine love.¹⁰ In contrast, Luther viewed Catholic rulers as persecutors of the gospel in league with bad Christians, Jews, Turks, and »Schwärmer«.¹¹

5 Auf des Königs zu England Lästerschrift Titel, Martin Luthers Antwort, 1527; WA 23, 32, 6-14.

6 An den christlichen Adel ...; Am 44, 123 $\triangle$ WA 6, 404, 24f; Das fünfte, sechste und siebente Kapitel Matthei gepredigt und ausgelegt, 1530-1532; Am 21, 124 $\triangle$ WA 32, 402, 8-15.

7 Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, 1523; Am 45, 113 $\triangle$ WA 11, 267, 30.

8 Vorrede zum »Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum Sachsen«, 1528; Am 40, 273 $\triangle$ WA 26, 200, 28-34.

9 Karl TRÜDINGER: Luthers Briefe und Gutachten an weltliche Obrigkeiten zur Durchführung der Reformation. MS 1975, 142: »Die Kurfürsten Johann und Johann Friedrich handelten weitgehend nach seinen Anweisungen.«

10 Wilhelm MAURER: Der kursächsische Salomo: zu Luthers Vorlesungen über Kohelet (1526) und über das Hohelied (1530/31). In: Antwort aus der Geschichte: Beobachtungen und Erwägungen zum geschichtlichen Bild der Kirche; Walter Dress zum 65. Geburtstag/ hrsg. von Wolfgang Sommer unter Mitwirkung von Helmut Ruppel. B 1969, 105-107.

11 Eike WOLGAST: Luther und die katholischen Fürsten. In: Luther und die politische Welt/ hrsg. von Erwin Iserloh und Gerhard Müller. Redigiert von Johannes Koch. S 1984, 62f.

Luther discovered that the satanic disruption of order in God's creation is always linked to specifics, usually to disputes over finances and territory. He felt obliged to advise the dukes of Mansfeld, especially Albrecht, to curb their greed and to care more for the welfare of their subjects, the majority of whom were miners burdened by unjust labor practices.¹² He spent his last days in Eisleben settling a complicated situation involving the dukes of Mansfeld.

Luther advised princes to use the ban and the sword to fight chaos and rebellion in order to preserve order in creation. Rebels like Thomas Müntzer and the Münster Anabaptists deserved no mercy. But he also criticized princes – indeed he called them satanic – when they attempted to impose total control in their territories, including control over the souls of their subjects.¹³ He contended that no ruler had the right to control souls, and if he did so it was the duty of Christians to resist him on the basis of the apostolic injunction to obey God rather than human beings (Act 5, 29). However, Luther rejected all notions of violent resistance on the part of the common people. To him, such resistance was nothing but satanic, utopian »Schwärmerei«. He called instead for allegiance to the only true and final insurrection which Christ had begun »with His mouth«.¹⁴

Although Luther intended to be guided by his theological rationale for order in a fallen creation when giving political advice, he at times increased the tension between rationale and concrete advice to the breaking point. His advice to kill rebellious peasants and »Schwärmer« is an example, as are his advice to Philip of Hesse to commit bigamy and his advice to the princes to persecute the Jews. But on the whole, Luther remained consistent. At least he was sagacious in discerning the sin of confusing human and divine power, be it in the political realm or in the realm of life in general. He was convinced that all political advice

12 Hermann KUNST: *Evangelischer Glaube und politische Verantwortung: Martin Luther als politischer Berater seiner Landesherrn und seine Teilnahme an den Fragen des öffentlichen Lebens*. S 1976, 21.

13 Luther rejected territorial church orders that permitted total government control. Letter dated October 22, 1543 to the superintendent of Dresden, Daniel Greiser (WA Br 10, 436, 3-16 [3930]); cf. also Heinrich BORNKAMM: *Das Ringen reformatorischer Motive in den Anfängen der sächsischen Kirchenverfassung*. ARG 41 (1948), 93-115.

14 *Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung*, 1522; Am 45, 67f $\triangleq$ WA 8, 683, 18f; cf. also Eric W. GRITSCH: *Luther and violence: reappraisal of a neuralgic theme*. SCJ 3 (1972), 37-55.

must be grounded in obedience to the First Commandment of the Decalogue, to let God be God, and that violation of this commandment leads to idolatry and is based on the desire »to be like God«. ¹⁵

II Abusus non tollit usum

The history of the effect (Wirkungsgeschichte) of Luther's political advice discloses more abuse than proper use. More often than not, the abuse is closely linked to a misunderstanding or misinterpretation of what Luther said and did when confronted with diverse political situations. At times, practitioners of hindsight use a hermeneutics of convenience and present the political Luther as a mirror image of their own age. But whatever the method, the neuralgic aspect of any such history is the so-called doctrine of the two kingdoms.

Recent case studies of how the doctrine has been used in Lutheranism have demonstrated that Luther's view of the two realms and three estates has been substantially abused. ¹⁶ The findings disclose two basic abuses. The first is the collapse of the two regiments into one governance embodied by government, which also dominates family and church. This caesaropapism was most vividly represented in Nazi Germany by the slogan »one kingdom, one people, one leader« (»Ein Reich, ein Volk, ein Führer!«), and by the establishment of a »Reichskirche«. ¹⁷ The second abuse is the separation of the two regiments and the three estates. This particular abuse presupposes independent spheres of life, each of which generates its own power and exists within a system of political pluralism. Both these abuses create »a special problem of destroyed wholeness«, i.e., »the dangerous shift of emphasis from political responsibility to diakonia of

15 Gn 3, 5. See Luther's explanation to the First Commandment in the Large catechism; BOOK OF CONCORD/ed. by Theodore G. Tappert. Phil 1959, 365-369 ≙ BSLK, 560, 30-569, 31 ≙ WA 30 I, 133, 9-137, 35.

16 See the illuminating work by the Department of Studies of the Lutheran World Federation: LUTHERAN CHURCHES — SALT OR MIRROR OF SOCIETY?: case studies on the theory and practice of the two kingdoms doctrine/ ed. by Ulrich Duchrow. Geneva 1977 ≙ ZWEI REICHE UND REGIMENTE: Ideologie oder evangelische Orientierung?, internationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert/ hrsg. von Ulrich Duchrow. GÜ 1977; TWO KINGDOMS AND ONE WORLD: a sourcebook in Christian social ethics/ ed. by Karl H. Hertz. MP 1976.

17 Lutheran churches ..., 301.

charity«. ¹⁸ As a result, Luther's idea of wholistic care for the neighbor in need has been downgraded to a charity that separates religion from politics. ¹⁹

The historical trajectory of abuse begins with a shift of emphasis regarding the relationship between Obrigkeit and citizens. Philip Melanchthon (1497-1560) no longer considered good Obrigkeit »a mighty rare bird«. Instead, he considered Obrigkeit a divine ordinance to whom Christians should be subject in the same manner as they are subject to »the laws of the seasons and to the change of winter and summer«. ²⁰ Such a view of government precludes the critical tension between the gospel and Obrigkeit that Luther had advocated. Seventeenth-century Lutheran Orthodoxy accepted this static view, and coordinated ecclesiastical constitutions with those of the state. The church, the third estate in Luther's scheme, was now comprised of three components – economic, political, and ecclesiastical – representing a loyal, not a critical link with government. The church thus functioned as a part of the body politic in a territory in which the prince was summus episcopus. In this sense, Lutheran Orthodoxy had revived the medieval synthesis of prince and priest, with the latter being all the baptized who now constituted the Landeskirche of a given territory.

There were exceptions to this prevailing view. Matthias Flacius (1520-1575), who idolized Luther, objected to the princes controlling the church, and labeled them the embodiment of »a new political Antichrist«. ²¹ Roger Williams (ca. 1604-1683), the English champion of religious liberty, cited Luther in support of his campaign to separate church and state. According to Williams, there is a definite connection between freedom of conscience and Luther's distinction between spiritual and temporal realms; conscience must remain free and the state must be separated from spiritual matters. ²² This abuse is quite different from that of the defenders of territorial Lutheran orthodoxy. Yet both are abuses, since Luther advocated neither caesaropapism nor a spiritualistic notion of faith.

¹⁸ Ibid, 302-305. 311-315, quotation, 311.

¹⁹ Ibid, 311-315.

²⁰ Apology of the Augsburg Confession, art. 16, 6; Book of Concord, 223 $\triangle$ BSLK, 309, 1-6 / 2-11.

²¹ Jörg BAUR: Flacius – radikale Theologie. ZThK 72 (1975), 368.

²² The link between Luther and Williams has been analysed by Dietrich ERDMANN: Roger Williams: das Abenteuer der Freiheit. Kiel 1967. Williams' reference to Luther is in the Preface to »The bloody tenant yet more bloody«; Roger WILLIAMS: The complete writings. Vol. 4. NY 1963, 19f.

German and American pietists reacted to caesaropapist views by urging the Obrigkeit to cooperate with the church in establishing the kingdom of God on earth by way of good works of love and justice. August Hermann Francke (1663-1727) lobbied for governmental institutions to care for general education and welfare, an appeal that was heeded by the Prussian government. »Kings and princes must be awakened« he declared, »so that the kingdom of Satan in the world might be demolished and the kingdom of God erected«.²³ The American pietist Samuel Simon Schmucker (1799-1873) was even more optimistic about cooperation between church and state to enhance the kingdom of God. Appealing to Luther's spirit in the »Augsburg Confession«, he urged the church »to inculcate the justice of revolution« in those governments which, like the American government, failed to bring an end to such sins as slavery.²⁴ Luther was not that optimistic, being convinced that Christians will always remain »simultaneously righteous and sinners« (»simul justi et peccatores«) as long as they exist in this world.

Pietism in general did not advocate a dualistic distinction between Luther's two regiments, but it often did encourage people to become relatively independent of governing bodies. It allied itself with peasant movements opposed to monarchy and the state church in Scandinavia, especially in Finland. This attitude was also transmitted by pietist missionaries to Asia, Africa, and Latin America.

The Enlightenment, the rise of a liberal bourgeois society in continental Europe, and a concern for »Protestant social« (evangelisch-soziale) values – especially in German politics – produced a particularly perverted understanding of Luther. Frederick (1712, 1740-1786, later dubbed »The Great«), crown prince of Prussia, expressed regrets that Luther was not an enlightened Deist, but granted him a precursory spirit in that direction. He added that Luther should have advocated a nontrinitarian, Socinian Christianity that subjects itself completely to the monarchy.²⁵

23 Quoted in Erich BEYREUTHER: August Hermann Francke, 1663-1727: Zeuge des lebendigen Gottes. Marburg/Lahn 1956, 181f.

24 Quoted in Two kingdoms and one world, 120.

25 Letter dated May 14, 1737, to Voltaire; quoted in Ernst W. ZEEDEN: The legacy of Luther: Martin Luther and the Reformation in the estimation of the German Lutherans from Luther's death to the beginning of the age of Goethe (Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums (engl.))/ tr. by Ruth Mary Bethell. LO; Westminster, Md. 1954, 151f.

Throughout the nineteenth century, politicians and intellectuals in Germany used Luther to support their own understanding of the relationship between Christianity and the secular world. They claimed that Luther had advocated a spiritual, inward life of faith which had no bearing on external political decisions. This position was promulgated by the leaders and spokesmen for the German Evangelical-Social Congress, of which Friedrich Naumann (1860-1919) was a typical example. He insisted that Luther had regarded political matters as lying outside the sphere of the Christians message of salvation, and that what one does as a citizen is not informed by the Christian faith or the Bible. To be a Christian means to be inwardly free from life's external compulsions, »and it is in this part of our life that we will first of all be servants of Jesus«.²⁶ Thus Christianity was restricted to the inner personal sphere, as autonomous as the external political one. The historical-critical Luther research initiated by Karl Holl (1866-1926) produced considerable debate about Luther's political advice but did not end the abuse. Holl defended Luther as the pioneer of the modern »culture state« (Kulturstaat), but Ernst Troeltsch (1865-1923) viewed Luther as the advisor to advocates of territorial absolutism (particularly in Prussia). Such absolutism, according to Troeltsch, is simply a repetition in modern dress of medieval authoritarianism, encouraged first by Luther and then by his modern disciples.²⁷

The rise of Nazism in Germany prompted »German Christians« (Deutsche Christen) to invoke Luther and his Reformation in support of an unconditional alliance of the gospel with the national-socialist state, thus justifying their allegiance to the new Germany.²⁸ Karl Barth (1886-1968) accused Luther of being the spiritual father of what he called the Christianized version of German

26 Quoted in Lutheran churches . . . , 15.

27 Karl HOLL: The cultural significance of the Reformation/ tr. by Karl and Barbara Hertz and John Lichtblau. NY 1959, 51. German text in Karl HOLL: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1: Luther. Tü 1927, 468-543; Ernst TROELTSCH: Proterstantism and progress: a historical study of the relation of Protestantism to the modern world (Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (engl.))/ tr. by W. Montgomery. NY 1912, 111-113. Cf. also Eric W. GRITSCH: Luther and the state: post-Reformation ramifications. In: Luther and the modern state in Germany/ ed. by James D. Tracy. Kirksville, Missouri 1986, 45f.

28 [Karl Heinrich] RENGSTORF THESIS. No. 3. In: Two kingdoms and one world, 184/ tr. of DIE RENGSTORFER THESEN (OKTOBER 1933). In: Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933/ ed. by Kurt Dietrich Schmidt. GÖ 1934, 91.

paganism.²⁹ Although the German »Confessing Church« (Bekennende Kirche) used Luther to affirm that the lordship of Christ includes all areas of life,³⁰ a large majority of Germans hailed – or at least tolerated – Luther as the German Hercules who had opposed Roman power and proposed German power. Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) conceded the possibility of such a view of Luther because Luther had confirmed the old Constantinian fusion of church and state, which had resulted in a »minimal ethic of inner-worldliness«.³¹ American critics have blamed Luther for what happened in Germany under Hitler, charging the reformer with making the dangerous distinction between a personal and an official ethic and teaching absolute obedience to political authority.³²

Although some work has been done in tracing the historical trajectory of distortions and abuses and contrasting them with Luther's own writings, much more work needs to be done.³³ But, since there is solid evidence demonstrating the proper use of Luther by Lutherans facing arrogant modern political power, it can be argued that abuse does not eliminate use. One example shall suffice.

III The case of Norway

When Germany began its military occupation of Norway on April 9, 1940, the Norwegian Lutheran church, led by Bishop Eivind Berggrav (1884-1959), made effective use of Luther's political advice in its resistance to the nazification of Norway.³⁴ As a leader of the ecumenical movement in the 1930s, Berggrav had

29 Karl BARTH: *Eine Schweizer Stimme*, 1938-1943. Zollikon-ZH 1948, 113.

30 BARMEN THESIS. No. 2. In: *Two kingdoms and one world*, 187f $\triangle$ *DIE GESCHICHTE DER GLAUBENSBEWEGUNG DEUTSCHE CHRISTEN*/hrsg. von Arnold Dannenmann. Dresden 1933, 37f.

31 Dietrich BONHOEFFER: *No rusty swords: letters, lectures and notes, 1928-1936*/ tr. by Edwin H. Robertson and John Bowden. NY 1965, 324.

32 Reinhold NIEBUHR: *The nature and destiny of man*. Vol. 2. NY 1953, 194f; and William L. SHIRER: *The rise and fall of the Third Reich*. NY 1959, 236.

33 The Commission on Studies of the Lutheran World Federation has sketched the trajectory of the abuse of Luther's two-kingdom doctrine. Its conclusion: Luther advocated a Christian's responsibility for the world, »that is to say, the church witnesses to truth and right in every dimension of life«; cf. *Lutheran churches* . . . , 5. That Luther's doctrine of the two regiments has enduring relevance has been argued by a variety of scholars; cf., for example, Peter MANNS: *Luthers Zwei-Reiche- und Drei-Stände-Lehre*. In: *Luther und die politische Welt*, 25f; note 11 above.

34 Cf. Arne FJELLBU: *Luther as a resource of arms in the fight for Democracy*. In: *World Lutheranism of today: a tribute to Anders Nygren*. SH 1950, 81-97. For a history of the Norwegian

tried to prevent the impending world war, and he had learned much from the German *Kirchenkampf*. He was placed under house arrest from April 1942 until the end of the war in 1945, but he had succeeded in uniting the Norwegian church against Nazism.

Both sides in the struggle appealed to Luther. On June 13, 1940, the Quisling government's Department of Church and Education sent a circular letter to the Norwegian clergy who had resigned from their offices along with their bishops, demanding they return to their duties. The letter claimed the clergy were in sharp conflict with Luther's position, and that the clergy had the God-given duty to support the state. The Swedish newspaper »Stockholms tidningen« commented on the Norwegian government's letter with the statement that, according to Luther, obedience to the state assumes that government obeys common law. »This is not the case in Norway today, where the Quisling government regards itself above the law.«³⁵

Berggrav made obedience to Norwegian law one of the principal issues. Appealing to the Norwegian Bar Association to join the church in its resistance to the Nazi regime, he reminded the lawyers that the oldest Norwegian property law of 1140 begins with the words »The source of our laws is the fact that we bow ... before Christ.«³⁶ Religion and law, Berggrav contended, must be properly distinguished on the basis of the views of Paul and Luther that salvation comes not through good works but through grace. For the sake of justice in the world, however, good works must be done through the law. Tyranny perverts law because it rejects the foundation of the law's liberty and purity, »a philosophy of life which acknowledges the absolute.«³⁷ Although the church submits to the law, this does not mean that it submits to what is seemingly a law. Because conscience creates law in recognition of an absolute God, law and religion are intimately linked to each other. That is why the church maintains morality and asserts the dignity of every person.³⁸

Kirchenkampf see Bjarne HÖYE; Trygve M. AGER: The fight of the Norwegian church against Nazism. NY 1943; Torleiv AUSTAD: The doctrine of God's two-fold governance in the Norwegian church struggle from 1940-1945: fifteen theses. In: Lutheran churches ..., 84-94.

35 Quoted in Höye, Ager: The fight ..., 111.

36 Quoted from a lecture given before the Bar Association in Oslo on February 5, 1941. In: Eivind BERGGRAV: Man and the state/ tr. by George Aus. Phil 1951, 287-299, quotation, 288.

37 Ibid, 293.

38 Ibid, 298.

39 Berggrav: Man and the state, 8.

Berggrav identified Hitler as the prince in Niccolo Machiavelli's »Il principe«, translating »principe« as »leader« (Führer).³⁹ He called for opposition to the Quisling government because that government required allegiance to Hitler, a situation Berggrav considered analogous to one in which »the driver is out of his mind« – the title of a 1941 lecture on Luther's view of the duty of disobedience.⁴⁰ »It is high time«, he declared as his main thesis, »to establish that for Luther, as for us, there is *only one* [kingdom], and that is God's kingdom . . . We have only one Lord, and there is only one kind of obedience.«⁴¹ »Where power is first and law is second, we are in Satan's kingdom. Luther calls this *tyranny*. Tyranny's authority is like that of a crazy driver or a runaway horse.«⁴²

Berggrav cited Luther to show that no government has unconditional authority. Unconditional authority is sinful and satanic, and the church must fight when the state sins in this manner. »*It is one's duty to be disobedient*« in such a situation.⁴³ Berggrav agreed with Luther that Christians have two weapons in such a fight, namely the word and suffering. He compared the Norwegians' plight with that of the inhabitants of Leipzig under the Duke George's persecution: the Leipzig citizens were not permitted to cross the border into another territory where Lutherans held worship services; they were compelled to present themselves with marks of identification for confession; they were expelled from the territory; and they were robbed of their freedom of conscience. Berggrav then cited Luther's reaction in 1533 to this persecution as a model for Norway: Luther condemned the duke for extending his rule over body, property, and worldly things to encompass heart and conscience, and declared that such use of power comes from Satan and must be opposed by refusing to cooperate and by speaking up against it in word and in suffering. »*He who keeps silent shares in the guilt.*«⁴⁴

Berggrav appealed to Luther's definition of the word of God as both gospel and law in accordance with Christ's mandate. »To preach the gospel in heavenward-soaring generalities is to deny the Word that wants to become flesh. He who silences Christ *the rebuker* has also silenced Christ *the Savior*.«⁴⁵ Luther, moreover, had linked the communication of the word of God to the public office of ordained ministry. This office, like the office of Obrigkeit, exists within

40 Ibid, 300-319.

41 Ibid, 300f.

42 Ibid, 306.

43 Ibid, 307.

44 Ibid, 309-311, quotation, 308; cf. also Verantwortung der aufgelegten Aufruhr von Herzog

Georg samt einem Trostbrief an die Christen, von ihm aus Leipzig unschuldig verjagt, 1533;

WA 38, 110, 19-23.

45 Berggrav: Man and the state, 312.

God's created order in order to rebuke Satan. »The circumstance is not one in which a *spiritual* person is to rebuke an *official* person. It is one in which one of God's offices is to speak to another of God's offices.«⁴⁶ In this sense, the office of the word has the duty to preach God's law to the office of the sword.

Like Luther, Berggrav distinguished between tyranny and lawful authority. Luther had never admonished anyone to be obedient to authorities that disregard divine law and order in creation. But disobedience must be exercised in the name of the law and not in the name of the gospel or of Christ. »At this point the Christian citizen is no higher than the Second Table [of the Decalogue]. He exists in that situation not as a child of God but as one who is subject to civil authority. He must act in the name of the law.« Neither the church nor individual Christians may resort to violence, but they must risk their lives in order to point out sin and injustice. »Luther had a forbearing and profound reverence for authority. But he also had — as contrasted with those who later called themselves by his name — a fearless, God-given freedom toward all earthly authority.« Norwegians, too, should let God be God, who »cannot and will not suffer anyone to rule over the souls of men but Himself«.⁴⁷

Berggrav's appeals were quite effective. All Lutheran bishops and deans resigned their offices; only sixty of the one thousand pastors stayed in office; and a large majority of citizens supported the government in exile and the church's resistance. In October 1942, when the Quisling government ordered the confiscation of Jewish property, sixty church leaders signed an open letter of protest, admonishing the government that, »according to God's Word, all people have, in the first instance, the same human worth and thereby the same human rights«.⁴⁸ They added that such admonition was not interference with matters of state but rather, according to Luther, obedience to the highest authority, »which is God«.⁴⁹ If a government through tyrannical laws violates Christian consciences, Luther's words »worldly authority shall not rule over conscience« apply, and this government »must not be obeyed«.⁵⁰

46 Ibid, 313.

47 Ibid, 315. 318f; last quotation from Von weltlicher Oberkeit, ...; Am 45, 105 $\triangle$ WA 11, 262, 9f.

48 PROTEST OF THE TEMPORARY CHURCH LEADERSHIP AGAINST THE PERSECUTION OF JEWS IN NORWAY; Høye, Ager: The fight ..., 147. 49 Ibid, 149.

50 THE FOUNDATIONS OF THE CHURCH: a confession and declaration, Easter eve 1942. Section V: About the proper relation of the Christians and the church to the authorities; Høye, Ager: The fight ..., 178.

The Norwegian church renounced its allegiance to the state on April 5, 1942, and became a self-governing folkchurch until May 8, 1945. At the same time, it was a confessional church basing itself on Luther and the Lutheran Confessions in its struggle to achieve the pure communication of the Word of God.

IV A concluding reflection

It has become commonplace to debate Luther's statements about politics. This is so because he spoke to many situations, frequently shooting from the hip, as it were. As a result, there are many images of the political Luther produced by his own and by subsequent generations.⁵¹ Luther research has concentrated more on a systematic-theological assessment than on his impact on the world in his time or later. There is a need to do more reflection about the political Luther, who was troublesome to both his contemporaries and to later generations.⁵²

Luther was convinced that his own time was more burdened by the arrogance of political power in both church and state than any other age. Indeed, he thought his own time might be the final age of history, the era in which satanic power reaches its climax. But he did not succumb to apocalypticism. He alerted his world to this power with a Christian realism, calling for the constant distinction between divine and human power by speaking of two regiments and three estates as a divinely instituted order until the end of time. He offered political advice and lived with confidence in God, the power of the future. To Luther, politics was the daily grind of working for a balance of power in order to prevent tyranny and to permit people to interact with each other on the basis of their calling as Christians. Christians are to be Christs to their neighbors in need and, if need be for the sake of justice, emergency caesars.

51 See the illuminating history of Luther images by Heinrich BORNKAMM: *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte: mit ausgew. Texten von Lessing bis zur Gegenwart*. 2., neu bearb. und erw. Aufl. GÖ 1970, esp. chapters 6 and 19 on the Luther image in the political movement of the 19th and 20th centuries (ibid, 52-77. 168-182).

52 Hartmut LEHMANN: *Luthers welthistorische Wirkung gezeigt am Beispiel der USA und Australiens im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert*. In: *Luther und die Folgen: Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation*/ hrsg. von Hartmut Löwe und Claus-Jürgen Roepke. M 1983, 199: "... gerade weil Luthers welthistorische Bedeutung weit über das Gebiet der Theologie hinausging, sollte man heute wieder mehr über den für Zeitgenossen wie Nachwelt unbequem politischen Luther nachdenken."

Unbekannte Luthertexte

Analecta aus der Erforschung der Handschrift im gedruckten Buch

Von Ulrich Bubenheimer

Die Erschließung und Erforschung der Handschrift im gedruckten Buch ist eine hilfswissenschaftliche Disziplin, die zwischen Handschriftenforschung (Kodikologie und Paläographie) einerseits und der Erschließung gedruckter Literatur andererseits liegt und dementsprechend die Methodik beider Forschungszweige kombinieren und in spezifischer Weise weiterentwickeln muß. Diese Disziplin beschäftigt sich mit allen Handschriften, die sich in, bei oder auf gedruckten Büchern finden (Bucheinzeichnungen, Benutzer- und Leserspuren aller Art, handschriftliche »Beibände« in überwiegend aus gedruckten Texten bestehenden Bänden, eingelegte Notizzettel). Allerdings wurde eine Methodik dieser Disziplin systematisch-theoretisch bislang nicht entfaltet.¹ Auch in der Praxis der Quellenerschließung wurde dieser Ansatz jedenfalls im Bereich der Reformationsgeschichte nach meiner Kenntnis programmatisch bis vor kurzem nicht verfolgt. Dafür gibt es einige naheliegende Gründe. Der Überlieferungstyp »Handschrift im gedruckten Buch« wird bis heute in den meisten Bibliotheken bei der Katalogisierung der Buchbestände entweder gar nicht oder nur ausnahmsweise und unvollständig erfaßt.² Diesem Sachverhalt korrespondiert ein

HOOp Eusebius HIERONYMUS: Omnia opera siehe unten Seite 226 f.

MWA MELANCHTHONS WERKE IN AUSWAHL [Studienausgabe]/ hrsg. von Robert Stupperich. 7 Bde. GÜ 1951–1975.

- 1 Noch in dem LEXIKON DER BUCHKUNST UND BIBLIOPHILIE/ hrsg. von Karl Klaus Walther. L 1987, fehlt ein Stichwort, in dem der betreffende Überlieferungstyp behandelt würde. Einzelaspekte werden unter folgenden Stichworten gestreift: altes Buch; Anonyma; Dedikation; durchschossenes Exemplar; Exlibris. Supralibros; Inkunabel; Provenienz; Unikum.
- 2 Eine gewisse Ausnahme bildet hier die Inkunabelforschung, da es für gedruckte Inkunabelkataloge mittlerweile zum Standard gehört, Handschriften in den Inkunabeln zu verzeichnen. Dies erklärt sich aus der Kenntnis des Inkunabelforschers, daß die Inkunabel am Anfang des Übergangs vom handschriftlichen zum gedruckten Buch steht, ja in der drucktechnischen Gestaltung auf Ergänzungen per Hand (Rubrizierung; Illuminierung; Nachtrag von Handillustrationen oder -graphiken, griechischen oder hebräischen Buchstaben u. a.) angelegt ist. Soweit bei der Katalogisierung von Frühdrucken (Drucke zwischen 1501 und 1600) in den Bänden

entsprechend geringes Benutzerinteresse an dem in Frage stehenden Quellentyp. Die Forscher sind, was die Quellenerschließung betrifft, nach ihrer hilfswissenschaftlichen Vorbildung, nach ihren Interessen und Methoden meistens entweder stärker auf Handschriften oder auf Drucke hin orientiert und spezialisiert, in der reformationsgeschichtlichen Forschung häufiger auf die gedruckt vorliegende Überlieferung als auf die handschriftliche. So wird die Handschrift im gedruckten Buch, die entweder den Erwerb hilfswissenschaftlicher Kompetenz auf beiden Gebieten oder engste Teamarbeit mindestens zweier Spezialisten verlangt, allzuleicht zum Niemandsland zwischen Handschrift und Buch.

In der Lutherforschung hat die mit der WA aufs engste verbundene Quellenerschließung einen solchen Stand erreicht, daß die Aussicht, bei der Erforschung entweder von reinen Handschriften oder von gedruckten Texten noch umfangreichere Funde zu machen, bereits relativ niedrig eingeschätzt wird.³ Soweit in den letzten beiden Jahrzehnten neue Luthertexte aufgetaucht sind, handelte es sich nicht zufällig wiederholt um Texte des Überlieferungstyps »Handschrift im gedruckten Buch«.⁴ Mittlerweile ist deutlich geworden, daß die Lutherforschung und darüber hinaus die reformationsgeschichtliche Forschung insgesamt hier ein nicht nur weitgehend unbeackertes, sondern auch lohnendes und

befindliches handschriftliches Material registriert wird, handelt es sich vorwiegend um Provenienzvermerke. Beim Vorliegen handschriftlicher Beibände (an Einzeldrucke oder in Sammelbänden beigegebundene Handschriften) werden die Bände teilweise den Handschriftenabteilungen zugewiesen und können dann in Handschriftenkatalogen auftauchen. In den Katalogen mancher Bibliotheken finden sich in Ergänzung zur bibliographischen Deskription eines Druckes mitunter Vermerke über exemplarspezifische handschriftliche Notizen (z.B. British Library London, Kongelige Bibliotek København), wobei jedoch nicht auf vollständige Erfassung des einschlägigen Materials geschlossen werden darf.

- 3 Die letzten Nachtragsbände zur WA zeigen jedoch, daß auch hier bis in jüngste Zeit immer noch Einzelfunde gemacht werden (vgl. WA 59 und 60; WA Br 18). Einen jüngsten Fund beschreibt Konrad von RABENAU: Luthers Gedicht für Graf Enno II. von Ostfriesland. Jahrbuch der Gesellschaft für bildende Kunst und vaterländische Altertumskunde zu Emden 68 (1988), 65–77.
- 4 Neben den gleich zu nennenden Entdeckungen Jun Matsuuras siehe folgende Arbeiten: Oswald BAYER; Martin BRECHT: Unbekannte Texte des frühen Luther aus dem Besitz des Wittenberger Studenten Johannes Geiling. ZKG 82 (1971), 229–259; WA 59, 209–222 und 383f; zur Echtheitsfrage vgl. Martin BRECHT: Zum Problem der Identifizierung namentlich nicht gekennzeichnete Lutherschriften. LuJ 56 (1989), 51f. – Timothy J. WENGERT: Recently discovered notes on two sermons from 1520 by Martin Luther. SCJ 14 (1983), 189–200; WA 59, 223–234.

ertragreiches Feld vorfindet. Eine einschlägige methodische Arbeit ist als Grundlegung für gezielte weitere Forschungen überfällig. Hier wären nicht nur die methodischen Gesichtspunkte zusammenzufassen, die für die Erschließung weiterer Quellen des Typs »Handschrift im gedruckten Buch« nützlich sind, sondern auch eine hilfswissenschaftlich-hermeneutische Einführung in die Interpretation der Gattung »Randbemerkungen« oder »Leserspuren«⁵ wäre zu liefern.

Will man bei der Erschließung von Handschriften im gedruckten Buch nicht nur auf zufällige Funde warten, sondern systematische Quellensuche betreiben, so empfehlen sich als Einstieg bibliotheksgeschichtliche Erwägungen und Recherchen. Über diesen Weg kann man versuchen, gezielt solche Buchbestände zu erfassen, bei denen die Aussicht besonders groß ist, Benutzerspuren einer bestimmten Person oder Personengruppe zu finden. Diesen Ansatz hat jüngst Jun Matsuura verfolgt: In der Hoffnung, Aufzeichnungen des jungen Luther zu finden, hat er systematisch die Reste der einstigen Bibliothek des Erfurter Augustinerklosters aufgespürt und durchgesehen. Bislang hat er über Benutzerspuren bzw. Randbemerkungen Luthers in zwei Drucken⁶ berichtet.⁷

5 Der dem Lutherforscher geläufige Begriff »Randbemerkungen« ist für das hier ins Auge gefaßte Material zu eng. Denn erstens findet sich einschlägiges Material nicht nur auf dem »Rand«, sondern z.B. auch zwischen den Druckzeilen, auf unbedruckten Seiten eines Druckes, auf Spiegel, Vorsatz- und Nachsatzblättern. Zweitens sind nicht nur (verbale) Bemerkungen einzu-beziehen, sondern auch andere beabsichtigte nonverbale Äußerungen (Anstreichungen, sonstige graphische Zeichen, Zeichnungen). Ja sogar unbeabsichtigte Benutzerspuren (z.B. Tintenkleckse, Fingerabdrücke) sind zu registrieren, da sie im Einzelfall Hinweise auf die Entstehungsgeschichte von Texten und die situativen Umstände der Buchbenutzung geben können. Bei solchen unbeabsichtigten Benutzerspuren wird allerdings der Begriff der »Handschrift« gesprengt, weshalb auch der weitere Begriff »Benutzerspuren« verwendet werden kann. Ein Beispiel für die Nützlichkeit der Beachtung von Tintenklecksen in einer Handschrift siehe bei Ulrich BUBENHEIMER: Thomas Müntzer: Herkunft und Bildung. Leiden 1989, 276 f.

6 WILHELM VON OCKHAM: *De sacramento altaris* (Straßburg 1491) und Giorgio VALLA: *De expendis et fugiendis rebus* (Venedig 1501).

7 Jun MATSUURA: Restbestände aus der Bibliothek des Erfurter Augustinerklosters zu Luthers Zeit und bisher unbekannte eigenhändige Notizen Luthers. In: *Lutheriana: zum 500. Geburtstag Martin Luthers von den Mitarbeitern der Weimarer Ausgabe/ hrsg. von Gerhard Hammer und Karl-Heinz zur Mühlen*. Köln; W 1984, 315-332 (AWA 5), bes. 328-330; DERS.: *Shūdōinshi, toshokanshi soshite seihonshi: rutā saishoki shiryō tansaku* [Quellenrecherchen zu den Anfängen Luthers: mit dt. Zusammenfassung]. *Doitsubungaku* = Die deutsche Literatur 78 (Tokyo 1987), 19-30, bes. 27. 29 f.

Für die Wittenberger Zeit Luthers und darüber hinaus für zahlreiche Wittenberger Kollegen, Freunde und Schüler Luthers wird man sich zuallererst nach den Restbeständen aus den Bibliotheken einstiger Wittenberger Institutionen und Privatpersonen umsehen. Überraschend ist, daß die in Jena, Wittenberg und Halle noch vorhandenen und mindestens teilweise seit langem bekannten alten Wittenberger Buchbestände bislang weder von der Lutherforschung noch im Interesse der Erhellung der Entwicklung von Philosophie und Theologie an der Universität Wittenberg systematisch gesichtet wurden. Das zu erschließende Material ist umfangreich und – das zeigen die bislang unternommenen Recherchen – der Ertrag solcher Forschungen reichhaltig. Die Untersuchung der heute in der Universitätsbibliothek Jena befindlichen, 1547 nach Weimar überführten Bestände der (ersten) Wittenberger Schloß- und Universitätsbibliothek im Blick auf das in den Drucken enthaltene handschriftliche Material steht noch aus.⁸ Ebenso sind Reste der zweiten Wittenberger Universitätsbibliothek, die nach Verbindung der Universitäten Halle und Wittenberg (1817) in die heutige Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt in Halle gelangten, noch zu prüfen. Ein Großteil der philologischen, philosophischen und theologischen Literatur dieser zweiten Universitätsbibliothek verblieb jedoch in dem 1817 gegründeten Evangelischen Predigerseminar in Wittenberg und gehört bis heute zu dessen Bibliothek. In künftige Recherchen sind außerdem Bestände der Staatlichen Lutherhalle Wittenberg einzubeziehen, da sich auch dort Wittenberger Provenienzen registrieren ließen. Selbstverständlich finden sich darüber hinaus Bücher und Handschriften, deren Spuren letztlich bis Wittenberg zurückführen, heute in vielen weiteren öffentlichen und privaten Bibliotheken. Deren systematische Erschließung ist allerdings teils aufwendiger, teils unmöglich.

Daß der Bibliothek des Evangelischen Predigerseminars in Wittenberg seitens der Lutherforscher eine relativ geringe Aufmerksamkeit zuteil geworden ist, könnte auf der irrigen Annahme beruhen, man könne dort Bücher, die zu Luthers Zeit in Wittenberg benutzt wurden, in nennenswertem Umfang nicht erwarten. Denn die zweite Universitätsbibliothek ist erst ab 1547 aufgebaut worden. Bei einer solchen Annahme bleibt aber unberücksichtigt, daß der Grundstock dieser Bibliothek aus kleineren Wittenberger Beständen und aus

8 Drei Bände der Universitätsbibliothek Jena mit Randbemerkungen Luthers sind bereits in WA 60, 425 f verzeichnet.

Stiftungen erwachsen ist,⁹ über die viele Bücher älterer Wittenberger Provenienz eingeflossen sind.

Bereits 1933 hat Hermann Degering der Lutherforschung einen Band aus dem Predigerseminar bekannt gemacht, der Randbemerkungen Luthers enthält, und zwar zu zwei Werken Gabriel Biels.¹⁰ Der Band stammt vermutlich aus der Bibliothek des 1525 aufgelösten Augustinerklosters.¹¹ Vor Degering hatte schon Julius Jordan 1919 über eine der Predigerseminarbibliothek gehörende lateinische Platonausgabe (Paris 1518)¹² berichtet, von der er meinte, sie stamme aus Luthers Besitz.¹³ Eine nochmalige Überprüfung des Sachverhalts ergab allerdings, daß es sich um ein Buch aus der Bibliothek des Justus Jonas handelt, das dieser an Luther zu einem unbekannten Zeitpunkt vorübergehend entliehen hatte.¹⁴ Dieser Band gehört daher nicht zu den »Bücher(n) aus Luthers

9 Die Einzelheiten sind nicht erforscht. Vgl. [Hans Volz]: *Eigenhändige Randbemerkungen zu Gabriel Biels Collectorium und Canonis Misse Expositio*: seit 1516/17. WA 59, 28. Nähere Aufschlüsse würde die noch ausstehende Provenienzenuntersuchung bringen. In der Bibliothek des Predigerseminars befindet sich eine fragmentarische, bislang nur einen kleinen Teil der Bibliothek erfassende Provenienzenkartei. Einen Teil der von mir bislang registrierten Provenienzen und Schreiberhände habe ich dort nachgetragen. Mit der Erforschung der Einbände ist Konrad von Rabenau, Berlin, befaßt.

10 Signatur: 2° HTh 803. LUTHERS RANDBEMERKUNGEN ZU GABRIEL BIELS COLLECTORIUM IN QUATTUOR LIBROS SENTENTIARUM UND ZU DESSEN SACRI CANONIS MISSAE EXPOSITIO LYON 1514/ hrsg. von Hermann Degering. Weimar 1933 ≙ WA 59, 25-53.

11 WA 59, 27f.

12 PLATON: *Platonis opera a Marsilio Ficino traducta: adiectis ad eius vitae (et) operu(m) enarrationem Axiocho ab Rodulpho Agricola: (et) Alcyone ab Augustino Datho tralatis*. P: Johannes Parvus und Jodocus Badius, [1518]. Bibliothek des Evang. Predigerseminars Wittenberg: 2° SW 146.

13 Julius JORDAN: *Aus den Sammlungen der Lutherhalle*. LuJ 1 (1919), 148-150.

14 Der Band enthält keine Notizen von Luthers Hand. Jordan stützte sich auf folgende Notiz auf der Vorderseite des Vorsatzblattes: »Hic liber, commodato acceptus est a Reverendo D(omino) Doctore Martino Luth(ero), interrogandum an habeat quosdam libros meos etc.« Ich übersetze folgendermaßen: »Dieses Buch wurde von dem ehrwürdigen Herrn Doktor Martin Luther als Leihgabe in Empfang genommen. Es ist zu fragen, ob er einige meiner Bücher hat.« Jordan, 149 übersetzt: »Dieses Buch ist leihweise aus dem Besitz des ... Herrn ... Luther empfangen ...« Nach Jordan habe der Schreiber dieser Notiz das Buch von Luther entliehen, während ich meine, Luther habe es vom Schreiber entliehen. Rein sprachlich beurteilt, sind beide Deutungen möglich, da das Sinnssubjekt von »acceptus est« nicht eindeutig ist. Eine Entscheidung muß daher von den äußeren Umständen her gesucht werden. Der Schreiber der Notiz ist Justus Jonas. Das hatte schon Jordan vermutet. Diese Vermutung, die sich auf zahlreiche Randbemerkungen desselben Schreibers stützen kann, konnte über einen detaillierten Handschriftenver-

Bibliothek«. ¹⁵ Luther hat ihn entliehen, ohne allerdings Spuren darin zu hinterlassen. Zuletzt hat Konrad von Rabenau auf zwei Bucheinbände in der Bibliothek des Predigerseminars hingewiesen, deren Supralibros »ML 1535« auf Herkunft aus Luthers Bibliothek hindeutete. ¹⁶

Es gab also mehrere Anregungen, die Wittenberger Predigerseminarbibliothek näher zu sichten. Bei drei kürzeren Aufenthalten in Wittenberg konnte ich bislang einen kleineren Teil des Altbestandes durchsehen. ¹⁷ Dabei konnten sowohl einige Lutherautographen identifiziert als auch Bücher und Autographen weiterer bekannter Wittenberger Zeitgenossen Luthers identifiziert werden. ¹⁸ Die Bucheinzeichnungen von Zeitgenossen enthalten teilweise natür-

gleich als richtig bestätigt werden. Entscheidender Gesichtspunkt für die Klärung der Frage, ob Jonas oder ob Luther der Besitzer des Buches war, ist die Tatsache, daß Jonas das Buch wie eigenen Besitz behandelt hat: Erstens hat er sowohl obige Notiz wie auch seine Glossen in das Buch geschrieben, und zwar in der Weise, wie wir es auch in anderen Büchern aus seinem Besitz finden. Dagegen findet sich keine Benutzerspur Luthers. Zweitens war das Buch noch nach Luthers Tod im Besitz des Jonas, denn dieser hat auf Bl. t 2^v eine seiner Glossen datiert: »1548 Novembr(is) 21.« Hätte Jonas das Buch von Luther entliehen, so hätte er es nie zurückgegeben, obwohl er mit seiner Notiz zeigt, daß er seinerseits Wert auf Rückgabe der von ihm verliehenen Bücher legte. Die zweite Hälfte der Notiz interpretiere ich folgendermaßen: Bei Gelegenheit der Entleihung der Platonausgabe an Luther wollte Jonas diesen fragen oder bei ihm durch eine dritte Person anfragen lassen, ob sich bei Luther noch weitere, schon früher von Jonas an Luther verliehene Bücher befinden. Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß weitere Bücher aus dem Besitz des Jonas in die Predigerseminarbibliothek gelangt sind (z. B. 2° ETh 43; 2° G 70; 2° SW 21), worauf schon Jordan: AaO, 150, aufmerksam machte, ohne diese Bücher zu benennen. Insgesamt ist es auch plausibler, daß Luther die in Frage stehende lateinische Platonausgabe nicht besaß als der Humanist Jonas, der schon in seiner Erfurter Zeit seine Bibliothek aufbaute.

¹⁵ So WA 60, 426.

¹⁶ Konrad von Rabenau: Einbandkunst in der Reformationszeit. In: Kunst der Reformationszeit = Ausstellung im Alten Museum vom 26. August bis 13. November 1983, Staatliche Museen zu Berlin, Hauptstadt der DDR. B 1983, 350f. Zu Luthers Handschrift in diesen Bänden siehe unten Seite 235-237.

¹⁷ Dabei hat mich Dieter Fauth, Pädagogische Hochschule Heidelberg, zeitweise unterstützt, dem ich hier herzlich danke.

¹⁸ Von folgenden Wittenberger Kollegen Luthers habe ich handschriftliches Material in Büchern registriert: Nikolaus von Amsdorf, Andreas Bodenstein von Karlstadt (Johannes Tauler: Sermones. Augsburg 1508), Justus Jonas (u. a. Material zur Taulerrezepktion des Jonas; eine Liste der griechischen Bücher Johannes Langs aus dem Jahr 1519), Johannes Lang (u. a. Daten zu Luthers Heidelberger Disputation), Philipp Melanchthon, Johannes Rhagius Aesticampianus (siehe unten Seite 227), Heinrich Stackmann (umfangreiches philosophisches und theologi-

lich auch wiederholt wertvolle Nachrichten und Daten zu Luthers Leben und Werk.

Die Fortsetzung dieser Forschungen wird mit Sicherheit weiteres interessantes Material erbringen. Hier kann nur ein erster vorläufiger Bericht über einige bislang unbekannte Lutherhandschriften aus der Predigerseminarbibliothek in Wittenberg gegeben werden, ergänzt um zwei Lutheriana aus der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel.¹⁹

*I Randbemerkungen zu Hieronymus und Erasmus
in der Hieronymusausgabe des Erasmus von 1516*

Wittenberg, Bibliothek des Evang. Predigerseminars: 2° HTh 665-669. Unter dieser Signatur findet sich ein vollständiges Exemplar der Hieronymusausgabe des Erasmus:

OMNIVM OPERVM DIVI EVSEBII HIERONYMI STRIDONENSIS TOMVS PRIMVS (SECVNDVS, ...) ... Basel: Johann Froben, 1516.

Tomus 1-9 + Appendix (= Quadruplex Psalterium).

Die Ausgabe ist folgendermaßen in fünf Bänden²⁰ gebunden:

1. Band = 2° HTh 665: Tomus 1. 2
2. Band = 2° HTh 666: Tomus 3. 4. Appendix
3. Band = 2° HTh 667: Tomus 5
4. Band = 2° HTh 668: Tomus 6. 7. 8

sches Material aus Stackmanns Leipziger und Wittenberger Zeit, auch Notizen über Luther enthaltend). Von diesem Material waren der Forschung nach meiner Kenntnis Karlstadts Taulerband sowie ein Teil der Melanchthoniana bekannt. Zu Jonas vgl. oben Anm. 14. – In einem Exemplar von PETRUS LOMBARDUS: Sententiarum Textus. BL: Adam Petri, 1513 (2° HTh 855) findet sich die Nachschrift einer Vorlesung des Theologen Johannes Dölsch über Buch III und IV der Sentenzen, nachgeschrieben von Johannes Henrici (Heinze) OP (siehe WA Br 18, 144f, Anm. 3), der von 1515 bis 1517 in Wittenberg Theologie studierte. – Weitere Handschriften in Drucken stammen von bislang nicht identifizierten Schreibern. Trotz der Anonymität ist dieses Material für die Erforschung der Entwicklung von Philosophie, Theologie und humanistischen Studien an der Universität Wittenberg von Interesse.

¹⁹ Ich beschränke mich hier auf die Texte, die ich bereits auf dem Lutherforschungskongreß in Oslo 1988 vorstellen konnte. Über weitere danach von mir identifizierte Luthertexte, deren Bearbeitung noch im Gang ist, hoffe ich zu einem späteren Zeitpunkt berichten zu können.

²⁰ Der Eindeutigkeit wegen unterscheide ich hier begrifflich zwischen den 9 »Tomi« der Ausgabe und den 5 »Bänden«, in denen das Wittenberger Exemplar gebunden ist.

5. Band = 2° HTh 669: Tomus 9

Die fünf Bände des Exemplars sind zu einem nicht bekannten Zeitpunkt aus zwei unterschiedlichen *Provenienzen* zusammengestellt worden:²¹

1. Aus dem Besitz des Johannes Rhagius Aesticampianus stammen: *Band 1 und 3-5* (2° HTh 665. 667-669) = Tomus 1-2. 5-9.

Die von demselben Buchbinder stammenden gleichartigen Einbände²² zeigen schon äußerlich die Zusammengehörigkeit der vier Bände. Band 1 weist oben auf dem Titelblatt von Tomus 1 den zeitgenössischen Provenienzvermerk eines nicht identifizierten Schreibers auf: »Ex testamento doctoris Esticampiani opera Hieronimi«. ²³

Rhagius kam zum 1. Oktober 1517 nach Wittenberg und wirkte dort bis zu seinem Tod am 31. Mai 1520 als humanistischer Dozent. Er las über verschiedene klassische und patristische Texte, vor allem über die »Naturalis historia« des Plinius Maior und über Hieronymustexte.²⁴ Rhagius hat in allen Bänden des Hieronymusexemplars die Anfänge von Kapiteln oder Absätzen rubriziert und fast durchgehend die ihn interessierenden Stichworte am Rand wiederholt (Heraushebungen), teilweise auch die herausgehobenen Stichworte zusätzlich im Text mit feinem Strich rot unterstrichen.²⁵ Andere Benutzerspuren hat er in dem Exemplar nicht hinterlassen.

Nach dem Tod des Rhagius kamen die drei Bände²⁶ mit weiteren Büchern

21 Es ist nicht auszuschließen, daß schon Luther diese Zusammenstellung vorgenommen hat. Als vollständiges Exemplar ist die Ausgabe bereits im ältesten erhaltenen (Teil-)Katalog der nach 1547 entstandenen Wittenberger Universitätsbibliothek verzeichnet (Andreas SENNERT: *Bibliothecae Academiae Wittebergensis publicae, librorum ... extantiores classicique ferè, ... Wittenberg 1678, 4*).

22 Über den Buchbinder läßt sich noch keine Aussage machen.

23 Unter der Signatur 2° HTh 631-635 findet sich ein Exemplar der Amerbachschen Augustinusausgabe: *Prima (Secunda ...) pars librorum diui Aurelij AUGUSTINI ...* BL: Johann Amerbach, Johann Petri, Johann Froben, 1505-1506. 11 Teile, gebunden in 5 Bänden. Dieses Exemplar stammt ebenfalls aus dem Besitz des Rhagius und weist entsprechende Provenienzvermerke auf den Titelblättern des 1., 7. und 10. Teils auf, geschrieben von derselben Hand, die den oben zitierten Vermerk am Anfang der Hieronymusausgabe geschrieben hat. Zum Beispiel im 10. Teil: »Ex testamento celeberrimi S. theologie doctoris Ioannis Ragii Esticampiani canonici Aldenburgen(sis) oratoris et poete laureati. Anno 20 post sequimillesimum.«

24 Näheres bei Bubenheimer: Thomas Müntzer, 159-165.

25 Ganz entsprechend ist der Befund in seinem in Anm. 23 genannten Augustinusexemplar.

26 Es ist wahrscheinlich, daß Rhagius die komplette Hieronymusausgabe besaß. Doch ließ sich von den fehlenden Stücken seines Exemplars (Tomi 3. 4. Appendix) bislang keine Spur finden.

aufgrund testamentarischer Bestimmung des Rhagius in anderen Wittenberger Besitz. Allerdings ist offen, an welche Wittenberger Institution oder Privatperson die Bände zunächst gelangten. Nur der 5. Band (= Tomus 9) enthält noch einen späteren Provenienzvermerk auf dem Titelblatt: »Ex donatione sui affinis suis me libris annumerat Wite(bergae) anno MDCXXXVI Godfridus Salbachius d[ie] 6 Augusti.« Danach reihte Gottfried Salbach in Wittenberg²⁷ am 6. August 1636 den Band unter seine Bücher ein, den er von einem Verwandten²⁸ als Geschenk erhalten hatte. Da sich ein solcher Vermerk nur im letzten Band befindet, kann man zweifeln, ob die anderen drei heute noch erhaltenen Bände des Rhagius ebenfalls in den Besitz Salbachs bzw. davor in denjenigen seines Verwandten gelangt waren.

Martin Luther hatte – man darf annehmen: nach dem Tod des Rhagius – jedenfalls Zugang zu diesen Bänden. In allen vier Bänden (und zwar in den Tomi 1-2. 5-6. 9) finden sich Randbemerkungen von der Hand Luthers,²⁹ ferner viele Unterstreichungen, Anstreichungen und sonstige Markierungen von Luthers Hand.³⁰ Nur an ganz wenigen Stellen finden sich noch Heraushebungen einzelner Stichworte von weiteren, unbekannten Schreiberhänden.³¹

2. Aus dem Besitz des Augustinerklosters bzw. Luthers stammen: *Band 2* (2^o HTh 666) = Tomus 3-4 und Appendix.

Dieser Band hebt sich schon durch die abweichende Einbandgestaltung von den anderen Bänden ab.³² Der Buchbinder war ein anderer als derjenige der Rhagiusbände. Der Handwerker, der sowohl den von Luther benutzten Band mit

27 Die nötigen prosopographischen Recherchen zu Gottfried Salbach stehen noch aus. In der Wittenberger Matrikel sind die Salbachs als Wittenberger Familie ab 1556 belegt: Immatrikulation von »Martinus Salbachius Witebergensis« am 19. September 1556 (ALBUM ACADEMIAE VITEBERGENSIS. Bd. 1: 1502-1560/ hrsg. von Carl Eduard Foerstemann. Nachdruck der Ausgabe Lipsiae 1841. Aalen 1976, 321 a). Ein Gottfried Salbach findet sich in der Matrikel allerdings nicht.

28 »Affinis« ist ein Verwandter aus Verschwägerung.

29 Identifizierung über Handschriftenvergleich. Der Name Luthers findet sich nirgends.

30 Diese nonverbalen Benutzerspuren lassen sich eindeutig anhand der Tintenfarbe und der graphischen Gestaltung von den beschriebenen Benutzerspuren des Rhagius abgrenzen.

31 Analog weist das Augustinusexemplar des Rhagius neben seinen Notizen vereinzelt noch Spuren von fremder Hand auf. Luthers Hand findet sich hier allerdings nicht.

32 Anders als bei den Rhagiusbänden findet sich auf dem vorderen Deckel die Inschrift: »Tomus 3 et 4.«, auf dem Rücken »TOM. iii. et ivtus«. Der hintere Deckel ist am oberen Rand durchbohrt und zeigt somit, daß das Buch an einem früheren Aufbewahrungsort angekettet war. Dadurch ist belegt, daß der Band einem größeren Benutzerkreis zugänglich war.

Werken Biels als auch den vorliegenden zweiten Band der Hieronymusausgabe gebunden hat, arbeitete auch für Justus Jonas und darf daher in Wittenberg gesucht werden.³³ Der Band enthält keine Benutzerspuren von der Hand des Rhagius, jedoch viele Randbemerkungen von Luthers Hand,³⁴ und zwar wesentlich mehr als die anderen Bände: 264 Randbemerkungen gegenüber 93 in allen anderen Bänden. Aus diesem Sachverhalt kann geschlossen werden, daß der Band in der Nutzung Luthers war und dem Augustinerkloster bzw. nach dessen Auflösung im Jahre 1525 Luther gehörte.³⁵

In paläographischer Hinsicht weisen die Randbemerkungen in diesem Band einen wichtigen Unterschied zu den Notizen Luthers in den anderen Bänden auf: Es gibt hier zwei klar unterscheidbare Schrifttypen, die beide Luther zugehören. Diese Zuweisung kann sich insbesondere auf einen ganz entsprechenden paläographischen Befund in dem Band mit Luthers Randbemerkungen zu Gabriel Biel stützen, über die Hans Volz schreibt: »Diese weisen ... keinen einheitlichen Duktus auf, sondern sind – in jeweils geschlossenen Gruppen – teils in zierlichen, teils in großen, weitläufigen und kräftigen Schriftzügen geschrieben. Erstere gehören zweifellos der Frühzeit Luthers an, während die letzteren aus einer beträchtlich späteren, aber nicht genau fixierbaren Lebensperiode des

33 In der Bibliothek des Predigerseminars findet sich unter der Signatur 2° Eth 43 eine Ausgabe des Erasmischen Neuen Testaments (NOVVM TESTAMENTVM OMNE, MVLTO QVAM ANTEHAC DIligentius ab ERASMO ROTERODAMO rocognitu(m), ... BL: Johann Froben, 1519) mit dem Besitzvermerk und den Benutzerspuren des Justus Jonas. Die hier vom Buchbinder verwendeten Stempel finden sich alle auch auf dem Hieronymusband, der darüber hinaus noch weitere Muster aufweist. Für einen Wittenberger Buchbinder sprechen auch die Beobachtungen, die Konrad von Rabenau an dem hier in Frage stehenden (zweiten) Hieronymusband gemacht hat (und die entsprechend auch für den Band aus dem Besitz des Jonas gelten): »Es gibt nur eine unmittelbare Spur: Die Blüte auf der Rautenranke von T. 3-4 [der Hieronymusausgabe]. M. E. ist sie identisch mit dem Stempel: Schunke, Ilse: Die Schwenkesammlung gotischer Stempel- und Einbanddurchschreibungen nach Motiven geordnet I Einzelstempel. Berlin 1979, S. 50, Nr. 383. Frau Schunke weist sie einer Werkstatt »Wittenberg: Kleine Rautenranke« zu« (Briefliche Mitteilung vom 10. April 1988).

34 Identifizierung über Handschriftenvergleich.

35 Man vergleiche, was Hans Volz, WA 59, 27f, über den in der Predigerseminarbibliothek (2° HTh 803) befindlichen Band mit Luthers Randbemerkungen zu Gabriel Biel sagt: »Die frühe Benutzung des Biel-Exemplars durch einen größeren Personenkreis legt die Vermutung nahe, daß der Foliant zunächst im Besitz des Wittenberger Augustinerklosters war und wohl bald nach Erscheinen [1514] von ihm erworben wurde. Bei dessen Auflösung im Sommer 1525 befand sich das Buch offenbar noch dort und gelangte auf solche Weise in Luthers Besitz.«

Reformators stammen; ...³⁶ Wie im Bielband repräsentieren die beiden Schrifttypen der Randbemerkungen zu Hieronymus den Niederschlag zweier *Rezeptions- bzw. Lesephasen* Luthers. Ich bezeichne diese beiden Schichten als R_1 und R_2 (= Rezeptionssphase 1 bzw. Rezeptionsphase 2).

R_1 : Luther schreibt in einer sehr kleinen, gleichmäßigen und ruhigen Schrift, außerdem immer mit roter Tinte.³⁷ Auch die Tönung der Tinte weist kaum Veränderungen auf.³⁸ Daraus kann geschlossen werden, daß diese Randbemerkungen Niederschlag einer kontinuierlichen Lektüre Luthers sind und einem begrenzten Zeitraum angehören. Insgesamt können 97 Randbemerkungen R_1 zugerechnet werden.³⁹

R_2 : Der 2. Band enthält ferner 166 Randbemerkungen eines anderen Schrifttyps. Denselben Schrifttyp gehören auch die Randbemerkungen Luthers in den aus dem Besitz des Rhagius stammenden Bänden (I. 3-5) an, weshalb sie hier einzubeziehen sind (hier 93 Randbemerkungen; also umfaßt R_2 insgesamt 259 Randbemerkungen). Die Schrift ist größer und kräftiger; die Notizen sind oft flüchtig und eilig niedergeschrieben. In der Tintenfarbe herrscht ein Grauton vor, jedoch finden sich die verschiedensten Schattierungen (auch braun, schwarz u. a.).⁴⁰ Dieser Sachverhalt zeigt, daß diese Notizen nicht kontinuierlich in einem geschlossenen Zeitraum niedergeschrieben wurden. Vielmehr hat Luther zu unterschiedlichen Zeiten immer wieder ad hoc zu einzelnen Fragen oder zu bestimmten biblischen Büchern auf Hieronymus zurückgegriffen. Die Randbemerkungen sind Niederschlag eines Leseprozesses, den man eher als »Nachschlagen« kennzeichnen kann. Das schließt nicht aus, daß Luther auch in dieser Rezeptionsphase größere Stücke in den Bibelkommenta-

³⁶ WA 59, 26.

³⁷ Ein entsprechender Schrifttyp findet sich außer in dem »kleinen« Typ der Randbemerkungen zu Gabriel Biel u. a. in Luthers »Dictata super Psalterium« (1513-1515), die für den Handschriftenvergleich in der Faksimileausgabe herangezogen werden können: MARTIN LUTHERS WOLFENBÜTTELER PSALTER 1513-1515/ hrsg. von Eleanor Roach und Reinhard Schwarz unter Mitarbeit von Siegfried Raeder ... F 1983.

³⁸ Die Tinte mußte damals bei der Herstellung durch den Schreiber oder eine Schreibergruppe (Kloster!) immer wieder neu gemischt werden, weshalb sich wechselnde Tönungen ergaben.

³⁹ Nur eine Randbemerkung dieses Schrifttyps, die sich im Appendix findet, weist eine abweichende Tintenfarbe auf, weshalb die Zuordnung hier offen ist.

⁴⁰ Bei der Angabe der Tintenfarbe beschreibe ich immer den heutigen Zustand. Man muß jedoch damit rechnen, daß sich die Tintenfarben aufgrund chemischer Prozesse im Laufe der Jahrhunderte verändert haben könnten.

ren des Hieronymus geschlossen durchgearbeitet hat (z. B. die »Quaestiones in Genesim« in Tomus 4, die 106 Randbemerkungen aufweisen).

Die *Datierung* der Randbemerkungen kann sich auf den beschriebenen paläographischen Befund, den Inhalt einiger Notizen und vor allem auf Parallelen in Luthers Briefen und Schriften stützen. Die Datierungsfrage kann umfassend allerdings erst nach Transkription aller Randbemerkungen untersucht werden.

Zur Datierung von R₁: Es handelt sich um eine frühe Rezeptionsphase. In dieser hat Luther kontinuierlich in der Ausgabe gelesen. Für eine frühe Datierung sprechen sowohl der Schrifttyp wie der Inhalt einiger Notizen. Ich setze diese Lesephase auf 1516/17 an.⁴¹ Die Erasmische Hieronymusausgabe erschien im Sommer/Herbst 1516. Johannes Lang in Erfurt besaß sie schon vor dem 1. Dezember 1516.⁴² Wann Luther die Ausgabe erhalten hat, läßt sich aus seinem Briefwechsel erschließen: Am 24. August 1516 erwartet er sie; die alte Ausgabe, die er zuvor benutzte, hat schon Lang mitgenommen.⁴³ Am 19. Oktober kennt Luther bereits die Ausgabe, denn in einem Brief an Spalatin von diesem Tag kritisiert er ein Urteil des Erasmus über Augustinus und Hieronymus,⁴⁴ das sich in Tomus 1 in der der Ausgabe vorangestellten »Hieronymi vita« findet.⁴⁵ Am 1. März 1517 schreibt Luther an Lang: »Erasmm nostrum

41 Man vergleiche, daß mindestens ein Teil der frühen Randbemerkungen zu Biel mit großer Wahrscheinlichkeit aus den Jahren 1516/17 stammt; siehe WA 59, 27.

42 Vgl. WA Br 1, 51, Anm. 5. Bei den hier vorgelegten Erwägungen zur Datierung gehe ich davon aus, daß die neun Teile der Ausgabe geschlossen oder jedenfalls in schneller Folge insgesamt im Jahr 1516 erschienen sind. Hinweise darauf, daß die Ausgabe sukzessive erschienen sein könnte, gibt es in CR 99 = Zwingli 12, 299f. Anderweitig habe ich hierfür bislang keine Indizien gefunden, jedoch bedarf die Frage einer genauen Untersuchung. Sollte sich ein sukzessives Erscheinen bestätigen, wären die hier vorgenommenen Datierungen gegebenenfalls entsprechend zu modifizieren.

43 WA Br 1, 50, 12-14 (19). Luther bat daher Spalatin, ihm eine Ausgabe der Briefe des Hieronymus für eine Stunde zu leihen oder ihm daraus eine Stelle zu exzerpieren (ebd. 50, 1-7).

44 »Ego sane in hoc dissentire ab Erasmo non dubito, quod Augustino in scripturis interpretandis tantum posthabeo Hieronymum, quantum ipse Augustinum in omnibus Hieronymo posthabet« (WA Br 1, 70, 17-19 [27]).

45 Die Frage, ob Augustinus oder Hieronymus der Vorzug gebühre, behandelt Erasmus zugunsten eines uneingeschränkten Plädoyers für Hieronymus: HOOp 1, β 7^r-8^r. Die Nähe zwischen Luthers Brief an Spalatin vom 19. Oktober 1516 und Luthers Hieronymuslektüre zeigt auch eine inhaltliche Parallele. Luther tadelt in dem Brief Erasmus, »quod in apostolo interpretando iustitiam operum seu legis... intelligit ceremoniales illas et figurales observantias, ...« (WA Br 1, 70, 5-7 [27]). HOOp 3, 116^r findet sich folgende Randbemerkung (R₁): »Hoc nota contra eos, qui nostro tempore de ceremoniis accipiunt [scil. opera legis]...«

lego, et indies decrescit mihi animus erga eum; ...⁴⁶ Daß hier zumindest auch die Hieronymusausgabe des Erasmus gemeint ist, zeigt der Kontext, in dem Luther erneut auf die »Hieronymi vita« des Erasmus anspielt.⁴⁷ Vorläufig können daher die Randbemerkungen von R₁ in die Zeit von Herbst 1516 bis Frühjahr 1517 datiert werden. Die Anspielungen auf die »Hieronymi vita« in Tomus 1 der Ausgabe zeigen übrigens, daß Luther damals nicht nur in den Tomi 3 und 4 gelesen hat, die heute noch im 2. Band des Wittenberger Exemplars erhalten sind, sondern auch in anderen Bänden.

Zur Datierung von R₂: Für die dieser Rezeptionsphase zuzuordnenden Randbemerkungen läßt sich, sofern sie sich in den Bänden 1, 3, 4 und 5 finden, als terminus post quem der Tod des Rhagius (31. Mai 1520) angeben. Einige der zu R₂ zu rechnenden Randbemerkungen in dem aus dem Augustinerkloster stammenden Band 2 könnten eventuell schon etwas früher geschrieben sein, da sich inhaltliche Parallelen zur Diskussion um Hieronymus im Umkreis der Leipziger Disputation finden. Da die Randbemerkungen von R₂ zu unterschiedlichen Zeiten eingetragen wurden, läßt sich ein anderer zeitlicher Endpunkt für Luthers Benutzung der Hieronymusausgabe als sein Tod gegenwärtig nicht nennen, zumal sich auch Parallelen zwischen Randbemerkungen und späten Schriften Luthers finden. Erst nach dem Vergleich aller Randbemerkungen mit dem Werk Luthers unter Zuhilfenahme des Lutherregisters wird man zur Datierungsfrage Genaueres sagen können.

Zum *Umfang* der Randbemerkungen: Die Ausgabe enthält insgesamt 357 (verbale) Randbemerkungen, davon 322 zu Hieronymus-, 35 zu Erasmustexten. Viele Randbemerkungen sind sehr kurz; ein Teil ist mittleren Umfangs (ca. 10–45 Wörter); einige Notizen sind noch umfangreicher. Die längste Randbe-

46 WA Br 1, 90, 15 (35).

47 WA Br 1, 90, 21–25 (35): »Tempora enim sunt periculosa hodie, et video, quod non ideo quispiam sit christianus vere sapiens, quia Graecus sit et Hebraeus, quando et Beatus Hieronymus quinque linguis monoglosson Augustinum non adaequavit, licet Erasmo aliter sit longe visum.« Erasmus hatte in der »Hieronymi vita« (HOOp 1, β 2^v) geschrieben: »Proinde cum ipsa re compertum haberet [scil. Hieronymus], litteras arcanas nec intelligi posse, nec tractari quemadmodum oportet: nisi cognitis his linguis, quibus primum nobis proditae sunt, sermonis Hebraici difficultatem improbo studio pervicit ... Nec his contentus, Chaldaicam item linguam Hebraeae finitimam aggressus est ... Quin et peculiarem Syrorum linguam attigit ob gentis commercia ...« Vgl. noch Luther an Spalatin, [Wittenberg, 1517 Mai 6 oder bald danach], WA Br 1, 96, 10–12. 23–25 (39); Bubenheimer: Thomas Müntzer, 187, Anm. 249.

merkung hat 88 Wörter.⁴⁸ Neben den verbalen Bemerkungen sind auch die nonverbalen Benutzerspuren zu berücksichtigen (Unterstreichungen, Anstreichungen, weisende Hand, Kreuzchen und andere Formen graphischer Markierung). Diese machen naturgemäß ein Vielfaches der verbalen Randbemerkungen aus. Eine nähere quantitative Beschreibung kann zu diesen Benutzerspuren noch nicht gegeben werden. Die erste interpretatorische Beschäftigung mit den verbalen Randbemerkungen hat jedoch bereits gezeigt, daß für eine Untersuchung der Hieronymus- und Erasmusrezeption Luthers sowie für den Vergleich der Randbemerkungen mit den Werken Luthers auf eine Einbeziehung der nonverbalen Benutzerspuren nicht verzichtet werden kann. Das ist bei einer künftigen Edition zu beachten.

Zur *Bedeutung* der Randbemerkungen Luthers können hier nur erste Hinweise gegeben werden. Die in den Randbemerkungen angeschlagenen Themen sind natürlich angesichts der Breite des Hieronymianischen Werkes sehr vielfältig, was insbesondere für die Glossen zu exegetischen Schriften gilt. Dennoch lassen sich bereits einzelne inhaltliche Schwerpunkte nennen. Der breiten Erforschung der Augustinusrezeption Luthers bzw. des Wittenberger Augustinismus stehen hinsichtlich der Hieronymusrezeption Luthers keine Forschungen zur Seite. Diese Forschungslücke ist bedeutsam angesichts der Tatsache, daß in Wittenberg nicht nur Augustinusvorlesungen (Karlstadt, Rhagius) gehalten wurden, sondern spätestens seit 1515 auch Hieronymusvorlesungen (Lang und Heinrich Stackmann 1515, Stackmann 1517, Rhagius 1517/18, ein unbekannter Dozent über die »Hieronymi vita« des Erasmus ca. 1518).⁴⁹ Die neuen Texte, insbesondere diejenigen aus der Phase R₁, dürften in diesem Horizont eine wertvolle Quelle nicht nur zu Luthers Entwicklung, sondern zum Werden der frühreformatorischen Theologie(n) an der Universität Wittenberg sein. Insbesondere für das Verhältnis Luthers zu Erasmus – und gleichzeitig auch zu den Humanisten an der eigenen Universität – sind diese Texte ergiebig. Sowohl Texte von R₁ als auch von R₂ enthalten viel Kritik an Erasmus, nicht nur im Horizont der Anthropologie und Rechtfertigungslehre Luthers. Schon in R₁ kritisiert Luther mehrfach selbstbewußt den Philologen Erasmus. Luther hat seine Erasmuskritik 1516/17 in Briefen an Spalatin und an Lang formuliert,

48 HOOP 4, 102^v, sehr blaß, nur am Original zu entziffern.

49 Von allen genannten Vorlesungen liegen studentische Nachschriften vor; vorläufig siehe Bubenheimer: Thomas Müntzer, 153-170. 311-315.

diese jedoch bewußt nicht in die Öffentlichkeit getragen.⁵⁰ Die Randbemerkungen von R₁ liefern jetzt einschlägigen Stoff zu Luthers früher Auseinandersetzung mit Erasmus in seinem Studierzimmer. Auf dem geschilderten Hintergrund nehmen natürlich die mit Luthers Antipelagianismus zusammenhängenden Fragen in den Randbemerkungen breiten Raum ein. Für Probleme der Kirchenverfassung (Papst, Bischofsamt u. a.), die Luther seit 1518/19 stärker beschäftigen, findet er bei Hieronymus auch viele Äußerungen, die ihn zur Glossierung veranlassen. Hingewiesen sei auch auf die vielen Hebraica (neben vereinzelt Graeca) in den Randbemerkungen.

Für rezeptionsgeschichtliche Forschungen ist es methodisch wünschenswert, Luthers Randbemerkungen nicht nur im Kontext der oben genannten Wittenberger Hieronymusvorlesungen zu sehen, sondern sie auch mit den Randbemerkungen anderer zeitgenössischer Leser der Erasmischen Hieronymusausgabe zu vergleichen. So könnte das dem Leser Luther mit Zeitgenossen Gemeinsame und das ihm Spezifische schärfer erfaßt werden. Bekannt sind bisher Randbemerkungen Huldrych Zwinglis⁵¹ und Heinrich Bullingers⁵² sowie diejenigen des Straßburger Dissidenten Anton Engelbrecht († 1556).⁵³ Exemplare von Wittenberger Lesern aus Luthers Umgebung wären für jene rezeptionsgeschichtliche Fragestellung besonders wertvoll. Hier ist noch einmal an die Benutzerspuren von Luthers Kollegen Rhagius in dem hier beschriebenen Exemplar zu erinnern. Außerdem existiert ein Exemplar des Schwaben Johannes Geiling, der während seiner Wittenberger Studienzeit (1515 bis vermutlich 1520) die Hieronymusbände durchgearbeitet und teilweise reichhaltig glossiert und dabei auch Luther mehrfach erwähnt und zitiert hat.⁵⁴

⁵⁰ WA Br I, 90, 26f (35); ferner vgl. I, 70, 33f (27).

⁵¹ CR 99 = Zwingli 12, 299-369. Walther KÖHLER: Huldrych Zwinglis Bibliothek. ZH 1921, * 19 (150); Alfred SCHINDLER: Zwingli und die Kirchenväter. ZH 1984, 102; vgl. auch DERS.: Zwinglis Randbemerkungen in den Büchern seiner Bibliothek: ein Zwischenbericht über editorische Probleme. Zw 17 (1986-1988), 477-496, bes. 483-486.

⁵² Köhler: AaO, * 19 (150), erwähnt die Existenz von Randglossen Bullingers in einem Exemplar der Zentralbibliothek Zürich, ohne dazu weitere Angaben zu machen.

⁵³ C. H. W. van den BERG: Die Glossen von Anton Engelbrecht in der Hieronymusausgabe des Erasmus und ihre Bedeutung. NAKG 67 (1987), 15-48.

⁵⁴ Stuttgart, Landesbibliothek: Theol. fol. 825 (vorhanden Tomus 1-2. 5-9). Zu Geilings Randbemerkungen siehe vorläufig Bubenheimer: Thomas Müntzer, 18, Anm. 41; 153f; 187f; 191, Anm. 269. Über Geiling und seinen Buchbesitz siehe Bayer; Brecht: AaO.

II Eigenhändiger Besitzvermerk Luthers auf einer Ausgabe seiner Jesajascholien (1534)

Wittenberg, Bibliothek des Evang. Predigerseminars: 8° ETh 427. Der Sammelband enthält folgende Lutherdrucke:

- 1 IN ESAIAM PROPHETAM SCHOLIA, EX DOCT. MART. LVTHERI praelectionibus collecta, ... Wittenberg: Hans Lufft, 1534.⁵⁵
- 2 ECCLESIASTES SOLOMONIS, CVM Annotationibus D. Martini Lutheri. ... Wittenberg: Hans Lufft, 1532.⁵⁶

Auf dem Deckel des von dem Wittenberger Buchbinder C. L. gestalteten Einbands, den bereits Konrad von Rabenau beschrieben hat,⁵⁷ ist mit vergoldeten Buchstaben das Supralibros »ML 1535« eingepreßt. Damit ist bereits ein erster Hinweis auf die Herkunft aus Luthers Bibliothek gegeben. Von Rabenau hat auch schon vermerkt, daß sich auf dem ersten Titelblatt, also auf der 1534 gedruckten Zweitausgabe der Jesajascholien,⁵⁸ der handschriftliche Provenienzvermerk »M. L.« findet. Hier ist nur nachzutragen, daß nach Ausweis des Handschriftenvergleichs Luther selbst diese Initialen eingezeichnet hat. Weitere Benutzerspuren Luthers finden sich in dem Band nicht. Dagegen enthält er lateinische und deutsche Randbemerkungen von einer anonymen Schreiberhand, die uns auch in dem nächsten hier zu beschreibenden Band begegnen wird.

III Randbemerkungen zu Melanchthons Römerbriefkommentar (1532) sowie zu dessen Kolosserbriefkommentar (Ausgabe 1534)

Wittenberg, Bibliothek des Evang. Predigerseminars: 8° ETh 470a. Dieser Sammelband enthält folgende Melanchthondrucke:

- 1 COMMENTARIUM IN EPISTOLAM PAVLI AD ROMANOS, REcenscripti a PHILIPPO MELAN. ANNO. 1.5.3.2. Wittenberg: Joseph Klug, 1532.⁵⁹

55 Josef BENZING: Lutherbibliographie. Baden-Baden 1966, 349 (2986).

56 Ebd, 348 (2980).

57 Von Rabenau: AaO, 350 (E 50.6).

58 Der Erstdruck erschien 1532, Benzing: AaO, 349 (2985).

59 Das Titelblatt fehlt; Titelwiedergabe nach MWA 5, 17.

- 2 SCHOLIA IN EPISTOLam Pauli ad Colossenses iterum ab autore recognita. PHIL. MEL. MD. XXXIII. Wittenberg: Joseph Klug, 1534.
- 3 DIDYMI FAuentini aduersus Thomam Placentinum pro Martino Luthero Theologo Oratio. [Wittenberg: Melchior Lotter d.J.], 1521.

Der Einband weist dasselbe Supralibros »ML 1535« auf wie der zuvor beschriebene Sammelband 8° ETh 427 und stammt ebenfalls von dem Wittenberger Buchbinder C. L.⁶⁰ Die handschriftlichen Randbemerkungen in diesem Band waren bisher noch nicht untersucht worden.⁶¹ Die paläographische Analyse ergab, daß zwei verschiedene Leser ihre Glossen in dem Sammelband hinterlassen haben. Die erste Schreiberhand ist diejenige Luthers, die zweite ist dieselbe nicht identifizierte Hand, die uns schon in dem zuvor beschriebenen Band aus Luthers Bibliothek begegnete.⁶² Diese zweite Hand findet sich in allen Drucken, während Luthers Hand sich mit Sicherheit nur in den ersten beiden Drucken, den Schriftkommentaren Melanchthons, ausmachen läßt.⁶³

Druck 1, Melanchthons Römerbriefkommentar, enthält sechs Randbemerkungen Luthers, eine kürzere⁶⁴ und fünf längere⁶⁵. Diese Glossen Luthers verdienen u. a. deswegen Interesse, weil er sich in den Tischreden teils lobend,

60 Von Rabenau: AaO, 350f [E 50.7]. Laut brieflicher Mitteilung des Melanchthonhauses Bretten vom 14. Juli 1989 befindet sich dort unter der Signatur M 125 ein weiterer Band aus Luthers Besitz, wie Konrad von Rabenau jüngstens entdeckt hat. Er trägt das Supralibros »ML 1543« und wurde ebenfalls von C. L. gebunden. Der Band enthält eine in Wittenberg 1540 gedruckte Ausgabe von Melanchthons Römerbriefkommentar. Der Band, den ich noch nicht eingesehen habe, wurde dem Melanchthonhaus von Nikolaus Müller geschenkt.

61 Darauf machte mich Frau Erika Schulz, Leiterin der Bibliothek, aufmerksam. Frau Schulz hat mich bei meinen Arbeiten intensiv unterstützt und mir viele wertvolle Informationen gegeben, wofür ich ihr herzlich danke.

62 Die beiden Bände 8° ETh 427 und 8° ETh 470a zeigen also mehrfach enge Zusammengehörigkeit. Außer demselben Supralibros und demselben Buchbinder ist noch anzuführen, daß beide Bände zu einem früheren Zeitpunkt nebeneinander aufgestellt waren. Jeweils auf dem vorderen Spiegel (Ecke unten links) findet sich in 8° ETh 427 die alte Signatur »19.-«, in 8° ETh 470a die Signatur »20.-«, geschrieben von derselben alten Hand.

63 Am Schluß des Textes von Druck 3 findet sich der Vermerk »τελος«, der nicht von der sonst begegnenden anonymen Schreiberhand stammt. Ich muß mangels hinreichenden Vergleichsmaterials vorläufig offenlassen, ob Luther den griechischen Schlußvermerk geschrieben hat.

64 Bl. O 8^v.

65 Bl. O 5^r. a 8^r. h 6^r. h 6^v. Die Glossen auf Bl. h 6^v sind so stark abgeblaßt, daß sie auf dem mir vorliegenden Mikrofilm nicht zu lesen sind. Die Entzifferung muß am Original versucht werden, gegebenenfalls auch mit technischen Hilfsmitteln.

teils aber auch kritisch zu Melanchthons Kommentar⁶⁶ geäußert hat.⁶⁷ Allerdings zeigen die bereits entzifferten Glossen Luthers zustimmende Tendenz.⁶⁸

In Druck 2, Melanchthons Kolosserbriefscholien, die dieser zum ersten Mal 1527 publizierte⁶⁹ und die uns mit dem Wittenberger Druck von 1534 in einer erweiterten Ausgabe vorliegen, hat Luther eine Randbemerkung angebracht, in der er sich über die Ursprünge der Kanones des Kirchenrechts recht positiv äußern kann:⁷⁰

»Sunt canones	boni iusti sancti a sanctiss(imis) a sapientiss(imis) pulcherrimi	}	sed non sunt (...) ⁷¹ servatu, sed libertas parta sanguine Christi regnet.«
---------------	--	---	--

IV Eine Geschenkwidmung Luthers an den Prior des Nürnberger Augustinerklosters Wolfgang Volprecht, [1519]

Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek: 142.7 Quod. (5). Es handelt sich hier um einen aus dem Nürnberger Augustinerkloster stammenden Sammelband, der sowohl Drucke aus den Jahren 1515-1524 als auch eine Handschrift enthält.⁷² Als Stück 5 findet sich hier folgender Druck:

66 Vgl. Michel DAUTRY: Melanchthon commentateur de l'épître de Paul aux Romains. PL 35 (1987), 32-55.

67 Luthers Urteile sind zusammengestellt in MWA 1, 19f.

68 Ein Beispiel: Auf Bl. O 5^r (entsprechend MWA 5, 202, 11-14) hat Luther »propter Christum, non propter nostram contritionem, aut bona opera« unterstrichen und am Rand vermerkt: »Et hec est differentia contritionis nostre a contritione papistarum, qui eam dignam iudicant gratia ex suo merito. Nos etsi precedere gratiam dicamus, tamen non mereri eam dicimus, imo contrarium meretur propter desperationem etc.«

69 MWA 4, 209-303.

70 Bl. 80^r neben dem von Luther unterstrichenen Satz Melanchthons: »Et mihi veteres Canones excutienti longe alia mente, et factae, et servatae traditiones videntur, quam, qua postea ceperunt exigi.«

71 Ein Wort unentziffert.

72 Beschreibung des Inhalts des Sammelbandes sowie Provenienzbestimmung bei Otto CLEMEN: Eine Abhandlung Kaspar Ammanns. ARG 4 (1907), 164-167 △ ders.: Kleine Schriften zur Reformationgeschichte (1897-1944)/ hrsg. von Ernst Koch. Bd. 2: (1904-1907). L 1983, 512-515.

DE CORRIGENDIS STVDIIS SEVERIORIBVS PRAECEPTIVNCVLAE breues, Othonis Brunnfelsij Moguntini, Carthusiani. ... Straßburg: Johann Schott, 1519.

Auf dem Titelblatt findet sich eine von Luthers Hand geschriebene⁷³ Widmung: »R(everendo) p(atri) priori Vuolphango:«⁷⁴ Der Adressat kann mit dem Nürnberger Augustinerprior Wolfgang Volprecht identifiziert werden.⁷⁵ Das Geschenk Luthers könnte ein Dankeszeichen sein für die Unterstützung, die er 1518 im Zusammenhang mit seiner Reise nach Augsburg im Nürnberger Kloster gefunden hatte.⁷⁶ Die Auswahl dieses Buches könnte dadurch motiviert gewesen sein, daß Luther von Otto Brunfels unter den »(Theologi) recentissimi probatissimique« aufgeführt wurde.⁷⁷

V Eine Nachschrift von einer der Invokavitpredigten Luthers⁷⁸

Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek: Yv 1648. Helmst. 8°. Dieser Band enthält nur einen Lutherdruck: Eyn trew vormanung Martini Luther tzu allen Christen. Sich tzu vorhuten fur auffruhr vnnd Emporung. Vuittemberg. [Wittenberg: Melchior Lotter d. J. 1522].⁷⁹

73 Identifizierung durch Handschriftenvergleich.

74 Diese Widmung wird von Clemen: AaO, 166 $\triangle$ 514 zitiert. Da ihm nicht aufgefallen zu sein scheint, daß es sich um Luthers Handschrift handelt, empfiehlt es sich, daß weitere Kenner von Luthers Handschrift meine Zuweisung überprüfen. Geeignetes handschriftliches Vergleichsmaterial findet sich u. a. in: LIBER DECANORUM: das Dekanatsbuch der theologischen Fakultät zu Wittenberg in Lichtdruck nachgebildet/ mit einem Vorwort von Johannes Ficker. Halle a. S. [1918-]1923.

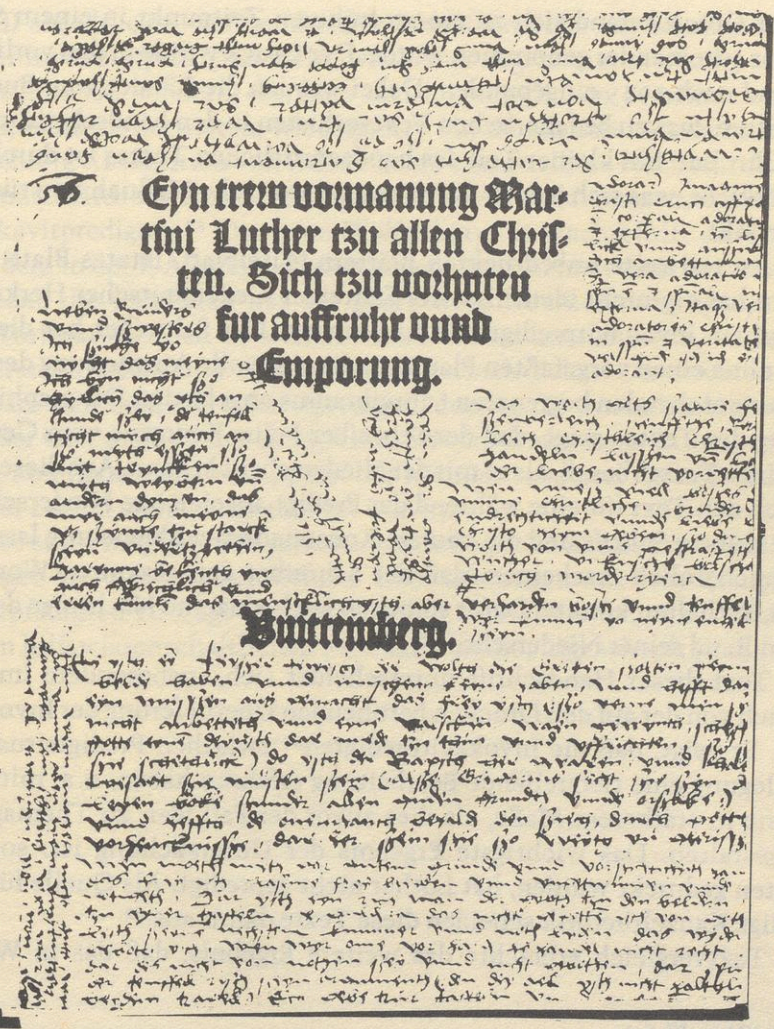
75 Clemen: AaO, 166 $\triangle$ 514.

76 Auch bei einem anderen Augustinerprior, der Luther im Zusammenhang mit der Augsburgreise unterstützt hat, nämlich bei Martin Glaser in Ramsau, hat sich Luther 1519 durch ein Buchgeschenk (Taulers Sermones) revanchiert; Bubenheimer: Thomas Müntzer, 181 f.

77 Zur Interpretation siehe Ulrich BUBENHEIMER: Luther – Karlstadt – Müntzer: soziale Herkunft und humanistische Bildung; ausgewählte Aspekte vergleichender Biographie. Amtsblatt der Evang.-Luth. Kirche in Thüringen 40 (1987), 62.

78 Über diese Handschrift findet sich ein erster Bericht bereits in Ulrich BUBENHEIMER: Luthers Stellung zum Aufruhr in Wittenberg 1520-1522 und die frühreformatorischen Wurzeln des landesherrlichen Kirchenregiments. ZSRG 71 (1985), 203-206. Hier teile ich nur kurz die Ergebnisse der bisherigen Untersuchungen mit. Nähere Beweisführungen müssen anderweitig erfolgen.

79 Benzing: AaO, 124 (1047).



Martin Luther: Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung. Wittenberg: Melchior Lotter d.J., 1522, mit handschriftlicher Überlieferung von einer der Invokavitpredigten Luthers (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek: Yv 1648. Helmstedt 8°). Die Predigt beginnt links neben der vierten Druckzeile mit: »Lieben Brüdern vnnnd szwesters...«

Dieser Druck befand sich zu einem früheren Zeitpunkt in einem Sammelband, der auseinander genommen wurde. Der Druck wurde in den vorliegenden Pappband nach 1945 eingebunden. Dabei wurden die Ränder vom Buchbinder beschnitten, was zu bedauerlichen Textverlusten in den handschriftlichen Teilen geführt hat. Ein kleiner Teil des handschriftlichen Textes ist durch Papierfalz überklebt, was sich jedoch durch restauratorische Maßnahmen rückgängig machen läßt.

Auf den teilweise unbedruckten Blättern (Titelblatt, letztes Blatt) und den Rändern hat ein nicht identifizierter Schreiber niederdeutscher Herkunft eine von Luthers Invokavitpredigten⁸⁰ eingetragen. Der Schreiber hat die Niederschrift ohne einen vorgefaßten Plan über die sinnvolle Ausnutzung des ihm zur Verfügung stehenden begrenzten Schreibraums angefertigt. Die graphische Anordnung des Textes zeigt, daß der Schreiber keine Kenntnis vom Gesamtumfang seines Textes besaß, als er mit der Niederschrift begann. Aus diesem Grund halte ich den Text für eine während der Predigt angefertigte Niederschrift. Die relativ saubere Schrift und die häufige Konsonantenverdoppelung lassen es als unwahrscheinlich erscheinen, daß der Schreiber den gesamten Wortlaut der Predigt festhalten konnte. Dafür sprechen auch einzelne Nachträge des Schreibers am Rand seiner Niederschrift.⁸¹

Der Text dieser Handschrift unterscheidet sich, insbesondere im Aufbau, erheblich von der auf den Drucken beruhenden Überlieferung der Invokavitpredigten. Er zeigt, daß die Invokavitpredigten⁸² zwischen Predigtsituation und Drucklegung eine tiefgreifende Bearbeitung erfahren haben, u. a. mit der Tendenz, sie in stärkerem Maße, als dies zuvor der Fall war, zu Themapredigten umzugestalten. Das wichtigste Ergebnis der Untersuchung ist: so, wie die Predigten gedruckt wurden, hat Luther nicht gepredigt. Als Quelle für Luthers lebendige Kanzelrhetorik scheiden diese Texte damit aus.⁸³

Der Textvergleich erbrachte das weitere Ergebnis, daß das in WA 10 III,

80 Vgl. WA 10 III, 1-64.

81 Oder hat Luther bei diesen Predigten absichtlich so langsam gesprochen wie im Hörsaal, damit die Predigten aufgezeichnet werden konnten?

82 Sie wurden mit Ausnahme des »Sermon von den Bildnissen« (Benzing: AaO, 155 [1320]) erst 1523 außerhalb Wittenbergs gedruckt (Benzing: AaO, 10 [49]).

83 Übrigens läßt sich auch ohne Kenntnis von der hier beschriebenen Handschrift an der Drucküberlieferung erkennen, daß eine redaktionelle Bearbeitung erfolgt sein muß, worauf die bisherigen Editionen nicht eingegangen sind.

LVII-LXIII abgedruckte, auf handschriftlicher Überlieferung beruhende »Fragment« der Invokavitpredigten nicht, wie bisher angenommen wurde, eine Vorarbeit Luthers ist, sondern ebenfalls den ursprünglichen Wortlaut einer der Predigten, nämlich der ersten, wiedergibt.⁸⁴ Für diesen bereits bekannten Text liegen mehrere Abschriften vor, jedoch keine unmittelbare Nachschrift.

Die handschriftliche Überlieferung stellt neue Anforderungen an die Edition der Invokavitpredigten.⁸⁵ Die neue Wolfenbütteler Nachschrift muß zusammen mit dem in der WA bereits abgedruckten »Fragment« ediert werden, wobei durchgehend die Parallelen aus der gedruckten Überlieferung synoptisch in vollem Wortlaut daneben zu stellen sind. Darüber hinaus sollte auf der Basis einer literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Untersuchung eine neue Gesamtedition der Invokavitpredigten durchgeführt werden. Dabei könnte bei dieser Gelegenheit, um einen weiteren Forschungsfortschritt zu erzielen, in einem kommentierenden Apparat die homiletische und rhetorische Tradition, in der Luther steht, aufgearbeitet werden.

Ich halte es für möglich, daß gezielte kodikologische und buchgeschichtliche Forschungen weitere handschriftliche Überlieferungen aus dem Komplex der Invokavitpredigten zu Tage fördern könnten, zumal die heute zur Verfügung stehenden hilfswissenschaftlichen Methoden nicht ausgeschöpft sind.

84 Die neue Wolfenbütteler Überlieferung gibt eine andere Predigt wieder.

85 Die beste vorliegende Edition auf der Basis der gedruckten Überlieferung ist die in StA 2, {520} 530-558.

Rechtfertigung und Ekklesiologie bei Luther

Seminarleiter: Tarald Rasmussen

Berichterstatter: Tarald Rasmussen

Auf dem Lutherforschungskongreß in Erfurt 1983 fand ein Seminar über das Thema »Luthers Ekklesiologie: »Von den Konziliis und Kirchen« statt. Für das Ekklesiologieseminar in Oslo war vorgesehen, sich auf die in Erfurt zu kurz gekommene Fragestellung »Rechtfertigung und Ekklesiologie bei Luther« (vgl. Lu] 52 [1985], 282) zu konzentrieren.

Als Textgrundlage für die Arbeit in Oslo hatten sich die Teilnehmer auf zwei Haupttexte geeinigt: Zum einen, vom früheren Luther, die »Operationes in psalmos« (1519-1521), und hier vor allem die Auslegung von Ps 10 (9b) (AWA 2, 567-619), und zum anderen, vom späteren Luther, »Die Schmalkaldischen Artikel« (1537). Die beiden Texte unterscheiden sich u.a. auf folgende Weise deutlich voneinander: In der Auslegung von Ps 10 hat man es vorwiegend mit einem ekklesiologischen oder geschichtstheologischen Text zu tun. Die Herausforderung für die Seminararbeit lag hier vor allem darin, die Rolle der Rechtfertigungsperspektive als Kontext oder Voraussetzung für die intensive ekklesiologische Argumentation des Textes näher zu bestimmen. In den »Schmalkaldischen Artikeln« andererseits liegt die Hauptsache in einer systematisierenden Entfaltung der Rechtfertigungslehre als Zentrum im theologischen Denken Luthers. Die Herausfor-

derung an das Seminar lag hier in der näheren Bestimmung der Rolle der Ekklesiologie.

Zwei Hauptreferate haben sich mit den »Operationes ...« beschäftigt. *Hubertus Blaumeiser* hat in seinem Referat »Überlegungen zum Zusammenhang von Theologia Crucis, Rechtfertigung und Ekklesiologie ausgehend von Martin Luthers »Operationes in Psalmos« als Ausgangspunkt seiner Überlegungen festgehalten, daß die Rechtfertigung das zentrale positive Anliegen des Kollegs ist. Von dieser Basis her und anhand dieses Kriteriums werden die vielen und ausführlichen kritischen Anmerkungen zum Thema »Kirche« in den »Operationes ...« entfaltet. Und von dieser Basis her wird auch die entscheidende positive Grundbestimmung der Kirche, als die ständige Frucht des Geschehens des Evangeliums, vorgenommen.

Näher nachgegangen wird im Referat der Frage, ob die Kirche dabei nur als Resultat des Geschehens der Rechtfertigung zu verstehen sei, oder ob sie auch als Voraussetzung der Rechtfertigung, als »Weg zu ihr«, gesehen werden sollte. Luther besteht auf der einen Seite darauf, daß der Mensch durch das Evangelium in eine unmittelbare Beziehung zu Gott kommt. Eine Konsequenz davon ist die scharfe Kritik an der Vermittlerrolle der römischen Kirche. Auf der anderen Seite setzt auch Luther eine konkrete

Vermittlung des Evangeliums voraus, zumindest eine Vermittlung durch Menschen: durch das Predigtamt. Die »Sakramentalität« der Kirche kommt wenigstens an diesem Punkt auch bei ihm zum Ausdruck.

Der Schlüssel zum Verständnis der Beziehung zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung bei Luther liegt in seiner Kreuzestheologie. Das Predigtamt ist bei Luther kreuzestheologisch bestimmt: es muß sein, aber verwirklicht sich »im größtmöglichen Nichts-Sein«. In dieser Denkfigur liegt nach dem Referenten – über die ekklesiologischen Implikationen hinausweisend – der Ansatz zu einer neuen Ontologie, die bei Luther selbst noch nicht voll entfaltet ist.

Kurt-Victor Selge hat in dem zweiten Referat über die »Operationes ...« das Thema »Antichrist und Ekklesiologie« aufgenommen. Großes Gewicht wurde hier auf die Entwicklungslinien der ekklesiologischen Denkmuster schon seit den »Dictata super Psalterium«, 1513-1515, gelegt. Vor allem wurde im Referat die Bedeutung der Geist-Buchstabe-Dichotomie für die ekklesiologische Argumentation näher untersucht, wobei es als eine Annahme zur Diskussion gestellt wurde, daß der spiritus-litera-Gegensatz im Laufe des Kollegs immer mehr in den Vordergrund in der »Anwendung auf das Zurückbleiben der Christenheit gegenüber ihrem eigentlichen geistlichen Wesen« tritt.

So ist nach dem Luther der »Dictata ...« nicht nur der einzelne Christ, sondern auch die Kirche, in dogmatischer und institutioneller Hinsicht, immer unterwegs. Wie der einzelne Christ ex fide in fide lebt, muß sich der Geist auch in der Kirche immer wieder neu bewähren und sich gegenüber dem Zurückbleiben der Kirche im Buchstaben durchsetzen. Dies ist in der Alten Kirche vor allem im Streit gegen Arius geschehen, und später z. B. in der Auseinandersetzung mit den Hussiten. Und gerade dies wird auch die entscheidende Perspektive für die Aus-

einandersetzung mit dem Papsttum: Hier ist die Kirche wieder an einem Punkt, wo sich der Geist vom Buchstaben absetzen muß.

Ein entscheidender Text zur Identifikation der literalitas der Papstkirche ist gerade die Auslegung von Ps 10 in den »Operationes ...«. In der Vertiefung dieser Perspektive wird der Papst sogar als der Antichrist identifiziert; eine Diagnose, die sich Luther im Laufe seiner Erfahrungen mit den Vertretern der Kurie seit 1518 aufgedrängt hatte.

In einem dritten Hauptreferat hat Klaus Schwarzwäller das Thema »Rechtfertigung und Ekklesiologie in den »Schmalkaldischen Artikeln«« behandelt. Hier wurde eingehend dargestellt, wie Luther in diesem Text die grundlegende Bedeutung der Rechtfertigung ausarbeitet; von ihr her ist auch die Ekklesiologie strukturiert. Der alles entscheidende Punkt ist die Exklusivität des Verständnisses vom »solus Christus«. Alles kommt von ihm her und liegt ganz bei ihm. Entsprechend ist die Kirche dadurch definiert, daß sie ganz und gar durch ihn und sein Geben existiert. Die Alternative wäre eine Bestimmung der Kirche, gemäß der nicht alles von Christus käme bzw. bei ihm läge, das aber wäre dann nicht die Kirche Christi. Hier gilt der Satz vom ausgeschlossenen Dritten.

Damit ist gegeben – und das wird in der Auseinandersetzung mit der Messe und insbesondere dem Papsttum deutlich –, daß Christus »keinerlei Mittlerinstanz zwischen sich und den Seinen eingesetzt [hat. Er] handelt unmittelbar an uns durch sein Evangelium und Sakrament.« Dementsprechend gibt es auch keine besondere Vermittlungsfunktion des Amtes; es hat keine »konstitutive« Bedeutung für die Kirche. Der Referent hat an diesem Punkt seine Interpretation durch ein Bild verdeutlicht, das in der Diskussion dann wiederholt aufgegriffen wurde: »Die Korrespondenz konstituiert die Post, nicht jene diese ...« D. h., das kirchliche Amt ist ausschließlich eine Funktion des Evangeliums.

Bei alledem entwickelte Luther keine ekklesiologische Theorie, und das aus sachlichen Gründen: So wie die Rechtfertigung als ein mich unmittelbar einschließendes Geschehnis sich der abschließenden Theoretisierung notwendig entzieht, kann das dynamische Wirken Jesu Christi, der sich seine Kirche sammelt, nicht auf der Betrachterebene eingefangen werden, sondern erweist sich darin, daß immer wieder aufs neue Menschen sich auf die Stimme des Herrn hin versammeln, und sein Evangelium hören und bezeugen.

In der Diskussion ging es primär um die systematische Klärung der Beziehung zwischen Rechtfertigung und Ekklesiologie, ohne daß dabei jedoch die Argumentationsvoraussetzungen von 1513-1515, 1519-1521 und 1537 aus dem Blick gerieten. – Selge hat mit seiner Hervorhebung des historischen Zusammenhangs der Entwicklung von den »Dictata ...« zur radikalen Reduktion der Ekklesiologie 1520/21, dem beim späten Luther wieder eine mehr horizontal-geschichtliche Entfaltung der Kennzeichen der Kirche folgt, einen Hinweis darauf gegeben, daß Luthers Ekklesiologie nicht ausschließlich aus den Spitzensätzen von 1521 (gegen Ambrosius Catharinus) interpretiert werden sollte.

Die beiden Pole der Lutherauslegung in der Diskussion waren Schwarzwällers radikale Hervorhebung der rein dienenden Funktion der Kirche als Vermittlungsinstanz und Blaumeisers Frage nach einer dennoch notwendigen On-

nologie oder Sakramentalität der Kirche. Schwarzwällers Interpretation der »Schmalkaldischen Artikel« diente als eine fruchtbare Provokation zur Verschärfung der Fragestellung, stieß aber in verschiedener Hinsicht auf Kritik. Mehrere Seminarteilnehmer haben den Vergleich der Kirche mit der Post als eher überzogen angesehen. Die Kirche müßte in einem anderen Sinn als die Post als Vermittlerinstanz verstanden werden. Sie ist bei der Predigt des Evangeliums vorausgesetzt, und zwar so, daß sie für Luther immer da ist als die Lebenswirklichkeit der Verkündigung, in der die Botschaft zu ihrem Ziel kommt.

In bezug auf die nähere Frage nach der ontologischen Qualität der Kirche kam es aber nicht zu einem Ergebnis in der von Blaumeiser gesuchten Richtung.

Einigkeit zwischen römisch-katholischen und evangelischen Teilnehmern bestand darüber, daß die Rechtfertigung für Luther das Kriterium zur Beurteilung der vorfindlichen Kirche ist. Die Kirche kann aber nicht einfach aus der Rechtfertigung deduziert werden. Die Kirche bleibt für Luther immer lebendige Wirklichkeit und insofern ebenso Geschöpf des Wortes wie »Mutter« der Gläubigen. Der Gedanke herrschte vor, daß im Sinne Luthers auch in der vermittelnden cooperatio der Kirche Gott allein der Wirkende sei; auch hier waren sich evangelische wie römisch-katholische Seminarteilnehmer einig.

Luther und das Bischofsamt

Seminarleiter: Martin Brecht

Berichterstatte: Martin Brecht

Das Thema des Seminars war vom vorbereitenden Komitee vorgeschlagen worden. Es beteiligten sich Kirchen- und Profanhistoriker, Kirchenrechtler und Pfarrer verschiedener Konfessionen, darunter erfreulicherweise einige ausgewiesene Experten. Ein Systematiker und ein Repräsentant der Ökumene mußten leider absagen. Dies beeinflusste möglicherweise Gang und Ergebnis der Diskussionen, indem eine starke Konzentration auf den historischen Befund erfolgte. Zentrale Aussagen Luthers über das Bischofsamt wurden gemeinsam interpretiert und einzelne Schriften oder Aspekte in Referaten vorgestellt.

Die ursprüngliche Befürchtung, zu diesem Thema lasse sich bei Luther nichts Neues mehr erheben, bestätigte sich nicht, zumal die neueste Forschung an diesem Punkt kaum mehr vorangekommen ist oder sich eher an CA 28 orientiert hat. Es gibt immer noch Quellenkomplexe, die bisher kaum berücksichtigt worden sind. Somit ist das Bild der Vorstellungen Luthers vom Bischofsamt unvollständig. Zudem müssen gelegentlich die Lichter anders als bisher gesetzt werden.

Auch für das Bischofsamt hat Luther keine stabile theologische Systematik gegeben, obwohl bestimmte Grundlinien durchaus vorhanden sind. Seine Äußerungen erfolgten in wechselnden Situationen und auf konkrete Herausforderungen hin. Das Seminar hatte darum einen historischen Prozeß zu verfolgen, der zwar in jeder Phase zu Ergebnissen gelangte, aber an seinem Ende kein abschließendes Resultat aufwies.

Merkwürdigerweise ist man bisher kaum einmal systematisch Luthers Auslegung der neutestamentlichen Stellen zum Bischofsamt nach-

gegangen. Dabei dürfte die Exegese auch in diesem Fall seine Kategorien nachhaltig bestimmt haben. Eine erste Zusammenfassung findet sich 1521 in einem eigenen Abschnitt von »De abroganda missa privata« (WA 8, 426-431). Aus der Exegese stammt die Erkenntnis der Identität von Bischof und Presbyter/Pfarrer. In jeder Stadt kann es mehrere Bischöfe geben. Jeder ist aber nur für seine Gemeinde und nicht überregional zuständig. Die Anforderungen an den Bischof entnahm Luther den Katalogen 1 T 3, 2-7 und Tt 1, 5-9. Seine Auslegungen von 1 P 5, 1-4 (1522), des Titusbriefes (1527) und des 1. Timotheusbriefes (1528) folgen demselben Muster.

Wenig bekannt ist, daß sich Luther für seine Konzeption außerdem mehrfach auf Hieronymus berief (WA 2, 227, 32-228, 35; 50, 339-323). (Referat: *Meinulf Stamm*)

Während des Aufenthalts auf der Wartburg und unmittelbar danach geriet Luther in eine scharfe Auseinandersetzung mit den Bischöfen. Sie manifestiert sich vor allem in der Schrift »Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papsts und der Bischöfe« (WA 10 II, 105-158). Neben der vorherrschenden Polemik, die die damaligen Bischöfe faktisch nicht mehr anerkannte, kündigen sich hier bereits die Fragen nach einer künftigen Entwicklung des Bischofsamtes an. (Referat: *Gottfried Krodell*)

In der 1523 für die Bedürfnisse der Stadt Leisnig verfaßten, aber exemplarisch gedachten Schrift »Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen. Grund und Ursach aus der Schrift« (WA 11, 408-416) geht es an sich um das Besetzungsrecht der Gemeinde. In diesem Zusammenhang mußte Luther zu der Mitwirkung der

Bischöfe an den Besetzungen Stellung nehmen. Er bestritt sie zwar nicht, spielte sie aber in mehreren Argumentationsgängen stark herunter. Notfalls erscheint sie als verzichtbar.

Im selben Jahr hatte Luther mit »De institutis ministris ecclesiae ad senatum Pragensem Bohemiae« (WA 12, 169-196) den böhmischen Utraquisten zu raten, wie ihre Priester ordiniert werden könnten, nachdem sie keine eigenen Bischöfe hatten. Er stellte fest, daß die Kirche das Besetzungsrecht an sich ziehen und somit Bischöfe einsetzen kann. Wahrscheinlich nicht unähnlich wie in Leisnig sind damit Pfarrer/Bischöfe in den einzelnen Städten gemeint, die dann aus ihren Reihen einen visitierenden Erzbischof wählen. Als alternative kleinere Lösung schlug Luther die Bestellung befähigter, bereits geweihter Priester als Ordinatoren vor. (Referat: *Ken Miura*)

Schon die verschiedenen Lösungen des Besetzungsproblems, die Luther für Leisnig und die Utraquisten in Betracht zog, zeigen deutlich die charakteristische pragmatische Elastizität, mit der er bei fester Grundhaltung an die Probleme der Kirchenleitung heranging.

Es wurde bisher allenfalls punktuell, aber nie im Zusammenhang beachtet, daß Luther zwischen 1522 und 1546 manche seiner Briefpartner unter den evangelischen Theologen als Bischöfe oder gar als Erzbischöfe anredete. Es handelt sich um ca. 250 Stellen, mithin ein beträchtliches Material von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Faktisch waren diese »Bischöfe« vor allem die Pfarrer und späteren Superattendenten in den größeren sächsischen Städten, niemals jedoch Dorfpfarrer. Die Briefanreden lassen wohl am deutlichsten erkennen, wie Luther sich die neue Gestalt des Bischofsamtes vorstellte. (Referat: *Markus Wriedt*)

In seiner Vorrede zum »Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum Sachsen« (WA 26, 195, 1 - 201, 7) von 1528 begründete Luther die Visitation biblisch und

leitete von daher dann erst das Bischofsamt ab. Konkret veranlaßte er selbst den Landesherrn zur Bildung einer Visitationskommission, die nicht vom Bischofsamt her konzipiert und deren Handeln letztlich durch die Macht des Landesherrn autorisiert war. Die Wahrnehmung episkopaler Aufgaben durch eine landesherrliche Visitationskommission erwies sich trotz aller gegenteiliger Beteuerungen Luthers theologisch und kirchlich als nicht widerspruchsfrei. Tatsächlich bahnte diese Teillösung dem landesherrlichen Kirchenregiment den Weg.

Dennoch war die Tätigkeit des Landesherrn als »Notbischof« für Luther nie etwas anderes als eine Notlösung. Der Ausdruck findet sich bei ihm nur wenige Male. Luther hat auch nie eine eigentliche theologische Begründung für den Notbischof gegeben. Der »Notbischof« darf also nicht überschätzt werden. (Referat: *James Schaaf*)

Einen gewissen Parallellfall zur Visitation bildet die 1535 wieder eingeführte Ordination. Veranlaßt wurde sie durch den Landesherrn, der die Theologische Fakultät Wittenberg damit beauftragte. Diese nahm damit eine bischöfliche Funktion wahr. Wie Luthers Einführungs predigt (WA 41, 454-459) zeigt, vermied man es jedoch, auf das Problem des ordinierenden Amtes einzugehen.

Die Möglichkeit einer Reform des bestehenden Bischofsamtes hat Luther wohl nie ganz ausgeschlossen. Im Zusammenhang mit dem Augsburger Reichstag 1530 machte er einen Kompromißvorschlag (WA 30 II, 268-356; bes. 335, 1 - 345, 9), unter welchen Bedingungen – vor allem der Gewährleistung evangelischer Predigt – die reichsfürstlichen Bischöfe von den Evangelischen anerkannt werden können. (Referat: *Rolf Decot*)

In gewissem Sinn auf derselben Linie liegen die Einsetzungen evangelischer Theologen in die Bistümer Naumburg, Merseburg und Kammin von 1542 an. Um mehr als befristete Expe-

imente handelte es sich dabei nicht. Evangelische Bischöfe hatten – entgegen den Vorstellungen der evangelischen Theologen – neben den Territorialherren nie eine echte und dauerhafte Chance, wie ihre Schicksale unmißverständlich lehren. (Referate: *Hans-Ulrich Delius* und *Irmgard Höss*). Dennoch bietet Luthers Schrift »Exempel, einen rechten christlichen Bischof zu weihen« (WA 53, 231-260; bes. 252, 29 - 258, 25) nochmals eine grundsätzliche und zu-

gleich aktuell vermittelte Äußerung über das Bischofsamt einschließlich des Modus der Einsetzung.

Historisch, theologisch, kirchenrechtlich, praktisch und ökumenisch bleiben Luthers Begründung des Bischofsamtes sowie die von ihm versuchten Lösungen samt ihren Defiziten interessant. Die Teilnehmer des Seminars haben darum beschlossen, das von ihnen gesichtete Panorama der Öffentlichkeit vorzulegen.

Luthers Kommentar zum Galaterbrief 1519

Seminarleiter: Steffen Kjeldgaard-Pedersen

Berichterstatter: Steffen Kjeldgaard-Pedersen

Das Seminar untersuchte diese für Luthers reformatorischen Weg wichtige Exegese und berücksichtigte das Verhältnis dieses Kommentars (WA 2, [436] 443-618; in der Folge werden nur Seiten und Zeilen angegeben) zur Vorlesung von 1516/17 (WA 57 II) und dem aus der Vorlesung von 1531 entstandenen Kommentar von 1535 (WA 40).

1. *Yoshikazu Tokuzen* »Inhalt und Wesen des Evangeliums im Galaterkommentar von 1519, Kap. 1«: Luther ist im wesentlichen seiner Vorlesung von 1516/17 gefolgt, wogegen 1531 das Apostelamt zum Hauptthema wird. Inhalt und Wesen des Evangeliums werden von Luther als Gegenwart des Werkes Gottes im Glauben dargestellt. In strengster Konzentration, die auch in der Thematisierung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium ihren Ausdruck findet, wird das Beieinander des christologischen und tropologischen Momentes des Evangeliums festgehalten. Der Sachverhalt läßt sich exemplarisch an Luthers – ein Novum gegenüber der exegetischen Tradition (Karin Bornkamm) – Hervorhebung der G 1, 1 erwähnten Auferstehung Christi und an seiner Auslegung der

apostolischen Grußformel (G 1, 3) ablesen. Beide Texte (455, 11-29; 456, 31 - 457, 33) zeigen aber zugleich sehr deutlich, daß die Gegenwartspektive des Evangeliums bei Luther auch eine eschatologische Dimension einschließt.

2. *Ingemar Öberg* »Das Apostolat und dessen Einheit in der Lehre unter menschlicher Schwachheit und Sünde, G 1, 1 - 2, 16«: Paulus ist nach Luther der beste Wegweiser in die Heilige Schrift, und zwar gerade durch seine Wahrnehmung des grundlegenden Apostelauftrages, der Predigt von dem heilbringenden Wort Gottes. Als weitere Kriterien eines Apostels oder eines echten Predigers kommen hinzu: die Berufung und Aussendung durch Gott bzw. Christus und das »deum audire« (452, 30). Letzteres bedarf der Interpretation. Die apostolische und nachapostolische Ordnung der von Christus gestifteten Kirche ist Luther sehr wichtig, und so erhebt sich die Frage, ob er wirklich der Meinung war, die Urapostel hätten mitunter falsch gelehrt. Dem stehen u. a. Luthers Äußerungen zu G 2, 7-10 entgegen (481, 25-29). Die Apostel haben in voller Einheit dieselbe Lehre gepredigt,

weshalb die Kontroverse in G 2, 11-14 ihren Grund nicht in einer Lehrdifferenz haben kann. Luther gibt für die Einheit und Wahrheit der apostolischen Predigt eine pneumatologische Begründung (454, 24f).

Indessen gibt es eine Reihe von Stellen (zu G 1, 8f. 11; 2, 6. 11-14), die anscheinend in eine andere Richtung weisen und den Gedanken eines apostolischen Lehrfundaments bedrohen. Luther unterschied aber klar zwischen Person und Amt (471, 35 - 472, 2). Die das Evangelium und den Glauben der Heiden gefährdende Sünde des Petrus in Antiochien war eine Verstellung (485, 5-37). Im Großen Galaterbriefkommentar scheint Luther den Konflikt zwischen Paulus und Petrus radikaler zu beurteilen, ja zu G 1, 12 geradezu den Gedanken einer gemeinsamen apostolischen Wahrheit aufzuheben (WA 40 I, 132, 29 - 133, 8). Wahrscheinlich hat Luther sagen wollen, Petrus lebte so, daß sein Exempel zur *error fidei* führte. Diese Interpretation stützen andere Äußerungen (WA 39 I, 194, 28f; 40 I, 186, 25 - 187, 13).

3. *Daniel Olivier* »Luthers Auslegung von ‚paternas traditiones‘ (G 1, 13f; 468, 14 - 469, 31)«: Die Verurteilung der *paternae traditiones* durch Paulus schließt nach Luther das ganze Gesetz Mose ein. Wo es um die Rechtfertigung geht, gilt Luther, der sich auf Augustinus beruft, auch das heiligste Gesetz Gottes als *litera occidens*, und die guten Werke (*moralia bona et dic-tante ratione opera*) werden als Sünden betrachtet. Wie schon die Terminologie (*doctrina, eruditio, dictamen*) zeigt, wird hier eine ausgeprägte scholastische Theorie auf der Basis von Schrift (Paulus) und Tradition (Augustinus) bekämpft. Bei der Interpretation ist der scholastische Hintergrund (Begrifflichkeit, Fragestellung) unbedingt zu berücksichtigen. Inhaltlich und wörtlich findet sich der Sachverhalt in den theologischen Thesen 1-3 der Heidelberger Disputation 1518 wieder. Luthers Auslegung im Kommentar trägt zur Interpretation der Thesen

bei, die ihrerseits die Darstellung der Lehre von der Gerechtigkeit 468f ergänzen, z. B. sind nach der dritten These die *bona opera* eigentlich Todsünden. Die Begrifflichkeit der Thesen bestätigt, daß hier eine ganze scholastische Theorie in Frage gestellt wird. In These 25 der Heidelberger Disputation deutet Luther das »*sine lege*« von Paulus in eine »Anti-Werkgerechtigkeit« *sine opere* um. Luther hat eingesehen, daß die heilbringenden guten Werke den Scholastikern unaufgebar waren. Um das »*sine opere*« bei der damaligen theologischen Öffentlichkeit durchzusetzen, mußte er beweisen, daß Menschenwerk nur tödlich, Todsünde, sein kann. Luther argumentierte noch scholastisch gegen die Scholastik, sich auf Schrift und Tradition stützend.

4. *Boris Ulianich* »Über Reform der Kirche im Galaterkommentar 1519«: In dem Kommentar wie in anderen Texten aus dieser Zeit finden sich Schwankungen oder gar Widersprüche, weil vieles bei Luther noch im Werden ist. Dem Philologen Luther wird man gerade durch genaue philologische Arbeit gerecht. Auch in seiner Kirchenkritik ringt Luther um eine die rechten Unterscheidungen ermöglichende Terminologie. Auf allen Gebieten ist die Kirche nach Luther durch eine *confusio* gekennzeichnet, die nicht durch eine »katholische«, d. h. moralische, Reform zu bewältigen ist. Der Papst kann keine letzte Instanz in der Kirche sein. Kirche und Hierarchie sind nicht gleichzusetzen. Eine echte Reform der Kirche kann nach Luther nur die Rückkehr zum Ausgangspunkt, zur *praedicatio verbi dei*, bedeuten. Paulus wird entsprechend als *exemplum episcopi* gesehen. Die Einheit der Kirche wird für Luther ein Problem, denn wie kann man mit den *mali = impii*, d. h. solchen, die nicht nur sittlich sündigen, sondern direkt gegen Gott sind, in einer Kirche sein? Luther schwankt, und sein Hinweis auf die die Gemeinschaft bewahrende *caritas* löst kaum das Problem. Die Prämissen einer tief-

greifenden Reform der Kirche in der Kirche sind im Kommentar zugegen, aber die Konsequenzen fehlen. Zugleich macht der Kommentar deutlich, warum es von seiten der auf kanonischem Recht gegründeten Kirche zu keiner echten Begegnung mit Luther kommen konnte.

5. *Steffen Kjeldgaard-Pedersen* »Bemerkungen zur Gesetzesauffassung des Kommentars (1519) im Vergleich mit der Vorlesung (1516/17)«: In komparativer Interpretation der Auslegungen Luthers (zu G 2, 16; 3, 10. 19; 1, 11f; 3, 22; 2, 19; 4, 24) wurde Ernst Bizers Behauptung in »Fides ex auditu« von einer grundlegenden, durch die reformatorische Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes erfolgten und den Kommentar von der Vorlesung unterscheidenden Wandlung in dem Gesetzesverständnis Luthers in Frage gestellt. In den Aussagen über die *opera legis* kann man vielleicht eine Verschärfung der Formulierungen (*opera legis* = *coram deo peccata*) beobachten, aber eine auf die Glaubensgerechtigkeit vorbereitende Funktion der Gesetzeswerke wird in der Vorlesung nicht gelehrt. Auch in der Auffassung vom Zweck oder Amt des Gesetzes, d.h. in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, stimmen Vorlesung und Kommentar überein. In beiden Auslegungen soll das Gesetz die Demütigung des Sünders herbeiführen, d.h., ihm jegliches Vertrauen auf die eigenen Werke oder die eigene Gerechtigkeit nehmen (vgl. 525, 27-34 mit WA 57 II, 84, 30 - 85, 2). Endlich wird auch der Auffassung Bizers vom unterschiedlichen Status des spiritualiter verstandenen Gesetzes in Vorlesung und Kommentar widersprochen.

6. *Horst J. Eduard Beintker* »Zu G 5, 5: Stufen der Hoffnung und methodische Erwägungen über Vorlesung und Kommentar«: G 5, 5 legte Luther bereits 1517 nach dem reformatorischen »*sola gratia per fidem in spe*« aus. Sowohl diese Entscheidung gegen dogmatisch damals gültige Definitionen der *spes* (etwa bei Petrus Lombardus) als auch die Bemühung um eine überzeu-

gende Kommentarfassung, wie sie der Druck 1519 bietet, lassen sich bei Luther auch studieren an den Ausführungen zur Hoffnung in seinen fragmentarischen Entwürfen eines Kommentars aufgrund seiner ersten Psalmenvorlesung (wichtige Stücke derart werden jetzt in AWA 1 ediert). Die zeitliche Nähe 1516/17 von Kommentarfragment (AWA 1) und Galaterbriefvorlesung (WA 57 II) einerseits und von Kommentar (WA 2) und »Operationes ...« zu Ps 5f (AWA 2) nach 1519 andererseits paßt zu den beobachtbaren Stufen der Hoffnung wie auch zur inhaltlich bestimmten Hermeneutik und zu der einen Kommentar entwickelnden formalen Gestaltungsaufgabe des Bibelauslegers. Die drei Hoffnungsstufen – *spes* als Heilsgut (gegen die scholastische Begriffsbildung), als *formatio* des neuen Menschen (Verarbeitung von Augustinus: *De spiritu et littera*) und als Glaubensgewißheit in unmittelbarer Gottesnähe – erkennt man sowohl in den frühen Kommentarentwürfen als auch in den Auslegungen von 1519. Von besonderer Bedeutung sind auch Luthers frühe Anschauungen über die Nähe von Liebe, Hoffnung und Glaube. Gegen Jahresende 1516 hat Luther mit der Hoffnung Erfahrungen gehabt, die ihn von ihr in einer den Glaubensaussagen vom R 1, 17 (»*ex fide in fidem*«) analogen Weise sprechen ließen.

7. *Rudolf Mau* »Liebe als gelebte Freiheit der Christen: zu Luthers Auslegung von G 5, 13-24«: Dem Wortlaut des Liebesgebotes selbst (G 5, 14) gelten die ausführlichsten Überlegungen des Kommentars (575-582). Die noch in der Vorlesung 1516/1517 z.T. stärker berücksichtigte traditionelle Begrifflichkeit tritt zurück gegenüber der ganz eigenständig konturierten Textauslegung, die die Liebe als geistliche Realität im Kontext menschlicher Erfahrung zur Sprache bringt. Erst mit der *caritas* ist man nach Luther bei der »Sache«, am Ziel aller Dinge (576, 11-13). Der im Glauben empfangene *spiritus caritatis* verwandelt den Menschen, dessen

veränderte Stellung zum Gesetz als Freiheit erfahren wird. Der verborgenste und zugleich wirksamste Affekt der dilectio wird durch den spiritus caritatis zurechtgebracht, so daß unter dessen Leitung das gegenläufige Streben des Fleisches nicht mehr zum Ziel kommt. Die scholastische Rede von caritas als verborgener Seelenqualität verfehlt das hier Gemeinte. Caritas erweist sich als der in media turbatione andauernde »fortis amor« (579, 18). Die differentia personarum wird belanglos; Liebe gilt dem anderen als dem Menschen vor Gott. Die verbreitete Auffassung, zugleich mit der Nächstenliebe oder gar primär sei Selbstliebe geboten, ist vom Wortlaut des Bibeltextes und von der Sache her unhaltbar. Nur »in Gott« (581, 14: »extra seipsum in deo«) kann ich auch »mich« lieben, d. h., ganz darauf aus sein, daß Gottes Wille mit mir geschehe. Kritische Ausführungen zur kirchlichen Situation unterbrechen die eindringliche Anrede an den Einzelnen (»Du«, auch konfessorisch: »Ich«). Eine ganz auf Äußeres gerichtete Frömmigkeit führt zur Vernachlässigung der caritas. Aber auch in den Bereichen weltlicher Gesetzgebung muß caritas zum leitenden Gesichtspunkt werden.

8. *Manfred Biersack* »Beobachtungen zu Luthers Auslegung zu G 6«: Die im Seminar im Vordergrund stehende synchronische Lutherinterpretation sollte eine diachronische ergänzen. Ein umfassendes Verständnis ist nur möglich, wenn auch die Tradition berücksichtigt und Luther in der Diskussion mit ihr gesehen wird.

Dadurch können Beiträge zu der Frage geleistet werden, was eigentlich »reformatorisch« ist an Luthers Denken. Die erhobenen Belege aus der exegetischen und anderer Tradition lassen sich als a) erratische Beobachtungen, b) Erläuterungen, c) Verifizierungen der ausdrücklichen Hinweise und d) weitergreifende Beobachtungen der Tradition ansehen, die die implizite oder explizite Diskussionslage verdeutlichen (z. B. zu 602, 13). Zur Frage des delictum in G 6, 1 stellt sich heraus, daß Luther wegkommt von der traditionellen, das delictum verkleinernden moralischen Auffassung zu einem theologisch aufgeladenen delictum-Begriff, der das delictum als Äquivalent zu peccatum versteht. Wie weit das Ertragen der Sünde des andern geht, versucht Luther an einem zeitgenössischen Beispiel, dem Abfall der Böhmen, zu erläutern (605, 12-14). Der Abfall der Böhmen, die die peccatores der Kirche nicht ertragen konnten, ist nicht zu entschuldigen, da er die Liebe und eben das Gebot von G 6, 2 verletzt. Der Befund der Tradition schränkt hier die Gewißheit der These ein, diese Passage sei als eine erneute, zumindest den letzten Teil des Kommentars in die Zeit nach der Leipziger Disputation weisende Salvirung Luthers zu verstehen. Bei Augustinus finden sich sachlich ähnliche Gedanken.

Die Diskussionen des Seminars, die sowohl »exegetische« Einzelheiten als übergreifende Interpretationen betrafen, fielen vor allem aus Zeitgründen in den meisten Fällen unerwünscht summarisch aus.

Luther on Property and Poverty

Seminar leader: Carter Lindberg

Reporter: Carter Lindberg

Session I

The seminar proceeded from an historical and theological examination of Luther's basic writings on property and social welfare to an examination of his influence upon his contemporaries and upon sixteenth-century social welfare legislation and practice. *Carter Lindberg* reviewed Luther's late medieval context by discussing the medieval theology of almsgiving within the framework of its piety of achievement (Jacques Chiffolleau: *La comptabilité de l'au-delà: les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du moyen âge*, vers 1320 – vers 1480/ Vorwort von Jacques le Goff. Rome; P 1980); the antipathy toward begging, particularly in urban areas, exemplified by the »*Liber vagatorum*« and Luther's preface to it, »*Von der falschen Bettler Büberei*«; and late medieval and Humanist efforts to respond to the social and economic crises of the time.

Igor Kišš' paper, »*Luthers Bemühungen um eine sozial gerechtere Welt*«, was distributed and discussed. The paper argued against the influential interpretations by Ernst Troeltsch, Richard Henry Tawney, and Max Weber that Luther was locked into a medieval, economic, and patriarchal conservatism. Seminar participants agreed that Luther was intensely concerned for the social renewal of the world, but did not agree that Luther was a »utopian«. Luther's concern for a more socially just world was anchored in his understanding of God as the merciful creator and redeemer. This merciful God forgives sin, heals the sick, helps the needy, and preserves widows and orphans through the works of others who serve as his »masks«. Luther's sharp critiques of the Roman church,

princes, officials, merchants, and early modern capitalism were rooted in his conviction that since Christ is Lord, Christian ethics cannot be separated from any human endeavor, including economics. Thus Luther rejected »capitalism« not because he did not understand historical development or was captive to the Middle Ages in economic questions, but because he perceived it leading to the accumulation of all wealth in the hands of a few and the impoverishment of all others. Kišš' paper pointed out that Luther's conception of a just society rested upon a participatory understanding of community rooted in his theology of the Lord's Supper, and a vision of provision for the poor and needy rooted in his ethics of faith active in love.

Session II

The second session concentrated upon Luther's major tracts concerning economic issues. *Masami Ishii* introduced the »*Sermon von dem Wucher*« (1519), and emphasized the importance of understanding the text's cultural context by analogy to the intentions and effects of the medieval Japanese reformation of Buddhism upon the Japanese poor and oppressed. *Simon Maimela* introduced »*On trade and usury*« (Von Kaufshandlung und Wucher (engl.)), and highlighted Luther's analyses of corrupt business practices and focused the discussion upon the importance of social analysis for theology. *Martin Schwartz Lausten* suggested that Melancthon in CA 16 was clearer than Luther on the tensions between Christian life and worldly office. *Peter Bøckman* introduced »*An die Pfarrerhenn, wider den Wucher zu predigen*« in light of

Luther's distinction between the two realms. Luther's radical attack upon »usury« in this treatise, and his consideration of »capitalism« as a status confessionis found few emulations beyond the pastors of Rudolstadt in 1564-1565 and Regensburg in 1587 who were expelled from their parishes for excommunicating usurious parishioners. The significant elements in Luther's economic writings include his insightful analysis of the social harm perpetrated by chaotic currency systems, supply and price manipulations, and by his calls for government control of prices and supervision of credit under the principles of reason and equity.

Session III

Luther's contributions to the theory and legislation of social welfare were the focus of the seminar's third session. Luther's concern for structural social change to enable prophylactic as well as remedial care for the poor was presented by *Lindberg's* introduction of »The blessed sacrament of the holy and true body of Christ and the brotherhoods« (Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften (engl.)), sections of »To the Christian nobility« (An den christlichen Adel deutscher Nation ... (engl.)), and various »Fürstenspiegel«. Luther's contributions to social welfare legislation were presented in relation to contemporaries such as Andreas Bodenstein from Karlstadt and Juan Luis Vives, and the legislative models of the Wittenberg »Beutellordnung« and the Leisnig Order for a »Common chest«. Leisnig's role as a model for other towns and for other reformers was also discussed.

The significance of Luther's influence upon colleagues was highlighted by *Kurt Hendel's* paper, »The care of the poor in Bugenhagen's church orders«. Referring to Bugenhagen as the »organizational genius« of the Lutheran move-

ment, Hendel emphasized that Luther's doctrine of justification and the social-ethical principle of faith active in love shaped Bugenhagen's conviction that poor relief is not an adiaphoron but a necessity flowing from faith. Hendel concentrated on Bugenhagens's 1528 Braunschweig Order, itself influenced by Luther and the Leisnig Order, as a model for Bugenhagen's future work. Bugenhagen, who officially represented Luther and the Lutheran movement, »formulated a system of poor relief which reflected evangelical theological principles and which sought to address a significant challenge within sixteenth-century society in a practical and achievable way«.

Session IV

The fourth and final session of the seminar continued the discussion of Luther's influence upon poor relief developments in early modern Europe. *Martin Schwarz Lausten* provided insight into Danish developments with his paper, »Armenfürsorge in der dänischen Reformation«. After introductory remarks about the contribution of the Carmelite Provincial, Paulus Helie (Helgesen), Lausten focused upon Petrus Palladius, the first Lutheran bishop of Seeland who had studied for six years in Wittenberg and whose episcopal ordination was by Bugenhagen. The fourth chapter of Palladius' famous »Visitation book« provides definition of the poor, motivation for poor relief, discussion of the existing problems, and directions for the practical structuring of social assistance. Palladius clearly presents care for the poor as a Christian social responsibility by a forceful use of Luther's law-gospel dialectic. At the same time there is a moralistic tone to Palladius' sermons which Lausten attributes to the influence of Melancthon. Palladius did not hesitate to appeal to egoism as well as reason in his advocacy for the poor. For example, the poor are a

mirror of what could befall anyone. Luther's understanding of vocation underlies Palladius' assertion that service to God occurs not in pilgrimage elsewhere but in caring for the needy in one's own environment. One of Palladius' distinctive contributions was to create a »Poor peoples' day« which like the First Sunday after Trinity used the text of the rich man and Lazarus (L 16: 19-31).

The question of the effectiveness of Luther's contributions to social welfare was discussed by William Wright in his paper, »Trends in poverty and the Lutheran poor relief systems in Hesse, 1530s-1610s«. Utilizing archival materials, Wright moved beyond his recent book, »Capitalism, the state and the Lutheran reformation« (1988), to present information on the aid-recipients and the reasons for their support in two Hessian towns, Frankenberg (Eder) and Marburg (Lahn) which have extant common chest registers for a significant time period. The common chests of Hessian towns were influenced by the Leisnig model but did not incorporate Bugenhagens's separation of poor relief from ecclesial and educational support. This plus inflation, scarcity, increasing numbers of female heads of households, and the unexpected increase of strangers, foreigners, and religious refugees strained the capacity of the common chests to provide supplemental incomes in times of crisis. The final presentation by Jeanine Olson surveyed Reformation poor relief developments in Zurich and Geneva with particular attention to the »Bourse francaise« in Geneva under Calvin. Due to the Genevan attraction of Protestant refugees, its social assistance was »nation-specific« as various funds were created for particular refugee groups.

Conclusions

In the chorus of late medieval concern and anxiety about new financial practices, Luther's voice contributes some new notes which he hoped could change the entire composition. Luther's theological-ethical convictions, impelled him to call for government intervention and regulation of national and international business on the basis of reason and equity. And his theological perspectives on vocation, work, and ecclesiology raised the issue of »usury« from that of a problem of casuistry to that of an ecclesial status confessionis. At the same time, the case of Luther's response to Jakob Strauss in Erfurt illustrates Luther's rejection of the corpus Christianum idea that society can be patterned on or regulated by either the Gospel or Mosaic law.

With regard to social assistance to the poor, Luther's theology of justification by grace apart from works of the law cleared away the medieval ideological impediment to the late medieval urban striving for rational communal, and lay welfare policy and praxis. That impediment was the theological claim that poverty is the favored status for the Christian life, and that almsgiving is the favored avenue for atonement for sins. Justification by grace alone undercut the conviction that poverty and suffering made one acceptable to God, and exposed poverty as a social problem rather than a theological virtue. There was consensus in the seminar that Luther's intention that local and regional governments abolish all begging and establish social welfare programs was approximated in the legislation of numerous cities following the example of Leisnig and the leadership of Luther and his followers.

Luther als Ausleger der Heiligen Schrift

Seminarleiter: Siegfried Raeder
Berichterstatter: Siegfried Raeder

I Eingrenzung

Das Thema, das an sich die ganze Breite von Luthers Lebenswerk umfaßt, konnte sinnvoll nur aufgrund einiger exemplarischer Texte behandelt werden: Stücke aus der Römerbriefvorlesung (1515/1516) und aus der Vorrede auf den Römerbrief im »Neuen Testament deutsch« (1522) waren miteinander in Beziehung zu setzen: 1. zur exegetischen und nichtexegetischen Tradition; 2. zu Luthers Gesamtverständnis der Bibel; 3. zur gegenwärtigen Lutherforschung; 4. zu heutigen exegetischen Fragestellungen.

II Traditionsgeschichtlicher Rückblick

Nach inhaltlicher Bedeutung und Wirkung überragt Augustin alle Paulusinterpreten vor Luther. Sein neues Paulusverständnis, das in der Schrift »De diversis quaestionibus ad Simplicianum« (396) erstmals greifbar wird, hat er in der Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus voll entfaltet. Von besonderer Wichtigkeit für seine Lehre von Sünde, Gnade und Prädestination sind die Texte R 7,7-25 und 9,10-29. In der Schrift »De spiritu et littera« (412) verfißt Augustin die These, daß der Christ zwar sündlos sein könne, tatsächlich aber, solange er auf Erden lebe, nie vollkommen sündlos sei (vgl. 1,1; 36,66). Demgemäß versteht Augustin die in R 1,17 genannte »iustitia Dei« als »quaedam iustitia minor huic vitae competens« und die in R 7,7 aus Ex 20,7 übernommene Forderung: »Non concupisces« nicht als unbedingtes Gebot, dessen Übertretung ohne jede Abschwächung Sünde ist, sondern als Verheißung, »die sich auf jenes unsterbliche Leben bezieht«. Es ist deutlich, wie Augustin Luthers berühmter

Formel »Simul iustus et peccator« nahekommt, sich aber auch merklich von ihr unterscheidet.

Die Kirche des Mittelalters hat sich Augustins Paulusverständnis nicht ohne Abstriche zu eigen machen können. Dennoch glaubte man nicht, Augustin rundheraus zu widersprechen, sondern ihn unter der Voraussetzung der wesentlichen Übereinstimmung aller Kirchenlehrer recht zu deuten. Mit der Hochschätzung Augustins verband sich das Lob des Apostels Paulus, auf den sich ja der doctor gratiae vornehmlich stützte. So erblickt Petrus Lombardus im neutestamentlichen Corpus der Briefe eine notwendige Ergänzung der Evangelien, wobei er die Bedeutung des Paulus hervorhebt. Auch die Tatsache, daß es der Römerbrief ist, der die Reihe der Episteln eröffnet, ist dem Lombarden bedeutsam. Zu den bedeutendsten mittelalterlichen Auslegern des Corpus Paulinum gehört auch Thomas von Aquino, dem der Unterschied zwischen Augustins früherem und späterem Paulusverständnis natürlich bekannt war. In den Jahren 1510 bis 1517 legte in Tübingen der Bielschüler Wendelin Steinbach die Briefe des Völkerapostels aus, wobei er intensiv Augustins Schriften zu Rate zog. Daß Luther also von 1515 bis 1518 Vorlesungen über Paulusbriefe – einschließlich des damals für paulinisch gehaltenen Hebräerbriefes – hielt und sich dabei auf Augustins Spätschriften stützte, war angesichts der mittelalterlich-scholastischen Tradition nichts Ungewöhnliches. Neu war es allerdings, daß er schon in der Römerbriefvorlesung unter Berufung auf Paulus und Augustin die Scholastik heftig bekämpfte.

III Fragen der Forschung

1. Wie verhält sich die Theologie der Römerbriefvorlesung einerseits zur Tradition, andererseits zur voll entfalteten Theologie des Reformators? 2. Wie verhält sich Luthers Verständnis des Römerbriefes und seine Paulusexegese überhaupt zur Theologie des Paulus?

1. Bekanntlich hat Ernst Bizer (*Fides ex auditu*. NK 1958, 1966) die These aufgestellt, der Inhalt der reformatorischen Entdeckung sei das Wort als Gnadenmittel, und diese Erkenntnis habe Luther erst 1518 gewonnen. Zahlreiche neuere Studien haben aber gezeigt, daß Luther bereits in der Römerbriefvorlesung in wesentlichen Punkten gegenüber der kirchlichen Tradition einen neuen Standpunkt vertritt, der den Weg zur Entfaltung seiner reformatorischen Theologie eröffnet. So dürfte Reinhard Schwarz Luthers Paulusexegese, und das heißt auch die Römerbriefvorlesung, zutreffend mit den Worten gekennzeichnet haben: »Mit Paulus und Augustin gegen die scholastische Theologie« (Luther, GÖ 1986, 32-37). Zu ergänzen wäre, daß Luther im Verständnis der Rechtfertigung sich auch von seinem Hauptverbündeten, Augustin, unterscheidet (Dorothea Demmer: Lutherus interpres: der theologische Neuanfang in seiner Römerbriefexegese. Witten 1968).

2. Philipp Jakob Spener beklagte es bereits, daß Luther den Text R 9-11 falsch verstanden habe. Um den Nachweis sachlicher Unterschiede oder gar Gegensätze zwischen Luther und Paulus haben sich seit dem 19. Jahrhundert bis heute nicht wenige Neutestamentler und Systematiker bemüht. Soweit es sich um wirkliche Divergenzen zwischen den beiden handelt, ist zu fragen, ob sie nicht durch die Verschiedenheit der geschichtlichen Situation bedingt und geradezu gefordert sind, wenn man unterstellt, daß Luthers geschichtlicher Auftrag die Aktualisierung und nicht die Rekonstruktion der paulinischen Verkündigung war.

IV Luthers Römerbriefverständnis 1515/16: Diskussionsergebnisse

Zu Cl 5, 222, 1 - 223, 15 $\triangle$ WA 56, 157, 2-5; 158, 10-14; 158, 22 - 159, 14: In Anspielung auf Jr 1, 10 bestimmt Luther das »summarium« des Römerbriefes rein negativ: »... destruere ... omnem sapientiam et iustitiam carnis ... et plantare ... peccatum ...« Er begründet seine Auffassung, indem er Augustins »De spiritu et littera« (7, 12) zitiert. Verkürzt das einseitig die Gesamtabticht des Römerbriefes? Der Fortgang des Textes zeigt, daß das »destruere« Raum schaffen soll für das Positive: die iustitia Dei. Mit immer neuen Wendungen betont Luther (im Gegensatz zur scholastischen Auffassung der iustitia als qualitas animae) die absolute Externität der iustitia Dei bzw. Christi. Sie »leuchtet« (vgl. Mt 5, 16) zwar mit ihren Gaben im »Christianus verus«; dennoch soll er sie nicht als »proprium« betrachten. In dem Stichwort »exuere« klingt die Sprache der Mystik an, was nicht bedeutet, daß Luther ein mystischer Theologe wäre. Er will – wie Paulus gegenüber dem Pharisäismus – die Sünde gerade in ihrer sublimen, frommen Gestalt entlarven.

Zu Cl 5, 223, 32 - 224, 13 $\triangle$ WA 56, 171, 26 - 172, 15: Der Begriff »iustitia Dei« in R 1, 17 wird unter drei Gesichtspunkten erörtert: 1. »humanae doctrinae« und »evangelium«; 2. die Genetivkonstruktion »iustitia Dei«; 3. »iustitia hominum« und »iustitia Dei«.

Die Genetivkonstruktion »iustitia Dei« will Luther analog zur Bezeichnung »virtus Dei« in Vers 16 verstanden wissen. Die mit dem Genetivattribut »Dei« determinierten Substantive werden kausativ bzw. effektiv gedeutet. Die »iustitia Dei« ist also »non ea ... qua ipse iustus est in se ipso, sed qua nos ex ipso iustificamur, ...«. Dies geschieht »per fidem evangelii«. Das Evangelium als Gerichtswort, wie Bizer und seine Schule meinen, läßt sich aus dem Scholion zu R 7, 6 schwerlich entnehmen (vgl.

aber auch Scholion zu R 1,4 und Glosse zu R 1,16).

Und der Glaube? Ist er wesentlich »humilitas«, »accusatio sui«, »iudicium sui«? Im Scholion zu R 2,15 unterscheidet Luther sehr deutlich zwischen Selbstanklage und dem gläubigen Ergreifen der Gerechtigkeit Christi (vgl. die gleichen Gedanken und z.T. gleichen Formulierungen im Brief Luthers an Georg Spenlein vom 8. April 1516). Das Scholion zu R 1,17 enthält alle wesentlichen Elemente des sog. Selbstzeugnisses von 1545. Weist Luther 1515 auf zwei Stellen in Augustins »De spiritu ...« (11, 18; 9, 15) hin, so berichtet er 1545, daß er seine Entdeckung nachträglich bei Augustin (»De spiritu ...« 9, 15) bestätigt gefunden habe.

V Die Vorrede auf den Römerbrief (WA DB 7, 1-27)

Luthers Bibelübersetzung hat schon in der Textwiedergabe interpretatorischen Charakter (vgl. R 3,28). Von den ihr beigegebenen Verständnishilfen sind die Vorreden von größter Bedeutung: »Ihre Brennpunkte sind die Botschaft der Bibel und der Leser« (Heinrich Bornkamm). Dadurch unterscheiden sie sich grundlegend von den früheren abendländischen Bibelvorreden.

Die Vorrede auf den Römerbrief gliedert sich (1522 noch nicht) in: 1. Einleitung; 2. Ausführung (a. Worterklärungen; b. Inhaltsangabe zu den einzelnen Kapiteln); 3. Schluß.

In der Einleitung bewertet Luther den Römerbrief als »das rechte hewbtstuck des newen testaments, vnd das aller lauterst Euangelion«. Diese Epistel genüge völlig, die gesamte Heilige Schrift zu erleuchten. Ist Luther »subjektiv-einseitig von der Wurzel her angelegt«? Gibt er »aus der Bibel eine persönlich bedingte, auswählende Deutung« (Joseph Lortz)? Zweierlei ist hierbei zu beachten:

1. Wenn Luther vom »aller lauterst Euangelion« spricht, setzt er nicht den literarischen,

sondern den ursprünglichen Begriff von »Evangelium« als primär mündlicher Heilsbotschaft von Christus voraus.

2. Obwohl wir heute die theologische Vielfalt der biblischen Schriften deutlicher erkennen als Luther, ist doch die Frage nach der inneren Einheit der Bibel bzw. des Neuen Testaments berechtigt. Könnte Paulus zu ihrer Beantwortung nicht eine wesentliche Hilfe bieten? Paulus ging es vor allem um die Frage, welches Licht vom Christusereignis her auf Israel und das Gesetz fällt. Das hat Luther erkannt, wenn er sagt, Paulus habe durch den Römerbrief »eyn eyngang bereyten« wollen »ynn das gantze alte testament«.

Aus zeitlichen Gründen konnte im weiteren Verlauf des Seminars nur über die Worterklärungen der Vorrede gesprochen werden: Gesetz, Sünde, Gnade und Gabe, Glaube, Gerechtigkeit, Fleisch und Geist.

Zuletzt wurde versucht, das Verhältnis Paulus und Luther von der geschichtlichen Situation her durch zwei Thesen zu beleuchten:

1. Die Theologie des Paulus ist durch den geschichtlichen Auftrag bestimmt, einer an Gott schuldig gewordenen Welt (Juden und Heiden) das Evangelium von Christus als einzigen und bleibend gültigen Heilsweg zur Annahme im Glaubensgehorsam zu verkündigen. Die Theologie des Paulus ist daher missionarisch.

2. Luthers Theologie ist durch den geschichtlichen Auftrag bestimmt, einer sich als christlich verstehenden Welt ihre Unchristlichkeit in Lehre und Leben aufzudecken und sie zu dem allein im Evangelium von Christus gegebenen und allein durch den Glauben an das Evangelium zu ergreifenden Heil zurückzurufen. Luthers Theologie ist insofern Theologie der Umkehr im umfassenden Sinne. Sie ist insofern auch indirekt missionarisch, als der christliche Scheinglaube in Wahrheit Unglaube ist und in diesem Sinne sich die christliche Glaubenspredigt an Ungläubige wendet.

Rhetorik in Predigten und Schriften Luthers

Seminarleiter: Birgit Stolt (vorbereitend)
und Leif Grane

Berichterstatter: Karl-Heinz zur Mühlen

»Dialectica docet, rhetorica movet. Illa ad intellectum pertinet, haec ad voluntatem« (WA TR 2, 359, 18f [2199 A]). Als Prediger wie als Exeget hat Luther ein positives Verhältnis zur traditionellen Rhetorik. Die Wittenberger Universitätsreform von 1518 nimmt ausdrücklich die »Institutio oratoria« des Quintilianus und die Rhetorik des Aristoteles auf. Die Erhellung von sprachanalytischen Elementen der Rhetorik dient den Reformatoren zur Gestaltung der Predigt wie der Erfassung der Eigenarten des Predigttextes. Die allgemeine Seminardiskussion zeigte sehr schnell, daß das Thema »Luther und Rhetorik« abgesehen von bisher vorliegenden Einzeluntersuchungen (Gerhard Krause, Wilhelm Maurer, Ulrich Nembach, Hanns Rückert, Birgit Stolt, Herbert Wolf u. a.) dringend der weiteren Erforschung bedarf. Angesichts der offenen Forschungslage zu diesem Thema konnte das Seminar auch nur exemplarisch an bestimmten Einzelbeobachtungen den Umgang Luthers mit der Rhetorik untersuchen und vorantreiben.

1. *Michael Beyer* trug »Beobachtungen zur Rhetorik in einem Dialog Luthers in seiner Schrift ›Von den Schlüssel‹ 1530« vor. Diese Schrift enthält ein größeres, durchgängig dialogisch aufgebautes Stück (WA 30 II, 476, 15 - 480, 2), das wiederum die Überarbeitung eines früheren, dann aber von Luther verworfenen Manuskriptes (WA 30 II, 445, 29 - 448, 27) darstellt. Der Vergleich der beiden Fassungen zeigt, wie Luther mit Mitteln der Rhetorik die zweite Fassung in ihrer Aussagekraft steigert. Die nicht zum Druck gebrachte erste Fassung gestaltet Luther als eine einfache, direkt zupackende und offen kämpferische Auseinandersetzung zweier

Kontrahenten, nämlich eines evangelischen Laien und eines Papisten, über die Schlüsselgewalt. Die zweite Fassung bietet demgegenüber einen geradezu von Ironie gesättigten Wortkampf dar, der in der Selbstentlarvung des Papisten endet. Ein Beispiel für Luthers bewußte Anwendung der Regeln der Rhetorik zeigt sich dabei in der Angemessenheit (*aptum*) der jeweiligen Fassung gegenüber dem ursprünglich anvisierten, schließlich aber veränderten Adressatenkreis. War die Schrift – und mit ihr der Dialog – ursprünglich als Argumentationshilfe für evangelische Pfarrer bestimmt, so geriet Luther die zum Druck beförderte Fassung u. a. auch zu einer bewußten Rechenschaftslegung des eigenen Tuns und Lehrens zum Gebrauch für die Nachkommen. Und dieser Absicht entsprach Luther gerade in dem Dialog, indem er das mehr grobianische Niveau der Erstfassung durch das intellektuelle höher liegende ironische ersetzte.

2. *Karl-Heinz zur Mühlen* stellte in seinem Beitrag »Der tropus-Begriff in Luthers Schrift ›Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis. 1528‹« heraus, daß Luther die Rhetorik nicht nur in den Dienst der Streitschrift oder der Predigt stellt, sondern auch der Exegese, um die Sprachgestalt und Sache des biblischen Textes angemessen zu erfassen. Was die Verwendung der Metapher »tropus«, die eine »dictio ab eo loco, in quo propria est, translata in eum, in quo propria non est« (Heinrich LAUSBERG: Handbuch der literarischen Rhetorik. Bd. 1. München 1960, 282 [§ 552]) meint, im Abendmahlsstreit 1525-1529 durch Zwingli angeht, so bestreitet Luther, daß die tropische Auslegung dem Abendmahlstext und der von ihm ausgelegten Sache entspricht, wenn er auch nicht leugnen

will, daß die Heilige Schrift an anderen Stellen durchaus tropisch redet. So ist z. B. die Redeweise der Schrift von Christus als dem »Fels« bzw. »Weinstock« durchaus tropisch bzw. übertragen zu verstehen, doch ist die durch den tropus erreichte übertragene Äußerung im Blick auf Christus wiederum eine Wesensaussage. So ist Christus geistlich ein Fels und geistlich ein Weinstock als lebensspendende Kraft. Im Blick auf den Abendmahlstext bestreitet Luther aber die Möglichkeit einer tropischen Deutung überhaupt. Wenn Zwingli das »est« der Abendmahlsworte durch das »significat« bzw. wenn Johannes Oekolampad das Wort »Leib« durch »Zeichen des Leibes« auslegt, so verkehren rhetorische Stilmittel den Text und seine Sache. Denn das Signifikat des Signifikanten »est« bzw. »Leib« ist »est« bzw. »Leib«, weil im Sinne der unio hypostatica der beiden Naturen Christi der erhöhte Leib Christi im Abendmahl real präsent ist. Eine nestorianisch gefärbte Christologie wie z. B. bei Zwingli unterscheidet aber strikt die beiden Naturen Christi. Nach ihr ist die menschliche Natur bzw. der Leib Christi circumscriptive im Himmel und kann deshalb nicht im Abendmahl real präsent sein. Diese Sachinterpretation des Abendmahltextes wird nachträglich durch die rhetorische Figur des tropus gerechtfertigt. Wenn man schon ein rhetorisches Stilmittel auf die Deutung der Abendmahlsworte anwenden will, dann eignet sich nach Luther eher die synekdoche, die eine »conceptio« darstellt, »cum a parte totum vel a toto pars intellegitur« (Lausberg: AaO I, 295 [§ 572]). Denn der in der unio sacramentalis mit den Abendmahlelementen vereinigte Leib Christi wird im Sinne der synekdoche durch »Brot« und »Wein« mit ausgesagt. So hat für Luther die Verwendung der rhetorischen Metasprache für die Auslegung des biblischen Textes ihr Kriterium an der Sache des Textes. Auch darf sie die konkrete Sprachgestalt des Textes nicht einfach übergehen, sondern verdankt sich letztlich

auch immer wieder der Semiose der Sprache selbst, die sich ihre eigenen Formen wählt, mit deren Hilfe sie eine Sache zu designieren sucht. Der Abendmahlsstreit zwischen Zwingli, Oekolampad und Luther ist so ein Beispiel dafür, daß die Theologie ihre Aussagen nicht einfach dem Diktat einer allgemeinen Rhetorik unterwerfen darf, sondern deren Angemessenheit an der Sache der ihr anvertrauten Texte selbst überprüfen muß.

3. *Ursula Stock* zeigte in ihrem Beitrag »Das Gesetz als Bandit: Beobachtungen zur Figur der prosopopoeia (vgl. WA 40 I, 277, 5; 566, 5) in Luthers Auslegung von G 2, 19 und 4, 14f (1531)« wie Luther mit dem rhetorischen Stilmittel der prosopopoeia (Personifikation) das »duellum mirabile« zwischen Christus und dem Gesetz veranschaulicht. Das Gesetz wird nach Luther von Paulus mit Hilfe des Stilmittels der Personifikation wie ein gefangener Dieb zur Gerichtsverhandlung geführt, die für das angefochtene Gewissen des Christen ein »spectaculum valde iucundum« (277, 21) darbietet. Zu G 2, 19 läßt Luther nach einer exegetischen Einführung in die rhetorische Paradoxalität des Textes (lex legis, captivitas captivitatis, mors mortis usw.) und das Verständnis der Gnade als Gegen-Gesetz bzw. als Freiheit vom Gesetz eine Anleitung folgen (ab 270, 11), wie der von Sündenangst angefochtene Christ dem Gesetz wie ein Ritter den Zugang zu seinem Schloß verwehren soll (271, 3f). Ähnlich soll er sich gegen Sünde, Tod und Teufel wehren. So macht der Christ mit Hilfe von einleuchtenden Argumenten die Erfahrung, daß das Gesetz im Bereich der Rechtfertigung nichts zu suchen hat. Den krönenden Abschluß bildet die Vorführung des in Fesseln gelegten Diebes (prosopopoeia 277, 5-7). So hat Paulus wie ein Rhetor vor dem Gericht durch die Wahl starker Ausdrücke wie z. B. »mortuus legi« und die »Enrüstung des Geistes« [per indignationem spiritus, vgl. zu »indignatio« als rhetorischem Stilmittel Laus-

berg: AaO 1, 239 [§ 438]) über solche Redeweise den Gegner verächtlich gemacht. In G 4, 4f personifiziert Paulus nach Luther wieder mit dem Stilmittel der *prosopopoeia* »Christus und das Gesetz« (566, 6f) und zeigt, wie Christus dem Gesetz den Hals bricht (564, 6-565, 6) zum Trost des Gewissens (566, 8-10). Luther steht mit diesem Rückgriff auf das Stilmittel der *prosopopoeia* in der Tradition der antiken Rhetorik. So ist für Cicero die *prosopopoeia* als »personarum ficta inductio« das stärkste Licht zur Steigerung einer Rede (»gravisimum lumen augendi«; vgl. M. Fabius Quintilianus: *Institutio oratoria* 9, 1, 31). Quintilianus beschäftigt in diesem Zusammenhang vor allem die Frage der *vis eloquentiae*, die nötig ist, um durch eine Fiktion etwas, was »höher« ist als das Tatsächliche, glaubhaft zu vergegenwärtigen (9, 2, 31f). Diese Steigerung der Rede durch die *prosopopoeia* setzt deren Klarheit (*perspicuitas*) voraus. Melancthon behandelt in seinen »De rhetorica libri tres« von 1519 das Verhältnis von Sachdarstellungen und der Redefigur der *prosopopoeia* im Rahmen des *genus demonstrativum* einer Rede (vgl. »demonstratio rerum acceptarum pro personis« ebd. E-iiij) und empfiehlt Theologen wie Juristen die *historia* für die Veranschaulichung ihrer Rede. Dieser Umgang mit der *prosopopoeia* zeigt deutlich, wie Luther in der Analyse der Sprache der biblischen Texte sich selbstverständlich der Stilmittel der traditionellen Rhetorik bedient.

4. Die Verbundenheit Luthers mit der traditionellen Rhetorik zeigte auch der Beitrag von *Knut Alfsvåg* über »Affectus und ornatus: Quintilianus und Luther über die Bedeutung der Metaphern«. Namentlich an Luthers *Antilatomus* läßt sich zeigen, daß Luther mit Quintilianus die Lehre von der überzeugenden Kraft der Sprache (*persuasio*) teilt. Nach Quintilianus ist es wichtig, daß man klar und leichtverständlich spricht und schreibt (*perspicuitas*). Man muß zugleich aber auch auf die Affekte des Lesers

bzw. Hörers Bezug nehmen. Dabei sind die emotionalen Ausdrücke der Rede im wesentlichen auf den Abschluß der Rede zu konzentrieren. Das wird dadurch erreicht, daß man das, was man erzählen möchte, mit dem inneren Auge zu sehen versucht, und daß man dann die Sache möglichst lebendig durch treffende Metaphern beschreibt. Auf diese Weise entsteht eine klare Zuordnung von *affectus* und *ornatus*. Weil der Mensch nicht nur rational denkt, sondern vor allem von den Affekten her bestimmt ist, kann man auf die affektbezogenen Verzierungen der Sprache nicht verzichten. Wenn man z. B. Luthers »*Rationis Latomianae ... Confutatio*« (WA 8, 43-128) liest, ist es ganz klar, daß man die rhetorische Lehre von der *perspicuitas* auch bei Luther findet. Es ist für ihn überall wichtig, daß die Heilige Schrift klar und eindeutig ist. Er sieht aber auch, daß die Heilige Schrift von rhetorischen Figuren voll ist. Die Aufgabe der Figuren – und Luther ist dabei besonders an der *synekdoche* interessiert – ist die *illuminatio* des von der Sünde verdunkelten Menschen (83, 31). Die Formulierungen sind denen von Quintilianus ganz ähnlich und es dürfte zutreffend sein, daß man auch bei Luther eine Lehre von der Überzeugungskraft der Sprache finden kann, die darin begründet ist, daß der Sprechende die Sache sieht und dann durch treffende Bilder und Metaphern vermittelt.

So kennt Luther wie Quintilianus eine Distinktion zwischen der *perspicuitas* und dem *ornatus* der Sprache. Der *ornatus* ist deshalb notwendig, weil der Mensch grundlegend von seinen Affekten bestimmt ist. Diese rhetorischen Elemente bei Luther dürften auch neue Perspektiven für seine Theologie des Wortes Gottes wie für sein Verhältnis zu Erasmus bzw. zum Humanismus beinhalten.

Die Seminardiskussion vertiefte jeweils die einzelnen Beiträge und unterstrich das Desiderat, das Thema »Luther (bzw. die Reformatoren) und die Rhetorik« eingehender zu erforschen.

Luther on the Education of a Christian

Seminar leader: James M. Kittelson

Reporter: James M. Kittelson

James M. Kittelson opened the seminar with the suggestion that there were at least three overlapping approaches to the issue of education: 1) Luther's views on education as showing how religious values permeated the culture of the time; 2) the theological themes and ideas that may be applicable to education today, in spite of possible anachronisms; 3) education as a theme for understanding Luther himself both biographically and theologically. Above all, it is true that education was central to Luther's public career as doctor and professor and a subject to which he returned repeatedly from the "Disputation against scholastic theology", through the reforms at the University of Wittenberg, the proposals in "An den christlichen Adel deutscher Nation, . . .", the two treatises of 1524 and 1530, and to the self-conscious effort to "teach" the Reformation through the catechisms, the training of a new clergy, and the revival of disputations at Wittenberg.

The seminar itself consisted of a series of presentations followed by discussion and concluded with a general discussion of the issues that had been raised. *Robert Rosin* began with "The pedagogy of Renaissance humanism with special reference to Melanchthon". He noted that humanism became "method for the Reformation" while the Reformation was "content and market for humanism". First and foremost, *reformatio* meant *educatio* with Wittenberg being the first German university to have all the classical languages as part of its arts curriculum. Through the work of Melanchthon and others (including Luther) humanism survived the early attacks of the "Schwärmer", spread through the Lutheran universities, and down to the Latin schools as preparatory studies. Rosin wondered

whether, by this route, the method of organizing knowledge and instruction according to loci communes may have become formative in Protestant German culture.

Henry Wilson followed with brief summaries of the treatises of 1524 (WA 15, 27-53) and 1530 (WA 30 II, 517-588). With respect to the first, he noted its emphasis upon the founding of schools for both civil and religious reasons and Luther's stress on the necessity of the classical languages. By contrast the treatise of 1530 continued this duality of function but contained an apocalyptic element that tended to emphasize the importance of a trained clergy in the face of present and continuing dangers.

Carl Axel Aurelius, in discussing the catechisms with special reference to the Small Catechism, suggested that the catechetical situations of the 16th and the 20th centuries are similar. The catechism (as "content" and "life" rather than "book") was intended to help provide the self-conscious identity as Christians and members of the church that 16th-century parishioners lacked. Luther adopted an old form but adapted it by way of deletions and additions so as to create not separate statements but an overlay of the same pastoral point. Nonetheless it may be true (Nikolaj Frederik Severin Grundtvig) that Luther's catechisms tend to present each part of the faith as independent matters when they have integrity only as they relate to the whole. An unintended distinction between the individual and the community follows.

The following three presentations concerned the role of education in the implementation of the Reformation. With respect to Scandinavia, *Trygve Skarsten* chose the career of Petrus Paladius (1503-1560), the first evangelical bishop

of Seeland and professor of theology at Copenhagen, 1537–1560. Palladius helped to create an evangelical clergy through his supervision of the pastors, his translation of the Small Catechism, and two commentaries on it, by which he established preaching both on the Gospel lessons and the catechism throughout Danish territories. *David Daniel* noted that educators – Johannes Stöckel in particular – were the agents for confessional change in Slovakia even though the territory was nominally Roman Catholic. In the 16th century the nobility founded new evangelical schools and helped to reform the existing town schools. As a result Stöckel's curriculum (based on Melancthon, Johann Sturm, and others) became the model for Slovakian secondary schools. Again, the Small Catechism was one of the basic texts and, as such, the first book printed in Slovak. *Luther Peterson* concluded this section with a discussion of the church and school visitation in Merseburg of 1578, which, he noted, contained uniformly favorable reports on the clergy and no criticism of the schools and their teachers. He argued that some scholars have marked their report cards on the success or failure of the Reformation far too hastily and with little reflection on what was and was not possible in the 16th century.

The seminar's last formal session featured reports from *Marilyn Harran* and *Bernhard Erling* on the contemporary applicability of Luther's educational ideas. Erling questioned whether Luther's pedagogy can be relevant to pluralistic societies in which exclusivist religious convictions are left in abeyance. How, he asked, can

one teacher truly teach many different kinds of people? He doubted that any sort of educational »coercion« with respect to what is »right« and what »wrong« can exist without damaging the »spiritual« aspect of those with different (or no) religious faith. By contrast, Harran noted that for Luther education was not simply a matter of social control but was also to be individually liberating. Service to society (in the sense of *vocatio*) also elevates the goal of education beyond purely individual profit and goes well beyond the issue of sustaining a common culture, as the debate has been framed in the United States recently.

Concluding questions included the extent to which »Western« missionaries employ Luther's educational ideals in their work, whether modern theological education amounts to a modern scholasticism that is about theology but is not itself theology, and above all whether education in Luther's understanding contains room for sapiential or artistic forms of knowledge. Participants generally agreed that the widespread distinction between teaching religion and teaching about religion is not so clearly drawn as is commonly thought.

The seminar finished with the observation that Luther's educational ideals (although not systematically developed) surely differed from both Jean-Jacques Rousseau and Wilhelm von Humboldt. For Luther education was to produce able servants rather than (as with Rousseau through forgetting what one had been taught or with von Humboldt through growing toward »Vollkommenheit«) to maximize the self for the sake of the self.

Luther and Women

Seminar leader: Jane D. Douglass

Reporter: John Tonkin

This seminar was in important respects a direct continuation of one conducted in Erfurt in 1983 under the same title, although the membership of the Seminar was not identical. The Erfurt seminar had surveyed the potential field of study broadly and comprehensively and identified a large range of questions requiring further study [LuJ 52 [1985], 294f]. In line with this the Oslo seminar chose to concentrate on a number of these precise issues and to explore them in greater depth.

Among these questions none was regarded as more important than a study of the development over time of Luther's own views on the subject of women. This was done over the first two days through a detailed analysis of Luther's interpretation of Genesis 1-3, from the »Scholia in librum Genesis« of 1519 to the »Genesisvorlesung« of 1535.

In 1519 Luther clearly assumed the existence of a hierarchical pattern in paradise with woman subject to man and antagonism between the sexes, though contrasting motifs could be discerned relating the subordination of women to the effects of the Fall.

In the sermons of 1523/24 the pre-Fall subordination of women was more explicit, and Eve's function seemed largely restricted to that of generation, the role of companionship common in the medieval tradition being notably absent. Adam's naming of Eve signified his having power over her and she was seen as lacking Adam's level of understanding because unlike him she had not learned directly from God. On the other hand there was no trace of the contempt of woman common in humanist circles. Eve was clearly identified as a creature of God, and notwithstanding the general thrust of these ser-

mons was described as *domina terrae*, sharing a ruling role with Adam.

The 1527 sermons were of special interest, being the first exposition of Genesis following Luther's own marriage, and the group looked for signs of the impact of this event on Luther's interpretation. Ironically one new emphasis, in contrast to the simple idealism of the 1519 tract on marriage, was a sober recognition of the element of suffering in the married state. The sermons also drew a contrast between Eve's earlier freedom and its loss — yet Eve herself seemed dispensable, the tragedy of the Fall being not that Eve ate but that she implicated Adam.

The second session was wholly devoted to a close study of the 1535 Genesis commentary. The editorial problems surrounding the text as identified by Peter Meinhold were noted but were not considered serious enough to compromise its status as a genuine source for Luther's own ideas. As with earlier texts, the 1535 lectures consistently maintained Eve's dignity as a creature of God, but the text went much further than earlier ones in identifying Adam and Eve as equal in paradise, exercising joint dominion as *rectores terrae, maris et aeris*.

At the same time enigmas remained. There was a puzzling ambiguity in the statement that Adam and Eve were equal »except in respect of sex«, while the use of the image of a »building« to describe Eve seemed to identify her thoroughly with the context of the home. Many traditional emphases persisted, including a strong emphasis on the strength of lust for which marriage provided a remedy and the use of the image of sun and moon (possibly derived from medieval commentators) to assert a hierarchical structure.

The third session was devoted to a concentrated study of one of the issues identified at Erfurt – a chronological analysis of the development of Luther's ideas specifically on women's sexuality, as distinct from his views on marriage, and Susan Karant-Nunn presented a working paper on this theme.

While medieval Catholic learned opinion on the female sex was more varied than often realised, and by no means uniformly misogynist, there was an almost universal tendency to attribute to woman a strong sexual drive and to identify her as intrinsically a seductress. By contrast, Luther often appeared to ascribe the sex drive predominantly to men, and in his commentary on 1 Corinthians 7 argued for marriage as an antidote to sin in masculine terms. But while Luther's proclivity for using male language and illustrations continued throughout his career, closer analysis reveals that from his earliest writings he identified lust with both Adam and Eve, and depicted it as a raging fire which must be kept within bounds, even within the marriage-bed.

In accordance with prevailing gynecological opinion Luther regarded the strength of women's desires as proportional to their possession of »seed and blood«, and saw these desires as finding relief through the agency of a husband. In fulfilling God's reproductive assignment women achieved and best chastity.

Even within marriage Luther saw sexuality as a force always threatening to get out of control, and while he removed arbitrary Catholic restrictions on the days and times of permitted sexual activity, he disapproved of anything such as nudity which was likely to increase arousal, and stressed the need for couples to strive for moderation and mutual consideration – a state which it seems Luther himself found it difficult to achieve.

While Luther's own experience of marriage was clearly very positive, he saw misfortune as

an inevitable aspect of the married state. Nor did his love for his wife mitigate his views on the weaker character of women, their greater responsibility for the Fall and their subordination. His own experience clearly showed him that marriage did not dampen so much as quicken desire, and after 1525 he was readier to retain the notion that some men have the ability to remain single yet pure. On the other hand even women who could remain virgins had a duty to wed and raise children.

Notwithstanding Luther's bald pronouncements concerning the inferiority of women and their submission to men, in the context of the rampant misogyny of the day he can be said to have promoted a better and more balanced image of the female by perceiving that desire was as characteristic of males as of females. Though sex even within marriage was perceived to involve sin, Luther's view was that God exempted it out of grace and did not hold the faithful accountable for sin. Thus Luther's fundamental theological views were extended to include the whole area of sexuality and marriage.

In the fourth session Jörg Haustein led a discussion on Luther's attitude to sorcery and witches – a subject largely ignored in Luther biography. Based on a doctoral dissertation defended in December 1987 at the University of Kiel, »Martin Luthers Stellung zum Zauber und Hexenwesen«, this presentation examined Luther's sermons on the Decalogue (1516-1518) and on Ex 22:18, his commentary on 1 P 3:6, his writing against Cardinal Albrecht von Brandenburg and some illustrative material.

Luther's sermons about the Decalogue (1516-1518) included a wide-ranging discussion on sorcery and witchcraft, based on late medieval and particularly on nominalist sources. The reality of malign sorcery was accepted within the context of the *permissio Dei*, but particular aspects of sorcery were rejected.

Haustein found that Luther distinguished between witchcraft, which was carried out with the aid of the Devil, and *magia naturalis*, such as augury and stargazing. Practitioners of *magia naturalis* could presumably read nature, but Luther disapproved on the grounds that God does not want people to know the things they learn by those means. As for popular attitudes to witchcraft, Luther doubted that witches had the power to fly or to change creatures into other forms, but accepted the popular opinion that they could sicken people, make women and animals abort, dry up milk and cause other misfortunes.

Although not actually involved himself in pursuing action against witches, Luther accepted such proceedings and did nothing to stop them, and he probably knew about the four executions of witches in Wittenberg in June 1540. His statements about witches from as early as 1516 express a somewhat negative idea of women, their predominance among witches being attributed to female inferiority, although the main basis of sorcery is identified as disobedience against God's commandments. It was significant also that in writing about witches Luther never associated them with midwives or sexuality: for him witchcraft was essentially an intellectual problem.

The seminar concluded its work with a sense of having increased its awareness of the complexity of Luther's attitudes rather than having reduced them to a straightforward pattern readily connected with his life experiences. In considering future directions, there was agreement on the need to move beyond textual analysis of Luther to a comprehensive attempt to build a context, as has been done for his theological concepts, by enlarging scholarly understanding of contemporary and antecedent sources and thereby helping to distinguish original perceptions from traditional material.

Such contextual work should include not only the attitudes of Renaissance thinkers and of the other Reformers but especially an exploration of the Nominalist traditions of scholastic thought in which Luther was nurtured.

Other matters which required attention included a closer analysis of Luther's relationships with individual women, the reception of his views about women, and the social framework of marriage laws (secular and ecclesiastical), divorce practices, and wills and inheritances. As with so many aspects of Luther studies, the ongoing process of discovery and analysis yields as many new questions as answers.

Luther und das religiöse Bild

Seminarleiter: Robert W. Scribner

Berichterstatte: Harry Oelke

Das Seminar zielte auf die Wirkungen von Luthers »bilderfreundlicher« Haltung im Hinblick auf den religiösen Gebrauch von Bildern in der protestantischen Tradition. Dabei sollte ein vertieftes Verständnis von einer protestantischen Bildersprache entwickelt und deren Bei-

trag zu einer modernen Hermeneutik des Bildes erwogen werden. Die Arbeit im Seminar basierte auf Referaten, die den jeweiligen Forschungsinteressen der Teilnehmer entsprachen und die zentralen Problemkomplexe des Themas anhand eines Beispiels aufgriffen.

I Forschungsstand

Nach ersten Klärungen durch jüngere Forschungsarbeiten zur theologischen Diskussion der reformatorischen Protagonisten (Luther, Karlstadt, Zwingli, Calvin) in der »Bilderfrage«, sind weite Themenfelder entweder nur ansatzweise aufgegriffen oder liegen noch gänzlich unbearbeitet da: Bilder in Lutherbibeln, Katechismen und Andachtsbüchern, Bilder auf Kircheninventar, vorreformatorische Traditionen protestantischer Bildlichkeit, visualisierte protestantische Theologie, protestantische Emblematik und Symbolik, protestantische Bilderthemen und ihre Tradition, Bilder und protestantische Volksfrömmigkeit etc.

II Die Rezeption vorreformatorischer Bildertraditionen im 16. Jahrhundert

Über die Kontinuität zwischen der vorreformatorischen Bildlichkeit und der protestantischen visuellen Frömmigkeit des späten 16. Jahrhunderts im Hinblick auf den Aspekt von der »andächtigen Schau« (»devotional gaze«) religiöser Bilder referierte Robert W. Scribner: »Lutheran piety and the devout gaze in sixteenth century Germany«: Das »sakramentale Schauen« galt als eine fundamentale spätmittelalterliche Frömmigkeitshandlung. Mittels eines Augenkontaktes mit dem abgebildeten Heiligen ermöglichte es eine kontemplative, im Extremfall eine ekstatische Begegnung mit ihm. Visuelle Wahrnehmungsformen Gottes setzten sich im Protestantismus – trotz allen Widerspruchs, wegen höher favorisierter wortorientierter Wahrnehmungsformen – immer wieder durch (Luther!). Die spätmittelalterlichen Erfindungen der linearen Perspektive und der Linse ermöglichten eine naturalistischere Wiedergabe auf Bildern. Das zog eine emotionslose, nüchterne Form der Wahrnehmung von Bildern nach sich. Hier liegen die Wurzeln für den nicht-sa-

kramentalen, didaktischen Charakter, der für viele religiöse Bilder der reformatorischen Tradition bezeichnend ist. Illustrierte Andachtsblätter im Jahrhundert der Reformation zeigen sowohl Kontinuität hinsichtlich der vorreformatorischen »sakramentalen Schau« wie andererseits auch eine Mischung von vorreformatorischen Elementen visueller Frömmigkeit und reformatorisch-nüchternen Bildelementen (oft verschriftlicht). Inwieweit die lutherische Form des »andächtigen Schauens« eine neue Form der »sakramentalen Schau« motivierte, bleibt noch unklar.

Diskussion und offene Fragen: Die Aufnahme ikonographischer Traditionen aus dem Mittelalter durch die Reformation muß weiter erforscht werden. Verheißungsvoll erscheint eine Überprüfung der mittelalterlichen Sentenzenkommentare im Hinblick auf Angaben zu einer Theorie des Sehens. Das Bildmaterial des 16. und 17. Jahrhunderts aus dem Bereich Andacht und Frömmigkeit muß einer inhaltlichen, formalen und letztlich konfessionellen Analyse unterzogen werden.

II Protestantische Theologie im Bild

Am Beispiel eines bis heute relativ unbekannt gebliebenen illustrierten Flugblatts: »Ein Lehrbild des Matthias Flacius Illyricus über den Heilsmittler und die Heilsmittel« (Verf.: Matthias Flacius Illyricus; Drucker: Heinrich Geißler. Regensburg 1561), erläuterte Reinhard Schwarz, wie Theologie visualisiert werden konnte, so daß sich Text und Bild in der theologischen Unterweisung schließlich ergänzten: Der Text will Antwort geben auf die Frage »Wie und durch was Mittel Gott die gerechtigkeit und seligkeit imm Menschen wircke«. Dabei wird zunächst auf den für die Sünden der Menschen am Kreuz gestorbenen Christus verwiesen. Dessen Mittlerfunktion kann dann in Kraft treten, wenn die »Bettelhand« des Menschen

Gott, im Vertrauen auf dessen in Wort und Sakrament ausgedrückte Verheißungen, »aus grosser begird« entgegengestreckt wird und diese im Gegenzug, von Gottes »milter hand« ergriffen, das Heil als »recht Himmlisch Brot« erlangt. Das Bild setzt die Textvorgabe konkret und anschaulich in die visuelle Dimension um: aus einer großen Menschenmenge werden Christus von allen Seiten Hände entgegengestreckt. Er wird zum Mittler, indem er mit seiner rechten Hand die »Bettelhand« eines Menschen ergreift, während er in seiner Linken die von Gottvater aus dem Himmel herausgereichte und als Wort Gottes apostrophierte Hand festhält und so die Übergabe des himmlischen Brotes, Zeichen göttlichen Lebens, ermöglicht. Das Bild hat, wie aus dem Text hervorgeht, eine didaktische Funktion. Es soll das im Text Ausgeführte den »einfältigen ... fürmalen«.

Diskussion und offene Fragen: Im Bild links ist eine Person dargestellt, die offensichtlich durch eine entsprechende Marke am Kopf als Bettler gekennzeichnet ist. Die plastische Umsetzung des Textes in das Bild wird dadurch noch verstärkt. Die Mittlerfunktion Christi für alle Menschen wird hervorgehoben, indem die Christus zugewandte Gemeinde als eine sich ins Unendliche verlaufende schichten- und ständeübergreifende Gruppe gezeigt wird. Allgemein befindet sich die wissenschaftliche Aufarbeitung der protestantischen »Bildtheologie« erst am Anfang.

III Reformatorische Bildpropaganda

Zahlreiche im Dienste der reformatorischen Propaganda stehende Bildprodukte weisen eine antithetische Struktur auf. Auf sie bezog sich *Harry Oelke* in seinem Beitrag »Reformatorische Intention und konfessionelle Wirkung: Antithetik als Strukturprinzip der Bildpropaganda in der Lutherzeit«: Die Antithetik erweist sich als das formale Prinzip, mittels des-

sen der radikale ethisch-moralische und theologische Einspruch der Reformation gegenüber päpstlicher Kirche und Theologie adäquat zum Ausdruck gebracht werden konnte. Die neue Qualität in der Geschichte antithetischer Bildpropaganda zeigt sich in der Desavouierung der altgläubigen Kirche durch eine konkurrierende Glaubenspartei (zuvor: Papst versus Christus). Die anfangs als publizistisches Instrument für die re-formatio der einen, wahren Kirche eingesetzte Bildpropaganda führt auf diese Weise zu zwei gegenläufigen Effekten: zur Integration innerhalb der evangelischen Bewegung und zur Polarisierung gegenüber der Papstkirche. Sie entwickelt sich demnach im Verlauf der Reformation zum anschaulichen Wegbereiter für einen evangelisch-lutherischen Kirchentyp konfessioneller Prägung.

Diskussion und offene Fragen: Die Bildantithesen zeigen nicht nur eine Abgrenzung der evangelischen Seite gegen die »falsche Kirche«, sondern bisweilen auch noch eine Binnenabgrenzung gegen Täufer und Reformierte. Die Konfessionsbildung vollzieht sich in deutlich voneinander zu unterscheidenden Phasen. Welche sind das im einzelnen? Zu Lebzeiten Luthers wird jedenfalls noch kein konfessioneller evangelischer Kirchentyp ins Bild gesetzt. Die Bilder theologischer Natur (Merk- und Lehrbilder) sind eher durch eine heilsgeschichtliche Dialektik als durch eine polemische Antithetik gekennzeichnet.

IV Wort-Bild-Relation

Ragne Bugge: »The outbreak of iconoclasm in Norway in 1572 and the Norwegian text altar pieces«: Insbesondere das Engagement des Superintendents Niels Skielderup aus Bergen führte nach 1572 zur Verarbeitung eines für Norwegen neuen Typs von Altargemälden in den Kirchen des Landes: dem sog. katechetischen Altargemälde. Bis heute sind 78 (268 in

Dänemark) registriert. Zu einem großen Teil handelte es sich um reine Schriftgemälde, andere zeigen eine Text-Bild-Kombination. Fünf Themenkomplexe – streng korrespondierend mit Luthers Katechismus – waren signifikant: das Vaterunser, die mosaischen Gesetzestafeln, das Credo, die Taufe und das Abendmahl. Sie hatten eine katechetische Funktion. Die bilderfeindliche Tendenz, insbesondere auf den reinen Texttafeln, deutet auf eine überaus strenge Lutherrezeption im dänisch-norwegischen Raum hin. Der Gedanke einer Wort-Bild-Relation ist ein zutiefst lutherischer Gedanke, der in der Langzeitperspektive in Form eines Andachtsbildes, das durch Bibelworte erklärt wird, zu tragender Bedeutung gekommen ist.

Diskussion und offene Fragen: Welche konfessionelle Ausrichtung zeigen die schriftlichen Altartafeln im Detail? In welchem Ausmaß und wo kommen Altartafeln mit Textanteilen in Deutschland (z.B. Lüneburg) vor? In welchem Verhältnis stehen Wort und Bild? Hier bleibt eines der ganz großen Desiderate der Forschung (Druckgraphik!!)

V Visuelle Lutherrezeption

Gerlinde Strohmaier-Wiederanders: »Lutherdenkmäler in der DDR als Ausdruck einer Lutherrezeption im 19. Jahrhundert«: Die drei wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten Lutherdenkmäler des 19. Jahrhunderts für das Gebiet der heutigen DDR befinden sich in:

Wittenberg (1821): Die Aufstellung war motiviert durch die Vaterländisch-literarische-Gesellschaft in Mansfeld. Es wollte die idealisierten Charakterzüge und Leistungen Luthers,

nämlich Aufklärung, Gewissensfreiheit und die reine Wahrheit, darstellen.

Worms (1861): Die Konzeption und Errichtung war bestimmt von den sich abzeichnenden konfessionellen Gegensätzen.

Berlin (1895): Dieses Denkmal war primär politisch motiviert, wie die Denkmalsgestaltung insgesamt seit der Nationalstaatsgründung zunehmend politisiert wurde.

Lutherdenkmäler wurden vornehmlich dort errichtet, wo ein biographischer Bezug zum Reformator bestand. Sie reihen sich ein in die Fülle von Denkmalserrichtungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Es drückt sich darin der Versuch aus, eine gesellschaftliche Identität zu finden.

Diskussion und offene Fragen: Eine entscheidende Bedeutung bei der Aufrichtung von Lutherdenkmälern im 19. Jahrhundert kommt dem Bürgertum zu, nicht der Kirche. Denkmäler lassen sich – wie alle anderen bildlichen Ausdrucksformen auch – im Kontext der semiotischen Theorie als komplexe Zeichensysteme in unterschiedlichen Bezügen interpretieren: a) Zeichen – Zeichen: syntaktischer Bezug, b) Zeichen – Bedeutung: semantischer Bezug, c) Zeichen – Hersteller: pragmatischer Bezug, d) Zeichen – reale Welt: sigmatischer Bezug. So verstandene Denkmäler befinden sich immer auch in einem politischen Bezug, der jedoch bei genauer Analyse fein differenziert werden muß (bis 1818, –1848, –1871, nach 1871). Auch die Unterschiede in den Intentionen zwischen pressure group und Hersteller lassen sich auf diesem Hintergrund präzise erfassen. Gerade Denkmäler müssen als kirchenhistorische Quelle noch weiter entdeckt werden.

Luther on Spirituality and Meditation

Seminar leader: Jared Wicks

Reporter: Jared Wicks

This group added another »p« to the themes of the congress, namely that of prayer.

An opening review of recent literature on Luther included a report on the collaborative volume, »Thesaurus Lutheri« (Helsinki 1987). The Finnish and German contributors to that project are seeking to recover Luther's incarnational realism after the deep inroads made by idealism and personalism in the interpretation of Luther's doctrine. These currents of thought have obscured for many Luther's teaching on Christ's real union with the believer, his sacramental thinking, and his life-long struggle to master the problematic constituted by the unfulfillable yet unrepealed commandment of love.

The seminar also discussed at some length the ways for our research to advance beyond the exclusively Western and Northern character of most working bibliographies on Luther.

Hellmut Zschoch introduced the seminar to the penitential spirituality inspiring the work of Conrad von Zenn, OESA († 1460), an esteemed exponent of the ideals of the observant movement in Luther's order. The monastic life is for Conrad not an advance up the scala perfectionis, but instead a way of interior, daily penance which the monk embraces for the benefit of the whole church. The reform of the orders did have juridical and organizational components, but it would be wrong to follow Theodor Kolde's reduction of the observant movement to these aspects. There was a notable spirituality and ecclesiology embedded in the reform movement. Conrad von Zenn's »Liber de monastica vita« offered a coherent interpretation of monastic profession, the rule, monasticism in salvation-history, the monk's place in the

church, and the daily practice in the cloister-community of humility and charity. A detailed treatment of these points is now accessible in Zschoch's »Klosterreform und monastische Spiritualität« (TÜ 1988).

Won Yong Ji showed the seminar how Luther understood the Christian life as conflictual, painful, and threatened, because of ongoing tentatio or Anfechtung. Luther knew personally the terrors of distance from God, but thereby met the Gospel more authentically as grace and peace. The other Anfechtung, concerning predestination, is for Luther clearly Satan's work. The Reformer had been taught by Johannes von Staupitz a traditional but effective way of turning from such thoughts. Luther, though, maintains the positive role of temptation in his 1539 Preface to *Wi deutsch 1* (WA 50, 657-661), where trials and pain help deepen and personalize the believer's prayerful appropriation of the word of Scripture, as the devil's assaults make one a »real doctor«.

Numerous concerns of current Luther studies in Finland came out in the seminar's discussion of *Miikka Roukanen's* »Luther und Ekstase« (KD 32 [1986], 132-147). Ecstasy, for the Reformer, is not a natural capacity realizable in the human soul, but a fundamental component of revelation and faith. The patriarchs and prophets, like Jesus' apostles, received God's promises directly in ecstatic experiences of inspiration. Later believers are carried outside of themselves in a different manner, as they lay hold of the transmitted promises in faith. The ecstatic moment in faith, for Luther, lies in the way one is emptied of all inner-worldly securities. But faith does not transport one over to an ideal world, for Christian ecstasy, in Luther's

view, is a form of union with Christ and participation in the reality of the hidden God.

On the basis of *Jared Wicks'* paper, the seminar treated the ramifications for daily life and prayer of the simul iustus et peccator. In a characteristic early passage, Luther concluded from a cluster of New Testament passages, »deinde totam vitam esse poenitentiam et orationem et contritionem« (WA 2, 410, 14). In prayer the believer, as iustus, lays hold of God's unmerited grace and favor, in the ongoing renewal of God's covenant of forgiveness sealed in Baptism. But there is also a prayerful dedication to the long-term struggle against endemic sin, in the power of the donum – dona of the Holy

Spirit. Luther describes a pradoxical mode of spiritual progress, by which growth or advance is a way in which the person becomes more aware of his sinfulness and total dependence on God. Growing in this manner, one has no choice but to lay hold ever afresh of God's mercy and to yearn more ardently for the gifts in virtue of which the penitential struggle continues each day.

The seminar thus concluded that among the numerous achievements of Martin Luther a key place is held by his well-grounded instruction in a penitential spirituality, in the embattled life, and in daily prayer in relation to God's grace and gifts.

Lutherverherrlichung, Lutherschmähung und Luthers Selbstbewußtsein

Seminar leader: Mark U. Edwards Jr.

Reporter: Mark U. Edwards Jr.

It was originally intended that this seminar examine how friends and foes depicted Luther in vernacular pamphlets, songs, and woodcuts and how he, in turn, presented himself in his popular, German writings. Given the interests of the individual seminar participants, however, the seminar expanded its ambit to include material not published in the sixteenth century, Latin writings, and later evaluations.

In his paper »Luthers Selbstverständnis in der Zeit seines frühen Romkonfliktes: untersucht von 1517 bis 1519«, *Bernhard Lohse* described how Luther felt special responsibility and calling to teach and proclaim the truth, beginning early on with the reform of abuses in the veneration of saints, moving a bit later to the reform of the study of theology at Wittenberg and university reform in general, and from February, 1518, onward to the reform of abuses in the church,

especially regarding indulgences. His self-understanding shifted in the course of this development. On several particularly important occasions early in this period, Luther stressed his sense of special responsibility by expressing his ideas »im Namen Jesu Christi«. By early 1518 he began speaking of expected martyrdom. Gradually, and with increasing frequency, Luther compared himself with biblical figures and with biblical accounts of suffering. As the conflict with Rome intensified, Luther began also making comparisons with the proceedings against Jesus. But it must be emphasized that Luther did not identify himself with the accused and tempted Christ although he did identify his theology with Jesus's proclamation. His certainty that he was correctly repeating Jesus's own proclamation constituted his unusual self-confidence.

In his »Die Wittenberger Bemühungen um die Festlegung eines authentischen Lutherbildes: Luthers und Melanchthons Vorreden zur ersten Gesamtausgabe der Werke Luthers«, *Eike Wolke* examined aspects of how the Philipists attempted in their struggle with the Gnesio-Lutherans to establish with their Wittenberger Edition of Luther's works the »authentic Luther« as doctrinal norm and authority. The editors, with the active encouragement of Elector Johann Friedrich, sought to »monumentalize«, systematize, and »canonize« Luther and his writings, not only for scholars but also for the wider evangelical public. While Luther in his forewords generally discouraged this »monumentalization« and »canonization« and promoted instead the reading of the Bible, he did see the historical value of his works and counted himself among the reformers and teachers of the church. By way of contrast, Melanchthon, even before Luther's death, endeavored to »canonize« Luther's legacy and »monumentalize« Luther. But Melanchthon always proceeded under the premise that it was God who worked through Luther, so that Luther's personal authority was appropriately qualified.

In his »Lutherschmähung?: Roman Catholics on Luther's responsibility for the Peasants' War«, *Mark U. Edwards* examined the logic and supporting evidence underlying the charge made by Roman Catholic controversialists published in Leipzig and Dresden – Albertine Saxony dominated the Roman Catholic controversial effort in the vernacular through 1539 – that Luther incited the Peasants' War. Roman Catholic publicists operated with an »Erwartungshorizont« that led them to read and understand Luther's texts differently than Luther and his partisans did. They failed to accept or perhaps even to understand, on the one hand, Luther's distinction between the two realms, spiritual and temporal, and, on the other,

Luther's rejection of the distinction between the two estates, spiritual and temporal. As a result, they read Luther's insistence on Christian freedom from law and good works in the spiritual realm as freedom from law and good works in general. Further, they read Luther's comments about equality among Christians in the spiritual realm as advocating an end to hierarchy within society generally. And they read Luther's attacks on spiritual and secular authorities who attempt to establish and enforce laws in the spiritual realm as unqualified attacks on authority, both spiritual and secular. Luther's rhetoric and the events in the war itself, such as the appeal to Luther or to Scripture in several of the articles issued by the peasants, gave warrant to their (mis)reading of Luther. Seminar discussion brought out the importance of the traditional understanding of heresy for understanding the Roman Catholic reception of Luther's writings.

In his »The image of Luther as it emerged in his controversy with Henry VIII: a research report«, *Denis Janz* explored the depiction of Luther in Henry's »Assertio septem sacramentorum« and ancillary documents published with the »Assertio . . .«. Luther is linked to heretics of the past and is said to have revived their errors. He is accused of self-contradiction and of encouraging a wicked life. Janz also examined Luther's vehement reply, especially to the charge of self-contradiction, and Thomas Murner's »Whether the King of England is a liar or rather Luther . . .« and especially Murner's accusation that Luther equivocated and lied in his writings. While Henry's and Luther's initial works concerned themselves with substantial theological issues, Murner's work virtually ignored such issues to concentrate on Luther's alleged mendacity. The debate seems to have degenerated even further thereafter.

In his »Lutherverherrlichung in Veit Ludwig von Seckendorffs »Ausführliche[r] Historie des

Luthertums und der heilsamen Reformation, welche der theure Martin Luther binnen dreißig Jahren glücklich ausgeführt/ aus dem Lateinischen ins Deutsch übersetzt« (Leipzig 1714)«, *Ulrich Kremer* explored with lengthy excerpts the depiction of Luther in this German translation by Elias Frick of Seckendorff's famous work. Examining both Frick's contribution and Seckendorff's original argument, Kremer investigated Seckendorff's (and Frick's) belief that Luther's reformation was a historical necessity, Luther's questioning of papal supremacy, the motivation behind Luther's position on church property, and evaluations of Luther's character. This paper prompted considerable discussion concerning methodology and interpretation.

In his »Frühe lutherische Propaganda in Schweden«, *Simo Heininen* shared with the seminar the relatively scant information concerning Lutheran propaganda in Sweden through 1523. Drawing on the work of the bishop of Linköping, Hans Brask, and his associates, Heininen examined the errors they saw in the Lutheran Olavus Petri, Brask's steps

to oppose the new movement, Brask's republication of various German and Latin attacks on Luther and Luther's teaching, and Brask's and Nicolaus Benedicti's own attacks on the new teaching.

The seminar agreed that the topic was worth pursuing further at the next Luther Congress and hoped to attract additional participants, especially at least one Roman Catholic historian. Three participants agreed to prepare papers for 1993: Bernhard Lohse, »Luthers Selbstverständnis in der Zeit von 1521 bis 1522 während der Wittenberger Unruhen«, Eike Wolgast, »Luthers Selbstverständnis in den Jahren nach 1540«, and Mark U. Edwards, »Lutherverherrlichung, Lutherschmähung, und Luthers Selbstverständnis in der Auseinandersetzung mit den sog. Schwärmern«. The hope is to publish contributions from the 1989 and 1993 Congresses in a volume tentatively entitled »Luther's role in his own eyes and in the eyes of others: friends and foes = Zur Entstehung des Lutherbildes: wie Luther sich selbst sah und wie er Freunden und Feinden erschien«.

Die Interpretation von Vorreden Luthers

Seminarleiter: Helmar Junghans

Berichterstatter: Theodor Dieter

1. Die Zielvorstellung des Seminars war, Gesichtspunkte zur Interpretation der Vorreden, die Luther für eigene Werke und für Schriften anderer verfaßt hat, zu entwickeln und zu erproben. Luthers Bibelvorreden gehören nicht zu der untersuchten Textart. Gefragt wurde: Was ist der rhetorische Aufbau der Vorreden und die Funktion ihrer verschiedenen Elemente? Was geben sie zu erkennen über Luthers Lehre, seine Urteile über andere Personen und über seine Meinung zu dem Werk, zu dem er die Vorrede

schrieb? Welche Informationen über Luthers Leben vermitteln sie? Folgende Texte wurden interpretiert: Vorrede zu »Vitae patrum/ hrsg. von Georg Major« (WA 54, 109-111) von *Helmar Junghans*, Vorrede zu »Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum Sachsen« (26, 195-201) von *Nestor Beck*, Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Lutherausgabe 1539 (50, 657-661) von *Jos Vercruysse*, Vorreden zu »Robert Barns: Vitae Romanorum pontificum« und »Robert Barns: Bekenntnis des

Glaubens« (50, 3-5; 51, 449-451) von *Guy Erwin*, Vorrede zu den »Schmalkaldischen Artikeln« (50, 192-196) von *Gert Haendler* und Vorreden zu »Johann Brenz: Der Prediger Salomo«, zu »In prophetam Amos Iohannis Brentii expositio«, zu »Johann Brenz: Wie in Ehesachen und in den Fällen, so sich derhalben zugetragen, christlich zu handeln sei« und zu »Johann Brenz: Homiliae viginti duae sub incursionem Turcarum in Germaniam ad populum dictae« (26, 621f; 30 II, 649-651; 30 III, 481-486. 536f) von *Louis Reith*.

2. Zum Formalen der Vorreden. Die hier zu erwähnenden Elemente, die freilich nicht immer erscheinen, sind: die sich an den Gepflogenheiten des Mittelalters oder der Humanisten orientierende Anrede (z.B. »D. Martinus Luther pio lectori salutem«, 54, 109, 1), die Erwähnung der Mühe, die der Autor bei der Abfassung seines Buches aufgewandt hat (z.B. »ut hoc onus seligendi et purgandi omnia susciperet haud dubie molestissimum«, 111, 18f), die – besonders wichtige – Rechtfertigung der Publikation gegen den möglichen Vorwurf der *arrogantia* (z.B. »Impuli et vix perpuli precibus D. Georgium Maiorem«, 111, 17f; vgl. 50, 194, 27-30), das Gebet (oder nur ein Amen) am Schluß, sei es als Bitte (z.B. 30 III, 537, 7f; vgl. auch 50, 196, 32-39), sei es als Doxologie (z.B. 661, 7f). Nicht selten bringt das Gebet den entscheidenden Punkt der Vorrede prägnant zur Sprache. In ganz unterschiedlichem Maß findet sich rhetorischer Schmuck in den Vorreden (z.B. 54, 111, 22). Bei der Betrachtung des Formalen in Luthers Vorreden erweist sich die aus der Rhetorik stammende Alternative als nicht sachgemäß, wonach ein Autor entweder von Natur begabt ist oder sich künstlich durch Anwendung von Regeln zum Schriftsteller macht. Die Begabung zeigt sich – wie bei Luther – vielmehr auch darin, wie einer mit literarischen und rhetorischen Traditionen umzugehen versteht. – Zu den Topoi der Widmungsvorreden vgl. Hel-

mar Junghans: Die Widmungsvorrede bei Martin Luther. AWA 5, 39-65. – Zum Formalen gehört auch die Frage, ob Luther, wenn er Vorreden zu Werken anderer verfaßte, das betreffende Werk gekannt hat oder ob er sich bloß durch Stichworte oder einzelne Passagen zu seinen Ausführungen hat anregen lassen. Das ist oft nicht leicht zu entscheiden, da er häufig zu allgemein auf die Veröffentlichung eingeht.

3. Daß Luthers Vorreden Quellenmaterial sind, das einen besonderen Zugang zum Wesentlichen seiner Theologie und Lebensgeschichte ermöglicht, können die folgenden Beispiele zeigen. Luthers Vorrede zu Georg Majors Edition der »Vitae patrum« macht deutlich, daß Luther die Zeugen der Alten Kirche zur Kenntnis nimmt, aber nur quellenkritisch, und das heißt auch sachkritisch gereinigt, weitergegeben sehen will. Zur Unterstützung seiner quellenkritischen Bedenken gegenüber den »Vitae patrum« zitiert Luther aus einem Brief des Hieronymus. Das läßt an einem Beispiel erkennen, daß Luthers Kirchenväterstudien über Augustinus hinausgingen. Freilich soll Hieronymus ebenso wie die »Vitae patrum« kritisch gelesen werden. Luther entwickelt zu der von ihm konstatierten Quellenlage der altkirchlichen Tradition eine theologische Geschichtsdeutung in Form einer Zweireichelehre, wonach der Satan die Überlieferung vom Leben der Heiligen verderbt hat, die Elemente der Wahrheit aber dennoch von Gott erhalten worden sind. So finden sich auch in den »Vitae Patrum« »multa egregie dicta et facta« (WA 54, 111, 20), die jedoch verborgen sind unter »fabulis stultis et impijs mendacijs« (109, 5f). Probierstein für die Unterscheidung von wahrer und falscher Tradition ist hier die Frage, ob die stoische *apatheia* empfohlen bzw. ob von den Großtaten Gottes geschwiegen wird. Trotz der Kürze der Vorrede kommt Luther auf die Taufe zu sprechen: Die Taufvergessenheit der Asketen hat zur Folge, daß sie mit eigenen Kräften überwinden wollen,

was sie als in ihrer Taufe besiegt erkennen müssen (Junghans).

In der Vorrede zu Barnes' »Vitae Romanorum pontificum« überlegt Luther, ob die Unkenntnis über das Leben der Väter der Alten Kirche Ausdruck göttlichen Erbarmens ist, damit eine Heiligenverehrung vermieden werde. Aber durch Mitwirken des Satans haben Menschen dennoch den Heiligenkult hervorgebracht, worauf Gott seine verschmähte Barmherzigkeit in Zorn wandelt. Weiter stellt Luther fest, daß Barnes *a posteriori* (d.h. aus der geschichtlichen Erfahrung) zu demselben Ergebnis gekommen ist wie er selbst durch eine *a priori* (d.h. von der Schrift aus) unternommene Begründung, nämlich zur Identifikation des Papstes als des Feindes Gottes und aller (Erwin).

Biographisch beachtlich ist, wie Luther in der Vorrede zum Brenzschen Amoskommentar (1530) in einem Nebensatz von der reformatorischen Entdeckung sprechen kann: »donec gratia Dei nos transtulit in portum et supra hanc certam petram aedificavit, ut certi simus ...« (30 II, 651, 10-12). Aufschlußreich ist auch, wie Luther in derselben Vorrede sich und Brenz charakterisiert (650, 1-10), wobei die Funktionen der Vorrede (Herabsetzung des Verfassers der Vorrede und Hervorhebung des Autors des Buches) beachtet werden müssen (Reith).

Die Vorrede zu den »Schmalkaldischen Artikeln« enthält Luthers perspektivenreiche Einschätzung der Konzilspläne und -aufgaben wie eine Darstellung seiner Lage als Bekenner der evangelischen Wahrheit, in der er durch Gegner angefeindet und durch falsche Freunde beschwert wird (Haendler).

In der Vorrede zum »Unterricht der Visitatoren ...« expliziert Luther seine Auffassung vom Bischofsamt von der Aufgabe der Visitation her und argumentiert mit Schrift und Erfahrung bzw. Vernunft. Die Liebe erscheint als Grundlage kirchlicher Ordnung, sowohl was den Auftrag zur Visitation von seiten des Kurfürsten

betrifft wie auch hinsichtlich der Zustimmung zur Visitation bei den Gläubigen (Beck).

4. Zu Luthers Vorrede zum ersten Band seiner deutschen Werke (Vercruysse): Diese Vorrede muß als Ganzes gelesen werden. Der erste Teil beschreibt das Negativum, die falsche Weise, Theologie zu studieren, während der zweite Teil (»Über das ...«, 50, 658, 29) das Positivum expliziert, die rechte Weise, Theologie zu studieren.

Luther wendet sich an Leute, die sich beruflich – als Lehrer und Prediger – mit dem biblischen Text beschäftigen, und gibt ihnen Ratschläge (vgl. das sechsmalige Vorkommen von »studieren«). Die Texte Luthers in dem Buch, zu dem er das Vorwort schreibt, zeigen, wie er selbst als Lehrer und Prediger mit der Heiligen Schrift umgegangen ist und Theologie getrieben hat. Durch *oratio*, *meditatio* und *tentatio* können auch andere zu Theologen werden, lehren, predigen und Bücher schreiben wie er. So wird die Brücke vom Vorwort zum ganzen Band geschlagen.

Im Unterschied zur scholastischen Theologie mit ihrer Mehrzahl von *auctoritates* ist die Bibel für Luther die einzige gültige und Gewißheit schaffende Autorität in der Theologie. Der Zugang zu dieser »frischen quelle« (657, 23) wird durch das »gewuerm und geschwuerm der Buecher« (658, 27) außerordentlich erschwert. Weil aber Luther die Herausgabe seiner Werke »nicht kan wehren« (657, 31), will er dem Leser »eine rechte weise in der Theologia zu studirn« (658, 29) zeigen und ihm so einen eigenständigen Umgang mit der Heiligen Schrift ermöglichen. Dies geschieht im zweiten Teil der Vorrede, der in sich geschlossen ist: allgemein gehalten am Anfang und am Schluß, dazwischen die Definitionen von *oratio*, *meditatio* und *tentatio* und jeweils darauffolgend ein Hinweis auf Ps 119 als biblische Grundlage. Es ist nicht unproblematisch, in dieser Trias eine Aufnahme und kritische Distanzierung der mittelalterlichen Stu-

fenreihe von meditatio, oratio und contemplatio zu sehen. Diese Worte haben in jener Zeit eine so vielfältige Bedeutung und sind so sehr in die alltägliche Sprache eingegangen, daß ihr Vorkommen bei Luther nicht ohne weiteres anzeigt, daß er sich mit einem bestimmten theologischen Verständnis von »meditatio« oder »oratio« und ihrer Reihenfolge auseinandersetzt. Daß Luther die oratio vor die meditatio stellt, ergibt sich aus der Logik des Abschnitts: Das Gebet vor der meditatio – dem auf das Lehren und Predigen zielenden Umgang mit der Heiligen Schrift – macht deutlich, daß diese sich einem bloß menschlichen Verstehen in ihrer Wahrheit und Verbindlichkeit nicht erschließt. Die tentatio ist nicht Gipfelpunkt einer fortschreitenden Reihe wie die contemplatio in der Trias »meditatio – oratio – contemplatio«, vielmehr ist die Bewegung bei Luther zirkulär. In der tentatio kommt einer zur Erfahrung (darin besteht allerdings – trotz Verschiedenheit im übrigen – eine Gemeinsamkeit mit der contemplatio); er fängt an, Theologe zu werden, und kann andere lehren (vgl. 660, 26-28).

5. Eine Edition aller Vorreden Luthers würde eine überschaubare Zahl von Texten des Reformators zusammenstellen, die einen konzentrierten Einblick in seine Lehre und sein Leben gewähren könnten, in seine Beziehungen zu Zeitgenossen, in seine Urteile über sie wie über ihre Werke. Die Breite der reformatorischen Buchproduktion würde sichtbar. Die Aufgaben einer solchen Edition wären: Einen gegenüber WA verbesserten Text zur Verfügung zu stellen, Schemata des Aufbaus der Vorreden zu bieten (beispielhaft in AWA 2, 3), Hinweise auf rhetorische Mittel zu geben, die Zitate nach den heute maßgeblichen Ausgaben zu verifizieren wie auch, soweit möglich, die Quellen zu ermitteln, aus denen Luther die Zitate genommen hat, ferner die in den Vorreden erwähnten Personen zu identifizieren (mit Angabe ihrer Lebensdaten). Man muß in anderen Texten Luthers lange lesen, um ebensoviele Erkenntnisse über ihn und seine Lehre zu gewinnen wie in den knapp gehaltenen Vorreden. Sie bieten als nicht umfangreiches und zugleich identisches Material einen Längsschnitt durch Luthers Leben und Lehre.

Luther und Müntzer

Seminarleiter: Siegfried Bräuer
Berichterstatter: Joachim Fischer

I Ziel und Methode

Das Seminar suchte die Frage zu beantworten: Wie gehen wir mit Personen um, die, jede auf ihre Weise, geschichtlich Außerordentliches bewirkt haben, aber nie ernsthaft miteinander ins Gespräch gekommen sind? Zugrunde gelegt wurden die beiden Schriften von 1524, in denen die unmittelbare Auseinandersetzung beider Kontrahenten miteinander erfolgt ist: Luthers »Ein Brief an die Fürsten zu Sachsen« und

Müntzers »Hochverursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der Heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat«. Im einzelnen untersucht und diskutiert wurden folgende Themen: Wirkungsgeschichte (*Adolf Laube*), Veranlassung (*Günter Vogler*), Form und Aufbau (*Ulrich Bubenheimer*), Sprache (*Peter Matheson*), der Be-

griff des Wortes Gottes (*Gottfried Maron*), das Geistverständnis (*Eric W. Gritsch*), die Vorstellung von Obrigkeit (*Siegfried Hoyer*) und Aufruhr (*Gerhard Brendler*), Luthers und Müntzers Haltung zu Außenseitern, Heiden und Juden (*Michael Baylor*), die Apokalyptik (*Gert Wendelborn*), das Selbstverständnis der Kontrahenten (*Siegfried Bräuer*) und das Interesse an Müntzer in Brasilien (*Joachim Fischer*).

II Verlauf

1. Die obenerwähnten Schriften stellen Meilensteine in der Auseinandersetzung zwischen Luther und Müntzer dar. Ihre unmittelbare Wirkung war, aufs Ganze gesehen, zeitlich eng begrenzt. Sie wurden von den Ereignissen überholt. Beide Kontrahenten rückten von der darin vertretenen Position ab.

2. Luther hat lange gezögert, sich zu der zwischen ihm und Müntzer umstrittenen Frage nach dem Verhältnis von Geist und Wort zu äußern. Es handelte sich dabei um eine Frage der Lehre, bei der die Wittenberger nicht ohne weiteres mit der Unterstützung ihrer Obrigkeit rechnen konnten. Luther nennt in seinem Brief als Adressaten neben dem Kurfürsten auch Herzog Johann, weil dieser seiner Meinung nach am ehesten zum Einschreiten gegen Müntzer zu bewegen war. Daß Müntzers Antwort, wahrscheinlich noch in Allstedt gedanklich konzipiert, erst Mitte Dezember in Nürnberg gedruckt wurde, war durch die Umstände (Flucht aus Allstedt) bedingt.

3. Die Form beider Schriften ist von der klassischen Rhetorik her zu erklären. Luthers »Brief« folgt der Briefform lediglich am Anfang, am Schluß und in einem Zwischenstück. Im übrigen stellt er in seinen einzelnen Elementen und den verwendeten Stilmitteln eine gerichtliche Anklagerede (*oratio*) dar. Müntzers »Hochverursachte Schutzrede« hat ebenfalls die Form der Gerichtsrede, ist also auch formal eine Ant-

wort auf Luthers »Brief«. »Schutzrede« (Verteidigung) ist sie nur in ihrem ersten Teil. Im zweiten Teil erhebt Müntzer vor Christus in Gegenwart des christlichen Volkes Gegenklage gegen Luther. Gemäß seinem prophetischen Selbstverständnis geschieht der Prozeß, indem der Prophet spricht.

4. Müntzers Sprache ist bewußt volksnah, beißend polemisch, viel phantasievoller und einfallsreicher als die Luthers. Sie ist karnevalistisch geprägt. Die Schöpfung dieser neuen Sprache ist die vielleicht größte Leistung Müntzers. Mit ihr hält er vor dem Forum der öffentlichen Meinung Gericht über Luther, den er auf diese Weise als nicht ernstzunehmende, karnevalistische Figur charakterisiert.

5. Luthers »Brief« ist eine geschichtstheologische Erörterung über das Wort. Für Luther sind Wort und Gewalt unvereinbar. Das Ärgernis muß allein durch das Wort Gottes abgetan werden. Für Müntzer bildet die Bibel eine Einheit. Sie ist geschaffen, um zu töten, nicht, um lebendig zu machen. In der »Hochverursachten Schutzrede« entfaltet Müntzer die theologische Grundlegung seiner Lehre vom Gesetz. Damit es zur Scheidung von Auserwählten (Armen) und Gottlosen kommt, bedarf es der Reinheit des göttlichen Gesetzes. Müntzer ist überzeugt, daß Luther mit seiner dialektischen Auffassung von Gesetz und Evangelium das Gesetz willkürlich neutralisiert und damit den Ernst des Gerichts, das eigentliche Zentrum der Heiligen Schrift, zerstört. Als Prediger des ersten Wortes Gottes spricht er sein Urteil: er übergibt Luther dem Teufel.

6. Für Luther ist der wahre, zum Leiden bereite Geist der Geist Christi. Dieser Geist wird allein durch das Wort geprüft. Mit der Gewalt ist er absolut unvereinbar. Müntzer wird als falscher landesverräterischer Geist verteuftelt. Müntzer seinerseits wirft Luther vor, den »richtigen Geist« verkannt zu haben. Luther und Müntzer geht es beiden um Prüfung bzw. Schei-

dung der Geister. Jeder von beiden ist überzeugt, im Grunde der einzige zu sein, der in der Lage ist, die Geister zu prüfen.

7. In Luthers Sicht kommt der *Obrigkeit* das Schwertrecht nach R 13 von Anfang der Welt an zum Schutz der Guten und zur Strafe für die Bösen zu. Für Müntzer ist die Obrigkeit – ebenfalls nach R 13 – Dienerin des Schwerts. Sie gebraucht das Schwert zur Durchsetzung des wahren Evangeliums gegen die Gottlosen. Mit dem Hinweis auf den »armen Mann« hebt Müntzer in diesem Zusammenhang den sozialen Aspekt der Wirklichkeit hervor. Wahrgenommen zu haben, daß die Eigentumsverhältnisse die soziale Grundlage aller Herrschaft bilden, ist eine in der damaligen Zeit singuläre Erkenntnis Müntzers.

8. Luther hat die Auffassung, das von ihm verkündigte Evangelium führte zum *Aufbruch*, stets entschieden zurückgewiesen. Bei Müntzer finden sich anfangs keine positiven Äußerungen über den Aufbruch. Gelegentlich spricht er dann von »unfüglichem« Aufbruch, setzt also wohl voraus, daß es auch »füglichen« (berechtigten) Aufbruch gibt. In der »Hochverursachten Schutzrede« geht er von der bedingten zur unbedingten Bejahung desfüglichen Aufbruchs über. Er tut das als Prediger und Theologe, nicht als Politiker und Bauernführer. Mit den Anliegen der Bauernbewegung hat er sich nie voll identifiziert. Es ging ihm auch nicht um die soziale Problematik als solche. Ihn trieb die religiösthologische Frage um, was eigentlich die Menschen daran hindert, sich dem Wort Gottes zu öffnen. Radikales Theologisieren schlägt bei ihm in revolutionäres Handeln um.

9. Luther und Müntzer verketzern den jeweils anderen, indem sie ihn mit *Außenseitern*, vor allem Juden, auf eine Stufe stellen. Das Kennzeichen der Außenseiter ist für Luther, daß sie Gewalt anwenden, für Müntzer, daß sie die Lehre von der unmittelbaren Offenbarung des Geistes leugnen. Beide sprechen den Außenseitern

(einschließlich Heiden und Juden) den (allerdings jeweils anders verstandenen) Geist ab.

10. Bei Luther tritt das *Apokalyptische* stärker in Erscheinung als bei Müntzer (und den humanistischen Reformatoren). In seinen späteren Jahren nimmt es bei ihm als Katastrophenbewußtsein mit resignativen Zügen noch zu. Müntzer besitzt ein sehr stark ausgeprägtes Konfliktbewußtsein chiliastischen Charakters mit »apokalyptischer Umrandung«: er erwartet den Zustand der Vollkommenheit schon hier auf Erden.

11. Luther betrachtet die Reformation als seine ganz persönliche Angelegenheit. Er ist überzeugt, durch das Wort Gottes befähigt zu sein, über rechte und falsche Lehre zu urteilen. In geradezu erschreckender Sicherheit erhebt er den Anspruch, als der eigentlich von Gott Berufene eine exemplarische Person zu sein. Müntzer sieht sein eigenes Schicksal im Licht der Passionsgeschichte. Er versteht sich als Voller, nicht nur als Zweiter (nach dem Anfänger, Luther, der seiner Meinung nach versagt hat). Er ist sich bewußt, der erste Prediger der guten Botschaft zu sein, der den Geist besitzt. Luther und Müntzer sind beide überzeugt, im Besitz der Wahrheit zu sein. Das ist einerseits Voraussetzung für ihr geschichtliches Wirken, macht sie aber andererseits dialogunfähig. Unerbittlich wird die Scheidung vollzogen.

12. Aus *Brasilien* gibt es zu dem Thema »Luther und Müntzer« praktisch keine Forschungsbeiträge. Mit Müntzer beschäftigt sich auf dem Umweg über Luther – aber auch nur beiläufig – vorwiegend die evangelische Kirchengeschichtsschreibung. In dem jahrhundertlang kolonial ausgebeuteten lateinamerikanischen Kontinent gibt es unter ökumenisch offenen evangelischen (vor allem lutherischen) Theologen vielfach eine mehr gefühlsmäßige Sympathie mit Müntzer als dem Reformator, der in revolutionärer Aktion für die Unterdrückten und Entrechteten eingetreten ist. In der rö-

misch-katholischen Befreiungstheologie wird Müntzer, anders als gelegentlich Luther, noch nicht als möglicher »Gefährte auf dem Weg der Befreiung« (Leonardo Boff) wahrgenommen.

III Ausblick

Das Seminar war kein nur innertheologischer Dialog. Bei christlichen und marxistischen Historikern zeigte sich ein komplementäres Erkenntnisinteresse an der Thematik. In der Vergangenheit wurde das Verhältnis von Luther

und Müntzer vielfach einerseits in der Perspektive der Frage nach dem wahren und dem falschen Propheten gesehen, andererseits in der Perspektive der Frage nach dem legitimen Sprecher und Anführer der Volksmassen. Heute wird es eher komplementär verstanden. Luther und Müntzer suchten, jeder auf seine Weise, schwer zu lösende Fragen zu bewältigen. Auch heute erlauben es diese Fragen dem Forscher nicht, ihnen gegenüber in scheinbarer Wissenschaftlichkeit distanziert-unbeteiligt zu bleiben.

Luther und Calvin

Seminarleiter: Heiko A. Oberman

Berichterstatter: Christoph Burger

Es machte den besonderen Reiz dieses Seminars aus, daß in ihm vierzehn Theologinnen und Theologen aus elf Ländern mit ganz verschiedenen theologischen Traditionen zusammenarbeiteten. Die sehr unterschiedlichen Erfahrungen wurden in den Diskussionen über die drei frei gewählten Themen und die gemeinsam bearbeiteten Ausschnitte aus Luthers Katechismen und Calvins Katechismus von 1537 fruchtbar.

Christoph Burger verglich Luthers volkssprachliche Monographie über das Magnifikat mit Calvins Exegese der Perikope in seinem lateinischen Kommentar zur Evangelienharmonie. Beide grenzen sich gegen die in der mittelalterlichen Exegese geläufige Verehrung der tugendhaften Demut Mariens scharf ab und betonen vielmehr Gottes Gnade. Arbeitet schon Luther philologische Beobachtungen in seine Auslegung ein, so spielen sie bei Calvin eine ungleich größere Rolle. Doch sie werden nie Selbstzweck, sondern zielen auf die Umsetzung in der Predigt. Während Calvin zwar drei Ab-

schnitte bildet, aber fortlaufend auslegt, stellt Luther ins Zentrum seiner Exegese den Lobpreis von Gottes Eingreifen zugunsten derer, die auf seine Kraft vertrauen, gegen die, die sich auf ihre eigene Kraft verlassen. Luther legt den Akzent auf die Neugestaltung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Glaubenden, Calvin auf den Bund zwischen Gott und seinem Volk. Luther wie Calvin führen aus, daß nur das im Glauben ergriffene Wort Gottes Erfahrung recht deute. Doch während Luther besonders herausstreicht, daß nur der Heilige Geist Erfahrung recht deuten lehre, weil Gottes Arm im Verborgenen wirkt, betont Calvin, daß der Heilige Geist Maria gelehrt habe, sich Gottes Gnadenbund in Erinnerung zu rufen, um ihre eigene Erfahrung recht deuten zu können.

In der Diskussion wurde hervorgehoben, daß das Magnifikat für Luther eine viel wichtigere Rolle als liturgischer Text spielte als für Calvin, der es nur als Perikope der Evangelienharmonie auslegte.

Ingun Montgomery skizzierte die Wirkungs-

geschichte der Lehren der Reformatoren über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in Dänemark und Schweden. Der dänische König ließ zeitweise neben der altgläubigen auch die bibelhumanistische und die lutherische Predigt zu, und so entstanden zunächst neben einer römisch-katholischen Nationalkirche freie reformatorische Gemeinden. Dann aber betrachtete er es als sein Recht, als König auch an die Spitze der Kirche seines Reiches zu treten, und gliederte ihre Organisation der seines Staates ein. In Schweden führte Gustav Wasa die Reformation als ein Nebenprodukt der neuen Ordnung des Reiches ein. Die Bischöfe behielten als Stand der Reichstage eine starke Stellung. Olaus Petri erwartete vom König, daß er für rechte Predigt in seinem Reiche Sorge trage, und kam dadurch den Vorstellungen des Königs entgegen.

Die Diskussion stellte die Bedeutung der Katechismen und der Gesangbuchlieder für die Ausbreitung reformatorischer Überzeugungen in Skandinavien heraus.

Akio Hashimoto trug Überlegungen zum Verhältnis zwischen den Rechtfertigungslehren Luthers und Calvins und der jeweils daraus entspringenden Weltverantwortung vor.

Als Einstieg in die Arbeit an ausgewählten Abschnitten aus den Katechismen führte *Joachim Rogge* in die Praefationes ein. Ein Vergleich der Lebenssituation beider Verfasser zum Zeitpunkt der Abfassung ihrer Katechismen macht bewußt, daß Luther ernüchternde Erfahrungen bereits hinter sich hatte, die Calvin erst noch bevorstanden. Beide Katechismen wollen die Mitte der Heiligen Schrift ins Leben ziehen. Luther faßt vor allem den Einzelnen in seinem Gegenüber zu Gott ins Auge. Als Seelsorger möchte er der krassen Unkenntnis christlichen Glaubenswissens beim »gemeinen Mann« abhelfen. Er schärft ein, daß ein Christ mit dem Katechismus nie fertig wird, sondern immer tiefer in ihn eindringen kann. Calvin hebt das gemeinschaftsbildende Element des Glaubens

hervor und fordert eidliche Verpflichtung auf die Beobachtung des göttlichen Gesetzes. Zusammen mit seinen Amtsbrüdern redet er die ganze Bevölkerung seiner Wirkungsstätte an, vornehmlich deren »conseil«.

In der Diskussion wurde herausgestellt, daß Luther Glauben vor allem als Erfahrung versteht, der ältere Calvin dagegen vor allem als Erfassen klarer Wahrheit. Während es eine für Luthers Ekklesiologie konstitutive Aussage ist, daß der Christen nur wenige sind, redet Calvin optimistischer vom Wachsen der reformatorischen Bewegung.

Fredrick Cleve betonte in seiner Einführung zum Vergleich von Luthers und Calvins Auslegung des ersten Glaubensartikels, daß Luther das Glaubensbekenntnis als persönliches, existentielles Bekenntnis jedes einzelnen Christen versteht. Im Verhältnis zu Gott kann kein Mensch neutral bleiben. Jeder ist darauf angesprochen, sich selbst als vom Schöpfer geschaffen und in seinem Alltagsleben erhalten zu verstehen, als Empfangender. Daraus erwachsen Verpflichtungen zu Lob und Dank, Gehorsam und Dienst. Calvins Auslegung des ersten Artikels sieht den Zweck der Schöpfung darin, daß ein Volk Gottes entsteht. Für dessen Glieder erhält das Gesetz eine neue Bedeutung. Während es Ungläubige anklagt, wird es den Gerechtfertigten und Geheiligten ins Herz geschrieben.

Die Diskussion erbrachte das Ergebnis, Luther rede deswegen in seiner Erklärung des ersten Artikels nur vom alltäglichen Leben und nicht von der Kirche, weil er dieses Vorgehen für katechetisch geboten halte, nicht aber deswegen, weil ihm die Kirche minder wichtig sei.

Karin Bornkamm zeichnete den Aufbau der Auslegungen des zweiten Artikels nach und verdeutlichte deren Funktion im Ganzen der beiden Katechismen. Luther interpretiert in seiner Auslegung des zweiten Artikels die Zwi-Naturen-Lehre in dem Sinne, daß Christus sieg-

reich gegen die Verderbensmächte kämpft und den Glaubenden von deren Herrschaft befreit. Für den, der nach Luthers Anleitung den zweiten Artikel bekennt, ist das Gericht in der Gewißheit, daß das ewige Leben schon jetzt beginnt, bereits entschieden. Luther legt in christologischer Sprache das Rechtfertigungsgeschehen aus. Er legt dem Schüler des Katechismus das persönliche Bekenntnis in den Mund, Christus sei im Wort für ihn gegenwärtig, damit er sich gegen die Gefährdung seines Glaubens wehren kann. Calvin gibt zunächst als Grundlage für die weiteren Bekenntnisaussagen anhand von Christi Namen und Prädikationen eine soteriologische Auslegung der Person und Vollmacht Jesu. Auf die Bekenntnisse zur Inkarnation und Satisfaktion folgt das zur Auferstehung als deren unzweifelhafter Vergewisserung, zum gegenwärtigen Tun des Erhöhten und zur Verheißung seiner Wiederkunft. Calvins Verständnis vom zweifachen Amt Christi als König und Priester – das er später zur Lehre vom dreifachen Amt Christi als König, Priester und Prophet erweitert – zeigt, obwohl Calvin den Topos von Luther übernimmt, einen anderen christologischen Ansatz als den in Luthers Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen«. Für Calvin ist es im Unterschied zu Luther kaum vorstellbar, daß der Glaube eines von Gott Erwählten seine Gewißheit verlieren könnte.

In der Diskussion wurde herausgehoben, daß Luther die Einung mit Christus im Glauben stark betont, die Anteilhabe am Sein Christi, auch an seinem Leiden, während Calvin in Christus vor allem den sieht, auf den sich der Glaube richtet, der den Glaubenden an seinen Wohltaten Anteil gibt.

Zum dritten Artikel wurde darauf hingewiesen, daß Luther als Verwirklichung der Taufe betrachtet, was gewöhnlich als Heiligung bezeichnet wird. Erst im Sterben wird die Taufe vollendet. In den zum Vergleich herangezoge-

nen Ausführungen Calvins (Opera selecta/ hrsg. von Peter Barth und Wilhelm Niesel. Bd. 1. M 1926, 388-396) verbindet dieser Rechtfertigung und Ekklesiologie miteinander.

George Posfay führte in Luthers und Calvins Auslegungen der ersten drei Bitten des Vaterunser ein, indem er deren Aufbau nachzeichnete und ihre Gliederungen einander gegenüberstellte. Dadurch wurden Nuancen deutlich wie die, daß für Luther die erste Bitte sich darauf richtet, »daß er [Gottes Name] bei uns auch heilig werde« (BSLK, 512, 29f), während sie für Calvin darauf zielt, »que icelle maieste ... soit estimee sainte de tous ...« (Opera selecta 1, 407).

Heiko A. Oberman hob als charakteristische Akzente in den Auslegungen der Bitten vier bis sieben hervor, daß Luther schreibt, Gott versuche niemanden, während es bei Calvin heißt, Gott versuche seine Erwählten täglich. Luther verknüpft die Vergebung Gottes und die Vergebung dessen, dem vergeben ist, so: »Vergibst Du aber, so hast Du den Trost und Sicherheit, daß Dir im Himmel vergeben wird, nicht ümb Deines Vergebens willen, denn er tuet es frei ümbsonst aus lauter Gnade ...« (BSLK, 684, 43 - 685, 2). Calvin schreibt: »aussi certainement le Seigneur nous recoit a mercy, comme nous sommes certains en noz consciences que faisons mercy aux autres ...« (Opera selecta 1, 409).

In der Diskussion wurde herausgearbeitet, daß Luther noch hoffen kann, die ganze Kirche werde sich der Reformation öffnen, während Calvin von einem Nebeneinander von Zustimmung und Ablehnung ausgeht. Als unsachgemäß verworfen wurde die Sichtweise, Luther schreibe für den einzelnen Christen, Calvin für die Kirche. Es ist Luther sehr wichtig, daß der einzelne Christ in die Kirche eingewurzelt ist. In den Katechismen betont er das »Ich«, weil sich Gewißheit nur im Gewissen des Einzelnen ereignet. Er möchte in höchst anspruchsvoller Denkbemühung in der Lehre Seelsorge treiben und Glaubensgewißheit schaffen.

Chee Pang Chong hob bei seiner Einführung in die Tauflehre zunächst die Übereinstimmungen heraus: Taufe als fortschreitender dynamischer Vorgang, der den Getauften sein ganzes Leben lang reinigt und der mit Buße, mortificatio und Einung mit Christus eng zusammengehört. Bei Luther finde man den dynamischeren, stärker pastoralen Zugang. Calvins Katechismus sei erst für den gereiften Christen geeignet.

Die Diskussion erbrachte, daß für Luther der Mensch durch die Taufe in das allgemeine Priestertum hineingestellt und in Anfechtungen gestärkt wird. Zu Calvins Sicht der Taufe wurde aus der »*Institutio christianae religionis*« von 1536 als charakteristisch zitiert: »... promittit enim Dominus in baptismo remissionem peccatorum, hanc accipe et securus esto« (*Opera selecta* 1, 133).

James Atkinson führte in die Abendmahls-texte ein. Er hob Luthers Absicht hervor, sich bei der Interpretation der Einsetzungsworte an die »*simplicitas verborum*« zu halten (WA 18, 701, 8-13). Luther legt Wert darauf, daß das Abendmahl »ohn jemens Rat und Bedacht von Christo eingesetzt« ist (BSLK, 708, 41f). Die Sündenvergebung ist Vorwegnahme des Gerichts (BSLK, 520, 24-30). Für Calvin schlägt der

Heilige Geist die Brücke zwischen Christus im Himmel und dem Abendmahl, das auf Erden gefeiert wird.

In der Diskussion wurde betont, daß auch Calvin – wenn auch erst in seinen letzten Predigten – von der »*manducatio impiorum*« spreche.

Ralph Quere verglich Luthers Haustaufel mit Calvins »*Ordonnances ecclésiastiques*« (*Opera selecta* 1, 369-377). Luther sieht »Väterlichkeit« als die in den Schöpfungsordnungen herrschende Struktur an. Für Calvin ist der Terminus »Disziplin« charakteristischer. Während beide die Rolle der Gemeinschaft betonen, die sogar durch Exkommunikation Buße erreichen will, richtet sich Luthers Befürchtung vor allem darauf, daß ein offenkundiger Sünder dem Abendmahl die ihm zustehende Ehre verweigert, während Calvin Verderben und Entehrung der Kirche als des Leibes Christi und dadurch auch ihres Hauptes Christus befürchtet. Zugespitzt könnte man die Differenz vereinfachend so darstellen, daß nach Luthers Verständnis ein Vater straft, während nach Calvins Verständnis ein Vater *strafft*.

Die Mitarbeit von *Gerhard Ebeling* und *George Forell* förderte die Diskussionen außerordentlich.

Luthers Bedeutung für die Bekenntnisbildung vor der »Konkordienformel«

Seminar leader: Ernst Koch

Seminar reporter: Robert Kolb

The seminar focused on three themes: the development of Luther's thought on issues relating to the construction of confessions of the faith, the relationship of Luther and Melancthon in relationship to that process, and the use of Luther by later disciples in the process.

The first theme was treated in essays presented by *Isso Kuramatsu* »Selbständigkeit der Kirchengemeinde und Vorschlag des Presbyteriums bei Luther nach seinen Schriften von 1523«, *Martin Lehmann* »Lehrvollständigkeit und evangelische Freiheit nach Luthers Schrift

»Kurzes Bekenntnis vom heiligen Abendmahl«, and *Armin Buchrucker* »Luthers Bedeutung für die Bekenntnisbildung vor der Konkordienformel im Hinblick auf seine Stellung zu den altkirchlichen Bekenntnissen: untersucht an seiner Schrift »Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi« 1538«. The second theme was explored in essays by *Lowell C. Green* »The relation between the thought of Luther and Melancthon as developed by their followers preceding the »Formula of Concord«, *Bernt Torvild Oftestad* »... perpetua voluntas evangelii ...«, Act. 15, in CA XXVIII und bei Luther«, and *Rainer Vinke* »Das Reichstagsgeschehen von Augsburg und die Entstehung der Confessio Augustana unter besonderer Berücksichtigung des Blickwinkels von der Koburg«. The third theme was discussed in essays by *Robert Kolb* »The authority of Luther in Gnesio-Lutheran confessions«, *Ernst Koch* »Der Sturz des kursächsischen Philippismus und seine Konsequenzen für Melancthons und Luthers Autorität in Kursachsen«, and *Karlheinz Blaschke* »Der persönliche Anteil des Kurfürsten August an der Verfestigung des Bekenntnisses im Zusammenhang mit den kryptocalvinistischen Wirren in Sachsen 1574«.

Wide-ranging discussion of these essays led to a number of observations and conclusions. Luther's concept of confessing the faith — as seen, e.g. in his personal confessions of 1528 and 1544 — focused on the coherence of confession and the rejection of all compromise, but not on its completeness. In these two confessions Luther aimed at defining what he had truly taught and confessed so that others might not misrepresent him later. These confessions stated Luther's faith and affirmed its agreement with what all true Christians believe, and they anchored their statements on the teaching of the Scripture. This approach provided the point of departure for all the Lutheran confessions. For Luther and for his followers the »Apos-

tolicum« was fundamental for further confession; for them all the article on the person and work of Jesus Christ was the chief article of the faith. Luther and his followers viewed confessions of the faith as protective symbols, which did not expand upon the Biblical message nor develop it further (the concept of development or evolution arose first in the nineteenth century) but rather provided contemporary interpretation of the Scripture for new questions.

The role of rhetorical theory in determining the form of Lutheran proclamation, teaching, and confession dare not be underestimated. Melancthon's style of teaching and confessing proved more useful for Lutherans than did Luther's proclamatory style as they issued confessions of the faith. In the »Augsburg Confession« Melancthon gave their followers a form for confessing.

Luther and Melancthon differed in form and style of public confession. Subtle differences in their attitudes toward confession, councils, and apostolic authority are revealed in their respective treatments of Acts 15. Both agreed that Christians are obligated to uphold the teaching, but not the practice, of individual apostles, but Melancthon's use of natural arguments to support faith in the apostolic message diverged from Luther's focus upon the historical conditions of that message, which grew out of his theology of the cross and which bound faith only and completely to the Gospel of God. Luther departed from the ancient belief that what is written is uncertain and what is spoken is certain. In his concept of the »living voice of the Gospel« he viewed the oral proclamation of the Gospel as God's power for salvation. At the same time he viewed the Scriptures as clear and as a fence set in place by God for the control of fallible individual proclamation. The difference between the way in which the two Wittenberg colleagues understood the nature of doctrine dare not be underestimated.

The role of Luther in the composition of the »Augsburg Confession« was discussed at length. Evidence from the period of the 1530 diet reveals that Luther contributed little to the work on the Confession at that time, and that both Luther and Melanchthon expressed frustrations with the other, Luther over Melanchthon's attempts to negotiate with the Roman Catholics – an effort which he deemed fruitless ever since his encounter with Cajetan at Augsburg twelve years earlier –, Melanchthon with Luther's lack of reaction to his proposals. Both Luther's praise of the Confession as a proclamation of the Gospel and his criticism of the attempts at Augsburg to seek agreement with the Roman Catholic party must be viewed and studied further within the context of a careful comparison of the document and his own writings. In this connection Melanchthon's role as an agent of Saxon policy must also be carefully studied and his use of material from Luther acknowledged. Whether Luther directly contributed to the composition of the »Torgau articles« or not, by 1528 Melanchthon was working out of a largely-fixed corpus of Evangelical teaching, and Luther's Confession of 1528 and the »Schwabach« and »Marburg articles« provided him with guidance as he completed his work at Augsburg. Nonetheless, Luther deeply feared that Melanchthon would be forced or drawn into compromise at Augsburg.

Their followers tended to blend Luther and Melanchthon as they continued the process of defining and interpreting Lutheran theology, and in that process Melanchthon's specific points of view often overshadowed Luther's, particularly on how law and Gospel are to be distinguished, on Christology and particularly its use in the doctrine of the Lord's Supper, and on predestination. Regarding Luther's minimalistic doctrine of predestination it was observed that his followers were forced to go beyond his statements to answer related ques-

tions and clarify issues which he did not clarify since he commented on predestination on the basis of his distinction of the *Deus absconditus* and *Deus revelatus*. The Lord's Supper continued to be the tongue of the wagon of Lutheran theology for many reasons, among them its key role in the early polemic between Roman Catholics and Lutherans and its vital function in congregational life.

The Lord's Supper was the issue at the heart of the critical events of the 1570s, which led to the composition of the »Formula of concord«. The events in Electoral Saxony in 1574, which set in motion the movement toward the concordia, arose around the proper interpretation of the doctrine of the Lord's Supper. Throughout this period of strife Elector August and his partisans defended the idea that Luther and Melanchthon agreed in their understanding of the Lord's Supper; the two were the contemporary Elijah and Elisha. This position reflected not only political necessity but also the popular belief of burghers and nobility, and it found expression in governmental pronouncements and collections of citations, such as that assembled by Petrus Glaser. The events of 1574 illustrate how »Wahrheit« and »Macht« worked alongside each other in the development of the Reformation. From the beginning of the Reformation Saxon power was turned to the service of the truth of Luther's proclamation. True and false uses of power by Evangelical governments must be distinguished. Saxon princes throughout the period tried to remain faithful to the Empire while at the same time serving the Gospel faithfully. Cities and burghers, the nobles and the estates, as well as the princes, all combined their own goals with the cause of the Gospel, and developments such as those in Saxony in 1574 must be studied with the concerns of all these groups in mind. The theologians, of course, exercised their own kind of power through their teaching.

Although the late Reformation witnessed many complaints that Luther was being forgotten, his person and his theology could not be ignored, for both were present in the continuing use of his catechisms, hymns, postils, etc. Luther served for the succeeding generation as a point of orientation, an authority to whose writings an appeal could be made in cases where doctrinal decisions had to be reached (though the

suggestion that this function of Luther's writings should be labeled that of a *norma normata* was rejected because of its lack of clarity).

The seminar ended with the recognition that much yet needs to be done in the study of the late Reformation and in the analysis of Luther's and Melancthon's role in shaping the theology of the Lutheran church.

Luthers Bedeutung für die Philosophie des 19. Jahrhunderts

Seminarleiter: Oswald Bayer
Berichterstatter: Oswald Bayer

Von den vielen Möglichkeiten, das vorgegebene Thema zu behandeln, wurde schon während der gemeinsamen Vorbereitung vor dem Kongreß die folgende ergriffen: das Verhältnis von Karl Barth und Martin Luther zu bestimmen und dabei vor allem darauf zu achten, wie Barth die Philosophie des 19. Jahrhunderts – vor allem die Georg Friedrich Wilhelm Hegels, Ludwig Feuerbachs und Søren Kierkegaards – verarbeitet hat, und welche Fragen sich von Luthers Theologie her an die Art dieser Verarbeitung richten müssen. Dementsprechend wurde in Oslo verfahren.

1. In seinem Referat »Mit Luther gegen die Lutherrenaissance: Karl Barths positive Bewertung der lutherischen Christologie 1930-1933« zeigte *Risto Saarinen*, daß die Änderung in der Lutherauffassung Barths um 1930 durch Walther von Loewenichs Buch über Luthers theologia crucis bewirkt worden ist, dessen Sicht sich Barth zu eigen macht, um sich mit ihr gegen die Lutherrenaissance zu wenden; er versteht Luther nun als Vertreter des rechten Analogiedenkens gegen ein Denken, das von Seinsgegebenheiten ausgeht und in Mystik und Spekulation endet. Saarinen weist nach, daß Barth die Bevor-

zugung des Aktdenkens mit seinen Gegnern aus dem Neuprotestantismus und der Lutherrenaissance teilt, daß er also – so die Schlußthese – von den gleichen Denkvoraussetzungen ausgeht wie der Neuprotestantismus und die Lutherrenaissance.

Die Diskussion vermerkte als einzigen kritischen Punkt, daß das Akt- und Seinsdenken bereits im Mittelalter und in der griechischen Philosophie wirksam war. Die Schlußthese Saarinens fand Zustimmung. Weiter wurde auf eine konstitutive Gemeinsamkeit zwischen Barth und Emanuel Hirsch hingewiesen. Zudem spreche Barth viel von Erfahrung, obwohl er doch die Erfahrungstheologie des Neuprotestantismus so scharf kritisiere. Als Kritik gegen Barth wird weiter vorgebracht, seine Begriffe der »Spekulation« und »Mystik«, mit denen er Hirsch und Karl Holl belege, seien unklar; die entsprechenden Einseitigkeiten der von Loewenichschen Monographie fänden sich auch in Barths Lutherverständnis.

2. *Pierre Bühler* zeichnete in seinem Referat »Die Rolle Kierkegaards in Barths Verhältnis zu Luther« zunächst die Bedeutung Kierkegaards im Denkweg Barths nach: Von einer frühen Be-

kanntschaft mit Kierkegaard 1909 bleibt kein tieferer Eindruck. Der Höhepunkt von Kierkegaards Einfluß auf Barth ist mit der zweiten Auflage von »Der Römerbrief« (1921) erreicht. Zentrale Begriffe Kierkegaards prägen Barths Denken noch bis zur »Christlichen Dogmatik« (1927). Ein neues kritisches Verhältnis zu Kierkegaard ergibt sich mit der Wende zur »Kirchlichen Dogmatik« (1932). Barths Kritik an der Anthropologisierung und existenzphilosophischen Stützung der Theologie bringt auch die kritische Wendung gegen Kierkegaard mit sich. 1963 nennt Barth dann die Schule Kierkegaards einen notwendigen Durchgang.

Bühler wies auf Parallelen zwischen dem Verhältnis Barths zu Luther und dem zu Kierkegaard hin: Es ist ein ambivalentes Verhältnis mit Zügen eines Ringens; beide werden nicht im Ganzen ihres Wesens in den Blick genommen; das Verhältnis zu beiden macht eine jeweils ähnliche Entwicklung durch. Bühler vertrat die These, daß der Umbruch im Verhältnis zu Kierkegaard den im Verhältnis zu Luther vorprägte, in dessen Folge beider Theologie wegen »Anthropologisierung« kritisiert wird.

Kritik übte Bühler an Barths Alternative: »Das Wort oder die Existenz« (Kirchliche Dogmatik. Bd. I/1. M 1932, VIII). Sie werde weder Luther noch Kierkegaard gerecht. Vielmehr sei bei beiden der Existenzbezug christozentrisch vermittelt. Als Gründe für Barths Haltung nannte Bühler Barths Aufnahme der Religionskritik Feuerbachs und die Auseinandersetzung mit dem Problem der natürlichen Theologie. Beides aber sind, nach Meinung Bühlers, trotz Barth noch unbewältigte Probleme.

Die Diskussion betraf vor allem zwei Gesichtspunkte: 1. »Ringt« Barth wirklich mit Kierkegaard und Luther? Zeigt sich Barths theologischer Denkstil nicht gerade darin, daß es ein solches Ringen in keinem Fall gibt? 2. Es wird die zentrale Differenz zwischen Barth auf der einen, Kierkegaard und Luther auf der anderen

Seite betont. Bei beiden sind Christus und die Existenz viel enger verbunden als bei Barth.

3. *Arve Brunvoll* referierte über »Barths Rekurs auf Feuerbach im Bezug auf Luther«. Dabei wurden zwei Phasen erkennbar. Die erste ist dadurch gekennzeichnet, daß Barth Luther gegen Feuerbach zum Zuge bringt. In der zweiten Phase dagegen sieht Barth Feuerbach auf den Spuren Luthers wandeln. Dabei bezweifelte Brunvoll, daß Barths eigene Position, die mit dem Gedanken der Selbstoffenbarung Gottes arbeitet, vor den Einwänden Feuerbachs geschützt sei.

In der Diskussion wurde stark das methodische Desiderat unterstrichen, zu einer historisch kontrollierbaren Rezeptionsgeschichte Luthers vorzudringen. So gelte es, einer ganzen Reihe von Einflüssen nachzugehen, bevor die Lutherabhängigkeit Feuerbachs thematisiert wird, und zuerst Feuerbachs Verhältnis zu Johann Gottlieb Fichte, zur ursprünglichen und zur »höheren« Herrnhutischen Theologie (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Friedrich Schleiermacher), schließlich zu Immanuel Kant zu untersuchen. Jedenfalls ist bei Feuerbach ein Echo auf Luthers Auffassung vom Menschen als animal rationale habens cor fingens zu hören. Der zweite Diskussionsgang bezog sich auf das Verhältnis Barths zu Feuerbach. Es wurde darauf hingewiesen, daß Barth bereits als Student in seiner Kritik an der auf der Universität vertretenen Theologie jedenfalls implizit an Feuerbach anknüpft, wenn er den Menschen als Wesen beschreibt, das religiöse Vorstellungen projiziert (Moderne Theologie und Reichgottesarbeit. ZThK 19 [1909], 317-321). Gefragt wurde auch danach, ob nicht Hegel in Barths Feuerbachrezeption eine größere Rolle als bisher angenommen spielt. Die Debatte schloß mit der Frage, woher eigentlich die Differenzen zwischen Luther und Barth stammen, wenn es ihnen doch beiden darum geht, die Gottheit Gottes zur Geltung zu bringen.

4. In seinem Referat »Antinomie – Dialektik – Analogie: philosophische Kategorien in theologischem Gebrauch« ging es *Dietrich Korsch* darum, deutlich zu machen, daß eine antinomisch und eine analogisch konzipierte Theologie koexistieren könne: Man kann weder Luther gegen Barth noch Barth gegen Luther ausspielen.

Nach Luther wird die Gerechtigkeit Christi ohne Verdienst dem in seiner Sünde verzweifelten Menschen zugeeignet (Christus als »sacramentum«). Zugleich ist Christus aber auch der Bezugspunkt für das Leben des gerechtfertigten Sünders unter den Bedingungen der alten Welt: in der Perspektive der Selbstkontrolle und Koordination von Handlungsperspektiven – »den Leib zu regieren« und »mit den Menschen umzugehen« (Christus als »exemplum«). In dieser Hinsicht liegt auch in Luthers Denkbewegung ein analogisches Moment. Dennoch gilt, daß für Luther weder die analogische noch die antinomische Bewegung mit existentiellen Vollzügen des Subjektes identisch gesetzt werden darf: Das Extra-se-Sein in Christus kann nie mit einem In-Sein Christi im Menschen identifiziert werden. In Luthers Freiheitstraktat ist eine Denkfigur festzustellen, die die Momente der Antinomie (Gott macht den Menschen zum Sünder) und der Analogie (Christus ist exemplum des gerechtfertigten Sünders) miteinander vermittelt: nämlich die Figur des Tausches, des »fröhlichen Wechsels«. Eine solche Figur ist bei Barth nicht zu finden.

5. *Ulrich Asendorfs* Referat »Metapysik und Subjektivität: Anmerkungen zu Karl Barths Lutherkritik von Hegel aus«, das sich vor allem auf eine Analyse eines Abschnittes aus der Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes« stützte, wurde in zwei Gängen diskutiert.

5.1 Das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität ist bei Hegel schwer zu bestimmen. Zwar wird die dialektische Einheit des Objektiven und Subjektiven betont; in dieser Einheit

jedoch bildet das Subjektive den Pol der Entfremdung, des Entäußerten, aus dem herausgeführt werden muß. Das kehrt sich dann bei Kierkegaard um, bei dem die Subjektivität zum wesentlichen Moment wird. Aber geht bei ihm nicht gerade deswegen das Objektive völlig verloren? Von hier aus stellt sich die Frage, ob nicht die Bewegung vom Subjektiven zu einer neubestimmten Objektivität gerade die Stärke von Barths Theologie sei, wobei man die Grenzen der Kritik Barths an Luthers angeblichen Subjektivismus nicht zu übersehen braucht.

Was geschieht bei Hegel? Das ambivalente Verhältnis zum Objektiven und zum Subjektiven zeigt sich am Verhältnis zum Endlichen. »Das Wahre ist das Ganze«: Wie verhält sich dies zur Aufnahme der Geschichte als des Endlichen, Beschränkten? Wird von Hegel nicht Geschichte abgestoßen? Wird damit die Objektivität der Philosophie nicht zu einer Aufhebung der Wirklichkeit? Damit wäre der Kritik Kierkegaards rechtzubegeben.

Dies führte im Seminar zu der Überlegung, ob es möglich sei, theologisch noch einmal bei dem Objektiven anzusetzen: als dem Äußeren, das sich nicht vereinnahmen läßt, bei der Dimension des extra nos. Was wäre schöpfungstheologisch, soteriologisch und im Blick auf die Frage der Bibelautorität dieses Objektive? Wie ist es möglich, das objektiv Vorgegebene in Hinsicht auf subjektive Rezeption zu konkretisieren, ohne es ins Subjektive aufgehen zu lassen? Dies wäre das Anliegen Barths in seiner Subjektivismuskritik. Die Frage wurde in einem letzten Gesprächsgang am Beispiel der Verkündigung erörtert: der Verbindung von Kontingenz und Wort, der Spannung von Wort und Kontext.

5.2 Der zweite Teil der Diskussion widmete sich dem Thema »Objektivität und Kirche«. Die Theologie Luthers dient dem Schutz der objektiven Wahrheit gegen rechts und links, Papstkirche und Schwärmertum. Sie dient damit gegenüber beiden Fronten der Rückgewin-

nung bzw. Erhaltung der Katholizität der Kirche. Gegen beide Seiten gilt: Bloße Objektivität ist ebenso subjektivistisch wie bloße Subjektivität. Darum wird Luthers Sakramentsverständnis zum Paradigma: *verbum (promissio) – fides; sacramentum* setzt *fides sacramenti*. In der Diskussion wurden folgende Hinweise gegeben:

a) Die Objektivität des Wortes Gottes und der theologischen Sprache liegt in ihrer bestimmten Pragmatik, also dem Gebrauch und der Wirkung. Durch diese, also nicht durch besondere Logik, unterscheiden sich Wort Gottes und theologische Sprache von der natürlichen.

b) Die Objektivität muß sich am Subjekt ausweisen, ohne daß das Subjekt zum Wahrheitskriterium werden kann, weil durch das Wort Gottes das Subjekt allererst wahrgemacht wird.

c) Objektivität erscheint nicht im bloßen Wort Gottes (Schrift), aber auch nicht in der bloßen Erfahrung (Subjekt), sondern im Wirken Gottes am Subjekt.

d) Daraus ergibt sich die Frage: Wie entwik-

kelt sich im Kontext von Schrift und Erfahrung die Frage nach dem Wahrheitskriterium? Hinweise auf die Antwort im Sinne Luthers: 1. Christologie ist Lehre vom Wort Gottes, wobei sich herausstellt, daß Luthers Christologie entscheidend nicht bloß von Paulus, sondern auch von Johannes und der altkirchlichen Christologie geprägt ist. 2. Was den Glauben betrifft, so gilt es, dessen Verständnis bei Luther in seiner theologischen Dimension allererst wiederzugewinnen.

Die beiden letzten Sitzungen brachten durch die Beschäftigung mit je einem Text Luthers (Auslegung von Ps 22; WA 5, 602, 13 - 606, 28) und Barths (Kirchliche Dogmatik. Bd. IV/1. M 1953, 613-634 [§ 61: Des Menschen Rechtfertigung]), in die jeweils *Dietrich Korsch* einführte, eine exegetische Vertiefung der vorangegangenen Verhandlungen.

Die bei klaren thematischen Schwerpunkten multiperspektivische Anlage und Durchführung des Seminars erwies sich als anregend und fruchtbar.

Präsident des Siebenten Internationalen Kongresses für Lutherforschung war Dr. Inge Lønning, Professor für Systematische Theologie und gleichzeitig Rektor der Universität Oslo. Der Kongreß hatte etwa 170 Teilnehmer – manche mit Begleitpersonen – aus 21 Ländern. Er wurde am 14. August in der Aula der Universität eröffnet, die Edvard Munch (1863-1944) von 1910 bis 1916 mit Wandgemälden zum Leben und Schicksal des Menschengeschlechts im Schoße der Natur schmückte und in der der Friedensnobelpreis ausgehändigt wird. Leider ließ sich der ursprüngliche Plan nicht durchführen, Wohnen, Beköstigung und Veranstaltungen auf dem neuen Universitätsgelände in Blindern zu vereinigen. Daher fanden die Plenarsitzungen, Diskussionen und Seminarsitzungen – getrennt von den Unterkünften – in Gebäuden der alten Universität im Stadtzentrum statt. Die Exkursion führte auf der Halbinsel Bygdøy in das Norwegische Volksmuseum sowie in das Kon-Tiki-Museum.

Der nächste Kongreß findet 1993 – wahrscheinlich im August – im Lutheran Northwestern Theological Seminary in St. Paul, Minneapolis, statt.

Buchbesprechungen

MARTIN LUTHERS FABELN UND SPRICHWÖRTER/
mit Einl. und Komm. hrsg. von Reinhard Dithmar. F: Insel, 1989. 247 S.: Ill., Faks. (Insel Taschenbuch, 1094)

Dieses Taschenbuch vereinigt Luthers Äsopbearbeitung, seine Übersetzungen alttestamentlicher sowie selbsterfundene bzw. nach bereits bekannten Stoffen neuerzählte Fabeln, dazu eine Auswahl von Fabeln und Tiervergleichen aus den Tischreden und Texte zu Luthers Fabeltheorie mit seiner Sprichwörtersammlung. Der Hrsg. begründet seine Entscheidung, erstmals Fabeln und Sprichwörtersammlung zusammen in einem Band zu edieren, mit der Notwendigkeit der vergleichenden Lektüre beider Gattungen: Einerseits diene das Sprichwort dem Verständnis der Äsopbearbeitung, andererseits beschäftigte sich Luther lebenslang mit Theorie und praktischer Anwendung der Fabel in Rede und Schrift. Soll damit der Literaturwissenschaft ein Impuls gegeben werden, so bestätigt schon ein flüchtiger Durchgang durch die Texte, daß gerade in bezug auf Luthers Reiche-, Regimenten- und Ständevorstellung und deren volkstümliche Vermittlung, einiges Material bereitsteht, das auch Theologen stärker interessieren kann, denen der Hrsg. nicht ganz zu Unrecht bescheinigt, diesen Teil von Luthers Werk bisher weitgehend ausgespart zu haben.

Im sehr ausführlichen Vorwort und im Kommentarteil finden sich Aussagen, denen nachzugehen sich ebenfalls lohnen dürfte: Das Jahr 1530 bezeichne mit der Äsopbearbeitung den Versuch einer »Pädagogisierung der Fabel«,

einige Jahre später habe Luther dies überwunden: nun sei der Plan einer dreiteiligen Fabelsammlung anvisiert, die zuerst die wichtige Erfahrungen des Gemeinschaftslebens tradierende Fabeln, dann die mehr kunstvollen und witzigen Fabeln und schließlich die nicht weiter definierten »reliquae« enthalten sollte. Der Sprachgebrauch vom »Beginn« und der »Überwindung« der »Pädagogisierung der Fabel« suggeriert doch wohl zu stark eine im Vorhinein angenommene, durchlaufende Entwicklungslinie in Luthers Fabelverständnis. Nicht nur die zweite große Schulschrift Luthers fällt in das Jahr 1530. Der Zeitpunkt markiert auch einen gewissen Abschnitt in Luthers Bemühen, den durch die 1527 einzusetzenden Visitationen landesweit stimulierten Gemeindeaufbau – zu ihm gehört das allgemeine Bildungsanliegen im Blick auf den kirchlichen, weltlichen und häuslichen Bereich untrennbar hinzu – mit solchen Werken wie einem Gesangbuch, der Neuaufgabe des Betbüchleins, den Katechismen und eben auch mit einem »gereinigten Äsop« zu unterstützen. Genauso wie im Vorwort zur Äsopbearbeitung der politisch relevante Stellenwert der Fabel thematisiert wird, geht der fragmentarische Fabelplan einige Jahre später auf das Bildungsanliegen ein. Handelt es sich vielleicht doch eher um das Einbringen der Fabel in verschiedene Lebensbereiche zu unterschiedlichen Zeiten als um den an einem Punkt einer vorgeblich linearen Entwicklung favorisierten und dann wieder zurückgenommenen Versuch einer »Pädagogisierung der Fabel«? Mußte nicht für den Schulgebrauch bzw. für die Kinderlehre

im Hause der politische Aspekt der Fabel, der doch das Fassungsvermögen der Adressaten erheblich überstieg, zunächst hintangestellt werden? Vielleicht sollte man lieber von Luthers Vorhaben sprechen, die Fabel ganz gezielt als Mittel der Pädagogik, nämlich in bezug auf die Vermittlung von Weltweisheit, einsetzen zu wollen, ein Vorhaben, das allerdings 1530 auf der Coburg nur ein Versuch blieb.

Die Fabeln Luthers sind mit fast 50 Seiten sehr ausführlich kommentiert, den lateinischen Stücken sind Übersetzungen beigegeben. Dazu kommen Luthers Vorlagen: die Fabelbearbeitung Heinrich Steinhöwels sowie der dazugehörige lateinische Text, den Luther nachweislich auch benutzte (17). Gerade diese Beigaben ermöglichen es, Luthers Übersetzungstheorie und -praxis auch an der Gattung Fabel nachzuvollziehen. Neben diesem großzügigen Umgang mit Texten und Erläuterungen nimmt sich der (auch nicht vollständige) Abdruck der Sprichwörtersammlung nach WA 51 etwas ärmlich aus. Reichlich zwei Seiten Kommentar für die 489 abgedruckten Worte in frühneuhochdeutscher, z.T. mit Latein vermischter Sprache, sind nicht genug. Es leuchtet ein, daß selbst eine Auswahl aus der großen Kommentierung von Ernst Thiele den Rahmen dieser Edition gesprengt haben würde. Doch sollte für eine Neuauflage des sonst sehr gut gearbeiteten und systematisch aufbereiteten Buches erwogen werden, einen Kompromiß zwischen den Extremen zu finden, also etwa eine neuhochdeutsche Übersetzung der Sprichwörter im Petitdruck beigegeben.

Den Fabeln sind Illustrationen aus dem Ulmer Äsop sowie zeitgenössische Arbeiten, vor allem von Lucas Cranach d. Ä., beigegeben, die sich insgesamt gut zum Text fügen. Von den drei Kurfürsten allerdings, die die Fabel vom »Abgott Sauf« schmücken (100), ist wohl nur der dritte, Johann Friedrich der Großmütige, ein ausgesprochener »Saufaus« gewesen. Allemal

zu begrüßen sind die faksimilierten Blätter mit Luthers eigenhändiger Niederschrift der Äsopbearbeitung. An ihnen wird jedoch zugleich deutlich, daß das Taschenbuchformat Grenzen setzt: Wer Textvergleiche anstellen möchte, sollte eine Lupe dabeihaben.

Leipzig / Schönbach

Michael Beyer

ULRICH ASENDORF: Die Theologie Luthers nach seinen Predigten. GÖ: V & R 1988. 435 S.

»Das Wahre ist das Ganze.« In diesem gern zitierten Hegelwort sieht Asendorf die Intentionen seines neuen Buches auf den Punkt gebracht: Er will die sich in den Predigten manifestierende Theologie Luthers in »ihrer Ganzeit ... begreifen« (15). Und er will, was nicht dasselbe ist, die »kompendiöse (!) Art« vieler Lutherpredigten darstellen, die jeweils »in nuce das Ganze seiner Theologie in sich enthalten« (245).

Was daraus geworden ist? Eine sehr umfangreiche, immense Fleißarbeit, deren man, um es gleich zu sagen, dennoch nicht froh werden kann. Das liegt nicht nur am Stil, obwohl der den Leser gewiß einige Mühe kostet: oft stolpert man über Formulierungen, von denen man nicht weiß, ob man sie als gespreizt oder nur als ungeschickt empfinden soll. Die methodischen und materialen Bedenken indes wiegen schwerer.

Daß gerade in Luthers Denken die Teile stets das Ganze repräsentieren, ist eine in der Tat nicht zu bestreitende Eigenart seiner Theologie. Diese ungeheure Komplexität der Predigten Luthers hätte sich wohl am ehesten in der zugleich intensiven und extensiven Analyse einiger ausgewählter Predigtbeispiele darstellen lassen. Stattdessen betont Asendorf immer wieder, *systematisch* vorgehen zu wollen, da doch – wie soll man's verstehen? – »die Systematik Lu-

thers ... das proprium seiner Theologie« ausmache (8). Die systematische Absicht habe nun aber eine »gewisse Sorglosigkeit gegenüber dem Überlieferungsgeschichtlichen Detail« (13) erfordert. Eine erste Kostprobe dieser »gewissen Sorglosigkeit« folgt auf dem Fuße (17): Von drei Literaturhinweisen zum Thema »Luther und die Rhetorik« taugt allein der erste (Birgit Stolt); die zweitgenannte Arbeit (Klaus Dockhorn) ist in Wirklichkeit eine ausführliche Besprechung von Gerhard Ebelings »Einführung in theologische Sprachlehre«, während der dritte Titel (Susi Hausammann) sich fast nur mit Heinrich Bullinger beschäftigt. Übrigens ist auch die Wendung »Christus als Generalskopos der Schrift« nicht etwa ein »Ausdruck von G. Ebeling« (422), vielmehr ein von diesem deutlich markiertes Lutherzitat.

Der umfassende Horizont, erklärt Asendorf, habe es ihm weithin verwehrt, das Verhältnis zur Tradition sowie den Quellenwert der einzelnen Predigten Luthers zu überprüfen (18f). Natürlich wird niemand von einem derart enzyklopädisch angelegten Werk eigene Überlieferungsgeschichtliche Studien erwarten wollen. Aber daß man – um nur die beiden Extreme zu nennen – die von Luther selbst abgefaßten Postillenpredigten und die ganz unzuverlässigen Bearbeitungen durch Johannes Aurifaber nicht einfach undifferenziert neben- bzw. durcheinander benutzen kann, dies einzusehen erfordert keineswegs schon eigene Studien – ein sorgfältiger Gebrauch der WA-Edition hätte dafür voll- und genügt.

Immerhin: Asendorf hat das gesamte Predigt-korpus Luthers – das sind etwa 30 WA-Bände! – durchforstet. Trotz der richtigen Bemerkung, daß hier die Teile immer schon das Ganze repräsentieren (420), ordnet er den Stoff im Aufriß der klassischen Dogmatik. So werden in sechs Kapiteln nacheinander traktiert: »Der dreieinige Gott« (25-46), »Schöpfung« (47-60), »Jesus Christus« (61-202), »Der Heilige Geist« (203-304),

»Das Wort Gottes« (305-358) sowie – was doppelt irritieren muß – »Anthropologie« (359-417). Denn es bleibt unerfindlich, weshalb nun nicht mehr der sachliche Gegenstand, sondern dessen wissenschaftlich betriebene Wahrnehmung als Titel erscheint. Aber auch die Überschrift »Der Mensch« wäre unzutreffend gewesen, da Asendorf hier nicht vom Menschen, sondern ausschließlich vom Glauben handelt.

In dieser breiten materialen Entfaltung werden die paraphrasierenden Teile immer wieder von Passagen unterbrochen, die das Gesagte zu pointieren suchen. Beides schafft durchgehend Probleme. Denn die Textreferate werfen Predigten aus den verschiedensten Jahren und Überlieferungsschichten bunt durcheinander; so stützt sich Asendorf in Entfaltung des Satzes »Verbum caro factum est« (79-84) zunächst auf die Predigt über den Johannesprolog in »Roths Festpostille« von 1527, obwohl diese in der WA (17 II, 311) deutlich als »sehr breite und freie Bearbeitung« einer Rörerschen Predignachschrift von 1524 (WA 15, 798-803) ausgewiesen ist, wechselt dann kommentarlos zu einem ganz unzuverlässigen Aurifabertext von 1537/38, von dem aus er unvermittelt auf die entsprechende Predigt aus der Wartburgpostille von 1522 (die mit Abstand am besten bezeugte Prologexegese Luthers!) überschwenkt, um dann erneut die Aurifabersche Bearbeitung zugrunde zu legen. Daneben bereitet es durchgehende Mühe zu unterscheiden, ob nun gerade Luther oder Asendorf spricht: Wenn – was leider wieder nur ein Beispiel ist – ein Textabsatz mit den Worten beginnt »Ich komme zu dem Schluß« (205), so bedarf es einiger Zeit, bis man begreift, daß hier Asendorf nicht etwa selbst ein Fazit zieht, sondern nur ein ursprüngliches »Concludo« Luthers wiedergibt.

Aber auch die pointierenden Zwischenteile bereiten Probleme. Sie bleiben oft vage und abstrakt und sind zumeist von ermüdender Breite. Immer wieder faßt Asendorf das bereits Gesagte

unter allerlei Wiederholungen und Überschneidungen in »drei Komplexe« (91), »vier Schwerpunkte« (121), »fünf Gesichtspunkte« (144), »sechs Aspekte« (154), »sieben« (381), »zehn« (206), »zwölf« (245) oder gar »fünfzehn« (396) Punkte zusammen. Der Eindruck vager Abstraktion mag im übrigen nicht zuletzt dadurch entstehen, daß Asendorf das Gesagte oft mit problematischen Schlag- und Modeworten zu akzentuieren sucht – so wenn er von Luthers »existentialer Auslegung« (100f) oder seiner »antipsiritualistischen Spiritualität« (273) spricht. Auch bedient er sich gerne der verschiedensten Adjektiv- bzw. Genitivverbindungen mit »Theologie« und suggeriert dadurch, ein einzelnes – freilich wechselndes! – theologisches Thema sei jeweils der Schlüssel zum Ganzen. So attestiert er Luther nacheinander – was sicher nicht vollständig ist – »biblische Theologie« (83), »narrative Theologie« (99), »Kreuzestheologie« (107), »Auferstehungstheologie« (144), »Logostheologie« (176), »Inkarnationstheologie« (176) – diese gar mit »offenbarungstheologischer Qualität« (ebd) –, ferner »Sakramentstheologie« (273), »Tauftheologie« (286), »Abendmahlstheologie« (304), »Rechtfertigungstheologie« (384) und »Liebestheologie« (403). Erschwerend treten noch die oft eingestreuten Versuche, von Luther aus die gegenwärtige Theologie zu kommentieren, hinzu, desgleichen auch eine Reihe unausgewogener innerer Spannungen: Hat Luther – dies als Beispiel – J 1 von Gn 1 her ausgelegt (so 38), oder galt ihm J 1 als Schlüssel für Gn 1 (so 59)?

Enttäuschend ist aber vor allem, daß die Predigten Luthers hier gar nicht als solche ernstgenommen sind. Wenn Asendorf konstatiert, die Predigt sei »für Luther ... die dieser Theologie gemäße Form« (420), so fragt sich, weshalb er dann die Predigten als eine formlose Anhäufung »systematischen« Materials behandelt und ihre beiden homiletisch konstitutiven Relationen – den Bezug auf einen konkreten biblischen Text

sowie auf eine konkrete Gemeindesituation – fast durchweg außer acht läßt.

Einleitend hatte Asendorf erklärt, sein auf Quellenkritik und Traditionsvergleich verzichtender Versuch einer Gesamtdarstellung müsse »bei vollem Wissen um das Risiko gemacht werden«, erst hinterher lasse sich entscheiden, ob sich das Verfahren bewährt habe (19). Einißmaßen fassunglos nimmt man dann nach 417 Seiten die methodologische Selbstrechtfertigung zur Kenntnis: Da Luthers Predigten »ein Ganzes« seien, müsse auch in dem bearbeiteten Material noch hinreichend viel ursprüngliche Substanz stecken. Und: Die Bearbeiter der Lutherpredigten würden gar nicht in der Lage gewesen sein, »eine Luther kongeniale Theologie und Sprache zu entwickeln« (418). So einfach ist das. Weshalb der Verfasser denn auch als Conclusio dieses fatalen Zirkels festhält – eine methodisch und sprachlich gleich traurige Bilanz –: »Es erscheint daher als gerechtfertigt, den Umgang mit den Quellen vom Ergebnis her zu rechtfertigen« (418).

Nicht für Luthers Predigten, wohl aber im Blick auf das, was Asendorf aus ihnen gemacht hat, fühlt man sich am Ende an die lakonische Replik Theodor W. Adornos erinnert, die dieser dem einleitend zitierten Hegelwort entgegengestellt hatte: »Das Ganze ist das Unwahre«!

Tübingen

Albrecht Beutel

GOTTFRIED MARON: Martin Luther und Epikur: ein Beitrag zum Verständnis des alten Luther, vorgelegt in der Sitzung vom 13. Mai 1988. HH: Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften; GÖ: V & R, 1989. 66 S. (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Hamburg 6 [1988]; 1)

Bereits mit der Wahl des Untertitels gibt der Vf. zu erkennen, daß es ihm nicht zuerst um eine

geistesgeschichtliche Studie zu den Beziehungen zwischen Luther und dem griechischen Philosophen geht, die er noch dazu wegen möglicher Überfülle an bereitliegendem Material auf den »alten« Luther hätte eingrenzen müssen. Der Vf. sucht im Gegenteil einen neuen methodischen Zugang zu den späteren Jahren des Reformators, der sich an Themen und Überlegungen orientieren will, die Luther gerade als »altem« wichtig wurden und die dem »jungen« so noch gar nicht im Blick sein konnten. Die Kontinuität in Luthers Denken und Handeln soll zwar nicht angezweifelt, wohl aber ein Korrekturlement bereitgestellt werden, mit dem sich allzu stringente Deutungsversuche der Persönlichkeit des alten Luther wie etwa die Verhärtung im Alter oder bloßes Reagieren auf veränderte Bedingungen mit einem sich gleichbleibenden Instrumentarium relativieren lassen. Epikur und die Epikureer werden von Luther nämlich in der Tat erst seit 1524/25, hier vor allem im Zusammenhang mit Erasmus von Rotterdam, später dann ebenfalls im Zusammenhang mit diesem und einer Anzahl weiterer Gegner bzw. Konfliktfelder thematisiert. Luthers Kritik erreicht dabei ein solches Ausmaß, daß es angemessen erscheint, die Epikureer seiner Zeit der Reihung von Luthers eschatologischen Widersachern (Juden, Türken, Papst) anzufügen, zumal ihr Aufkommen und zunehmender Einfluß bei Luther selbst zu einem Indiz für das nahende Weltende wird.

Luther weiß einiges über Epikurs Gedankenwelt, lehnt – in der Tradition der Kirchenväter stehend – den libertinistisch gedeuteten Epikureismus ab und fügt diesem Zweig negativer geistesgeschichtlicher Aneignung ein eigenständiges Element hinzu, wobei Epikur selbst sowie dem zeitgenössischen Epikureismus als bis zum Atheismus ausgreifender Möglichkeit des Denkens nicht einmal die größte Bedeutung beigemessen wird. Im letzten Grund sind es für Luther »theologisch relevante Haltungen« wie

Leidensscheu und die ihr entsprechende Suche nach ruhigem, mühelosem Leben, das sich bewußt von den göttlichen Ordnungen menschlichen Lebens mit der ihnen verbundenen mortificatio carnis fernzuhalten sucht, welche den Epikureismusvorwurf eintragen. Gott zu leugnen oder die Auferstehung oder das ewige Leben, ist die eine Seite; hieraus entsteht aber eine Haltung des Menschen, die den Tod geringschätzt und Gottes Zorn wie auch seine Gnade verachtet.

Wer wie Erasmus Glaube mit Moral, Theologie mit Philosophie verwechsle, zählt ebenso zu den Epikureern wie Leute, die sich unentschieden in den religiösen Auseinandersetzungen der Zeit zeigen bzw. denen solche Dinge völlig gleichgültig sind, obwohl sie sie materiell für sich nutzen wie Johannes Eck.

Schließlich nennt Luther noch die Antinomer, deren Ablehnung des Gesetzes in falsche Sicherheit und Unbußfertigkeit führe. Gerade im Aufkommen der Antinomer scheint Luther einen besonderen Einbruch gespürt zu haben. Die Befreiung vom päpstlichen Zwang führte nicht zur Besserung der Welt, sondern zu allgemeiner Indifferenz gegenüber der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, nicht zuletzt aber auch zu überhandnehmender Unmoral in privatem, öffentlichem und wirtschaftlichem Bereich. Jetzt das gleiche zu predigen wie seinerzeit unter päpstlichem Zwang, nämlich vor allem das Evangelium von Gottes Gnade, das widerspräche dem sich unter dem Zeichen des Epikureismus vollziehenden »Wandel der Zeiten«.

Weil sich hinter diesem »Wandel der Zeiten« zwar die Ahnung von einem beginnenden »rein säkularen Zeitalter« verbirgt, die Luther von seinen Voraussetzungen her aber nur als bedrängende Ankündigung des jüngsten Tages deuten kann, vermag er »keine Handlungsmodelle für die Zukunft, sondern lediglich für die eschatologisch bestimmte Gegenwart« zu ent-

werfen. Während er sowohl staatlichen wie kirchlichen Zwangsdisziplinierungen so gut wie keinen Raum gibt, setzt er sich für Argumentation, für Lehre, Predigt, Unterricht, für die Aufrechterhaltung von Schulen und Pfarrstellen ein, vor allem aber ruft er zu einer den jeweiligen Verhältnissen Rechnung tragenden Verkündigung von Gottes Wort auf.

Für Luthers letzte zwei Lebensjahrzehnte gesellt sich innerhalb des Christentums zu Papsttum und Schwärmertum die »dritte große Front«, die insofern eine neue Qualität darstellt, als unter ihrem Einfluß sowohl Gott wie Mensch je für sich als auch der Zusammenhang zwischen beiden verletzt werden.

Ein im Anfang beigegebenes Epigramm Luthers gegen Epiku verdeutlicht die Aussagen dieser wichtigen Studie.

Leipzig / Schönbach

Michael Beyer

THE COLLECTED WORKS OF THOMAS MÜNTZER/
hrsg. und übers. von Peter Matheson. Edin-
burgh: Clark, 1988. 490 S., Kt.

Der in Dunedin – an der Knox Theological Hall – lehrende neuseeländische Kirchenhistoriker Matheson hat eine englische Ausgabe des literarischen Nachlasses von Müntzer vorgelegt, die zwar auf der 1968 erschienenen, sog. kritischen Gesamtausgabe »Schriften und Briefe« von Günther Franz und Paul Kirn beruht, aber sie weithin überholt. Die englische Ausgabe enthält neue Texte, u. a. die Randglossen zu Cyprianus und Tertullianus, genauere, überprüfte Bibelzitate, einen Fußnotenapparat, der die einschlägige Müntzerliteratur verwertet, eine ziemlich vollständige (»select«) Müntzerbibliographie, ein Namens- und Ortsregister und ein Verzeichnis der neu überprüften Bibelzitate. Matheson hat auch vorhandene Neuauflagen von Müntzertexten verwendet, wie z. B. »Theo-

logische Schriften aus dem Jahre 1523« (hrsg. von Siegfried Bräuer und Wolfgang Ullmann), und er hat andere englische Übersetzungen von einzelnen Müntzerschriften ausgewertet. Er hat jahrelang an dieser Ausgabe gearbeitet und hat sich von den besten Müntzerforschern, besonders von Siegfried Bräuer, beraten lassen.

Sowohl seine Entschlüsselung des Müntzerdeutsch als auch seine Sachkenntnis sind imposant. Er ist ein Meister der Übersetzungskunst, die Müntzer trefflich an den englischen Leser bringt. Obwohl manchmal der Geist über dem Buchstaben steht, entstand die Übersetzung der Texte nicht unter der direkten Leitung des Heiligen Geistes (»under the intimate and direct leading of the Holy Spirit« / »in unvorzuglicher geheym das heyligen geists« [168]), wie Müntzer bezüglich seiner Psalmenübersetzung behauptete. Das Gesamtergebnis ist eine Ausgabe, die nur von der neuen kritischen Gesamtausgabe der Werke Müntzers übertroffen werden könnte, die ein deutsches Forschungsteam begonnen hat und in Kürze vollenden soll. Eine geplante hochdeutsche Ausgabe wird allerdings auch auf Übersetzungsschwierigkeiten stoßen und könnte einiges von der Übersetzung Mathesons lernen.

In seiner Einführung macht Matheson den Leser auf zwei Anliegen aufmerksam: die Übersetzung Müntzers wäre nicht entscheidend von der Interpretation Müntzers in der Forschung bestimmt, und die Eigentümlichkeiten seiner Sprache seien so gut wie möglich bewahrt worden. Das sind keine leichten Aufgaben, denn Müntzers Sprachschatz ist mit seinem Selbstverständnis als Seelsorger, Exeget, Liturgiker, Berater, Prediger und Prophet verbunden. Doch wird der englische Leser sehr gut in die Gedankenwelt Müntzers eingeführt. Der »gedichtete« Glaube wird zum »counterfeit« faith, »emplösung« wird mit »exposé« übersetzt, »langweyl« ist »patient assurance« im Gegensatz zu »verkurtsweylen« / »pass the time divertingly«.

Mystische Ausdrücke – wie »Gelassenheit« – werden nicht altmodisch, sondern modern wiedergegeben: »der allergelassenste mensch« ist »the man who has put all worldly things behind him«. »Vatter leisendritt« wird nicht wörtlich als »Father soft-step«, sondern als »Father Pussyfoot«, übersetzt. Weicht die Übersetzung stark vom Wörtlichen ab, wird der Urtext in einer Fußnote zitiert. Liest man die englische Ausgabe vergleichend mit der deutschen Ausgabe, so kommt man sehr leicht zu dem Schluß, daß Müntzer in der englischen Sprache sehr gut vergegenwärtigt wird.

Matheson gibt Einführungen zum Briefwechsel, zum liturgischen Werk Müntzers, zu den deutschen Schriften und zu den gelegentlichen Aufzeichnungen und Notizen. In diesen Einführungen erweist sich Matheson als Kenner der Literatur, der den Leser auf besondere Züge Müntzers hinweist. Ab und zu werden die Hinweise zu Einladungen, sich über Müntzers Theologie Gedanken zu machen, allerdings ohne auf eine Grundinterpretation abzielen. Die Debatte, ob Müntzer Lutheraner, Mystiker oder Apokalyptiker sei, dürfte sich erübrigen, meint Matheson, wenn man Müntzers liturgische Schriften studiert. Andererseits hätte die »Fürstenpredigt« sehr apokalyptische Züge, die in der »Ausgedrückten Entblößung« sich mit dem Moralismus eines Girolamo Savonarolas verbündeten. Es geht dabei dem Herausgeber um Grundthemen in den einzelnen Müntzer-schriften, die er den Lesern mundgerecht machen möchte.

Der Leser wird auch darauf aufmerksam gemacht, daß in der englischen Ausgabe des Briefwechsels einige Änderungen vorgenommen wurden, weil die Herausgeber der neuen kritischen Ausgabe (Bräuer und Kobuch) bereits einige Erkenntnisse zur Datierung von Briefen gewonnen haben, die Angaben in der Ausgabe von Franz korrigieren. Es wird auch neues Material angekündigt, so z.B. die Korrespondenz

Müntzers mit dem Nürnberger Patrizier Christopher Fürer (2). Diese Hinweise zeigen, wieviel Quellenarbeit noch zu leisten ist und warum die Müntzerforschung noch sehr in via ist.

Auf dem Weg zu einer vollständigen historisch-theologischen Erfassung Müntzers ist diese englische Ausgabe allerdings ein wichtiger Schritt. Man kann dem Herausgeber und Übersetzer Matheson nur dankbar sein, daß er Müntzer auf treffliche Weise der englischsprechenden Welt nahegebracht hat.

Gettysburg, Penn.

Eric W. Gritsch

JØRGEN ERTNER: Peder Palladius' lutherske teologi (Die lutherische Theologie von Peder Palladius)/ mit dt. Zusammenfassung. København: Akademisk, 1988. 766 S.

Mit dieser umfangreichen Habilitationsschrift eines seeländischen Propstes liegt zum ersten Mal eine tiefeschürfende Untersuchung zur Theologie des Peder Palladius vor. Erstaunlicherweise, denn Palladius hat als erster evangelischer Bischof von Seeland und als Professor an der Universität Kopenhagen einen weitreichenden Einfluß auf die Gestaltung des evangelisch-lutherischen Kirchenwesens Christians III. ausgeübt.

Die Frage, auf die der Vf. eine Antwort sucht, wird schon von der Biographie des Palladius nahegelegt. Von 1531 bis 1537 studierte Palladius in Wittenberg. Seit dieser Zeit galten ihm Luther und Melanchthon als die großen Lehrmeister, deren Anschauungen grundsätzlich übereinstimmten. Wer nun aufgrund eines Quellenstudiums zu der gegenteiligen Überzeugung gelangt ist, daß sich nämlich die Theologie Melanchthons von der Luthers fundamental unterscheidet, sieht sich vor die Aufgabe gestellt, angesichts dieser Differenz das Grundgepräge der Palladianischen Theologie zu erhellen. Da Pal-

ladius kein originaler Geist war, gibt es laut Vf. nur zwei Möglichkeiten: in der Tiefenstruktur des theologischen Denkens und Schaffens des Palladius begegnet uns entweder Luther oder Melanchthon. Eine dritte Möglichkeit gibt es hier nicht, weil die Positionen Luthers und Melanchthons nicht miteinander zu vereinbaren sind. Die ständig wiederholte These des Vf. lautet: Die Theologie des Palladius ist durch und durch melanchthonianischer Prägung. Dem widerspricht nicht, daß Palladius sich als Schüler Luthers verstand und lutherischer Theologe sein wollte, auch nicht, daß er Luther und Melanchthon nebeneinander zitiert und in den Streitigkeiten innerhalb der reformatorischen Theologie gerade nicht Melanchthon in dessen Abweichungen von Luther gefolgt ist.

Die theologische Grundentscheidung des Palladius betrifft die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Wie für Melanchthon war auch für Palladius das Gesetz der prinzipielle Weg der Erlösung, d. h., das Evangelium wurde in die Gesetzesordnung eingeordnet. Luther dagegen hat radikaler zwischen dem interimistischen Gesetz und dem neuschaffenden Wort des Evangeliums unterschieden und gerade so versucht, der lebendigen Gegenwart Christi im Wort und im Glauben theologisch gerecht zu werden. Der melanchthonianische Legalismus des Palladius erscheint als Intellektualisierung, Historisierung, Moralisierung und Psychologisierung des Christentums und wirkt sich auf Schriftverständnis und Hermeneutik, Schöpfungslehre, Anthropologie, Christologie, Soteriologie, Abendmahlslehre und Eschatologie aus. Überall findet sich im Grunde ein und dasselbe Mißverständnis der Sache Luthers.

In den sieben Hauptkapiteln des Buches hält der Vf. seine These sich so fest vor Augen, daß manchmal der Eindruck entsteht, es werde vorausgesetzt, was erst bewiesen werden sollte. Die auf die einleitende Übersicht über die bisherige Palladiusforschung folgenden drei Kapitel

schildern Palladius' Bekehrung zum Luthertum (I), Die Studienzeit in Wittenberg (II) und – anhand der posthum erschienenen und laut Titelblatt Lutherpredigten wiedergebenden Schrift »Enarrationes Lectionum Evangelicarum« (1560) – die Predigtweise und Lutherbenutzung des Palladius (III). Hier werden innerhalb eines biographisch-genetischen Horizontes wichtige Beobachtungen zum kompilatorischen, zutiefst von Melanchthon beeinflussten Charakter der Theologie des Palladius gemacht und ein Fundament gelegt zu den mehr systematischen Ausführungen der folgenden Kapitel über »Funken von Luthers Kanzel und Katheder« (IV), Schriftverständnis und Hermeneutik (V), Gesetz und Evangelium (VI) sowie »analogia fidei« in der Abendmahlslehre (VII). Der Schluß (VIII) des Ganzen resümiert dann das Ergebnis und die wichtigsten Beobachtungen.

Mit einem Referat der vielleicht nicht sehr überraschenden These und des Ergebnisses wird man aber keineswegs dieser breiten und doch zugleich konzentrierten Untersuchung gerecht. Durch die vielen, auch theologisch lehrreichen Einzelanalysen des Vf. sind wir jetzt sehr viel besser über die Quellen des auf jeden Fall nur relativ selbständigen Palladius unterrichtet. Einzelne Teilergebnisse müssen hier sicher korrigiert werden, und es ist auch deutlich, daß der Vf. hin und wieder die Texte preßt, damit sie wenigstens nicht seiner These widersprechen. Dazu kommt noch, daß das große Buch eigentlich kein volles Bild von dem Theologen Palladius vermittelt. Das ist bei dem gewählten Verfahren von vornherein ausgeschlossen. Vielleicht interessiert den Vf. nicht so sehr Palladius, sondern vielmehr Luther und Melanchthon in ihrem Gegensatz. Aber auch mit diesen Begrenzungen wird diese Arbeit auf lange Zeit das Standardwerk zur Theologie des Palladius bleiben.

Roskilde

Steffen Kjeldgaard-Pedersen

Luther und die Welt der Reformation

Von Helmar Junghans

VERZEICHNIS DER IM DEUTSCHEN SPRACHBEREICH
ERSCHIEENENEN DRUCKE DES XVI. JAHRHUNDERTS
– VD 16 –/ hrsg. von der Bayerischen Staatsbi-
bliothek in München in Verbindung mit der
Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel. Ab-
teilung I: Verfasser – Körperschaften – Anony-
ma. Bd. 12: Lut-Mann. S: Hiersemann, 1988.
692 S.

Die bibliographischen Hilfsmittel zur Erfas-
sung der Veröffentlichungen des 16. Jahrhun-
derts sind bekanntermaßen unvollständig und
manche auch unzuverlässig. Diesem Übelstand
versuchten Bibliographien zu einzelnen Auto-
ren, Gattungen – z. B. »Flugschriften des frühen
16. Jahrhunderts« – Druckorten oder Bibliothe-
ken Abhilfe zu schaffen. Auf die gesamte Buch-
produktion des 16. Jahrhundert zielt der »Index
Aureliensis: catalogus librorum sedecimo sae-
culo impressorum/ hrsg. von Valentin Koer-
ner«, der seit 1962 in Baden-Baden erscheint
und 1982 – unter Übergehung des Stichwortes
»Biblia« – mit Bd. 7 die Anfangsbuchstaben
»Ch« erreichte. Angesichts dieses von der
Schwierigkeit, das Material vollständig zu er-
fassen, bedingten langsamen Vorankommens
ist es verdienstvoll, daß für die jetzt Forschen-
den mit VD 16 eine äußerst nützliche Zwi-
schenlösung gefunden wurde.

VD 16 beschränkt sich auf den deutschen
Sprachraum, der mit Deutschland, Österreich,
dem deutschsprachigen Teil der Schweiz und
dem Elsaß umschrieben wird. Es verzichtet auf
Einblattdrucke, Karten, Atlanten und Musica
practica. Es erfaßt etwa 90000 Drucke, das ist
mehr als $\frac{1}{3}$ der geschätzten Gesamtzahl. 35000

Titelaufnahmen stammen von Josef Benzing,
die durch ihre Bestimmung unfirmierter Druk-
ke besonders wertvoll sind. Weitere Titelauf-
nahmen wurden aus den Beständen der Bayeri-
schen Staatsbibliothek, der Herzog August Bi-
bliothek und zuverlässigen Bibliographien ge-
wonnen. Die Titelaufnahme folgt der von Lud-
wig Hain (1781-1836) begründeten Tradition,
die u. a. Titelblatt und Impressum buchstaben-
und zeilengetreu wiedergibt und damit die Iden-
tizierung der Drucke erleichtert. Obgleich für
die Titelaufnahme Autopsie angestrebt wurde,
haben doch nicht alle der Münchner Arbeits-
stelle zugeleiteten Titelaufnahmen diesen
Standard erreicht, so daß vollständige Einhei-
lichkeit auf demselben hohen Niveau nicht
durchgehend erreicht werden konnte. In Anset-
zung und Ordnung folgt VD 16 den »Regeln für
die Alphabetische Katalogisierung« wie die
LuB. Eine 2. Abteilung wird dann auch die Her-
ausgeber, Kommentatoren, Übersetzer und lite-
rarischen Beiträge (Vf. von Widmungsgedich-
ten, Widmungsvorreden und Epigrammen) mit
ihren Arbeiten verzeichnen. Die 3. Abteilung
soll sich den Druckorten, Druckern und Verle-
gern widmen. Die Arbeitsstellen München und
Wolfenbüttel wurden 1969 gegründet. Von 1983
bis 1988 erschienen 13 Bde. (A-Mink). Diese
rasche Erscheinungsfolge rechtfertigt die Be-
schränkung auf eine Auswahl von Titeln aus
der Gesamtproduktion des 16. Jahrhunderts.

Der Bd. 12 enthält eine Lutherbibliographie
mit 4336 Drucken. Josef Benzing erfaßte in sei-
ner »Lutherbibliographie: Verzeichnis der ge-
druckten Schriften Martin Luthers bis zu des-

sen Tode« (Baden-Baden 1966) über 3700 Drucke, weitere ermittelten Helmut Claus und Michael A. Pegg in »Ergänzungen zur Bibliographie der zeitgenössischen Lutherdrucke« (Gotha 1982). Wie unterscheidet sich nun VD 16 in Bezug auf Luther von diesen beiden Bibliographien?

Zunächst erstreckt es sich auf weniger Drucke, da es Drucke aus nichtdeutschem Sprachgebiet nicht aufnimmt, also z.B. nicht über die Erscheinungen in Antwerpen, London, Paris, Rom oder Venedig unterrichtet. Dafür erfaßt es aber das gesamte 16. Jahrhundert und bietet infolgedessen erstmals eine Übersicht über die Lutherdrucke in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Aber auch für die Zeit bis 1546 bringt VD 16 Ergänzungen. Es nimmt auch Bearbeitungen von Lutherschriften auf, so die seines Gegners Johannes Dietenberger von »Ursach und Antwort, daß Jungfrauen Klöster göttlich verlassen mögen« (L 6886f). Es tauchen auch einige bisher nicht erfaßte Lutherdrucke auf, so eine niederdeutsche Fassung von Luthers Brief an Heinrich VIII. von England (L 4628). In dem Ermessensspielraum, ob eine Variante schon als eigener Druck gelten soll, gibt es Abweichungen von Benzing und Claus in beide Richtungen. Manchmal wird durch das Hinzufügen eines »a« zu einer Nummer von Benzing ein weiterer Druck aufgenommen (L 6412. 6889), manchmal eine a-Nummer von Benzing nicht übernommen (L 4620-4625, wo trotz WA Br 12, 72 [12] Benzing Nr. 2414a fehlt). Die Benutzung wird dadurch erschwert, daß nicht bei allen von Benzing und Claus erfaßten Drucken deren Bibliographienummer mitgeteilt wird. Daher muß erst nachgespürt werden, ob deren Mitteilung unterblieb oder ein von ihnen nicht erfaßter Druck vorliegt. Da die Titelform für Lutherschriften uneinheitlich ist, bietet das Register der Lutherschriften (3-14) zusammen mit den Querverweisen eine wertvolle Hilfe, den jeweiligen Druck zu finden.

VD 16 bringt also selbst für die intensiv betriebene Lutherforschung Erkenntniszuwachs. Dieser tritt bei Autoren noch stärker hervor, für die es an Spezialbibliographien fehlt. Von dem kursächsischen Hofprediger Georg Lysthenius (1532-1596) sind 17 Drucke erfaßt (L 7753-7769). Bei Niccoló Macchiavelli (1469-1527) fällt auf, daß unter den elf Drucken keine deutsche Übersetzung ist, obgleich das Latein aus den deutschen Kanzleien verschwunden war. Die wenigen Beispiele zeigen, daß VD 16 vielfältig Informationen leicht zugänglich macht.

Ein vorzügliches Beispiel für den Nutzen einer Bibliographie der Drucke eines Ortes liefert HELMUT CLAUS: Das Leipziger Druckschaffen der Jahre 1518-1539. Gotha: Forschungsbibliothek, 1987. 248 S., 8 Taf. (Veröffentlichungen der Forschungsbibliothek Gotha; 26). Der Vf. erarbeitete sie als Anhang zu seiner 1973 verteidigten Dissertation. Seitdem konnte er die Zahl der aufgespürten Titel um 10% erhöhen, was den gewonnenen Wissenszuwachs ahnen läßt. Er nahm auch 44 Drucke der Nebenwerkstätten in Grimma, Eilenburg und Allstedt mit auf. Soweit sich die Ergebnisse dieser Forschung auf Lutherdrucke erstrecken, sind sie bereits in den obengenannten »Ergänzungen zur Bibliographie ...« zugänglich gemacht worden. Da Leipzig in den untersuchten zwei Jahrzehnten trotz der antireformatorischen Maßnahmen des Landesherren mit etwa 1600 Drucken ein herausragender Druckort blieb, erlaubt diese Bibliographie gewisse Rückschlüsse auf das Schrifttum, das hier rezipiert wurde. Wegen der großen Bedeutung, die Leipzig für den Druck der antilutherischen Polemik erlangte, erfaßt die Bibliographie einen beachtlichen Teil dieser Schriften. Johannes Cochlaeus ist mit 36 Schriften vertreten, von denen allerdings keine nachgedruckt wurde. Von Georg Witzel erschienen in Leipzig 50 Schriften in 61 Drucken. Ins Auge fallen 46 Schriften des Erasmus von Rotterdam

in 94 Drucken. Beachtenswert sind auch die 29 Ausschreiben des Herzogs Georg von Sachsen, eine Literaturgattung, die nicht immer leicht aufzufinden ist. Aufschlußreich ist, welche Schriftstücke von Kaiser Karl V. in Sachsen durch den Druck verbreitet wurden.

Dem Verzeichnis der Drucke gehen eine Einführung in das Leipziger Druckschaffen und eine ausführliche Beschreibung der Titeleinfassungen voraus. Letzere unterrichtet auch darüber, wo die jeweilige Titeleinfassung bereits beschrieben und abgebildet wurde (38-66). Ein ausführliches Register erhöht die Brauchbarkeit dieses Hilfsmittels für die historische Forschung, dessen Fortführung bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, in dem Sachsens Einfluß zunimmt, äußerst wünschenswert ist.

Einen wichtigen Bestandskatalog stellt DEUTSCHE BIBELDRUCKE 1466-1600/ beschrieben von Stefan Strohm unter Mitarbeit von Peter Amelung, Irmgard Schauffler und Eberhard Zwink. S-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1987. LVI, 480 S. (Die Bibelsammlung der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart: Abt. 2; 1) dar. Er beschreibt auf einem hohen bibliographischen Niveau ausführlich über 600 Drucke von Bibeln oder Bibelteilen einschließlich ihrer Faksimiledrucke, soweit sie in der Württembergischen Landesbibliothek vorhanden sind. Eine großzügige und ansprechende Gestaltung erfreut nicht nur das Auge, sondern erleichtert es auch, den informationsdichten Text zu erfassen. Bestechend ist die Akribie, mit der dieser Katalog konzipiert und erstellt wurde. Die Beschreibung der einzelnen Drucke erfolgt normiert, d.h. nach einem Schema, das die einzelnen Angaben unabhängig von der Reihenfolge, in der sie in der Vorlage zu finden sind, ordnet. Dieses Verfahren hat den Vorteil, daß es einerseits bei der Beschreibung nichts dem Zufall überläßt und andererseits äußerst benutzerfreundlich ist.

Obwohl im Vorwort bedauert wird, daß keine vollständige Textgeschichte der Bibeldrucke mitgeliefert werden konnte (XXX), geben doch eine ganze Anzahl von Beschreibungen Auskunft über die verwendeten Übersetzungen und ihre Bearbeitungen. Besondere Aufmerksamkeit wurde den Summarien gewidmet, die entweder vor jedem Kapitel eines biblischen Buches stehen oder zusammengefaßt am Anfang bzw. Ende eines biblischen Buches als Argumentum zu finden sind oder am Anfang bzw. Ende der Bibel zu einem Index zusammengedruckt wurden. In einem Anhang sind Beispiele von Summarien abgedruckt (414-477). Die Illustrationen sind einzeln aufgeführt, ihre Herkunft ist festgehalten, einige sind abgebildet.

Wenn dieser Band auch nicht alle deutschsprachigen Bibeldrucke bis 1600 erfaßt, da sie sich nicht alle in der Württembergischen Landesbibliothek befinden und sowohl niederdeutsche als auch judendeutsche Bibeln mitsamt dem Register erst in Band 4 erscheinen, stellt er doch ein wichtiges Hilfsmittel dar, um sich über Inhalt, Gestaltung und Verbreitung der deutschen Bibeln bis 1600 zu informieren. Darüber hinaus gewährt die Mitteilung von Benutzerspuren in den einzelnen Exemplaren Einblicke in die Rezeptionsgeschichte. So vervollständigte ein Besitzer des Dezembertestaments mit Tinte wieder die Tiara auf dem Kopf des Tieres, das aus dem Abgrund aufsteigt (Ap 11, 7), nachdem gegenüber dem Septembertestament angesichts der Empörung Altgläubiger die beiden oberen zwei Kronreifen aus dem Holzschnitt entfernt worden waren (E 76). In eine Lutherbibel von 1551 wurde an vielen Stellen interlinear und marginal eine lateinische Übersetzung des Luthertextes hineingeschrieben (E 379). Dies sollte verstärkt darauf achten lassen, ob die Bibelzitate in der theologischen lateinischen Literatur der Vulgata entnommen, aus dem biblischen Urtext oder einer deutschen Übersetzung gewonnen wurden.

Es kann eine ganze Anzahl von Sammelschriften angezeigt werden, die geeignet sind, die Lutherforschung effektiver zu gestalten.

DER DURCHBRUCH DER REFORMATORISCHEN ERKENNTNIS BEI LUTHER: neuere Untersuchungen/ hrsg. von Bernhard Lohse. S: Steiner, 1988. XII, 387 S. [Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz: Beiheft, 25: Abt. Religionsgeschichte] schließt sich an den 1968 mit demselben Titel erschienen Band an. Er umfaßt 13 Beiträge (vgl. LuB 1990, Nr. 016), die meist abgeschlossene Untersuchungen sind, in einigen Fällen aber auch umfangreicheren Darstellungen entnommen wurden. Sie sind chronologisch geordnet und von 1967 bis 1987 erstmals gedruckt worden. Die geschickt getroffene Auswahl läßt sowohl Vertreter der sogenannten Spät- als auch der Frühdatierung zu Wort kommen. Zu letztern zählt der Beitrag von Rolf Schäfer, der wegen seiner sorgfältigen Analyse von Luthers Vorwort zu Wi lat 1 besondere Aufmerksamkeit verdient. Die instruktive Übersicht »Neuere Beiträge zur Frage nach Luthers »reformatorischer Wende« von Otto Hermann Pesch hat ebenfalls Aufnahme gefunden, so daß hier die Diskussion über das Thema dieses Sammelbandes von 1967 bis zum Lutherjubiläum 1983 einschließlich nicht mit aufgenommener Beiträge verfolgt werden kann. Der Hrsg. hat in seinem straff gehaltenen Vorwort in die Problematik und Erforschung des reformatorischen Durchbruches – an der er sich selbst beteiligt hat – sachkundig eingeführt und die Zusammenhänge zwischen dem Ausgangspunkt und dem Ergebnis der jeweiligen Datierung aufgezeigt. Für die weitere Diskussion stellt er die beherzigenswerte Aufgabe, die Begriffe »reformatorische Erkenntnis«, »reformatorischer Durchbruch« oder »reformatorische Wende« genau zu definieren. »Zumindest sollte der jeweils vorausgesetzte Sinn dieser Terminologie dargelegt und in Auseinandersetzung mit anderen Deutungen begründet werden« (XI).

Während die beiden Sammelbände »Zwischen Reformation und Gegenwart« des Landesbischofs der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig (Hannover 1983 und 1988) vor allem Vorträge, Aufsätze und Predigten darboten, die im hohen Maße auf die Vermittlung von Einsichten Luthers in die Gegenwart ausgerichtet waren, liegen nun in GERHARD MÜLLER: Causa Reformationis: Beiträge zur Reformationsgeschichte und zur Theologie Martin Luthers; zum 60. Geburtstag des Autors/ hrsg. von Gottfried Maron und Gottfried Seebaß. GÜ: GVH, 1989. 588 S., 17 Untersuchungen vor (vgl. LuB 1990, Nr. 078), die von 1962 bis 1983 erschienen und vorrangig der Erforschung des 16. Jahrhunderts gewidmet sind. Damit sind verdienstvollerweise vor allem die Aufsätze zusammengestellt, die im Zusammenhang mit der Edition von Nuntiaturberichten erwachsen sind und einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Reformationsgeschichte und besonders der Beziehungen zwischen der lutherischen Reformation und Rom darstellen. Die von Rudolf Keller zusammengestellte »Bibliographie Gerhard Müller« (572-588) läßt gut erkennen, wie breit das Wirken des Jubilars von der Entzifferung und Kommentierung eines historischen Textes über die Erforschung historischer Zusammenhänge bis zu Informationen und Stellungnahmen in Zeitungen gestreut ist und in welchem Umfang er als Herausgeber nicht nur einzelne Bände herausgebracht hat, sondern auch die Osianderausgabe, Zeitschriften und vor allem die »Theologische Realenzyklopädie« noch fördert.

BERNHARD LOHSE: Evangelium in der Geschichte: Studien zu Luther und der Reformation; zum 60. Geburtstag des Autors hrsg. von Leif Grane, Bernd Moeller und Otto Hermann Pesch. GÖ: V&R, 1988. 446 S., enthält auf die Sachgruppen »Der junge Luther«, »Luther und andere Reformatoren«, »Luthers Bibelverständnis«, »Luthers Theologie und ihre Wirkung«

und »Luthers bleibende Bedeutung« verteilt 22 Aufsätze (vgl. LuB 1989, Nr. 036) und vergegenwärtigt, wie sehr der Hamburger Kirchenhistoriker sein Leben der Erforschung Luthers gewidmet hat. Diese Konzentration der Auswahl ist für die Lutherforschung und für manchen Käufer äußerst vorteilhaft. Ihm wird hier in einem Band zur Verfügung gestellt, was über einen Zeitraum von fast 30 Jahren (1960-1988) verteilt erarbeitet und über Zeitschriften und Sammelbände verstreut erschienen ist. Die Hrsg. heben in ihrem Vorwort zurecht die Detailgenauigkeit, die Nüchternheit und das Verantwortungsfühl gegenüber der Kirche hervor, mit der der Jubilar diese Beiträge gearbeitet hat, so daß sie ein eigenes und für die Lutherforschung vorbildliches Gepräge haben. Die beige-fuge »Bibliographie Bernhard Lohse« (412-430) führt vor Augen, daß Lohse sich nicht auf Luther beschränkt hat, sondern sich auch mit anderen Personen wie Augustinus, Melanchthon und Müntzer beschäftigte, sich der Darstellung der Dogmengeschichte widmete, seine Aufmerksamkeit auch den lutherischen Bekenntnisschriften zuwandte, für mehrere Lexika Artikel verfaßte und durch Rezensionen die Forschung kritisch förderte.

OTTO CLEMEN: *Kleine Schriften zur Reformationsgeschichte (1897-1944)*/ hrsg. von Ernst Koch. 9 Bde. L: Zentralantiquariat der DDR; Köln: Böhlau, 1982-1988. IX, 575; VII, 531; VII, 486; VI, 559; VIII, 705; VIII, 614; IV, 572; VIII, 288; XX, 58 S., 1 Portr. (vgl. LuB 1984, 026f; LuB 1985, 082; LuB 1986, Nr. 014-017). Dieser umfangreiche Nachdruck von fast 500 Veröffentlichungen des Zwickauer Gelehrten begann aus Anlaß des Lutherjubiläums 1983 zu erscheinen und fand mit der Auslieferung des Registerbandes im Jahre des Müntzergedenkens 1989 seinen Abschluß. Der Hrsg. konnte auf eine Bibliographie zurückgreifen, die Reinhold Jauernig zusammengestellt und 1953 veröffentlicht hatte. Da sie nicht ganz lückenlos war, fügte der

Hrsg. zu ihrem Nachdruck noch zwei Ergänzungen hinzu (9, IX-XIX; 1, IV; 9, VIII).

Dieser Nachdruck vereinigt nicht alle Veröffentlichungen von Clemen. Selbstverständlich wurden weder die von ihm herausgegebenen Bände WA Br 1-11 noch Cl 1-4 aufgenommen, ebenso wenig seine vier Bände »Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation« (L 1907-1911), die bereits 1967 nachgedruckt wurden. Aber auch seine »Beiträge zur Reformationsgeschichte aus Büchern und Handschriften der Zwickauer Ratsschulbibliothek« (B 1900-1903), seine Dissertation »Johann Pupper von Goch« (L 1896) und »Georg Helts Briefwechsel« (L 1907) sowie einige Beiträge aus Sammelwerken fehlen. Diese Auswahl ist einsichtig. Trotzdem ist es schade, daß die auch heute noch wichtigen »Beiträge zur Reformationsgeschichte ...«, die sich nahtlos in die nachgedruckten Veröffentlichungen einfügen würden, nicht mit aufgenommen wurden.

Clemen hat sich über seine vierbändige Flugschriftenausgabe hinaus mit Flugschriften der Reformationszeit beschäftigt. So enthält auch die vorliegende Clemenausgabe eine Fülle von kleineren Texten – darunter Lieder und Gedichte –, Angaben zu Druckereien und über einzelne Drucke, ja auch über einzelne Exemplare und deren Besitzer. Daneben edierte er Briefe aus Handschriften. Allerdings ließ sein auf den Inhalt ausgerichtetes Interesse ihn auf manches »Formale« – wie Anrede und Gruß – und »Überflüssiges« verzichten und manchmal Sorgfalt bei der Textwiedergabe vermissen. Trotzdem wird ein Teil der von ihm erstmals zum Druck gebrachten Briefe noch heute von der Forschung herangezogen, weil es von diesen noch keine besseren Ausgaben gibt. So ist auch »Melanchthons Briefwechsel« darauf angewiesen, mitunter auf Briefeditionen von Clemen zu verweisen. Seit 1988, das heißt ab Band 6, geschieht das mit Angabe des Fundortes in der vorliegenden Clemenausgabe.

Obgleich die vorliegende Ausgabe vorwiegend kleinere Stücke bringt, enthält sie doch auch umfangreichere, so z.B. »Alte Einblatt-drucke« (7, 47-121), die von Clemen herausgegebene »Geschichte der Reformation« des Friedrich Myconius (7, 122-220) und »Unbekannte Drucke, Briefe und Akten aus der Reformationszeit« (7, 457-572).

Besondere Beachtung verdient die Fülle von Informationen zu Personen der Reformationsgeschichte, die Clemen mit seinem Interesse für Einzelheiten ausgegraben hat und die keinesfalls schon alle die verdiente Berücksichtigung gefunden haben, weil sie bisher zu schwierig aufzufinden waren. Die vorliegende Clemenausgabe hat sie nun nicht nur zusammengeführt, sondern auch durch ein Orts- und Personenregister erschlossen. Leider haben die zur Verfügung stehenden Kräfte nicht ausgereicht, auch noch ein Sachregister hinzuzufügen, die Personennamen mit Lebensdaten zu versehen oder einzelne Stichwörter mit vielen Stellenangaben sorgfältig aufzugliedern. Bei Personen ist dies gar nicht, bei einigen Orten nur sehr grob geschehen. Infolgedessen finden sich nicht nur einige Stichwörter, die um 100 bis 200 Stellen auflisten (z.B. Johannes Bugenhagen, Joachim Camerarius, Dresden, Karl V. oder Köln), sondern auch solche, die noch viel mehr angeben: Melancthon knapp, Luther weit über 1000. An diesen Stellen ist das Register unbenutzbar. Manchmal lassen sich Register dadurch entlasten, daß gelegentliche Erwähnungen nicht mit aufgenommen werden. Clemen schreibt aber so faktendicht, daß dieses Vorgehen nichts bringt. Der Benutzer wird feststellen, daß bei einigen Aufsätzen, die einer bestimmten Person gewidmet sind, nur die erste Seite angegeben ist. So kann er sich nicht darauf verlassen, daß er alle Beiträge zu einer Person findet, wenn er nur die Stellen nachschlägt, wo zwei Seitenzahlen durch einen Bindestrich miteinander verbunden sind. So bleibt das Register vor allem ein

willkommenes Instrument, um Informationen über die vielen wenig bekannten Orte und Personen aufzufinden, denen der Reformationshistoriker in Quellen und Darstellungen begegnet. Auch das ist schon ein großes Verdienst.

JOSEPH LORTZ: *Erneuerung und Einheit: Aufsätze zur Theologie und Kirchengeschichte*; aus Anlaß seines 100. Geburtstages/ hrsg. von Peter Manns. S: Steiner, 1987. IX, 895 S., 1 Portr. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; 126: Abt. für Abendländische Religionsgeschichte). Der Hrsg. hat die 27 Beiträge aus den Jahren 1913 bis 1974 den drei Themengruppen »Zum Konzept der Kirchengeschichtsschreibung«, »Alte und mittelalterliche Geschichte« und »Reform, Reformation und Ökumene« zugeordnet, wobei mehr als die Hälfte unter die letzte Gruppe gelangt sind. Es ist genugsam bekannt, daß Lortz römisch-katholischen Reformationshistorikern und Theologen eine Bahn eröffnet hat, polemische Positionen zu verlassen, sich Luther als historischer Persönlichkeit zu nähern und seine Bemühungen als Anstrengungen eines Christen für die Beseitigung von Mißständen in der Kirche und Förderung einer notwendigen Reform anzuerkennen. Er hat damit in seiner Kirche eine Entwicklung gefördert, die inzwischen auch manches von seiner noch gegen Luther vorgebrachten Kritik hinter sich gelassen hat. Und wenn heute auch sein Werk stark angefragt wird, weil er sich für ein historisches Urteil z.B. zu stark von einer thomistischen Schau des Spätmittelalters und dem Gedanken einer vom Papsttum verkörperten Einheit der Kirche hat leiten lassen, bleibt sein erheblicher Anteil zur Ausformung einer ökumenischen Darstellung der Reformationsgeschichte und selbst der Theologie Luthers doch unangefochten. Der hier vorgelegte Sammelband ermöglicht es, auf bequeme Weise über seinen Beitrag zur Lutherforschung ein differenzierendes Urteil zu gewinnen.

Wie sehr Lortz mit seiner Forschung der ökumenischen Bewegung dienen wollte, wird nicht nur an in den vorliegenden Band aufgenommenen Beiträgen sichtbar, sondern auch an seiner Arbeit für die von ihm 1950 gegründete Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte am Mainzer Institut für Europäische Geschichte, in der römisch-katholische und evangelische Forscher zusammenarbeiten, die nicht nur aus dem deutschsprachigen Raum stammen. Seine Wirkung erstreckt sich daher auch über diesen hinaus, wie auch Übersetzungen seiner Schriften ins Englische, Französische, Italienische und Niederländische bezeugen. Breitere Schichten versuchte er, durch Zeitungsartikel zu erreichen. So ist es außerordentlich schade, daß das von ihm gegründete Institut es sich nicht zur Ehre angerechnet hat, den 100. Geburtstag von Lortz zum Anlaß zu nehmen, um mittels einer vollständigen Bibliographie diese für das ökumenische Klima wichtige Breitenwirkung zu dokumentieren, sondern sich statt dessen mit einer »Ausgewählten Bibliographie von Joseph Lortz« begnügt hat (893-895).

GOTTFRIED MARON: Zum Gespräch mit Rom: Beiträge aus evangelischer Sicht. GÖ: V&R, 1988. 314 S. (Bensheimer Hefte; 69) faßt 16 Aufsätze aus den Jahren 1961 bis 1983 zusammen (vgl. LuB 1990, Nr. 02), mit denen sich ein evangelischer Theologe am Gespräch mit Rom beteiligt hat, wobei die Reformation, Luther und die Mariologie eine erhebliche Rolle spielten. Der Titel verschweigt, daß dieser Band anläßlich des 60. Geburtstages des Autors am 5. März 1988 von den Mitarbeitern des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes herausgegeben wurde. Hier sind nicht nur wertvolle Forschungsbeiträge leicht zugänglich gemacht, die oft durch eine eigenständige Sicht das Interesse wecken, sondern es ist zugleich dokumentiert, wie der 1886 zur Verteidigung des Protestantismus gegründete Evangelische Bund Apologie und Polemik hinter sich gelas-

sen hat und zum Gesprächspartner geworden ist. Die Dankbarkeit über diesen Fortschritt sollte nicht vergessen lassen, wie sehr gerade die Forschungsbeiträge, die sich um ein historisches Verständnis von Personen und Vorstellungen mühen, die aufwendige Analysen von Quellen und geschichtlichem Umfeld nicht scheuen und eigene konfessionelle Überzeugungen nicht unreflektiert einbringen, Voraussetzungen dafür geschaffen haben, daß an die Stelle von Rechthaberei und Polemik ein gemeinsames Mühen um das Verstehen der Botschaft Christi getreten ist. Und wenn manche kirchenamtliche Entscheidungen die ökumenische Bewegung auch mehr hemmen als fördern, sollte dies doch nicht entmutigen, weil die Verkündigung dieser Botschaft nicht nur von kirchlichen Entscheidungen, sondern auch von der theologischen Forschung beeinflusst wird, wie die Reformation eindringlich zeigt. Ein »Verzeichnis der Schriften von Gottfried Maron 1956-1987« (301-314), beschließt den Band. Dankenswerterweise sind die Rezensionen mit aufgenommen, so daß leicht verfolgt werden kann, wie Maron in den kritischen Würdigungen der Werke römisch-katholischer Autoren das ökumenische Gespräch gefördert hat.

Im selben Jahr wie der eben erwähnte Band mit Veröffentlichungen eines bewußt lutherischen Forschers erschien mit PETER MANNS: Vater im Glauben: Studien zur Theologie Martin Luthers; Festgabe zum 65. Geburtstag am 10. März 1988/ hrsg. von Rolf Decot. S: Steiner, 1988. IX, 534 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; 131: Abt. für Abendländische Religionsgeschichte) eine Sammlung von Untersuchungen eines eigenständigen römisch-katholischen Forschers. Die elf aufgenommenen Beiträge entstanden in den Jahren 1965 bis 1986 (vgl. LuB 1989, Nr. 024). Der Aufsatz »Die Unauflösbarkeit der Ehe im Verständnis der frühmittelalterlichen Bußbücher« (49-110) ist zwar eine ins

Detail gehende und dicht aus den Quellen belegte Studie, die bei einer Beschäftigung mit Luthers Verhältnis zum mittelalterlichen Eherecht berücksichtigt werden kann, aber keine Lutherstudie. In zwei Beiträgen würdigt der Vf. kritisch die Darstellung der Reformation und Luthers durch seinen Lehrer Lortz, indem er einerseits ihre Verdienste anführt und andererseits notwendige Korrekturen benennt. Ein Beitrag ist der »Heiligenverehrung nach CA 21« gewidmet, die übrigen beschäftigen sich mit Luthers Theologie. Wenn auch nur drei dieser sieben Untersuchungen schon im Titel angeben, daß sie sich mit Luthers Bedeutung für die römisch-katholische Theologie der Gegenwart befassen, so ist doch auch in den übrigen Aufsätzen zu Luthers Rechtfertigungslehre, zu Amt und Eucharistie in seiner Theologie, zu Luthers Verhältnis zu den Heiligen und zu seiner Zweireiche- und Dreiständelehre das Bemühen spürbar, Erkenntnisse Luthers zu rezipieren. Den Schluß bildet eine »Ausgewählte Bibliographie« (536f). Das aufschlußreiche Vorwort skizziert, wie Manns sich seit seiner Studienzeit mit dem Thema »reine Liebe« beschäftigt hat. Zunächst untersucht er sie bei François Fénelon, dann begegnete er ihr in den Werken des Bernhard von Clairvaux, schließlich fand er im Zentrum der Theologie Luthers die Agape. Damit bewegte er sich in die Richtung einer Lutherdeutung, wie sie in der skandinavischen Lutherforschung bei Anders Nygren ihren Ausdruck fand und heute in Helsinki neu belebt wird. Diese Entwicklung von Manns drängt automatisch die Frage auf: Was ist in seiner Lutherdarstellung aus Luther selbst zur Sprache gebracht und was ist aus Luther in eine Theologie der Liebe, die andere Ursprünge hat, eingefügt? Die Suche nach einer Antwort auf diese Frage erhöht den Reiz der Lektüre dieser Lutherstudien.

Diese Fülle von Festschriften bringt einen Teil der Ernte einer Generation von Lutherfor-

schern ein, die – abgesehen von Lortz – in die letzte Phase ihres Schaffens eingetreten sind. Zugleich läßt sie die Frage entstehen: Wie sollten solche Sammelbände gestaltet sein?

Die meisten Bände haben den Text photomechanisch nachgedruckt, was preisgünstig und sinnvoll ist. Der Text liegt in der ursprünglichen Form mitsamt der dazugehörigen Seitenzählung vor. In der Maronfestschrift ist der Text neu gesetzt, ohne daß die ursprüngliche Seitenzählung hinzugefügt wurde. Auch die Lohsefestschrift enthält einen neu gesetzten Text, liefert aber im Kolumnentitel die ursprüngliche Seitenzählung mit. Im Text markiert ein senkrechter Strich, wo im Erstdruck jeweils die Seite begann. Ein Nachdruck sollte auf jeden Fall erkennen lassen, welcher Text ursprünglich zu welcher Seite gehörte, damit ältere Verweise auf ihn auch im Neudruck rasch nachgeschlagen werden können.

Ein Nachdruck kann keine überarbeitete Auflage sein, dies wäre zu aufwendig. Aber Druckfehler sollten berichtigt werden. In einem Neusatz kann das stillschweigend geschehen, beim photomechanischen Nachdruck durch eine »Liste der Corrigenda«, wie in der Festschrift für Gerhard Müller (569).

Festschriften, die einer Person gewidmet sind, sollten eine Bibliographie ihrer Veröffentlichungen mitliefern, die möglichst vollständig ist und auch die Rezensionen, die mehr als eine Buchanzeige sind, enthält. Nützlich ist es, wenn auch die betreuten Dissertationen aufgeführt werden wie in der Festschrift für Gerhard Müller (588).

Der Nutzen solcher Sammelbände kann aber ganz erheblich dadurch gesteigert werden, daß sie ein Register erschließt. Unter den hier angeführten Festschriften hat leider nur die Lohsefestschrift ein Personen- und ein Sachregister erhalten. Aber gerade dadurch gewinnt ein Nachdruck von Aufsätzen eine neue Qualität. Die neue Verfügbarkeit der Forschungsergeb-

nisse fördert es, auch kleine Erkenntniseinheiten zu berücksichtigen.

FRÜHNEUHOCHDEUTSCHES WÖRTERBUCH/ hrsg. von Robert R. Anderson; Ulrich Goebel; Oskar Reichmann. Bd. 1, Lfg. 3-4: actor-äpfelkern. B; NY: de Gruyter, 1987, 1988. Sp. 609-1632, bringt den ersten Band des Frühneuhochdeutschen Wörterbuches (FrDWB) zum Abschluß. Über seine Vorzüge wurde schon LuJ 55 (1988), 129-131, berichtet. Diese beiden Lieferungen erweisen aufs neue, daß einzelne Artikel das Verstehen von Luthertexten fördern. Die benutzerfreundliche Absicht, nicht die Bedeutung eines Wortes zu beschreiben, sondern mit dem heutigen Sprachgebrauch auszudrücken, läßt sich weiterhin verfolgen. So erläutert WA RN 30 II, 127 zu 529, 8 / 26 »bis anher« mit »Zu *anher*, einem verstärkten *her*, in Verbindung mit *bis* Zeitverb »bis hierher« ...«. Dieselbe WA-Stelle erläutert das FrDWB mit »in allen Belegen in der Verbindung *bis anher* »bis jetzt, bisher, bis heute« (1, 1239). FrDWB bewahrt davor, falsche Schlüsse über die Verbreitung einzelner Wörter zu ziehen. So teilt WA RN 30 II, 48 zu 164, 15 mit, daß »ansiegen« für »siegen über« veraltet und selten belegt sei. Aus FrDWB ist zu entnehmen, daß dieses Wort in der Bedeutung von »besiegen« oder übertragen »überwinden« vom 14. bis ins 17. Jahrhundert verwendet wurde und sich keinesfalls nur selten belegen läßt (1, 1452f). Die Erläuterung zu »anschnarchen« verbessert WA RN 32, 63 zu 189, 25 zweifach. Dort wird es mit »entgegen-, anrufen« erklärt. FrDWB nennt dagegen die Bedeutung »jn. anfahren, anschnauzen, anherrschen; von Hunden: jn. anbelln« (1, 1421). Während WA vermerkt: »ohne weitere Belege«, zitiert FrDWB nicht nur dieselbe Lutherstelle, sondern verweist auch auf die »Niederösterreichischen Weisthümer« und das »Schwäbische Wörterbuch«. Das regt zur Frage an, ob dieses Wort aus diesem Raum zu Luther gekommen ist. Wie

stark sogar theologische Inhalte berücksichtigt werden, zeigt der Artikel »adam«, in dem als 2. Bedeutung »sündiger Mensch«, auch metonymisch: »Erbsünde«, bei Luther die von Adam ererbte, sündige Natur des Menschen, die er auch durch die Taufe nicht verliert« aufgeführt wird (1, 610). Unter den Belegstellenangaben führt der Hinweis auf eine Untersuchung zur »Theologia deutsch« zu einem Text, der Luthers Verwendung dieses Begriffes früh beeinflußt hat.

Nicht jedes Stichwort steht dort, wo es ein rasch nachschlagender Benutzer vermutet. Oft helfen ihm Verweise weiter. Luthers »allgebot« steht allerdings ohne Verweis unter »algebot« (1, 770). Dagegen wird bei »³an, än« auf »äne« verwiesen, so daß die bei Luther häufige Bedeutung »ohne« für »an« leicht zu finden ist. Der Benutzer sollte sich also nicht gleich entmutigen lassen, wenn er ein Wort vermißt.

Die beiden Lieferungen zeigen also, daß es sich lohnt, FrDWB selbst bei in WA RN erläuterten Wörtern heranzuziehen.

CHARLES H. LOHR: Latin Aristotle commentaries. Bd. 2: Renaissance authors. Firenze: Olschki, 1988. XXV, 515 S. (Corpus philosophorum medii aevi: subsidia; 6). Der erste Entwurf dieses Inventars aller Aristoteleskommentare aus der Zeit von 1500 bis 1650 erschien in einzelnen Abschnitten 1974 in den »Studies in the Renaissance« und von 1975 bis 1982 in »Renaissance quarterly«. Der Titel dieses Bandes kann in die Irre führen, denn die Abgrenzung von den mittelalterlichen Autoren erfolgte rein chronologisch. Ob die Aristotelesrezeption von dem jeweiligen Autor in einer scholastischen oder in einer humanistischen Traditionslinie stand, blieb unberücksichtigt.

Von jedem Aristoteleskommentator werden Lebensdaten, Literatur über ihn und seine Beziehung zu Aristoteles – soweit vorhanden – mitgeteilt und seine handschriftlichen und/

oder gedruckten Kommentare aufgeführt. Dadurch ist erst einmal ein Nachschlagewerk zu den in der Philosophie Lehrenden entstanden, das auch Personen anführt, die schwer zu ermitteln sind. Die Kurzbiographien zu diesen letztgenannten sind besonders verdienstvoll. Da alle bekannten Exemplare der Handschriften und alle Auflagen der gedruckten Werke einschließlich ihrer Übersetzungen aufgeführt werden, können erste Schlüsse über die Verbreitung des jeweiligen Kommentars gezogen werden. Der Band gewährt überhaupt eine erste Übersicht über die Aristotelesrezeption in der Berichtszeit.

Bei der Fülle von Informationen sind nicht immer die zuverlässigsten Arbeiten herangezogen worden. So hätten mit Hilfe der »Bibliographie der Erfurter Drucke von 1501-1550« des Martin von Hase (LuB 1970, Nr. 6; LuB 1972, Nr. 7) einige Erfurter Drucke genauer bestimmt werden können. Und wenn auch der erste Entwurf teilweise überarbeitet worden ist, reichen die Literaturangaben doch keineswegs in allen Artikeln bis in die Gegenwart. Bei Martin Luther ist als neueste Veröffentlichung ein Lexikonartikel von 1975 genannt. Als Beschäftigung Luthers mit Aristoteles werden Äußerungen auf seine diesbezüglichen Vorlesungen und seine Beschäftigung mit Aristoteles festgehalten. Zunächst verdient es Anerkennung, daß auch solche Auskünfte registriert werden. Leider fehlt jeder Hinweis auf den inzwischen edierten Text der probationes zu den philosophischen Thesen der »Heidelberger Disputation«, die eine Frucht von Luthers Beschäftigung mit Aristoteles sind (LuJ 46 [1979], 10-59 $\cong$ WA 59, 405-426), ebenso wie auf neuere Veröffentlichungen, die Luthers Beziehungen zu Aristoteles untersucht haben und in der LuB unter B 4 leicht aufzufinden sind.

Aufschlußreich ist hingegen der Artikel über Philipp Melancthon, in dem zunächst seine Vorlesungen über sowie Reden und Vorreden zu

philosophischen Schriften aufgelistet sind. Die Literaturangaben enden allerdings hier auch 1976. Wichtiger ist, daß von den zwölf philosophischen Kommentaren die noch vorhandenen Handschriften und die Drucke bis in die neuesten Werkausgaben hinein aufgeführt sind. Bei einigen fällt die große Zahl der Nachdruck bis zum Ende des 16. Jahrhunderts auf. Zwei Schriften wurden sogar noch im folgenden Jahrhundert nachgedruckt. Die »Epitome ethices« dagegen blieb noch dem CR unbekannt und wurde erstmals 1893 herausgebracht.

Mit diesem Band liegt ein Nachschlagewerk zu der im Mittelalter und in der frühen Neuzeit für die Theologie wichtigsten Philosophie vor, das äußerst nützlich ist, auch wenn einiges noch verbessert und ergänzt werden kann.

LUDWIG BORINSKI: Wyclif, Erasmus und Luther: vorgelegt in der Sitzung vom 1. Juli 1988. HH: Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften; GÖ: V&R, 1988. 46 S. (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 6 [1988]; 2) stellt eine Kombination von sozial- und ideengeschichtlichen Betrachtungen dar, ohne auf das geschichtliche Handeln Luthers ernsthaft einzugehen. Wyclif wird als Sohn einer Grundherrenfamilie vorgestellt, der im Interesse des Adels und der Londoner Bürgerschaft aus politischen Motiven heraus gegen ein Staatskirchentum kämpft, in dem der Papst das Geld und die Fürsten die Macht über die Landeskirche erhalten, während der Adel seinen Einfluß verliert. John Colet als Sohn einer der reichsten Geschäftsleute der Londoner City übernahm Ideen Wyclifs, ließ sich allerdings im Unterschied zu Wyclif auch von religiösen Interessen leiten. Er vermittelte Wyclifs Gedanken Erasmus von Rotterdam, der sie an Luther weitergab. »Aus Erasmus stammen auch die wyclifitischen Einflüsse im frühen Luther, ...« (16).

Luther wird in seinen ersten Jahren als »ein

meist begeisterter Anhänger von Erasmus« beschrieben (17). Als Unterschied wird hervorgehoben, daß »Luther im Gegensatz zu Wyclif und Hus nicht politisch, sondern religiös motiviert war« (20). Dennoch hebt der Vf. das Zusammengehen von Luther und Adel gegen das Staatskirchentum der Fürsten hervor. »Luther vertrat also gesellschaftlich die Mächte der Tradition und die Gegner des wirtschaftlichen ›Fort-schritts‹, die feudale Klasse und die städtischen Kleinbürger, deren politische Stellung in den Städten sich durch die Reformation verbesserte« (38).

Der Vf. entwirft kühn eine Skizze von der Ausbreitung der Gedanken Wyclifs über Colet und Erasmus einerseits sowie über Jan Huß und die Böhmisches Brüder andererseits auf Luther, wobei er bei allen Stationen die analoge Situation eines Kampfes gegen das Staatskirchentum hervorhebt, ohne auf die Breite der humanistischen Bewegung oder Luthers Verarbeitung einzelner Herausforderungen einzugehen. Mit dem großzügigen Entwurf korrespondiert – wohl nicht zufällig – eine auffallende Zurückhaltung gegenüber der neueren Literatur, so daß vor allem Darstellungen aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg die Beweislast dieser kombinationsfreudigen Konstruktion tragen müssen.

Die Arbeit des Sonderforschungsbereiches 8 »Spätmittelalter und Reformation« in Tübingen trägt nun seine Früchte. 1987 wurde mit dem Registerband die Edition des Sentenzenkommentars des Gregor von Rimini abgeschlossen. JOHANNES VON PALTZ: Werke. Bd. 3: Opuscula/ hrsg. und bearb. von Christoph Burger ... B; NY: de Gruyter, 1989. VIII, 555 S., 21 Taf.: Ill. (Spätmittelalter und Reformation; 4) bringt die Paltzausgabe zu einem vorläufigen Ende. Ein weiterer Band der Staupitzausgabe kann ebenfalls angezeigt werden.

Dieser Bd. 3 enthält sieben Ausgaben von Werken des Johannes von Paltz sowie bisher

ungedruckter Predigten und eine Zusammenstellung von Aussagen des Johannes von Dorsten zur Absolution, die wahrscheinlich von Paltz angefertigt wurde. Herauszuheben ist »Die himmlische Fundgrube«, die von 1490 bis 1521 in 18 – in der vorliegenden Ausgabe sorgfältig beschriebenen – hochdeutschen und von 1491 bis 1512 in drei niederdeutschen Drucken erschien. Auch die handschriftliche Überlieferung ist festgehalten. Damit liegt der Text eines verbreiteten Andachtsbuches vor, der die Grundlage für die umfangreicheren und in dieser Ausgabe bereits veröffentlichten »Coelifodina« bildete. Die Neuausgabe bietet sowohl die hoch- als auch die niederdeutsche Fassung. Das ist ein großer Gewinn, den sich Lutherausgaben bisher haben entgehen lassen, denn Übersetzungen sind wichtige Zeugen für die Rezeption eines Werkes. Die niederdeutsche Fassung »De hemmelsche funtgröve« blieb unkommentiert. Das ist verständlich, da es anderenfalls weitgehend auf eine Wiederholung des Kommentars zur hochdeutschen Fassung hinausgelaufen wäre. Die Benutzung ist dadurch allerdings erschwert. Leider haben sich die Herausgeber nicht für einen Paralleldruck entschieden, der einen Vergleich und damit die Auswertung sehr erleichtert hätte. Auf den Vorzug eines Paralleldruckes ist auch bei »De septem foribus seu festis beatae virginis« und »Die sibem porten oder feste der Muter gottes« verzichtet worden. Die deutsche Fassung hat neben dem textkritischen Apparat einen kommentierenden, der auch einige Wortbedeutungen erläutert und Quellennachweise bringt, die zwar mit denen zum lateinischen Text weitgehend übereinstimmen, aber an manchen Stellen sich auch unterscheiden. Das liegt zum Teil daran, daß der deutsche Text nicht alle Zitate übernahm, weil die Übersetzer weniger Interesse an der theologischen Diskussion als an der Frömmigkeit hatten, es ist zum Teil aber auch eine Folge der Übersetzung des Textes. So behauptet Paltz,

die heilige Empfängnis der Maria unterscheide sie von den unvernünftigen Tieren und anderen Menschen (310, 30-32 $\triangleq$ 334, 24-26). Der lateinische Text spricht von »iumentis insipientibus«, der deutsche von »unvernünftigen Tieren«. Während der deutsche Text mit 2 P 2, 12 kommentiert ist, hat der lateinische darauf verzichtet, denn die Vulgata liest »inrationabilia pecora«. Es ist üblich, sich am Wortlaut zu halten, um für eine Kommentierung feste Grenzen zu haben. Diese Stelle ruft aber ins Bewußtsein, daß biblische Vorstellungen auch mit unbiblischen Ausdrücken vermittelt worden sein können. Die erstmals gedruckten Predigten, die Paltz vor Universitätsangehörigen in Erfurt, vor Synoden und anlässlich von Begräbnissen gehalten hat, zeigen, infolge der Kommentierung leicht erfassbar, wie stark Paltz dafür seine eigenen Schriften herangezogen und seine theologischen Ausführungen in Seelsorge umgesetzt hat.

Alle drei Bände sind vorzüglich ausgestattet. Sie bieten auch einige Abbildungen von Titelholschnitten der frühen Drucke. Der dritte Band enthält aber noch eine Kostbarkeit: die farbige Wiedergabe von 21 bemalten Seiten, die Szenen aus der Passion Christi darstellen. Sie sind aus einer Handschrift von »Die himmlische Fundgrube« entnommen und 1508 vom Meister des Bartholomaeusaltars ausgeführt worden.

Die Bearbeiter dieses Bandes konnten sich die »Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts« von Berndt Hamm (TÜ 1982) zunutze machen und anstelle mancher Kommentierung einfach darauf verweisen. Nun erleichtert es die abgeschlossene Paltz-Ausgabe, die von Hamm vorangetriebene Paltzforschung vollständig aufzunehmen und fortzusetzen. Dafür würde ein Sachregister ein wichtiges Hilfsmittel sein. Leider sah sich der Hrsg. dieser Reihe, Heiko A. Oberman, genötigt, wegen des Umfangs auf das geplante Gesamtregister im dritten

Band zu verzichten und sein Erscheinen vage in Aussicht zu stellen (VI). Immerhin unterstützen in jedem Band Register zu Bibelstellen, Quellen und Personen die Forschung. Allen Bearbeitern der Paltz-Ausgabe gebührt der Dank für ihre entsagungsvolle Arbeit.

Ein beeindruckendes Beispiel dafür, welche Erkenntnisfortschritte eine gute Quellenedition bringen kann, gibt JOHANN VON STAUPITZ: Sämtliche Schriften: Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse/ hrsg. von Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel. Bd. 1: Lateinische Schriften I: Tübinger Predigten/ bearb. von Richard Wetzel. B; NY: de Gruyter, 1987. XIII, 637 S. (Spätmittelalter und Reformation; 13). Diese Predigten brachte erstmals Georg Buchwald 1927 zum Druck, wozu Ernst Wolf Korrekturen beisteuerte. Die vorliegende Ausgabe hat die Orthographie an das Schullatein und die Interpunktion an das moderne Deutsch angeglichen (27). Wer die Ausgabe von 1927 vor Augen hat und in die neue schaut, hat das Empfinden, daß der Augustinereremit seine Kutte abgelegt hat und ihm in der Toga Ciceros entgegentritt. Und er ist vielleicht auch überrascht, daß nach diesen formalen Entscheidungen nicht jeder Relativsatz durch Kommata abgetrennt ist (45, 10). Wichtiger sind aber die Vorzüge der Neuedition.

Sie bringt zunächst neue Lesearten, deren Unterschiede zur Ausgabe von 1927 im Apparat vermerkt und begründet werden. Am Rande ist die Seitenzählung der Ausgabe von 1927 markiert, so daß die Hinweise aus der älteren Staupitzforschung in der neuen Ausgabe leicht auffindbar sind. Hervorzuheben ist die Sorgfalt, mit der die Quellen aufgespürt wurden. Der Hrsg. hat sogar festgehalten, ob Zitate dem Original entnommen oder durch andere Werke vermittelt wurden. Dadurch verringert sich einerseits die Zahl der Werke, von denen anzunehmen ist, daß von Staupitz sie gelesen hat, andererseits wird dabei ein selbständiges, von keiner

scholastischen Strömung getragenes Studium einiger Schriften des Augustinus deutlich, das an die Kirchenväterstudien der Bibelhumanisten erinnert. Gegenüber der Ausgabe von 1927 wurde erheblich mehr Text als Zitat oder Referat nachgewiesen. So verdreifachte sich das aus dem Werk des Aegidius Romanus (1243/47-1316) nachgewiesene Material und damit der erkennbare Einfluß eines Schülers des Thomas von Aquino. Von Johann Gerson (1363-1429) arbeitete von Staupitz u. a. ohne jeden Hinweis auf seine Quelle zwei kleinere Schriften fast vollständig in seine Predigten ein, so daß diesem Pariser Theologen und Mystiker nun die zweite Stelle unter den von ihm benutzten Autoritäten eingeräumt werden muß. Beachtung verdienen aber auch die vielen Nachweise für zitierte Bibelstellen oder Anspielungen auf sie. So kann das Register etwa 1600 Bibelstellen auflisten. Alle diese Entdeckungen zusammen gewähren neue Einblicke in die theologische Entwicklung des späteren Ordensvorgesetzten Luthers, die es erlauben werden, seinen theologiegeschichtlichen Standort genauer als bisher zu bestimmen. Entsprechende Bemühungen werden von dem vorzüglich untergliederten Sachregister wesentlich gefördert werden.

WENDELINUS STEINBACH: *Opera exegetica, quae supersunt omnia*/ hrsg. von Helmut Feld. Bd. 1: *Commentarius in Epistolam S. Pauli ad Galatas*. Bd. 2: *Commentarii in Epistolam ad Hebraeos pars prima*. Bd. 3: *Commentarii in Epistolam ad Hebraeos pars altera*. Wiesbaden: Steiner, 1976, 1984; S: Steiner, 1987. LXIII, 342; XXVIII, 527; LXXIII, 486 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; 81. 110. 124: Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte) bringt erstmals zwei neutestamentliche Kommentare zum Druck, die nur in Steinbachs Handschriften überliefert sind. Sie haben also keine Verbreitung gefunden. Daher dient diese Ausgabe weniger dazu,

Wirkungen dieser 1513 und 1516/17 gehaltenen Vorlesungen aufspüren zu können, als vielmehr zu erfassen, wie ein Bielschüler, der 30 Jahre älter als Luther war, gleichzeitig neben diesem Exegese trieb.

Bd. 1 bietet zunächst eine Biographie Steinbachs, der 1454 in Butzbach geboren wurde, dort in das Stift der Brüder vom gemeinsamen Leben eintrat, 1477 mit Gabriel Biel nach Urach ging und 1481 in Tübingen immatrikuliert wurde, wo er 1519 verstarb (XI-XIV). Eine ausführliche Beschreibung seines Schrifttums (XIV-XLV) läßt erkennen, daß er das gesamte Corpus Paulinum schriftlich erläutert hat, wovon aber nur noch die beiden nun vorliegenden Kommentare erhalten sind (Steinbach genügte die Autorität der Kirche und der älteste Gebrauch »in tota Christi ecclesia«, auch H für einen Paulusbrief zu halten). Von seinen Reden und Predigten und weiteren 22 Schriften – meist handelt es sich um Disputationen – wurde nur eine, und diese erst 1521 nach seinem Tode, gedruckt: »Gabrielis Byel Supplementum«, eine Fortsetzung des unvollendeten Sentenzenkommentars von Biel. Erfolgreicher war er als Herausgeber der ockhamistischen Schule, denn er brachte Werke von Wilhelm Ockham, Petrus von Ailly und vor allem Biel heraus.

Der vorgelegte Text folgt grundsätzlich der Schreibweise Steinbachs, nimmt aber um der leichteren Lesbarkeit willen einige Veränderungen vor und »modernisiert« die Interpunktion (1, Lf). Der »sachliche Apparat« bietet den Wortlaut von Stellen, auf die sich Steinbach beruft, wenn deren Aussagen von seiner Interpretation abweichen. Das ist ein sehr hilfreiches Vorgehen, das Schule machen könnte. Da die von Steinbach benutzte elfbändige Augustinusaussage (Basel [1504-1506]) wie die Ausgabe vom Augustinusbriefwechsel (Basel 1493) noch vorhanden sind, konnte der Hrsg. mitteilen, welche Anstreichungen oder Bemerkungen Steinbach bei von ihm zitierten Augustinus-

stellen in diesen Ausgaben angebracht hat, was diesen mitunter besser verstehen läßt.

Im Bd. 3 hat der Hrsg. die Untersuchung »Die theologischen Hauptthemen der Hebräerbrief-Vorlesung Wendelin Steinbachs« vorangestellt, die auch Augustiniana 37 (Louvain 1987), 187-225, veröffentlicht wurde. Sie zeigt, wie Steinbach gegen humanistische Angriffe scholastische Vorstellungen verteidigte. Sie läßt aber auch eine Entwicklung erkennen. So bekämpfte Steinbach die Gnadenlehre des Gregor von Rimini nachweislich seit 1497. Er behauptete, daß die heiligen Schriftsteller sich oft einer übertreibenden Redeweise bedienten. Damit stellte er die Ausschließlichkeit von Aussagen des Paulus und des Augustinus in Frage und gewann Raum für die Gnaden- und Verdienstlehre Biels. Steinbach versuchte, die Augustinusinterpretation seiner Gegner in Frage zu stellen. Der Hrsg. kommt zu dem Ergebnis, daß Steinbach dabei Augustinus manchmal gründlich mißverstanden und gelegentlich sogar Pelagiuszitate aus den Werken des Augustinus als Augustinusworte eingebracht hat (3, LXII)! Dies läßt erkennen, daß Steinbach nicht in der Lage oder nicht willens war, die von den Bibelhumanisten in Basel herausgebrachten Augustinuswerke zu einem Quellenstudium zu nutzen, das die spät-scholastische Theologie kritisch befragte. Steinbach versuchte vielmehr, möglichst vieles zusammenzufügen. Daher verzichtete er 1517 auf den Begriff »ex puris naturalibus«. So konnte er die Mitwirkung der Gnade Gottes vom Anfang des Rechtfertigungsprozesses an einbringen und selbst die Gnadenlehre des Gregor von Rimini mit aufnehmen. Es ist deutlich, daß Steinbach sogar in der Exegese eine systematische Theologie betrieb, die nicht immer nach der Intention der zitierten Autoren fragte. Das trennte ihn grundsätzlich von der Exegese der Humanisten und der Reformatoren. So über- rascht es nicht, daß seine Kommentare keine Verbreitung fanden.

Die vorliegende Steinbachausgabe ist sehr nützlich, um die Eigenart der reformatorischen Exegese präzise zu ermitteln. Leider hat der Hrsg. keine Register hinzugefügt, so daß der Leser sich mit den von Steinbach selbst zusammengestellten Indices begnügen muß.

Nachdem 1989 der 500. Geburtstag von Thomas Müntzer mit Veranstaltungen und Veröffentlichungen begangen worden ist, müssen sich die Reformationshistoriker mit dem Gedanken vertraut machen, daß der 500. Geburtstag von Philipp Melanchthon 1997 manchen von Ihnen in die Pflicht nehmen wird. Daher wendet sich ein verstärktes Interesse der Melanchthonforschung zu.

Zunächst kann MELANCHTHONS BRIEFWECHSEL. Bd. 6: Regesten 5708-6690 (1550-1552)/ bearb. von Heinz Scheible und Walter Thüringer. S-Bad Cannstatt: Frommann-Holsboog, 1988. 400 S., angezeigt werden. Auch dieser Band präsentiert sich vorbildlich, Regesten abzufassen und darzubieten. Er enthält wiederum wichtige Erörterungen zur Datierung einzelner Stücke. So wird Melanchthons Warnung an den Kurfürsten Moritz von Sachsen, Frankreich in das Fürstenbündnis aufzunehmen oder einen Präventivkrieg zu führen, auf den 1. November 1551 angesetzt (226f [6250]). Wenn auch Beachtung verdient, wie im CR nicht enthaltene und weit verstreut edierte Briefe bzw. Schriftstücke einbezogen werden, richtet sich bei einem ersten Durchsehen das Interesse doch besonders auf die bisher ungedruckten Stücke. Da finden sich zehn neue Briefe aus dem Briefwechsel mit dem Herzog Albrecht von Preußen. Darunter ist auch ein von Melanchthon verfaßter Bittbrief von Luthers Frau für ihren Sohn Johannes (152f [6061]). Ein ähnlicher Bittbrief ist an den König Christian III. von Dänemark gerichtet, weiterhin – wie zu Luthers Lebenszeit – jährlich 50 Taler an Luthers Witwe zu senden (100 [5917]). Zwei Quittungen belegen, daß Melanchthon

aus Erbschaften Geld erhielt (43. 232 [5773. 6264]). Unter den neuentdeckten Schriftstücken sind Empfehlungsschreiben, die manche persönlichen Verbindungen deutlicher werden lassen.

Für einige Themen ist dieser Band von besonderem Interesse. Er enthält, zum Teil bisher unveröffentlichte, Schriftstücke zu dem Streit um die Höllenfahrt Christi, den Johannes Äpinus auslöste. Nachrichten über die politischen Vorgänge im Zusammenhang mit der Belagerung Magdeburgs und die anschließende Fürsterhebung werden ausgetauscht. Darunter ist auch eine am 16. Juli 1551 von Melanchthon niedergeschriebene »Zeitung« (182 [6136]). Aufschlußreich ist das Material zur Entstehung der »Confessio Saxonica«. Dazu gehört ein Protokoll von den Verhandlungen am 9. und 10. Juli 1551 in Wittenberg, aber auch Melanchthons Erklärung vom August 1551, daß die »Confessio Virtembergica« mit der »Confessio Saxonica« übereinstimme (177. 197 [6124. 6175]).

Diese Regesten werden für jede Melanchthondarstellung zum Jubiläum 1997 ein unentbehrliches und zuverlässiges Hilfsmittel sein. Es bleibt zu wünschen, daß nicht nur die restlichen beiden Regestenbände noch rechtzeitig erscheinen, sondern wenigstens auch ein Teil des Registers für die Arbeiten zum Jubiläum zur Verfügung steht.

Ein Melanchthonjubiläum am Ende des 20. Jahrhunderts steht vor der Schwierigkeit, daß der Bekanntheitsgrad Melanchthons nicht mehr sehr hoch ist. Um so bemerkenswerter ist es, daß sich die Geburtsstadt Melanchthons erneut auf ihre Verpflichtungen besonnen hat, indem sie die »Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten« begründete und sogar einen Melanchthonpreis stiftete. Dieser wird alle drei Jahre verliehen. »Preiswürdig ist ein im Druck erschienenenes Werk, das in hervorragender Weise dazu beiträgt, die Kenntnis über Melanchthons Leben und Werk oder die geistesgeschichtli-

chen Voraussetzungen, das Umfeld und die Folgen seines Wirkens zu vertiefen.«

Als erster erhielt diesen Preis am 5. März 1988 der Inhaber des Lehrstuhles für katholische systematische Theologie der Universität Frankfurt (Main), Siegfried Wiedenhofer, für seine 1976 erschienene Dissertation »Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon«. MELANCHTHONPREIS: Beiträge zur ersten Verleihung 1988/ hrsg. von Stefan Rhein. Sigmaringen: Thorbecke, 1988. 106 S.: III. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten; 1) dokumentiert alle im Zusammenhang mit der Preisverleihung gehaltenen Reden und weitere Beiträge. Aus diesen geht hervor, daß die Beschäftigung mit Melanchthon nicht nur im Rahmen enger historischer Forschung gefördert wird, sondern zugleich der ökumenischen Begegnung dienen und Impulse für das gegenwärtige Geistesleben geben soll. Heinz Scheible: Melanchthons Auseinandersetzung mit dem Reformkatholizismus (71-88), schildert anschaulich unter Mitteilung der entscheidenden Fakten und treffender Skizzierung der Lehrunterschiede zwischen den konfessionellen Gesprächspartnern, wie Melanchthon keinesfalls wankelmütig – wie er meist verdächtigt wird –, sondern »seiner Sache im Kern ... sicher« sich in den Unionsverhandlungen von 1530 bis 1555 auf Kompromisse einließ und dadurch Vorbild für ökumenische Begegnungen heute sein kann. Siegfried Wiedenhofer: Das Alte und das Neue: Tradition zwischen Humanismus und Reformation (29-45), untersucht das Traditionsverständnis im Mittelalter, im Humanismus und in der Reformation. Er stellt heraus, daß bereits das Mittelalter durch seine Unterscheidungen wie zwischen Schrift und Tradition, zwischen Autorität der Schrift und Autorität des kirchlichen Amtes die Voraussetzungen schuf, daß der durch das Aufkommen des Buchdruckes geförderte Übergang zur Schriftkultur humanistischer und reforma-

torischer Theologie dazu führte, nur einen Teil solcher Unterscheidungen anzunehmen und kritisch gegen den anderen Teil zu verwenden. Dasselbe geschah im Tridentinum auf umgekehrte Weise. Wiedenhofer will bewußt machen, daß konfessionelle Gegensätze zwischen der römisch-katholischen und der reformatorischen Kirche gemeinsame Grundlagen haben, die es im ökumenischen Gespräch zu berücksichtigen gilt.

Auf den von Wiedenhofer in seiner Preisarbeit eingeschlagenen Bahnen bewegt sich auch TIMOTHY J. WENGERT: *Philip Melancthon's Annotationes in Johannem in relation to its predecessors and contemporaries*. Genève: Droz, 1987. 281 S. (Travaux d'Humanisme et Renaissance; 220). Diese überarbeitete Dissertation der Duke University von 1984 zeichnet sich dadurch aus, daß sie vom Ergebnis der Untersuchung her konzipiert ist, so daß ihr Ertrag leicht erfaßt werden kann. Sie zeigt, welche neue Möglichkeiten sich für die Melancthoninterpretation auftun, wenn die Gleichsetzung der Lehren des Erasmus von Rotterdam mit dem Humanismus aufgegeben wird. Der Vf. unterscheidet sehr bewußt zwischen Melancthons eigenem Humanismus, d.h. seinem Interesse für Rhetorik, Philologie und die reinen Quellen der Theologie, und den einzelnen Humanisten mit ihren Werken (138).

Zunächst hebt der Vf. die wenig beachtete Anstrengung der Wittenberger hervor, eine Kommentarreihe für das gesamte Neue Testament zu schaffen, in die Melancthons Auslegung des Johannesevangeliums hineingehört. Und es gelang ihnen tatsächlich, vom 23. Oktober 1522 bis Mitte 1524 zu allen neutestamentlichen Schriften – außer Mc, 2 J, 3 J, Jc und Ap – Erläuterungen auf den Markt zu bringen. Als Autoren traten Melancthon, Luther, Franz Lambert von Avignon, Johannes Bugenhagen und Justus Jonas auf. Die unabhängig davon entstandene Auslegung des 1. Johannesbriefes

durch Johannes Oekolampad wurde von den Wittenbergern mit in ihr Programm eingereiht, das schließlich zehn Bücher umfaßte. Diese erlebten nicht nur mehrere Nachdrucke in kurzer Zeit, sondern die meisten von ihnen auch Übersetzungen (zusammengestellt 255-258). Die Bedeutung, die dieser von Georg Spalatin geförderte »Wittenberg Commentary« für die Ausbreitung der reformatorischen Bibelauslegung und Theologie hatte, kann kaum überschätzt werden. Es wäre gewiß lohnend, dieses »Bibelwerk« kritisch zu edieren und seine Wirkungen stärker zu beachten.

Der Vf. untersucht, wie Melancthon griechische und lateinische Kirchenväter heranzog, was teils direkt teils durch andere vermittelt geschah. Eine auffallende Rolle spielte dabei der byzantinische Theologe Theophylaktos von Achrida († um 1108), der ihm die Auslegung des Johannes Chrysostomos (354-407) erschloß. Ein weiteres Kapitel spürt auf, wie mittelalterliche Kommentare – besonders aus der thomistischen Tradition und meist ungenannt – in Methode – z.B. quaestiones zu formulieren – und Problemerkörterungen nachwirkten. Überraschend ist das Ergebnis in bezug auf die Humanisten Erasmus und Jacobus Faber Stapulensis: Melancthon verdankte ihnen nur wenig. So benutzte er als Grundlage seiner Auslegung nicht die Übersetzung des Erasmus, sondern den Text der Vulgata und zog hin und wieder den Urtext heran. Er griff zwar hin und wieder Erläuterungen des Erasmus zum Johannesevangelium auf, aber er teilte keineswegs immer seine Meinung und übergang vieles, was für Erasmus sehr wichtig war. Dagegen ließ sich im theologischen Verständnis ein sehr starker Einfluß Luthers feststellen, dessen Auslegung Melancthon aus Predigten und Weihnachtspostille kennenlernen konnte. Von Luther angeregt, räumte er der Klarheit der Heiligen Schrift und ihrer Wirkung, der Dialektik von Gesetz und Evangelium, der Beziehung zwischen Glaube

und Vernunft sowie der Rechtfertigung aus dem Glauben eine bevorzugte Rolle ein. Er setzte zwar die Trinitätslehre voraus, ging aber kaum auf sie ein, sondern bevorzugte soteriologische Gesichtspunkte. Die Wittenberger wollten keine Kommentare verfassen, weil sie in den mittelalterlichen Vorbildern eine Überfremdung des Bibeltextes durch scholastische Lehren sahen, sondern durch ihre Erläuterungen nur den Bibeltext selbst zur Sprache bringen. Melanchthons Auslegung des Johannesevangeliums zeigt aber deutlich, wie trotz dieser Absicht die reformatorischen Themen in den Vordergrund traten. Am Schluß geht der Vf. noch auf die Wirkung von Melanchthons »Annotationes in Johannem« ein, besonders bei Heinrich Bullinger, Ulrich Zwingli und Johannes Brenz.

Es ist bestechend, wie der Vf. den verschiedenen Beziehungen von Melanchthons Erläuterungen nachgeht und sie aufdeckt. Besondere Aufmerksamkeit verdient sein Interesse an Melanchthons methodischem Vorgehen. Der Vf. stellt Melanchthons Frühwerke zur Dialektik und zur Rhetorik vor, gewinnt dabei neue Einsichten zu Melanchthons Locimethode und verfolgt, wie dieser seine früh vorgetragenen Anleitungen selbst anwendete. So erscheint Melanchthon als ein Humanist, der methodisch gut ausgerüstet nach Wittenberg kam und gegenüber anderen von den Kirchenvätern an über die Scholastiker und zeitgenössische Humanisten bis zu Luther Selbständigkeit an den Tag legte. Der Vf. verfolgt, wie Melanchthon manche Einsichten Luthers systematisierte oder auch veränderte. Dieses Vorgehen, das Melanchthons Arbeitsweise im Auge behält, ermöglicht es, seine Beziehungen zu seinen Quellen und seiner Zeit sowie das Verhältnis zwischen Humanismus und Reformation so differenziert und konkret zu beschreiben, daß der Vf. eine ganze Anzahl älterer Melanchthondarstellungen zu recht in Frage stellt. Er sieht in Melanchthon einen Theologen, der die humanistische Uni-

versitätsreform in Wittenberg und die reformatorische Theologie zusammenführte, ohne allerdings nachzuforschen, wieviel schon Luther selbst der bibelhumanistischen Bewegung bei der Ausbildung seiner Theologie verdankte und wie sehr er dadurch die Wittenberger Universitätsreform vorbereitete. Wenn dies auch eingebracht wird, ist Melanchthons Verhalten, das freudige Eingehen auf Luther und das gleichzeitige selbständige Umgehen mit seinen Erkenntnissen, noch einsichtiger. Für die Melanchthonforschung ergibt sich die Möglichkeit, zum Jubiläum 1997 ein neues, überzeugenderes Melanchthonbild herauszubringen.

ANDREAS OSIANDER D.Ä.: Schriften und Briefe 1539 bis März 1543/ hrsg. von Gerhard Müller und Gottfried Seebaß. GÜ: GVH, 1988. 956 S. (Andreas Osiander d.Ä.: Gesamtausgabe; 7) enthält Texte aus den Jahren, in denen die Reformation sich verstärkt ausbreitete, nachdem 1539 das albertinische Sachsen und Kurbrandenburg evangelisch geworden waren. Neben einer Zahl bereits – wenn auch schlichter – edierter Briefe finden sich noch nicht gedruckte Briefe und Stücke wie ein Bericht über ein Verhör zweier ehemaliger Täufer, ein Gutachten zum Hagenauer Religionsgespräch. Neu erschlossen werden auch die nur handschriftlich überlieferten Predigten über die Zehn – nicht zehn – Gebote, das Abendmahl und J 13 im April 1542 sowie über Dn 1-2 vom November 1542 bis Januar 1543.

Einige Texte erregen besonderes Interesse. So Osianders Gutachten zur Blutbeschuldigung der Juden. Anlaß dazu war die Hinrichtung von etwa 30 Juden jeden Alters und Geschlechts am 21. Mai 1529 in Pösing, denen in der Folter abgepreßt worden war, an einem neunjährigen Knaben einen Ritualmord verübt zu haben. Osiander trug Argumente gegen eine solche Anklage aus der Frömmigkeit der Juden und aus der Geschichte zusammen und scheute sich nicht, den

Verdacht auszusprechen, daß die Grafen von Pösing und St. Georgen dieses Gerichtsverfahren gegen die Juden betrieben hätten, weil sie bei Juden hoch verschuldet waren. Wer sich dem Problem »die lutherische Reformation und die Juden« zuwendet, sollte diese mutige Schrift nicht unberücksichtigt lassen.

Ein Drittel des Bandes beansprucht »Die Pfalz-Neuburger Kirchenordnungen von 1543«. Sie wurde bereits 1966 in »Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts« (EKO 13, 41-99) ediert. Hat sich eine Neuedition gelohnt? Ja, sogar erheblich. Während EKO nur den Erstdruck und diesen nur auszugsweise wiedergibt, hat die Osianderausgabe nicht nur die vier Drucke von 1543 bis 1547 berücksichtigt, sondern auch zwei Teildrucke von 1543 und außerdem die Brandenburg-Nürnbergische Kirchenordnung von 1533 und die Kirchenordnung Joachims II. für das Kurfürstentum Brandenburg. Der textkritische Apparat hält die Textunterschiede bis zur Veränderung einzelner Wörter fest. Infolge dieser textkritischen Arbeit war es den Bearb. möglich, die Arbeitsweise Osianders zu charakterisieren und in einer Übersicht zusammenzufassen, in welchen Teilen der Kirchenordnung von 1543 Osiander jeweils die eine oder andere der beiden letztgenannten Kirchenordnungen bevorzugte und wie er sie veränderte. Die Osianderausgabe erläutert den Text ausführlicher als EKO, indem sie viel häufiger die Bedeutung frühneuhochdeutscher Wörter angibt und reichlicher Quellennachweise und sachliche Informationen hinzufügt. Während in EKO in der Regel nur mitgeteilt wird, wo sich in der Vorlage Noten befinden, sind sie in der Osianderausgabe nachgedruckt. Dem wiedergegebenen Register des Erstdruckes sind die Seitenzahlen der Neuausgabe beige-fügt, so daß es bequem genutzt werden kann. Die Vorzüge der Neuausgabe lösen die Ausgabe in EKO ab. Es wäre allerdings nützlich gewesen, die Seitenzählung von EKO am Rand mitzutei-

len, damit ältere Stellenangaben ohne EKO hätten nachgeschlagen werden können.

Register zu Bibelstellen, Zitaten, Personen, Orten und Sachen bringen diesen Band zu einem guten Abschluß.

MARTIN BUCERS KATECHISMEN AUS DEN JAHREN 1534, 1537, 1543/ hrsg. von Robert Stupperich. GÜ: GVH, 1987. 287 S.: Ill. (Martin Bucer: Opera omnia: ser. 1: Deutsche Schriften; 6, 3) eröffnet eine nützliche »Chronologia Bucerana«, die vom 3. März 1534 bis 11. August 1544 reicht. Die chronologische Ordnung der Bucerausgabe ist zugunsten einer thematischen durchbrochen worden. Dieser Band faßt drei Katechismen zusammen, die in einem Zeitraum von zehn Jahren erschienen sind. Die Einleitung stellt Bucers Katechismen in die Straßburger Tradition, behandelt Entstehung, Gestalt und Inhalt dieser Katechismen und gibt einen Ausblick auf ihre Wirkung. Sie benennt mittelalterliches Erbe wie die Vorordnung des Credos vor den Dekalog und die Aufteilung des Credos in zwölf Stücke, die Luther durch eine trinitarische Gliederung ganz abgelöst hatte. Die Einteilung der Zehn Gebote, die die Einleitung des Dekalogs (Ex 20, 2) schon als erstes Gebot zählt, wird verstärkt als von den Talmudisten übernommenen Gut angesehen. Die Einleitung richtet zugleich die Aufmerksamkeit darauf, daß Bucers Betonung der Einheit von Glaube und Liebe in den Katechismen als Gestaltungsprinzip wirkt. Die bisher Johannes Calvin zugeschriebene »Institution puerile de la doctrine chrestienne faicte par manière de dyalogue« kann als wörtliche Übersetzung der Summarien von Bucers Katechismus aus dem Jahre 1537 bestimmt werden, wobei eine lateinische Übersetzung als Vorlage angenommen wird (42. 48). Die photomechanische Wiedergabe von 24 Seiten mit den in den Katechismus von 1537 eingefügten Holzschnitten ermöglicht eine unmittelbare Anschauung von dem Büchlein »Für die

Schüler und andere Kinder zu Strasburg«. Register und ein Literaturverzeichnis beschließen diesen für die Beschäftigung mit der religiösen Erziehung in Straßburg wichtigen Band.

WITTENBERGER KONKORDIE (1536). SCHRIFTEN ZUR WITTENBERGER KONKORDIE (1534-1537)/ bearb. von Robert Stupperich; Marijn de Kroon; Hartmut Rudolph. GÜ: GVH, 1988. 421 S. (Martin Bucer: Opera omnia: ser. 1: Deutsche Schriften; 6, 1). Mit diesem Band nimmt Robert Stupperich Abschied von der Leitung der Edition der deutschen Bucerschriften, die bis Band 7 gediehen ist. Er tut es mit einem besonderen Geschenk an die Forschung. Entgegen der Konzeption der Bucerausgabe, die deutsche und lateinische Drucke sowie das handschriftliche Material in drei verschiedenen Reihen herausbringt, ist hier das Thema »Wittenberger Konkordie« zum Auswahlprinzip erhoben worden. Neben ihrem Text dokumentieren 23 Stücke, von denen mehr als die Hälfte bisher ungedruckt geblieben war, Bucers Bemühungen um das Zustandekommen einer Konkordie vom 9. Oktober 1534 an, den Abschluß der Konkordie und seine Anstrengungen, sie zur Geltung zu bringen, bis zum 20. Oktober 1537. Die Einleitung schildert von der Stuttgarter Konkordie vom 2. August 1534 an – durch die die Einführung der Reformation in das Herzogtum Württemberg mit einer Ausrichtung der Abendmahlslehre nach Wittenberg verbunden wurde – über die Kasseler Verhandlungen, Luthers Aussöhnung mit den Augsburgern, die Verhandlungen in Wittenberg und die nachfolgende Aufnahme der Wittenberger Konkordie, vor allem aber Bucers intensives Bemühen, die Zustimmung der Schweizer zu gewinnen. Es ist ohne Zweifel sehr vorteilhaft, daß soviel Material zur »Wittenberger Konkordie« zusammengefaßt wurde. Eine weitere Förderung der Forschung stellt die Anwendung des Paralleldruckes dar. So ist parallel zu Luthers Instruktion für das Kasseler Ge-

spräch – die allerdings unkommentiert blieb – Bucers Antwort kommentiert abgedruckt. Bei der »Formular Concordiae Lutherj et Bucerj« steht neben der lateinischen Fassung die deutsche, ebenso bei Bucers Ermahnung von 1536, diese Konkordie anzunehmen. Den Schluß der Texte bildet Bucers Übersetzung seiner »Retractationes«. Er hatte Luther versprechen müssen, frühere Äußerungen über die lutherische Abendmahlslehre zu korrigieren. Darum fügte er der 3. Auflage seines Evangelienkommentars 1537 »Retractationes« hinzu. Die negative Reaktion der Schweizer bewog ihn, eine deutsche Übersetzung anzufertigen, in der er auf die Bedenken der Schweizer einging. Diese Übersetzung ist hier erstmals gedruckt worden, und zwar parallel zur lateinischen Vorlage, so daß die Veränderungen gut wahrgenommen werden können.

Der Text der »Wittenberger Konkordie« wurde 1967 WA Br 12, 206-212, ediert. Die Bucerausgabe unterrichtet umfangreicher über die handschriftliche Überlieferung und erläutert ausführlicher, berücksichtigt aber weniger Drucke. So stellt diese Ausgabe zwar einen Fortschritt dar, löst aber die Ausgabe in WA Br nicht vollständig ab.

Ogleich die Bucerausgabe in der Reihe »Deutsche Schriften« bisher manche Wünsche, die auch von Rezensenten vorgebracht wurden, unerfüllt gelassen hat, stellt sie doch für die Erforschung der Reformationsgeschichte einen wichtigen Beitrag dar, so daß dem Herausgeber und den Bearbeitern Dank gebührt.

MARTIN LUTHER »REFORMATOR UND VATER IM GLAUBEN«: Referate aus der Vortragsreihe des Instituts für Europäische Geschichte Mainz/ hrsg. von Peter Manns. S: Steiner, 1985. VIII, 412 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz: Beiheft, 18: Abt. für Abendländische Religionsgeschichte) enthält 18 Beiträge, die im Zusammenhang mit

dem Lutherjubiläum 1983 entstanden sind (vgl. LuB 1986, Nr. 051) und außer einem alle in Mainz vorgetragen wurden. Sie lassen sich in drei Gruppen einteilen.

Eine ganze Anzahl der Beiträge gehören zu den Lutherstudien, die die Kenntnisse über Luther vertiefen und beachtenswerte Ergebnisse vorlegen. Es kann hier nur ein Beispiel genannt werden. Heinz Scheible zeigt mit »Melanchthon und Luther während des Augsburger Reichstags 1530« im einzelnen auf, wie sich sowohl Luther als auch Melanchthon 1530 im Rahmen der kursächsischen Kirchenpolitik bewegten, der vor dem Reichstag in Torgau abgesteckt worden war (38-60). Er bestätigt damit die Sicht, nach der Luther durchaus innerhalb einer gewissen Bandbreite unterschiedliche Vorstellungen duldete und anerkannte, und bindet Melanchthon stärker als andere in ein ausgehandeltes Vorgehen ein. Es wäre sicher lohnenswert, Melanchthon einmal als »Schriftführer« von Zusammenkünften Wittenberger Theologen und kursächsischen Räten zu untersuchen und daraus hervorgegangene Veröffentlichungen nicht mehr einfach als Melanchthonschriften anzusehen, wie es z.B. die Osianderausgabe (siehe oben Seite 311) noch 1988 mit dem »Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum Sachsen« getan hat (ebd 7, 630, Anm. 343).

Eine zweite Gruppe von Referaten beschäftigt sich mit der ökumenischen Bedeutung Luthers, genauer gesagt, vorwiegend mit seiner Bedeutung für die römisch-katholische Kirche. Richtungweisend ist darin das Einleitungsreferat zu dieser Mainzer Vortragsreihe, in dem Peter Manns die Frage »Was macht Martin Luther zum ›Vater im Glauben‹ für die eine Christenheit?« aufgeworfen hat (1-24). In seiner Antwort legt er offen, wie er dazu kam, in Anlehnung an 1 K 14, 15 Luther als »Vater im Glauben« zu bezeichnen: »Denn sollet ihr auch *zehntausend Schulmeister* haben in Christus, so doch *nicht*

viele Väter. Denn in Jesus Christus habe ich euch *durch das Evangelium* gezeugt. So ermahne ich euch: Werdet meine *Nachahmer*.« Daneben spielte für ihn Luthers Deutung des Vaters Abraham eine Rolle, die ihm Gesichtspunkte lieferte, mit denen er Luther betrachtete. Manns skizziert, wie Luther im Kloster an der Forderung zur Liebesreue scheiterte, die Gottesliebe dadurch zu seiner Grundfrage wurde und seine Theologie sich von dem Agapemotiv her verstehen, darstellen und für die römische Kirche annehmbar machen läßt. Er weist in seiner Interpretation auf die »polemisch zugespitzte Frontstellung« mancher Aussagen Luthers hin. Ohne Zweifel ist es ein Gewinn, wenn Aussagen Luthers in ihrem geschichtlichen Zusammenhang betrachtet und nicht ohne Rücksicht auf ihre Entstehung zu zeitlosen, dogmatischen Lehrsätzen erhoben werden. Die Rede von den »Spitzensätzen« birgt allerdings auch die Gefahr in sich, daß ein Lutherinterpret sich die Freiheit nimmt, nach Gutdünken Spitzen abzubrechen und allzu häufig zu betonen, Luther habe »hyperbolisch« geredet. Er gerät damit leicht in die Rolle der Scholastiker, die Aussagen von Augustinus die Spitze mit der Behauptung abbrechen, er habe »contra haereticos excessive« geredet. Bekanntlich ließ Luther gegen diese Ansicht am 4. September 1517 seinen Schüler Franz Günther mit der ersten von hundert Thesen zum Angriff antreten. Dieser Beitrag läßt sowohl erkennen, auf welche Weise Manns eine Theologie Luthers entwerfen will, als auch ahnen, wo Anfragen entstehen werden. Auf jeden Fall sind die Anstrengungen beachtenswert, Luthers Lehren für die römische Kirche, aber auch für die gesamte Christenheit in der Gegenwart fruchtbar zu machen. Das versuchen auch andere Autoren mit speziellen Themen, so Friedrich Beißer mit »Luthers Schriftverständnis« (25-37).

Die letzten drei Beiträge ziehen Bilanz zum Lutherjubiläum 1983.

Peter Manns erörtert mit »Zur Lage der Ökumene nach dem Luther-Jahr?« ausführlich Reaktionen auf sein entschlossenes Auftreten für den »Vater im Glauben«, mit dem er ökumenische Anliegen fördern wollte. Er weist sowohl römisch-katholische als auch evangelische Kritiker zurück. Besondere Aufmerksamkeit widmet er dem Interview »Luther und die Einheit der Kirche« von Joseph Kardinal Ratzinger und der Kritik von Reinhard Frieling an der Erklärung der Gemeinsamen Römisch-Katholischen/Evangelisch-Lutherischen Kommission »Martin Luther – Zeuge Jesu Christ«. Außerdem gibt er eine Übersicht über »Luther-Kritik aus der Frosch-Perspektive und für den »gemeinen Mann« und über Veranstaltungen und Veröffentlichungen. Einige »katholische Luther-Bücher« werden eindeutig disqualifiziert, ohne daß der Leser deren Intentionen erfährt (328). Äußerungen von Johannes Kardinal Willebrands und Papst Johannes Paul II. – während seines Besuches in der evangelischen Christuskirche in Rom – zum Lutherjubiläum werden positiv aufgenommen.

Dieser Beitrag bietet keine repräsentative Bilanz, die Gleichwertiges im selben Maß zur Geltung kommen läßt. Er beschränkt sich – von einigen Hinweisen abgesehen – auf den westdeutschen Raum und kirchenamtliche Äußerungen aus Rom. Es fehlen interkonfessionelle Untersuchungen, wie »Luther: a reformer for the churches; an exumenical study guide« von Mark U. Edwards und George Tavad, auch die Lutherbiographie des römisch-katholischen Verlegers John M. Todd. Aber es ist eine eindrucksvolle, teilweise ausführliche Darstellung, wie Manns verschiedene Erscheinungen des Lutherjubiläums zur Förderung einer ökumenischen Begegnung mit Luther aufarbeitet und – in steter, teils direkter und teils indirekter, Auseinandersetzung mit der Lehrautorität der römischen Kirche – um Raum für Luther in seiner Kirche kämpft.

Wolfgang Rochler konzentriert sich in »Der Ertrag des Lutherjahres in der DDR« auf die Lutherrezeption durch die sozialistische Gesellschaft und gibt von einigen Veröffentlichungen nur knappe – manchmal auch irreführende – Inhaltsangaben (280-292). Es wird dadurch zu wenig deutlich, daß in der evangelischen Kirche und bei den dazugehörigen Theologen – zu denen der Vf. 1983 selbst zählte – eine eigenständige Lutherrezeption vorhanden ist, aus der ein wissenschaftlicher und zugleich kirchenpolitischer Dialog mit Marxisten sowie kirchengeschichtliche und theologische Beiträge erwachsen, die verdienen, zum »Ertrag des Lutherjahres in der DDR« gezählt zu werden.

Es war eine äußerst glückliche Entscheidung des Hrsg., den Aufsatz »Ertrag des Luther-Jubiläums – aus ökumenischer Sicht« von Vilmos Vajta diesem Sammelband einzuverleiben, auch wenn er nicht in die Mainzer Vortragsreihe gehörte. Er rückt »die fast unbegrenzte geographische und internationale Weite« (367) dieses Lutherjubiläums ins Blickfeld (367-412). Er unterrichtet – wenn auch in gebotener Kürze – nicht nur über die skandinavischen Staaten, sondern ebenso über weitere europäische, lateinamerikanische, afrikanische und asiatische. Er widmete »Luther in der Dritten Welt« ein eigenes Kapitel. Seine ökumenische Sicht unterscheidet zwischen der offiziellen römisch-katholischen Kirche und der römisch-katholischen Lutherforschung und erfaßt auch orthodoxe Kirchen und Theologie sowie die Anteilnahme der Reformierten und Anglikaner. Als Einzelprobleme behandelt er »Luther und das Judentum« und die sog. reformatorische Entdeckung. Vajta hat aus einer großen ökumenischen Erfahrung und gediegener Kenntnis der Lutherforschung heraus das Wesentliche skizziert und zugleich auch problematisiert. Sein Beitrag läßt etwas von dem überraschend großen Umfang ahnen, in dem das Lutherjubiläum 1983 begangen wurde.

Lutherbibliographie 1990

Mit Professor Dr. José J. Alemany, Madrid (Spanien); Dr. Hans Ulrich Bächtold, Zürich (Schweiz); Professor Dr. André Birmelé, Strasbourg (Frankreich); Professor Dr. Johannes P. Boendermaker, Amsterdam (Niederlande); Professor Dr. Tibor Fabiny, Budapest (Ungarn); Dozent Dr. Joachim Fischer, São Leopoldo (Brasilien); Professor Dr. Bengt Hägglund, Lund (Schweden); Gerhard Hammer, Tübingen (BRD); Professor Dr. Scott H. Hendrix, Philadelphia, PA (USA); Førstelektor Dr. Oddvar J. Jensen, Bergen-Sandviken (Norwegen); Dozent Dr. Igor Kišš, Bratislava (ČSSR); Professor Dr. Steffen Kjeldgaard-Pedersen, Roskilde (Dänemark); Bischof Janusz Narzyński, Warszawa (Polen); Liisa Rajamäki, Helsinki (Finnland); Dr. Louis J. Reith, Washington, D.C. (USA); Noemi Rejchrtová, Praha (ČSSR); Professor Dr. Paolo Ricca, Roma (Italien); Professor Dr. Maurice E. Schild, Adelaide (Australien); Universitätsdozent Dr. Karl Schwarz, Wien (Österreich); Professor Dr. Jos E. Vercrusse, Roma (Italien) und Dozent Dr. Günther Wartenberg, Leipzig (DDR) bearbeitet von Professor Dr. Helmar Junghans, Wiss. Assistent Dr. Michael Beyer sowie Dipl.-Theol. Katharina Hiecke, Leipzig (DDR).

Den Mitarbeitern der Universitätsbibliothek der Karl-Marx-Universität und der Deutschen Bücherei in Leipzig, der Deutschen Bibliothek in Frankfurt am Main, der Theologischen Abteilung der Universitätsbibliothek Tübingen und der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel danke ich für ihre Unterstützung herzlich.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

I Verlage und Verlagsorte

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

StL Saint Louis, MO
 TÜ Tübingen
 UMI University Microfilm International
 V&R Vandenheock & Ruprecht

W Wien
 WB Wissenschaftliche Buchgesellschaft
 WZ Warszawa
 ZH Zürich

2 Zeitschriften, Jahrbücher

AEKHN Amtsblatt der Evang. Kirche in Hessen und Nassau (Darmstadt)
 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: Beiheft Literaturbericht (Gütersloh)
 BGDS Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (Tübingen)
 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 (Stuttgart)
 ČČH Československý časopis historický (Praha)
 CCL Concilium (Zürich; Mainz)
 CH Church history (Chicago, IL)
 CL Cirkevné listy (Bratislava)
 Cath Catholica (Münster)
 CThQ Concordia theological quarterly (Fort Wayne, IN)
 CTM Currents in theology and mission (Chicago, IL)
 DLZ Deutsche Literaturzeitung (Berlin)
 DPfBl Deutsches Pfarrerblatt (Essen)
 DTT Dansk teologisk tidsskrift (København)
 EÉ Evangélikus Élet (Budapest)
 EN Evangelikus Naptár az ... évre (Budapest)
 EP Evanjelický Posol spod Tatier (Liptovský Mikuláš)
 EThR Etudes théologiques et religieuses (Montpellier)
 EvD Evangelische Diaspora (Kassel)
 EvEG Evangelium – euaggelion – Gospel (Bremen)
 EvK Evangelische Kommentare (Stuttgart)
 EvTH Evangelische Theologie (München)
 GuJ Gutenberg-Jahrbuch (Mainz)

GWU Geschichte in Wissenschaft und Unterricht (Offenburg)
 He Helikon (Budapest)
 HThR The Harvard theological review (Cambridge, MA)
 HZ Historische Zeitschrift (München)
 IL Igreja Luterana (Pórtó 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/Lippe)
 JGPrö Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte des Protestantismus in Österreich (Wien)
 JRG Jahrbuch für Regionalgeschichte (Weimar)
 JWKG Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte (Lengerich/Westf.)
 KÅ Kyrkohistoriskårskrift (Uppsala; Stockholm)
 KD Kerygma und Dogma (Göttingen)
 KR Křestanská revue (Praha)
 LF Listy filologické (Praha)
 LK Luthersk kirketidende (Oslo)
 LM Lutherische Monatshefte (Hamburg)
 LP Lelkipásztor (Budapest)
 LQ Lutheran quarterly N. S. (Milwaukee, WI)
 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)	ThRe	Theologische Revue (Münster)
NAKG	Nederlands archief voor kerkgeschiedenis (Leiden)	ThSz	Teológiai Szemle (Budapest)
NTT	Norsk teologisk tidsskrift (Oslo)	ThV	Theologische Versuche (Berlin)
NZStH	Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie (Berlin)	ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel)
ODR	Ortodoxia: Revista Patriarhiei Romine (București)	TRE	Theologische Realenzyklopädie (Berlin; New York, NY)
ORP	Odrodzenie i reformacja w Polsce (Warszawa)	TTK	Tidsskrift for teologi og kirke (Oslo)
PBl	Pastoralblätter (Stuttgart)	US	Una sancta (München)
PL	Positions luthériennes (Paris)	VE	Vox evangelii (Buenos Aires)
PrL	Přítel lidu – Przyjaciel ludu (Český Těšín)	Vi	Világosság (Budapest)
Pro	Protestantesimo (Roma)	Vig	Vigilia (Budapest)
PTh	Pastoraltheologie (Göttingen)	WZ ...	Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität in ... Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe
RE	Református Egyház (Budapest)	ZBKG	Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte (Nürnberg)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique (Louvain)	ZDZ	Die Zeichen der Zeit (Berlin)
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses (Paris)	ZEVE	Zeitschrift für evangelische Ethik (Gütersloh)
RL	Reformátusok Lapja (Budapest)	ZEVR	Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (Tübingen)
RSz	Református Szemle (Kolozsvár, Rumänien)	ZGW	Zeitschrift für Geschichtswissenschaft (Berlin)
RW	Rondom het woord (Hilversum)	ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Stuttgart)
SCJ	The sixteenth century journal (Kirkville, MO)	ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie (Wien)
SSLW	Schriftenreihe der Staatlichen Lutherhalle Wittenberg (Lutherstadt Wittenberg)	ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Köln)
STK	Svensk teologisk kvartalskrift (Lund)	ZSRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung (Wien, Köln)
StZ	Stimmen der Zeit (Freiburg im Breisgau)	ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen)
TA	Teologinen aikakauskirja / Teologisk tidsskrift (Helsinki)	ZW	Zeitwende (Gütersloh)
Te	Teológia (Budapest)	Zw	Zwingliana (Zürich)
ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Berlin)		
ThPh	Theologie und Philosophie (Freiburg im Breisgau)		
ThPr	Theologia practica (Hamburg)		
ThR	Theologische Rundschau (Tübingen)		

3 Umfang der Ausführungen über Luther

L''	Luther wird wiederholt gestreift.	L 2-7''	Luther wird auf diesen Seiten ausführlich behandelt und sonst wiederholt gestreift.
L 2-7	Luther wird auf diesen Seiten ausführlich behandelt.	L*	Die Arbeit konnte nicht eingesehen werden.

SAMMELSCHRIFTEN

- 01 **Ulrich von Hutten in seiner Zeit:** Schlüchterner Vorträge zu seinem 500. Geburtstag/ hrsg. von Johannes Schilling und Ernst Giese. Kassel: EPV Kurhessen-Waldeck, 1988. 117 S.: Ill. (Monographiae Hassiae; 12) – Siehe Nr. 585. 615.
- 02 **Maron, Gottfried: Zum Gespräch mit Rom:** Beiträge aus evangelischer Sicht. GÖ: V&R, 1988. 314 S. (Bensheimer Hefte; 69) – Siehe Nr. 190. 436f. 511f. 886. 995. 1105.
- 03 **Oberman, Heiko Augustinus: The dawn of the**

- Reformation: essays in late medieval and early Reformation thought.** Edinburg: Clark, 1986. 309 S. – Siehe Nr. 486-490. 518. 568. 669. 717.
- 04 **Eschatologie in der Dogmatik der Gegenwart = Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg.** Bd. 11/ Redaktion: Heinrich Foerster. Erlangen: Luther, 1988. 102 S. – Siehe Nr. 146. 1012. 1056.
- 05 **Reich Gottes und Kirche = Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg.** Bd. 12/ Redaktion: Heinrich Foerster. Erlangen: Luther, 1988. 95 S. – Siehe Nr. 144. 262. 1008.
- 06 **Ulrich von Hutten:** Ritter, Humanist, Publizist 1488–1523; Katalog zur Ausstellung des Landes Hessen anlässlich des 500. Geburtstages; Ausstellung in Schlüchtern vom 3. Juli bis 11. September 1988/ bearb. von Peter Laub. Hrsg. vom Land Hessen in Zusammenarbeit mit dem Germanischen Nationalmuseum. s. l., [1988]. XI, 466 S.: Ill. – Siehe Nr. 53. 600. 604. 608. 610. 612f. 617. 621.
- 07 **Schrader, Franz: Stadt, Kloster und Seelsorge:** Beiträge zur Stadt-, Kloster- und Seelsorgegeschichte im Raum der mittelalterlichen Bistümer Magdeburg und Halberstadt; gesammelte Aufsätze. L: Benno, 1988. X, 359 S. (Studien zur kath. Bistums- und Klostergeschichte; 29) – Siehe Nr. 573. 806.
- 08 **Tödt, Heinz Eduard: Perspektiven theologischer Ethik.** M: Kaiser, 1988. 285 S. – Siehe Nr. 142. 272f. 326f.
- 09 **Martin Luther und die Reformation in Deutschland:** Vorträge zur Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg 1983/ hrsg. von Kurt Löcher. Schweinfurt: Weppert, [1988]. 200 S.: Ill. (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte; 194) – Siehe Nr. 85. 528. 569. 747.
- 010 **Mystik in den Traditionen des kirchlichen Ostens und Westens = Systematisch-theologische Referate des VIII. Theologischen Südosteuropaseminars in Budapest (24.–31. 8. 1986)/** hrsg. von Adolf Martin Ritter. HD: Lehrstuhl für Historische Theologie, 1987. 179 S. – Siehe Nr. 244. 493.
- 011 **Die Heiligen heute ehren:** eine theologisch-pastorale Handreichung/ hrsg. von Wolfgang Beinert. Mit Beiträgen von Arnold Angenendt. Lizenzausgabe. L: Benno, 1988. 230 S. – Siehe Nr. 82. 423. 479. 1032.
- 012 **Kingdon, Robert M.: Church and society in Reformation Europe.** LO: Variorum Reprints, 1985. 350 S. in getr. Pag.: Kt. (Collected studies in series; CS 210) – Siehe Nr. 843. 917.
- 013 **Theologie I/** hrsg. von Wilfried Härle und Rainer Preul. Marburg: Elwert, 1987. 101 S. (Marburger Jahrbuch) (Marburger theol. Studien; 22) – Siehe Nr. 256. 296.
- 014 **D'Erasmus a Campanella/** Texte von Roland Crahay. Hrsg. von Jacques Marx. Bruxelles: Université, 1985. 161 S. (Problèmes d'histoire du Christianisme; 15) – Siehe Nr. 587f.
- 015 **Weisheit Gottes – Weisheit der Welt = Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag/** im Auftrag des Schülerkreises hrsg. von Walter Baier ... 2 Bde. St. Ottilien: EOS, 1987. XXVI, 751 S.: Portr.; XXVI S., S. 753-1415, 77 S. – Siehe Nr. 135. 197. 305. 417.
- 016 **Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther: neuere Untersuchungen/** hrsg. von Bernhard Lohse. S: Steiner, 1988. XII, 387 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz: Beiheft; 25: Abt. Religionsgeschichte) – Siehe Nr. 71. 73f. 77f. 84. 86-88. 92f. 95. 1073. 1099.
- 017 **Religionsunterricht und Dialog zwischen Judentum und Christentum/** hrsg. von Reijo E. Heino; Karl-Johan Illman; Aarne Toivanen. Åbo: Åbo Akademisk, 1988. 207 S. – Siehe Nr. 127. 133. 736.
- 018 **Garijo-Guembe, Miguel M[ari]a; Rohls, Jan; Wenz, Gunther: Mahl des Herrn:** ökumenische Studien. F: Lembeck; PB: Bonifatius, 1988. 338 S. – Siehe Nr. 215. 228. 230.
- 019 **Lutero ayer y hoy** (Luther gestern und heute). Buenos Aires: La Aurora, 1984. 331 S. – Siehe Nr. 101. 132. 233. 264. 271. 282. 377. 388. 418. 441. 1072.
- 020 **Einheit der Kirche: neue Entwicklungen und Perspektiven = Harding Meyer zum 60. Geburtstag in Dankbarkeit und Anerkennung/** hrsg. von Günther Gaßmann und Peder Nørgaard-Højen. F: Lembeck, 1988. 177 S. – Siehe Nr. 702. 1015. 1076.
- 021 **Müller, Gerhard: Zwischen Reformation und Gegenwart II:** Vorträge und Aufsätze. Hannover: LVH, 1988. 194 S. – Siehe Nr. 156. 196. 241. 314f. 361. 467. 485. 537-539. 732. 925. 1048-1050.
- 022 **Wörterbuch des Christentums/** hrsg. von Volker Drehsen ... in Zusammenarbeit mit Manfred Baumotte. GÜ: GVH; ZH: Benziger, 1988. 1439 S. – Siehe Nr. 105. 121. 303. 880.
- 023 **Studien zum Frühneuhochdeutschen = Emil Skála zum 60. Geburtstag am 20. November 1988/** hrsg. von Peter Wiesinger. Unter Mitarb. von Franz Patocka ... Göppingen: Kümmerle, 1988. XI, 448 S.: 1 Ill., Kt., Noten. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik; 476) – Siehe Nr. 345. 347. 371. 376. 1097.
- 024 **Pietismus und Neuzeit: ein Jahrbuch zur Geschichte des Pietismus/** im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus hrsg. von Martin Brecht ... Bd. 14 = Chilias-

- mus in Deutschland und England im 17. Jahrhundert.** GÖ: V & R, 1988. 315 S. – Siehe Nr. 907. 967.
- 025 **Lutherjahrbuch:** Organ der internationalen Lutherforschung/ im Auftrag der Luther-Gesellschaft hrsg. von Helmar Junghans. Bd. 56. GÖ: V & R, 1989. 213 S. – Siehe Nr. 1. 81. 335. 676. 689. 1052. 1093.
- 026 **Kirche und Synagoge:** ein Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden; Darstellung mit Quellen/ hrsg. von Karl Heinrich Rengstorff und Siegfried von Kortzfleisch. 2 Bde. Nachdruck der Ausgabe S, 1969, 1970. M: dtv, 1988. 503; 744 S. (dtv; 4478: Klett-Cotta im dtv) – Siehe Nr. 729. 731. 733f. 737.
- 027 **Thomas Müntzer – Pfarrer und Revolutionär:** Tagung der Arbeitsgruppe Christliche Kreise beim Nationalrat und Bezirksausschuß Halle der Nationalen Front der DDR am 14. September 1988 in Bad Frankenhausen/ hrsg. vom Nationalrat der Nationalen Front der DDR. B: Druckerei des Ministeriums für Verteidigung, [1989]. 62 S. (Thomas Müntzer Ehrung der DDR 1989) – Siehe Nr. 640. 649. 652. 688.
- 028 **Reformation und Revolution:** Beiträge zum politischen Wandel und den sozialen Kräften am Beginn der Neuzeit = **Festschrift für Rainer Wohlfeil zum 60. Geburtstag/** hrsg. von Rainer Postel und Franklin Kopitzsch. S: Steiner, 1989. 329 S. – Siehe Nr. 429. 442. 464. 472. 519. 641. 651. 1100.
- 029 **Europäische Herrscher:** ihre Rolle bei der Gestaltung von Politik und Gesellschaft vom 16. bis zum 18. Jahrhundert/ hrsg. von Günter Vogler. Weimar: Böhlau, 1988. 320 S. – Siehe Nr. 560f. 815.
- 030 **Jens, Walter: Die Friedensfrau:** ein Lesebuch/ hrsg. von Klaus Pankow. L: Reclam, 1989. 362 S. (Reclams Universal-Bibliothek, 1300) – Siehe Nr. 356. 601.
- 031 **Jens, Walter: Reden.** L: Kiepenheuer, 1989. 391 S. (Gustav-Kiepenheuer-Bücherei; 89) – Siehe Nr. 354-356. 941.
- 032 **Luther and the devil** = Lutheran Theological Seminary bulletin 69 (Gettysburg, PA 1989) Nr. 1. 48 S. – Siehe Nr. 431. 438. 504.
- 033 **Reflexões em torno de Lutero** (Erwägungen zu Luther)/ hrsg. von Martin N. Dreher. Bd. 3. São Leopoldo: Sinodal, 1988. 154 S. – Siehe Nr. 80. 214. 288. 983. 1083.
- 034 **Beck, Nestor: Igreja, sociedade & educação:** estudos em torno de Lutero [Kirche, Gesellschaft und Erziehung: Lutherstudien]. Porto Alegre: Concórdia, 1988. 144 S. – Siehe Nr. 103. 277f. 411. 1009f.
- 035 **Kirja Suomessa:** kirjan juhlatuoden näyttely Kansallismuseossa 25. 8. – 31. 12. 1988 [Das finnische Buch: die Jubiläumsausstellung des Buches im Nationalmuseum]/ hrsg. von Esko Häkli. Helsinki: Helsingin yliopiston kirjasto, 1988. 271 S. – Siehe Nr. 876. 889.
- 036 **Katholische Theologen der Reformationszeit 4/** mit Beiträgen von Remigius Bäumer... hrsg. von Erwin Iserloh. MS: Aschendorff, 1987. 96 S. [Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung; 47] – Bespr.: Köhler, Joachim: ARGBl 17 (1988), 59. – Siehe Nr. 544. 548. 558. 570. 574f.
- 037 **Les etudes pastorales: une discipline scientifique? = Pastoral studies as a scientific discipline?/** hrsg. von Marcel Viau und Raymond Brodeur. Québec, Canada: Groupe de Recherches en Sciences de la Religion, Cité Universitaire, 1987. 398 S. (Les cahiers de recherches en sciences de la religion; 8) – Siehe Nr. 90. 94.
- 038 **Church, word, and spirit = Historical and theological essays in honor of Geoffrey W. Bromiley/** hrsg. von James E. Bradley und Richard A. Muller. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987. XV, 319 S.: 1 Portr. – Siehe Nr. 175. 284. 357.
- 039 **»Dem Wort nicht entgegen ...«:** Aspekte der Reformation in der Mark Brandenburg/ hrsg. von Hans-Ulrich Delius, Max-Ottokar Kunzendorf, Friedrich Winter. B: EVA, 1988. 155 S.: 33 Ill., Kt. – Siehe Nr. 532. 792. 805. 812. 838.
- 040 **Reichsstädte in Franken:** Aufsätze. Bd. 1: **Verfassung und Verwaltung.** Bd. 2: **Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur/** hrsg. von Rainer A. Müller. M: Bayerische Staatskanzlei, Haus der Bayerischen Geschichte, München, 1987. 386; 443 S.: Ill. (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur; 15 I/II) – Siehe Nr. 457. 506. 755. 777.
- 041 **Dein Reich komme:** Dokumentation/ 89. Deutscher Katholikentag vom 10. – 14. September 1986 in Aachen/ hrsg. vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken. Redaktion: Hans Czarkowski unter Mitw. von Christoph Zeller. Teil 1. PB: Bonifatius, 1987. 586 S.: Ill. – Siehe Nr. 893. 896.
- 042 **Pesch, Otto Hermann: Dogmatik im Fragment:** gesammelte Studien. MZ: Grünewald, 1987. 442 S. [Vgl. LuB 1989, Nr. 146] – Siehe Nr. 226f. 266f.
- 043 **Skalweit, Srephan: Gestalten und Probleme.** B: Duncker & Humblot, 1987. 229 S. (Historische Forschungen; 32) – Siehe Nr. 530. 858.
- 044 **Die erste Reformation/** hrsg. von Martin Stöhr. F: Haag und Herchen, 1987. 103 S. (Arnoldshainer Texte; 46) – Siehe Nr. 481. 848.
- 045 **Evangelische Schriftauslegung:** ein Quellen- und Arbeitsbuch für Studium und Gemeinde/ hrsg. von Joachim Cochlovius und Peter Zimmerling. Wuppertal: Brockhaus, 1987. 518 S. (TVG, Mono-

- graphien und Studienbücher; 329) – Siehe Nr. 46. 344. 949. 1000. 1021.
- 046 **Theologische, juristische und philologische Beiträge zur frühen Neuzeit**/ hrsg. vom Rektor der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Bearb. von Heinz Dollinger. MS: Aschendorff, 1986. 83 S.: Ill. (Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; 9) – Siehe Nr. 70. 460.
- 047 **Liebmann, Michael J.: Aus Spätmittelalter und Renaissance.** L: Seemann, 1987. 247 S.: Ill. (Seemann-Beiträge zur Kunstwissenschaft); ders.: **Aus Spätmittelalter und Renaissance:** kunstwissenschaftliche Betrachtungen. Lizenzausgabe. Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1987. 247 S.: Ill. – Siehe Nr. 748f.
- 048 **Deutscher Wortschatz:** lexikologische Studien = **Erich Ludwig Schmitt zum 80. Geburtstag von seinen Marburger Schülern**/ hrsg. von Horst Haider Munske ... B; NY: de Gruyter, 1988. XXXI, 927 S. – Siehe Nr. 365. 367. 374.
- 049 **450 Jahre Reformation in der Herrschaft Plesse**/ bearb. von Wilhelm Buitkamp und Helge Steenweg. GÖ: Goltze-Druck, 1986. 371 S.: Ill., Kt. = Plesse-Archiv 22 (1986). – Siehe Nr. 211. 753. 761. 768. 800. 810. 920.
- 050 **Göttingen:** Geschichte einer Universitätsstadt. Bd. 1: **Von den Anfängen bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges**/ hrsg. von Dietrich Denecke und Helga-Maria Kühn. GÖ: V&R, 1987. XIII, 762 S.: Ill., Faks. & Kt.-Beil. (2 Bl.) – Siehe Nr. 757. 780.
- 051 **Hesse, Helmut; Müller, Gerhard: Über Luthers »Von Kauffshandlung und Wucher«. Zu Luthers Sozialethik:** Vademecum zu einem frühen Klassiker der ökonomischen Wissenschaft/ hrsg. von Horst Claus Recktenwald ... Düsseldorf: Wirtschaft und Finanzen, 1987. 99 S.: Ill., Faks. (Die Handelsblatt-Bibliothek: »Klassiker der Nationalökonomie«) [Kommentar zu LuB 1989, Nr. 25] – Siehe Nr. 301. 309. 316. 320.
- 052 **Respublica Guelpherbytana:** Wolfenbütteler Beiträge zur Renaissance- und Barockforschung = **Festschrift für Paul Raabe**/ hrsg. von August Buck und Martin Bircher. Amsterdam: Rodopi, 1987. 709 S.: 1 Portr. (Chloe; 6) – Siehe Nr. 919. 924. 927.
- 053 **Der Humanismus und die oberen Fakultäten**/ hrsg. von Gundolf Keil, Bernd Moeller, Winfried Trusen. Weinheim: Acta Humaniora, VCH, 1987. XVI, 306 S. (Mitteilung ... der Kommission für Humanismusforschung / Deutsche Forschungsgemeinschaft; 14) – Siehe Nr. 595. 606. 616.
- 054 **Bibliotheca dissidentium:** répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles/ hrsg. von André Séguenny in Zusammenarbeit mit Irena Backus und Jean Rott. Bd. 9: **Oswald Glaidt, Simone Simoni, Juan de Valdés.** Baden-Baden: Koerner, 1988. 207 S.: Ill. (Bibliotheca bibliographica Aureliana; 113) – Siehe Nr. 703. 841.
- 055 **Evangelische Freiheit – kirchliche Ordnung:** Beiträge zum Selbstverständnis der Kirche/ hrsg. von der Evang. Landessynode in Württemberg. S: Quell, 1987. 120 S. – Siehe Nr. 179. 317. 1030. 1035.
- 056 **Deum magnificare – Gott preisen:** Luthers Marienverständnis; historische, ökumenische und Frauen-theologische Perspektiven; Tagung vom 14. bis 15. Mai 1983 in der Evangelischen Akademie Rheinland-Westfalen: Haus Ortlohn, Iserlohn. Iserlohn: Evang. Akademie Iserlohn, s. a. 40 Bl. (Evang. Akademie Iserlohn: Tagungsprotokoll; 13/83) – Siehe Nr. 434. 448.
- 057 **Theologie in Göttingen:** eine Vorlesungsreihe/ hrsg. von Bernd Moeller. GÖ: V&R, 1987. 412 S.: Ill. (Göttinger Universitätschriften: Serie A, Schriften; 1) – Siehe Nr. 943. 948. 955. 957. 959.
- 058 **Geschichte**/ mit einer Einl. von Richard von Weizsäcker. Chefredakteur: Gert Richter. Redaktion: Margarete Schwind ... GÜ: Bertelsmann Lexikothek, 1985. 439 S.: Ill. (Deutschland: Porträt einer Nation; 1) – Siehe Nr. 510. 625.
- 059 **Slovenski evropski reformaciji šestnajstega stoletja: simpozij = Die Slowenen in der europäischen Reformation des sechzehnten Jahrhunderts:** Symposium; Ljubljana, 6.–8. 10. 1983. Ljubljana: Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani: Filozofska Fakulteta, Znanstveni Inštitut, 1986. 259 S. – Siehe Nr. 414. 746. 840. 849. 852f. 857.
- 060 **Colloque Erasmiens de Liège = Commémoration du 450^e anniversaire de la mort d'Erasmus**/ hrsg. von Jean-Pierre Massaut. P: Les Belles Lettres, 1987. X, 313 S. (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège; 247) – Siehe LuB 1989, Nr. 623; LuB 1990, Nr. 582. 589. 591. 602. 605. 607. 609.
- 061 **Wissenschaft und Kirche = Festschrift für Eduard Lohse**/ hrsg. von Kurt Aland, Siegfried Meurer. Bielefeld: Luther, 1989. 403 S.: 1 Portr. (Texte und Arbeiten zur Bibel; 4) – Siehe Nr. 258. 369. 372. 432. 1037.
- 062 **Frühneuhochdeutsch:** zum Stand der sprachwissenschaftlichen Forschung/ besorgt von Werner Besch und Klaus-Peter Wegera = Zeitschrift für deutsche Philologie 106 (1987) Sonderheft. B: Schmidt, 1987. 293 S. – Siehe Nr. 332. 366. 1082. 1106.
- 063 **Die Carolina:** die Peinliche Gerichtsordnung Kai-

- ser Karls V. von 1532/ hrsg. von Friedrich-Christian Schroeder. DA: WB, 1986. 337 S. (Wege der Forschung; 626) – Siehe Nr. 807. 820.
- 064 **Deutschland und Europa in der Neuzeit = Festschrift für Karl Otmar Freiherr von Aretin zum 65. Geburtstag/** hrsg. von Ralph Melville ... Halbbd. 1. S: Steiner, 1988. XXII, 521 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; 134: Abt. Universalgeschichte) – Siehe Nr. 286. 501. 933.
- 065 **Trinkaus, Charles: The scope of Renaissance humanism.** AnA: University of Michigan, 1983. XXVII, 429 S. – Bespr.: Ley, Klaus: Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen 11 (1987), 89-92. [Vgl. LuB 1987, Nr. 293] – Siehe Nr. 160. 328. 497-499. 620.
- 066 **Um die eine Kirche: evangelische Katholizität = Festschrift für Hans-Joachim Mund zum 70. Geburtstag am 25. November 1984/** hrsg. von der Hochkirchlichen Vereinigung Augsburgischen Bekenntnisses. M-Gräffeling: Banaschewski, 1984. 103 S.: Portr. – Siehe Nr. 225. 395.
- 067 **Pour retrouver François Lambert:** bio-bibliographie et études/ hrsg. von Pierre Fraenkel. Baden-Baden; Bouxwiller: Koerner, 1987. 303 S.: Ill. (Bibliotheca bibliographica Aureliana; 108) – Siehe Nr. 533-535.
- 068 **Comité International des Sciences Historiques = XVI^e Congrès International des Sciences Historiques, Stuttgart du 25 août au 1^{er} septembre 1985: rapports.** Bd. 2: Sections chronologiques (II), tables rondes, organismes affiliés et commissions internes/ Redaktion: August Nitschke. F: Typo-Knauer, 1985. S. 383-850. – Siehe Nr. 463. 513. 855. 860. 865.
- 069 **Bluhm, Heinz: Studies in Luther = Lutherstudien.** Bern; F; NY; P: Lang, 1987. 269 S. – Siehe Nr. 76. 149f. 250. 336-340. 822f. 937f. 950-953.
- 070 **Inquisition and society in early modern Europe/** hrsg. und übers. von Stephen Haliczer. Beckenham: Croom Helm; Totowa, NJ: Barnes & Noble, 1987. 196 S. – Siehe Nr. 825. 827. 846.
- 071 **Politics and society in Reformation Europe = Essays for Sir Geoffrey Elton on his sixty-fifth birthday/** hrsg. von E. I. Kouri und Tom Scott. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1987. XIX, 568 S. – Siehe Nr. 176. 468. 515. 521. 715. 829. 845. 847. 890.
- 072 **Disciplines of faith: studies in religion, politics, and patriarchy/** hrsg. von Jim Obelkevich; Lyndal Roper, Raphael Samuel. LO; NY: Routledge & Kegan Paul, 1987. XVI, 581 S. – Siehe Nr. 447. 752.
- 073 **The social and political ideas of some great thinkers of the Renaissance and the Reformation:** a series of lectures delivered at King's College University of London/ hrsg. von F. J. C. Hearnshaw. Vorwort von Ernest Baker. Reprint der Ausgabe LO, 1925. Westport, CN: Greenwood, 1985. 215 S. – Siehe Nr. 449. 618.
- 074 **Women writers of the Renaissance and Reformation/** hrsg. von Katharina M. Wilson. Athens, LO: University of Georgia, 1987. XL, 638 S. – Siehe Nr. 543. 551.
- 075 **The many sides of history: readings in the western heritage.** Bd. 1: **The ancient world to early modern Europe/** hrsg. von Steven Ozment; Frank M. Turner. NY: Macmillan, 1987. 545 S. – Siehe Nr. 183. 427. 527. 842.
- 076 **The process of change in early modern Europe = Essays in honor of Miriam Usher Chrisman/** hrsg. von Philipp N. Bebb und Sherrin Marshall. Athens: Ohio University, 1988. VII, 218 S. – Siehe Nr. 3. 507f. 581. 867.
- 077 **Der Theologe Thomas Müntzer: Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre/** hrsg. von Siegfried Bräuer und Helmar Junghans. B: EVA; GÖ: V&R, 1989. 385 S.: Ill., 2 Faks. – Siehe Nr. 631-633. 638. 645f. 653. 655. 658. 663. 672. 675. 682f. 690.
- 078 **Müller, Gerhard: Causa Reformationis:** Beiträge zur Reformationgeschichte und zur Theologie Martin Luthers, zum 60. Geburtstag des Autors/ hrsg. von Gottfried Maron und Gottfried Seebaß. GÜ: GVH, 1989. 588 S. – Siehe Nr. 89. 139f. 166. 193-195. 224. 312. 514. 516f. 562-565. 782f. 1075.
- 079 **Vermittlungsversuche auf dem Augsburger Reichstag 1530:** Melanchthon – Brenz – Vehus/ hrsg. von Rolf Decot. S: Steiner, 1989. 90 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz: Beiheft; 26: Abt. Religionsgeschichte) – Siehe Nr. 173f. 540.
- 080 **New studies in Bonhoeffer's ethics/** hrsg. von William J. Peck. Lewiston, NY; Queenston, Ontario: Mellen, 1987. XV, 284 S. (Toronto studies in theology; 30) – Siehe Nr. 981. 994. 1004.
- 081 **Festschrift für Gerhard Schäfer/** im Auftrag des Vereins für Württembergische Kirchengeschichte hrsg. von Martin Brecht. S: Scheufele, 1988, 507 S. = BWKG 88 (1988). – Siehe Nr. 760. 763. 766. 776. 816. 868. 914. 921. 932. 940.
- 082 **Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte/** unter Mitarb. von Gustav Adolf Benrath ... hrsg. von Carl Andresen. Ungekürzte Studienausgabe. Bd. 2: **Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität/** von Bernhard Lohse ... GÖ: V&R, 1988; Nachdruck 1989. XXVIII, 664 S. (UTB für Wissenschaft: Große Reihe) – Siehe LuB 1982, Nr. 127. 635. 672. 789. 803.

083 Heckel, Martin: **Gesammelte Schriften: Staat, Kirche, Recht, Geschichte/** hrsg. von Klaus Schlaich. 2 Bde. Tü: Mohr, 1989. XX, 612 S.; XX

S., S. 613-1267. [Jus ecclesiasticum; 38] – Siehe Nr. 180-182. 298-300. 874. 915.

A QUELLEN

1 Quellenkunde

- 1 Brecht, Martin: **Zum Problem der Identifizierung namentlich nicht gekennzeichnete Lutherdrücke**. LuB 56 (1989), 51-58. [Entgegnung auf LuB 1988, Nr. 42; vgl. LuB 1986, Nr. 7]
- 2 Debes, Dietmar: **Die Lutherdrucke der Leipziger Offizinen des 16. Jahrhunderts**. JRG 14 (1987), 362-364.
- 3 Edwards, Mark U., Jr.: **Statistics on sixteenth-century printing**. In: 076, 149-163.
- 4 Eisenstein, Elisabeth L.: **The printing revolution in early modern Europe**. Cambridge, NY: Cambridge University, 1983. XIV, 297 S. L".
- 5 Frenz, Thomas: **Die Kanzlei der Päpste in der Hochrenaissance: (1471-1527)**. Tü: Niemeyer, 1986. VII, 562 S.: 1 Faltbl. L 161. (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom; 63)
- 6 **Gelegenheitsgedichte, Leichenpredigten und Nachrufe im Besitz der Universitätsbibliothek Erlangen**: Verzeichnis 1501-1945/ bearb. unter der Leitung von Agnes Stählin. Teil 1: **Alphabet der betreffenden Personen**. 2., verb. und erw. Aufl. mit Nachträgen 1978-1986. Erlangen: Universitätsbibliothek, 1986. XIV, 234 S. L 196. (Schriften der Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg; 10)
- 7 Köhler, Hans-Joachim: **Die Erforschung der Flugschriften des 16. Jahrhunderts als Beitrag zur Presse- und Kommunikationsgeschichte: ein Situationsbericht zwischen Resignation und Hoffnung** [mit Anhang: Köhler, Hans-Joachim, Körsen-Wiedeburg, Andrea: **Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts: Lose-Blatt-Sammlung zur Inhaltsschließung**, S. 39-42]. In: **Presse und Geschichte II: neue Beiträge zur historischen Kommunikationsforschung**. M; LO; NY; P: Saur, 1987, 21-55. (Deutsche Presseforschung; 26)
- 8 Lang, Peter Thaddäus: **Die Kirchenvisitationsakten des 16. Jahrhunderts und ihr Quellenwert**. Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 6 (1987), 133-153.
- 9 **Lutherlexikon/** hrsg. von Kurt Aland. Nachdruck der 4., durchges. Aufl. GÖ: V&R, 1989. S., S. 613-1267. [Jus ecclesiasticum; 38] – Siehe Nr. 180-182. 298-300. 874. 915.
- 10 **Marburger Frühdrucke 1527-1566: eine Ausstellung der Universitätsbibliothek Marburg vom 19. 6. bis 2. 8. 1987**. Marburg: Universitätsbibliothek, 1987. 158 S.: Ill. (Schriften der Universitätsbibliothek Marburg; 33)
- 11 Milde, Wolfgang: **Neuerwerbungen der Handschriftensammlung**. Wolfenbütteler Bibliotheks-Informationen 13 (1988) Nr. 1/2, 4: Faks.
- 12 Rabenau, Konrad von: **Luthers Gedicht für Graf Enno II. von Ostfriesland**. Jahrbuch der Gesellschaft für bildende Kunst und vaterländische Altertümer 68 (1988), 65-77. [Vgl. LuB 1990, Nr. 28]
- 13 Röder, Siegfried: **Zürich erwirbt wertvollen Luther-Brief** [Original von WA Br 8, 241f (3240)]. Quatember 53 (1989), 114.
- 14 **A short-title catalogue of books printed in England, Scotland, and Ireland and of English books printed abroad 1475-1640/** zuerst zsgest. von Alfred W. Pollard; Gilbert R. Redgrave. 2. Ausgabe/ überarb. und verm. von W. A. Jackson; F. S. Ferguson. Komplettiert von Katherine F. Pantzer. Bd. 1: **A-H**. LO: Bibliographical Society, 1986. LIII, 620 S.
- 15 Steinberg, Siegfried H.: **Die schwarze Kunst: 500 Jahre Buchwesen (Five hundred years of printing (dt.))**/ übers. von Johann Jakob Hässlin. 3. Aufl. M: Prestel, 1988. 493 S.: Ill., Taf. L".
- 16 Thyen, Dietrich: **Notizen Stephan Roths aus Luthers Jesajakolleg**. Siegen: Universität-Gesamthochschule-Siegen, Forschungsschwerpunkt Historische Mobilität und Normenwandel, 1988. 46 S. (HiMoN Diskussionsbeiträge; 115/88)
- 17 **Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts**: VD 16/ hrsg. von der Bayerischen Staatsbibliothek in München in Verbindung mit der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel. I. Abteilung: **Verfasser – Körperschaften – Anonyma**. Bd. 12: **Lut-Mann**. S: Hiersemann, 1988. 692 S. L 3-557+.
- 18 Zorzin, Alejandro: **Karlstadts »Dialogus vom**

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

- 19 [Luther, Martin] Lutero, Martin: **Explicació del Parenoistre** (*Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien ...* [katalan.]) / übers. und eingel. von Lluís Duch. Barcelona: Abadia de Montserrat, 1984. 250 S. (Publicaciones de la Abadia de Montserrat)
- 20 [Luther, Martin] Lutero, Martin: **Come si devono istruire i ministri della Chiesa** (*De instituendis ministris ecclesiae [ad senatum Pragensem Bohemiae (it.)]*) 1523/ eingel. und komm. von Silvana Nitti. Torino: Claudiana, 1987. 96 S. – Bespr.: Caponetto, Salvatore: ARGBL 17 (1988), 19f; Ferraria, Fulvio: Pro 44 (1989), 143f.
- 21 [Luther, Martin] **Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften**/ hrsg. von Joh[ann] Georg Walch. Nachdruck der 2., überarb. Aufl. StL, 1880–1910. Bd. 5: **Auslegung des Alten Testaments**: (Fortsetzung); Auslegungen über die Psalmen (Fortsetzung), der Prediger und das Hohelied Salomos. Groß-Oesingen: Luth. Buchhandlung Harms, 1987. VII S., 1661 Sp.
- 22 [Luther, Martin] **Dr. Martin Luther sämtliche Schriften**/ hrsg. von Joh[ann] Georg Walch. Nachdruck der 2., überarb. Aufl. StL, 1880–1910. Bd. 6: **Auslegung des Alten Testaments**: (Fortsetzung); Auslegungen über die großen und etliche der kleinen Propheten, nämlich Hosea, Joel und Amos. Groß-Oesingen: Luth. Buchhandlung Harms, 1987. XIV S., 1837 Sp.
- 23 [Luther, Martin] **Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften**/ hrsg. von Joh[ann] Georg Walch. Nachdruck der 2., überarb. Aufl. StL, 1880–1910. Bd. 8: **Auslegung des Neuen Testaments**: (Fortsetzung); Auslegungen über den Evangelisten St. Johannes Kap. 7–20, über das 15. und 16. Kap. der Apostelgeschichte und das 7. und 15. Kap. des 1. Briefes an die Korinther; Luthers kürzere Auslegung der Epistel an die Galater. Groß-Oesingen: Luth. Buchhandlung Harms, 1987. IX S., 1925 Sp.
- 24 [Luther, Martin] **Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften**/ hrsg. von Joh[ann] Georg Walch. Nachdruck der 2., überarb. Aufl. StL, 1880–1910. Bd. 9: **Auslegung des Neuen Testaments**: (Schluß); Luthers große Auslegung der Epistel an die Galater und die übrigen exegetischen Schriften. Groß-Oesingen: Luth. Buchhandlung Harms, 1987. XI S., 1894 Sp.
- 25 [Luther, Martin] **Martin Luthers Fabeln und Sprichwörter**/ mit zahlr. Ill. Mit einer Einl. und Komm. hrsg. von Reinhard Dithmar. F: Insel, 1989. 247 S.: Ill. (Insel Taschenbuch, 1094)
- 26 Luther, Martin: **Œuvres**. Bd. 1. 2., verb. Aufl. Genève: Labor et Fides, 1989, 308 S.
- 27 Luther, Martin: **Œuvres**. Bd. 13: **Explication du premier et du deuxième chapitre de Jean dans les prédications de 1537 et 1538** (Auslegung des 1. und 2. Kapitels Johannes in Predigten [franz.]) / übers. von Pierre Jundt. Genève: Labor et Fides, 1987. 336 S.
- 28 Luther, Martin: **Thesen und Erläuterungen zur Heidelberger Disputation** (*De lege et fide conclusiones XXVIII, cum resolutionibus*) und **Schrift über die Beichte** (*Opusculum de ratione confitendi*). Einleitung zum **zweiten Galaterkommentar** (*Argumentum epistolae Pauli ad Galatas*). **Gedicht auf Graf Enno II. von Ostfriesland** (*„Vera iubet pietas“*): drei neugefundene lateinische Drucke aus der St.-Gotthardt-Bibliothek in Brandenburg. Reprinte der Originalausgaben Zwolle; Wittenberg; Magdeburg, 1520–1539/ mit einer Einf. hrsg. von Konrad von Rabenau. L: Zentralantiquariat; Köln; W: Böhlau, 1987. XII, [75] S. – Bespr.: Zur Mühlen, Karl-Heinz: ARGBL 17 (1988), 21f. [Vgl. LuB 1990, Nr. 12]

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

a) Auswahl aus dem Gesamtwerk

- 29 Alberigo, Guiseppe: **La Riforma protestante: origini e cause** [Die protestantische Reformation: Ursprünge und Ursachen]. 2., verm. Aufl. Brescia: Queriniana, 1988. 218 S. (Testi; 2).
 - 30 **Frühneuhochdeutsches Lesebuch**/ hrsg. von Oskar Reichmann; Klaus-Peter Wegera. Tü: Niemeyer, 1988. XVI, 240 S.: Ill.
 - 31 **Latinitas christiana**: ein lateinisches Lesebuch mit Texten aus der Geschichte der christlichen Kirchen/ unter Mitarb. von Peter Heidrich ... bearb. von Adolf Laminski. Hrsg. von Konrad von Rabenau. 2 Bde. 2. Aufl. B: EVA, 1987. 99 S.; S. 103-367. L 243-271. 348-352.
 - 32 Luther, Martin: **Amen**: das Weitere findet sich; gelebtes Vaterunser/ ausgew. und eingel. von Hans-Martin Barth. FR: Herder, 1989. 189 S. (Herderbücherei; 1597: Texte zum Nachdenken; 62) – Bespr.: Stolle, Volker: LThK 13 (1989), 78.
 - 33 Luther, Martin: **An den christlichen Adel deutscher Nation. Von der Freiheit eines Christenmenschen** [u.a.]/ mit einer kurzen Biographie und einem Nachwort hrsg. von Ernst Kähler. Nachdruck. S: Reclam, 1988. 174 S. (Universal-Bibliothek; 1578)
 - 34 [Luther, Martin] Luther, Martti: **Mannaa Jumalan lapsille**: Martti Lutherin kirjoista koottuja mietelmiä vuoden jokaiselle päivälle [Lutherworte für das ganze Jahr: ein Andachtsbuch]/ hrsg. von Lauri Koskeniemi. [Helsinki]: SLEY-kirjat, 1988. 381 S.
- #### b) Einzelschriften und Teile von ihnen
- 35 **Apokalypse**: die Offenbarung Sankt Johannis in der Übertragung von Martin Luther; mit 27 Steinzeichnungen von Max Beckmann/ hrsg. von Peter Beckmann unter Mitarb. von Hans Marquardt. Mit Nachworten von Peter Beckmann »Die Arbeit Max Beckmanns an seinen Zeichnungen zur Apokalypse« und Hans Marquardt »Apocalypse now – Notate zu einem alten Thema«. L: Reclam, 1989. 92 S.: Ill.
 - 36 **Die Jahresbibel**: in 365 Tagen durch die Heilige Schrift [Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984]/ nach der Übersetzung Martin Luthers. Hrsg. von der Evang. Kirche in Deutschland und vom Bund der Evang. Kirchen in der DDR. S: Deutsche Bibelgesellschaft, Neuhausen-S: Hänssler, 1988. 1162 S.
 - 37 **Der Kuckuck sprach zur Nachtigall ...**: Fabeln von Luther bis Heine/ ausgew. von Gabriele Drews. B: Aufbau, 1988. 185 S. L 5-7. (bb-Taschenbuch; 613)
 - 38 Luther, Martin: **Imod Antikristens forførdelige Bulle** [*Adversus execrabilem Antichristi bullam* (dän.)]/ übers. von Sven Voss. Tidehverv 63 (Seem 1989), 83-90.
 - 39 Luther, Martin: **An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung**. [Auszug]. In: Philosophenlesebuch. Bd. 1/ Hrsg.-Kollektiv unter Leitung von Heinrich Opitz ... B: Dietz, 1988, 387-396: Portr.
 - 40 [Luther, Martin] **Der kleine Katechismus D. Martin Luthers**: mit ausgewählten Fragen des Heidelberger Katechismus und Spruchbuch/ hrsg. im Auftrag der Evang. Kirche in Hessen und Nassau. Neuausgabe. F: EPV in Hessen und Nassau, 1988. 64 S.: Ill.
 - 41 [Luther, Martin] **Der kleine Katechismus Doktor Martin Luthers**: gemeinsame Fassung der Evang. Kirche der Union – Bereich Bundesrepublik Deutschland und Berlin-West und Bereich Deutsche Demokratische Republik, der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche in der Deutschen Demokratischen Republik und der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands. 3. Aufl. Bielefeld: Luther, 1988. 31 S.
 - 42 [Luther, Martin] **Martin-Luther-Hausbuch**: der Mensch – Reformator und Familienvater – in seinen Liedern, Sprüchen, Tischreden, Schriften und Briefen/ [hrsg. von Marianne Bernhard]. Mit Ill. von Jost Amman ... Bayreuth: Gondrom, 1983. 639 S.: Ill.
 - 43 Luther, Martin: **Predigt am vierten Sonntag nach Ostern 1523 über Joh 16, 5-14** [AHL, 95, Nr. 335]/ erl. von Reinhard Schwarz. Lu 60 (1989), 1-13.
 - 44 [Luther, Martin] **Luthers Schmalkaldische Artikel** [*Die Schmalkaldischen Artikel*]/ hrsg. von Martin Hoffmann. 1. Aufl. der Neubearb. B: EVA, 1988. 39 S.
 - 45 [Luther, Martin] **Mit Luther PSALMEN lesen**: Martin Luthers Psalmen-Summarien [*Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens*] [Auszug]/ sprachlich bearb. und

hrsg. von Hans-Wolf Baumann. B: EVA, 1988. 64 S.: Ill.

46 **Martin Luther/** Kommentar: [Joachim] C[ochlovius]. In: 045, 17-39.

4 Ausstellungen, Bilder, Bildbiographien, Denkmäler, Lutherstätten

- 47 **Barocke Sammelust:** die Bibliothek und Kunstkammer des Herzogs Ferdinand Albrecht zu Braunschweig Lüneburg (1636–1687); Ausstellung im Zeughaus der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vom 28. Mai bis 30. Oktober 1988/ Ausstellung und Katalog: Jill Bepler. Mit Beiträgen von Jochen Bepler. Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1988. 288 S.: Ill. L". (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek; 57)
- 48 **Geschichte der deutschen Kunst 1848–1890/** Peter H. Feist in Zusammenarb. mit Dieter Dolgener ... L: Seemann, 1987. 489 S.: Ill. L 138-140: Ill.
- 49 Jaschke, N[orbert]; Maercker, F[ritz]-P[eter]: **Schlesische Münzen und Medaillen:** Ergänzung und Weiterführung des Werkes von [Ferdinand] Friedensburg und H. Seger, Schlesiens Münzen und Medaillen der neueren Zeit. Ihringen: Maercker, 1985. 267 S.: Ill. L 40f.
- 50 Joestel, Volkmar, Buschmann, Axel: **Thomas Müntzer – Schwarmgeist oder Revolutionär?:** sein Bild in der Geschichte von Martin Luther bis zu Heinrich Heine; Sonderausstellung vom 16. Juni 1989 bis 27. Mai 1990 anlässlich der Thomas-Müntzer-Ehrung der DDR 1989. SSLW 5 (1989), 1-13: Ill.
- 51 Kabus, Ronny: **Lukas Cranachs Heimkehr nach Wittenberg:** Rückführung zweier Gemälde in die Lutherhalle. SSLW 5 (1989), 31-34: Ill.
- 52 Kabus, Ronny, Buschmann, Axel: **Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung jüdischer Mitbürger der Lutherstadt Wittenberg zwischen 1933 und 1945 vor dem Hintergrund des antisemitischen**

- Mißbrauchs des Reformators Martin Luther:** Sonderausstellung vom 10. November 1988 bis 21. Mai 1989. SSLW 5 (1989), 35-58: Ill.
- 53 Könniker, Barbara: **Das Huttenbild in der Flugschriftenliteratur der frühen Reformationszeit.** In: 06, 271-278: Ill.
- 54 Kühne, Heinrich: **Lutherstadt Wittenberg.** 2. Aufl. B: Tourist, 1987. 96 S.: Ill. (Tourist-Stadtführer)
- 55 Lilje, Hanns: **Martin Luther in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten/** mit einem Anhang von Helmut Riege. 97-99. Tsd. Reinbek bei HH: Rowohlt-Taschenbuch, 1988. 159 S.: Ill. (Rowohlt's Monographien; 98)
- 56 Meißner, Günter: **Werner Tübke:** Leben und Werk. L: Seemann, 1989. 400 S.: 253 Ill. L".
- 57 **Reformatio in nummis:** Menschen, Münzen und Medaillen um Martin Luther und die Reformation; [Ausstellung der Gesellschaft für Kulturhistorische Dokumentation]/ Heinz Schröder. Karlsruhe: GKD, 1983. 32 S.: Ill.
- 58 Strehle, Jutta, Buschmann, Axel: **Martin Luther aus der Sicht von Lovis Corinth – Der Lutherzyklus:** Sonderausstellung vom 1. März bis 16. Oktober 1988. SSLW 5 (1989), 23-31.
- 59 Tübke, Werner: **Reformation – Revolution:** Panorama Frankenhäusen; Monumentalbild/ einl. Text: Karl Max Kober. Hrsg. im Auftrag des Ministeriums für Kultur und des Rates des Bezirkes Halle. Farbaufnahmen: Klaus G. Beyer und Constantin Beyer. Schwarzweißaufnahmen: Viola Boden. Dresden: Verlag der Kunst, 1988. 171 S.: 118 Ill.

B DARSTELLUNGEN

1 Biographische Darstellungen

a) Das gesamte Leben Luthers

- 60 Brosseder, Johannes: **Martin Luther (1483–1546).** In: LuB 1990, Nr. 509, 283-313. 416-418. 432-434.
- 61 Febvre, Lucien: **Martin Luther:** un destin. P: PUF, 1988. XII, 210 S. (Quadrige; 99)

- 62 Feldmann, Harald: **Luthers Krankheit.** In: Kulturhistorisches und Medizinhistorisches zum Tinnitus Aurium/ hrsg. von Harald Feldmann. Karlsruhe: Harsch, 1989, 16-21.
- 63 Feldmann, H[arald]: **Martin Luthers Anfallslei-**

- den: von der theologischen Deutung zur medizinischen Diagnose. HNO-Informationen 13 (1988) Heft 3, 41-44.
- 64 Fuchs, Walther Peter: **Das Zeitalter der Reformation**. Taschenbuchausgabe. 9. Aufl. M: dtv, [1989]. 222 S. (Handbuch der deutschen Geschichte; 8) (dtv, 4208: Wissenschaft)
- 65 **Die Grundlegung der modernen Welt: Spätmittelalter, Renaissance, Reformation/** hrsg. und verf. von Ruggiero Romano und Alberto Tenenti. 101-103. Tsd. F: Fischer-Taschenbuch, 1987. 363 S.: 28 Ill. L 262-274+“. (Fischer-Weltgeschichte; 12)
- 66 Kittelson, James M.: **Luther the reformer: the story of the man and his career**. Paperback-Ausgabe. LO: Inter-Varsity, 1989. 336 S.
- 67 Moeller, Bernd: **Deutschland im Zeitalter der Reformation**. 3., durchges. und bibliographisch erneuerte Aufl. GÖ: V&R, 1988. 217 S. (Kleine Vandenhoeck-Reihe; 1432)
- 68 Stupperich, Robert: **Die Reformation in Deutschland**. Originalausgabe. 3., verb. Aufl. GÜ: GVH, 1988. 280 S.: 1 Faltkt. (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern; 1401)
- 69 Wallmann, Johannes: **Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation**. 3., durchges. Aufl. Tü: Mohr, 1988. 304 S. L 15-61+“. (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; 1355)

b) Einzelne Lebensphasen und Lebensdaten

- 70 Aland, Kurt: **Die Anfänge des Reformators und der Reformation Martin Luthers**: Vortrag gehalten am 13. Oktober 1983; zur Eröffnung des Studium Generale anlässlich des Luthergedenkjahres. In: 046, 35-55.
- 71 Aland, Kurt: **Die theologischen Anfänge Luthers**: Bemerkungen zu seinen frühen Thesenreihen anlässlich des Wolfenbütteler Fundes des Originaldruckes der Thesen gegen die scholastische Theologie. (1983). In: 016, 233-244.
- 72 Atkinson, James: **Lutero y el nacimiento del protestantismo** (Martin Luther and the birth of Protestantism (span.)). Madrid: Alianza, 1984. 408 S.
- 73 Bayer, Oswald: **Promissio**: Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie. (1971: Auszug). In: 016, 154-166.
- 74 Bayer, Oswald: **Die reformatorische Wende in Luthers Theologie**. (1969). In: 016, 98-133.
- 75 Bernhart, Walter: **Das Grabepigramm des Trierer Offizials Dr. Johannes von der Ecken in der**

- Esslinger Stadtkirche St. Dionys**. Esslinger Studien 24 (1985), 211-223.
- 76 Bluhm, Heinz: **Martin Luther in letzter Selbstschau**. (1953). In: 069, 29-40.
- 77 Brecht, Martin: **Beobachtungen über die Anfänge von Luthers Verhältnis zur Bibel**. (1980). In: 016, 212-232.
- 78 Brecht, Martin: **Iustitia Christi: die Entdeckung Martin Luthers**. (1977) In: 016, 167-211.
- 79 Brecht, Martin: **Martin Luther: sein Weg zur Reformation, 1483-1521**. Lizenzausgabe. B: EVA, 1986. 526 S.: Ill.
- 80 Dreher, Martin N.: **Aspectos humanos na vida de Lutero** (Menschliche Aspekte in Luthers Leben). In: 033, 9-28.
- 81 **Eintragungen in kursächsischen Rechnungsbüchern zu Wittenberger Reformatoren und Georg Spalatin von 1519 bis 1553 (Teil 2)/** hrsg. von Rainer Hambrecht. Komm. von Helmar Jung-hans. LuJ 56 (1989), 68-129. [Vgl. LuB 1988, Nr. 90]
- 82 Friemel, Franz Georg: **Heiligenverehrung konkret**. In: 011, 201-217.
- 83 Gonzalez Novalin, José Luis: **El «Comentario al Magnificat» de Martin Lutero en los albores de la Reforma** (Martin Luthers »Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt« in der Morgenröte der Reformation). Dialogo ecumenico 23 (Salamanca 1988), 249-285.
- 84 Kroeger, Matthias: **Rechtfertigung und Gesetz: Studien zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre beim jungen Luther**. (1968: Auszüge). In: 016, 14-56.
- 85 Lohse, Bernhard: **Der alte Luther**. In: 09, 135-151.
- 86 Lohse, Bernhard: **Luthers Auslegung von Psalm 71 (72), 1 und 2 in der ersten Psalmenvorlesung**. (1967). In: 016, 1-13.
- 87 Mehlhausen, Joachim: **Die reformatorische Wende in Luthers Theologie**. (1985). In: 016, 342-359.
- 88 Modalsli, Ole: **Luthers Turmerlebnis 1515**. (1968). In: 016, 57-97.
- 89 Müller, Gerhard: **Die römische Kurie und der Reichstag**. (1971). In: 078, 111-130.
- 90 Mullett, Sheila: **Reflections on Luther's crisis of interpretation: a reaction to Maureen Slattery's paper**. In: 037, 185-191. [Vgl. LuB 1990, Nr. 94]
- 91 Petersen, Andreas Michael: **Der Reichstag zu Worms: Luthers Auftritt in historischer und kirchenhistorischer Sicht**. Erdkreis 38 (1988), 522-527: Ill.
- 92 Schäfer, Rolf: **Zur Datierung von Luthers refor-**

- matorischer Erkenntnis.** (1969). In: 016, 134-153.
- 93 Schwarz, Reinhard: **Luther.** (1986: Auszug, § 11. Der wahre Sinn des biblischen Ausdrucks »iustitia Dei«). In: 016, 360-364.
- 94 Slattery, Maureen: **Methodology in psycho-biography of a charismatic leader: the first identity-crisis in Erikson's Young man Luther.** In: 037, 141-183 [Vgl. LuB 1990, Nr. 90]
- 95 Staats, Reinhard: **Augustins »De spiritu et littera« in Luthers reformatorischer Erkenntnis.** (1987). In: 016, 365-384.
- 96 Zophy, Jonathan W.: **Martin Luther and the 95 theses.** In: Book of days: an encyclopedia of information sources. Bd. 1. AnA: Pierian, 1986, 544-546.

c) Familie

- 97 Luther, Günter: **Luthers Wappen und Siegel.** Familienblatt der Lutheriden-Vereinigung 63 (1988) Heft 6, 159-166: Ill.
- 98 **Die Luther-Familie:** Lebensumstände der Kinder, Enkel und Neffen des Reformators/ von Günter Luther. B: Günter Luther [Selbstverlag], 1986, 243 S.: Ill.
- 99 **Das Luther-Nachkommenbuch/** hrsg. in Zusammenarb. mit der Lutheriden-Vereinigung von Günter Luther. B: Günter Luhter [Selbstverlag], 1987, XXIV, [428] S.: Ill.
- 100 Machalett, Lothar: **Möhra liegt abseits der Straße:** auf den Spuren meiner Familiengeschichte. Familienblatt der Lutheriden-Vereinigung 64 (1989) Heft 7, 204-211: Ill., Stammtaf.
- 101 Obermüller, Rodolfo: **Katharina von Bora.** In: 019, 309-311.

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

- 102 Baubérot, Jean; Willaime, Jean-Paul: **Le protestantisme.** P: MA Editions, 1987. 207 S. L 113-115+."
- 103 Beck, Nestor: **A trajetória do reformador** [Der Weg des Reformators]. In: 034, 13-27.
- 104 Beutel, Albrecht: **Luther, Martin.** In: Metzler-Philosophen-Lexikon: dreihundert biographisch-werkgeschichtliche Portraits von den Vorsokratikern bis zu den neuen Philosophen/ hrsg. von Bernd Lutz. S: Metzler, 1989, 479-483.
- 105 Brecht, Martin: **Luther, Martin:** A. Kirchengeschichtlich. In: 022, 748f.
- 106 Carrez, Maurice: **Luther Martin 1483-1546.** In: Dictionnaire des religions/ hrsg. von Poupard

- Paul. P: PUF, 1984, 979-981 $\triangle$ **Lutero Martin (1483-1546)** (Luther ... (it.)). In: Grande dizionario delle religioni/ hrsg. von Poupard Paul. Bd. 1. Assisi: Cittadella; Casale Monferrato: Piemme, 1988, 1189-1192 $\triangle$ **Lutero Martin 1483-1546** (Luther ... (span.)). In: Diccionario de las religiones/ hrsg. von Poupard Paul. Barcelona: Herder, 1987, 1042-1044.
- 107 Eltz-Hoffmann, Lieselotte von: **Bekehrungen:** Glaubenszeugnisse aus der Christenheit. S: Quell, 1988. 168 S. L 73-82.
- 108 Ferrer Rodriguez, Alejandro: **Lutero.** Barcelona: Bruguera, 1984. 96 S.
- 109 Freudenberg, Hans; Goßmann, Klaus: **Sachwissen Religion:** ein Begleit- und Arbeitsbuch für den Religionsunterricht in der Sekundarstufe II und für die Erwachsenenbildung/ mit einem Beitrag von Karl Friedrich Haag. GÖ: V & R, 1988. 288 S.: Ill., Ktn. L 156f. 184f. 205 f. 271.
- 110 Geiss, Imanuel: **Geschichte griffbereit.** Bd. 4: **Begriffe:** die sachsystematische Dimension der Weltgeschichte. Originalausgabe. 16.-19. Tsd. Reinbek bei HH: Rowohlt-Taschenbuch, 1988, 745 S. L 297-300. 302. (rororo; 6238: rororo-Handbuch)
- 111 Hanselmann, Johannes: **Auf dem Weg mit Martin Luther.** M: Hanselmann, 1987. 27 S.: Ill.
- 112 Küchler, Hans-Jürgen; Sachse, Hilmar; Sieber, Rolf: **Luther, Martin.** In: Ökonomenlexikon/ hrsg. von Werner Krause, Karl-Heinz Graupner, Rolf Sieber. B: Dietz, 1989, 316-319: Portr.
- 113 Lindberg, Carter: **Martin Luther:** justified by grace. Nashville, TN: Graded Press, 1988. 64 S. (Cloud of witness)
- 114 **Lutero.** Madrid: Urbión, 1984. 224 S.
- 115 Luther, Günter: **Luther lebt.** B: Marianne Luther [Selbstverlag], 1988. 304 S.: Ill.
- 116 Luther, Johannes: **Die Beziehungen Dr. Martin Luthers zur Veste Coburg.** Familienblatt der Lutheriden-Vereinigung 64 (1989) Heft 8, 225-234: Ill.
- 117 Luther, Johannes: **Die Beziehungen Dr. Martin Luthers zur Wartburg.** Familienblatt der Lutheriden-Vereinigung 64 (1989) Heft 7, 181-194: Ill.
- 118 **Martin Luther/ Text:** Manfred Suermann. Hrsg. vom Kath. Militärbischofsamt Bonn. Bonn: Kath. Militärbischofsamt, s. a. 15 S: Ill. (Briefe an Soldaten; 185)
- 119 **Die Reformation:** eine Welt ändert sich; Tonbild, Vorführheft. M: Steyl-Medien, 1982. 31 S. (Steyl-Tonbild)
- 120 **Schüler-Duden Die Geschichte/** bearb. von Wilfried Forstmann ... 2., durchges. Aufl. Mann-

- heim, W; ZH: Dudenverlag, 1988. 504 S.: Ill. L".
- 121 Tanner, Klaus: **Luther, Martin**: B. Theologisch. In: 022, 749f.
- 122 Vercruyssen, Jos E.: »Causa reformationis«: la storia della chiesa nei secoli XV-XVI; lineamenti, sussidi («Causa reformationis»: die Geschichte der Kirche im 15. und 16. Jh.; Grundzüge, Hilfen). Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1988. 125 S. L 61-88+.
- 123 **2000 Jahre Christentum**: illustrierte Kirchengeschichte in Farbe/ mit mehr als 1300 Farbbildern und kirchengeschichtlichem Lexikon hrsg. von Günter Stemberger. Lizenzausgabe. Herrsching: Pawlak, 1983. 988 S.: Ill. L".
- 124 **Zweitausend Jahre Christentum**. Bd. 1: **Von der verfolgten Kirche bis zur Reformation**: ein Arbeitsbuch/ Martin Stupperich; Amrei Stupperich; Jörg Ohlemacher. GÖ: V & R, 1984. 256 S. L 192-237.
- 125 **Zweitausend Jahre Christentum**: Lehrerhandbuch. Teil 1: **Zu Kapitel 1-21**/ von Amrei und Martin Stupperich. GÖ: V & R, 1987. 280 S. L 174-190+.

2 Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Gesamtdarstellungen seiner Theologie

- 126 Asendorf, Ulrich: **Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten**. GÖ: V & R, 1988, 434 S.
- 127 Boendermaker, J[ohannes] P.: **Neue Möglichkeit Luther zu lesen**. In: 017, 44-58. [Vgl. LuB 1990, Nr. 133]
- 128 Ebeling, Gerhard: **Dogmatik des christlichen Glaubens**. Bd. 1: **Prolegomena**. Teil 1: **Der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt**. 3., durchges. Aufl. Tü: Mohr, 1987. XXVIII, 414 S.
- 129 Ebeling, Gerhard: **O pensamento de Lutero: uma introdução** (Luther: Einführung in sein Denken (port.))/ übers. von Helberto Michel. São Leopoldo: Sinodal, 1988. 224 S. [Übers. von LuB 1982, Nr. 118]
- 130 Ebeling, Gerhard: **Das rechte Unterscheiden**: Luthers Anleitung zu theologischer Urteils-kraft. ZThK 85 (1988), 219-258.
- 131 Elert, Werner: **Der christliche Glaube**: Grundlinien der lutherischen Dogmatik/ mit einem Geleitwort von Wolfgang Trillhaas. 6. Aufl., unv. Neudruck der von Ernst Kinder bearb. 5. Aufl. Erlangen: Luther, 1988, 618 S.
- 132 Farre, Luis: **La libertad cristiana** (Die christliche Freiheit). In: 019, 79-101.
- 133 Forsberg, Juhani: **Neue Möglichkeiten Luther zu lesen**: Korreferat zum Vortrag von J[ohannes] P. Boendermaker. In: 017, 59-63. [Vgl. LuB 1990, Nr. 127]
- 134 Fritzsche, Hans-Georg: **Lehrbuch der Dogmatik**. Teil 4: **Ekklesiologie, Ethik, Eschatologie**. GÖ: V & R, 1988. 550 S. [Vgl. LuB 1989, Nr. 130]
- 135 Hahn, Ferdinand: **Die biblischen Grundlagen der Theologie Martin Luthers**. In: 015, 875-888.
- 136 Jetter, Werner: **Katechismuspredigt**. TRE 17 (1988), 744-786. L 748-750+.
- 137 McGrath, Alistair E.: **The intellectual origins of the European Reformation**. Oxford: Blackwell, 1987. VI, 223 S. L".
- 138 McGrath, Alistair E.: **Reformation thought**: an introduction. Oxford; NY: Blackwell, 1988. 212 S.
- 139 Müller, Gerhard: **Die Einheit der Theologie des jungen Luther**. (1965). In: 078, 457-471.
- 140 Müller, Gerhard: **Martin Luther als Autorität für die lutherische Kirche?** (1982). In: 078, 546-568.
- 141 Raeder, Siegfried: **Der Theologe als Reformator**. In: Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen/ hrsg. von Heinrich von Stietencron. Mit Beiträgen von Jan Assmann ... Düsseldorf: Patmos, 1986, 177-198.
- 142 Tödt, Heinz Eduard: **Institution**. (1987). In: 08, 204-226. L 216f.
- 143 Wackenheim, Charles: **L'aube des temps modernes (XVI^e-XVII^e siècles)**. In: Les chrétiens et leurs doctrines/ hrsg. von Joseph Doré. Strasbourg: C.E.R.I.T.; P: Desclès, 1987, 169-277. L 173-180. (Le christianisme et la foi chrétienne: manuel de théologie, 1, 3)

b) Gott, Schöpfung, Mensch

- 144 Asendorf, Ulrich: **Reich Gottes bei Luther**: einige systematische Aspekte aus seinen Predigten. In: 05, 69-82.
- 145 Bayer, Oswald: **Schöpfung als Anrede und Anspruch**. Lu 59 (1988), 131-144.
- 146 Bayer, Oswald: **Tempus creatura verbi**. (1986). In: 04, 91-102.
- 147 Beintker, Michael: **Das Schöpfercredo in Luthers Kleinem Katechismus**: theologische Erwägun-

- gen zum Ansatz seiner Auslegung. NZStH 31 (1989), 1-17.
- 148 Berkhof, Hendrikus: **Theologie des Heiligen Geistes/** mit einem Nachtrag zur neueren Diskussion von Uwe Gerber. 2. Aufl. NK: NV, 1988, XI, 181 S. L". (Neukircher Studienbücher; 7)
- 149 Bluhm, Heinz: **Das Diesseits in Luthers »Von der Freiheit eines Christenmenschen«.** (1951). In: 069, 15-28.
- 150 Bluhm, Heinz: **Luther's final view of non-Christian existence.** (1974). In: 069, 41-52.
- 151 Congar, Yves: **Der Heilige Geist** (Je crois en l'Esprit Saint (dt.))// hrsg. von Siegfried Hübner. Übers. und dt. Fassung von August Berz. Lizenzausgabe. L: Benno, 1988. 495 S. L".
- 152 Ganoczy, Alexandre: **Schöpfungstheorie.** 2., erw. Aufl. Düsseldorf: Patmos, 1987. 267 S. L". (Leitfaden Theologie; 10)
- 153 Günther, Hartmut: **Das Weltliche in Luthers Predigt.** LThK 13 (1989), 1-15.
- 154 Josuttis, Manfred: **Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion:** Grundprobleme der praktischen Theologie. 4. Aufl. M: Kaiser, 1988. 272 S. L 257f. (Kaiser-Taschenbücher; 25)
- 155 Kemper, Hans-Georg: **Gottesebenbildlichkeit und Naturnachahmung im Säkularisierungsprozeß:** problemgeschichtliche Studien zur deutschen Lyrik in Barock und Aufklärung. 2 Bde. Tü: Niemeyer, 1981. VIII, 391; VI, 532 S. L". (Studien zur deutschen Literatur; 64f)
- 156 Müller, Gerhard: **Unmittelbar zu Gott – verantwortlich in der Welt – was ist das?** (1984). In: 021, 161-173.
- 157 Noemi, Juan: **La crítica de la fe a la razón según Lutero** (Die Kritik des Glaubens an der Vernunft nach Luther). El mensaje cristiano frente al mundo de hoy 32 (Santiago de Chile 1984) Heft 332, 410-414.
- 158 Pannenberg, Wolfhart: **Systematische Theologie.** Bd. 1. GÖ: V & R, 1988. 515 S. L 122-127+."
- 159 Schwarz, Hans: **Die Aktualität des Trinitarischen im christlichen Gottesglauben.** ThZ 44 (1988), 211-221.
- 160 Trinkaus, Charles: **Luther's hexameral anthropology.** (1979). In: 065, 404-421.

c) Christus

- 161 Brändle, Werner: **Hinabgestiegen in das Reich des Todes.** KD 35 (1989), 54-68.
- 162 Dembowski, Hermann: **Einführung in die Christologie/** mit einem Beitrag von Wilhelm Breuning. 2., unv. Aufl. DA: WB, 1987. VII, 221 S. L 133-143+." (Die Theologie|Einführungen)

- 163 Heimbucher, Kurt: **Risti ja/vai voitto?:** Lutherinristin teologian ja kunnian teologian välisen eron ajankohtaisuus [Kreuz und Sieg: die Aktualität der Unterscheidung Luthers zwischen theologia crucis und theologia gloriae]. Perusta (Helsinki 1988) Heft 2, 3-9; Heft 3, 2-8.
- 164 Hoffmann, Gottfried: **Christus, der Herr der Schrift.** LThK 12 (1988), 122-128.
- 165 Loewenich, Walther von: **A theologia da cruz de Lutero** [Luthers Theologia crucis (port.)// übers. von Walter O. Schlupp und Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal, 1988. 183 S. (Übers. von LuB 1984, Nr. 491]
- 166 Müller, Gerhard: **Luthers Christusverständnis.** (1963). In: 078, 371-387.
- 167 Saarinen, Risto: **Gottes Wirken auf uns:** die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung. S: Steiner, 1989. X, 241 S. (Veröffentlichung des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; 137: Abt. Religionsgeschichte) – Zugl.: Helsinki, Univ., Theol. Fak., Diss., 1988.
- 168 Schwarz, Reinhard: **»... mit Christus zusammen geschweißt«:** vom Einssein des Christen mit Christus bei Martin Luther. ZW 60 (1989), 94-102.
- 169 Vercruysse, Jos E.: **Luther's theology of the cross:** its relevance for ecumenism. Centro pro unione: bi-annual bulletin 35 (Rome, Italy 1989) spring, I-II. 19.
- 170 Vose, Heather M.: **More lieght on 16th-century »Evangelisme«:** a study in cross and spirit. Journal of religious history 14 (Sydney 1987), 256-268.

d) Kirche, Kirchenrecht, Bekenntnisse

- 171 Becker, Hans-Jürgen: **Die Appellation vom Papst an ein allgemeines Konzil:** historische Entwicklung und kanonistische Diskussion im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Köln, W: Böhlau, 1988. VIII, 511 S.: Titell. L 244-256+." (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht; 17) – Zugl.: Veränd. Habil.-Schrift, F, Univ., Rechtswiss. Fak., Habil., 1972.
- 172 Birmelé, André; Ruster, Thomas: **Alleinseligmachend?:** das Thema Kirche im Gespräch der Kirchen. Würzburg: Echter; GÖ: V & R, 1988. 103 S. L 10. 29-31. (Arbeitsbuch Ökumene; 4)
- 173 Brecht, Martin: **Johannes Brenz auf dem Augsburger Reichstag 1530.** In: 079, 9-28.
- 174 Brecht, Martin: **Die ursprüngliche Gestalt der**

- Apologie der Confessio Augustana und ihre Entstehung. In: 079, 50-67.
- 175 Brown, Colin: *The gates of hell and the church*. In: 038, 15-43.
- 176 Cohn, Henry J.: *Church property in the German Protestant principalities*. In: 071, 158-187.
- 177 Garijo-Guembe, Miguel Maria: *Gemeinschaft der Heiligen*: Grund, Wesen und Struktur der Kirche. Düsseldorf: Patmos, 1988. 309 S. L 91. 155f. 197f+."
- 178 Hagen, Henneth: *The historical context of the Smalcald articles*. CThQ 51 (1987), 245-253.
- 179 Heckel, Martin: *Evangelische Freiheit und kirchliche Ordnung – kirchenrechtliche Perspektiven*. In: 055, 72-104.
- 180 Heckel, Martin: *Die reichsrechtliche Bedeutung des Bekenntnisses*. (1980). In: 083, 737-772.
- 181 Heckel, Martin: *Summum Ius – Summa Iniuria als Problem reformatorischen Kirchenrechts*. (1963). In: 083, 82-105.
- 182 Heckel, Martin: *Zur Entwicklung des deutschen Staatskirchenrechts von der Reformation bis zur Schwelle der Weimarer Verfassung*. (1966/67). In: 083, 366-401.
- 183 Hendrix, Scott: *The quest for the true church*. In: 075, 203-219.
- 184 Huber, Wolfgang: *Kirche*. [2. Aufl.]. M: Kaiser, 1988. 238 S. L 99f+." (Kaiser-Taschenbücher; 23)
- 185 Kandler, Karl-Hermann: *CA VII – Konzentration und Weite lutherischer Ekklesiologie*. KD 35 (1989), 70-83.
- 186 Klausnitzer, Wolfgang: *Das Papsttum im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken*: Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart. Innsbruck: Tyrolia, 1987. 586 S. L". (Innsbrucker theol. Studien; 20)
- 187 Kühn, Ulrich: *Kirche unter dem rechtfertigenden Wort Gottes*. Ökumenisches Forum 11 (Graz 1988), 63-76.
- 188 Lienhard, Marc: *L'Eglise multitudiniste dans le protestantisme allemand: regards sur le concept et la réalité de la »Volkskirche« en République Fédérale*. RHPhR 68 (1988), 309-325. L 310-312.
- 189 Lienhard, Marc: *L'évangile et l'Eglise chez Luther*. P: du Cerf, 1989. 287 S. (Cogitatio fidei; 153)
- 190 Maron, Gottfried: *Petrus, Luther und wir: Gedanken zum Reformationsjubiläum 1967*. (1967). In: 02, 287-300.
- 191 Melancthon, Philipp: *La Confession d'Augsbourg et l'Apologie de la Confession d'Augsbourg* (Confessio Augustana. Apologia Confessionis Augustanae (franz.)/ übers. von Pierre Jundt. P: du Cerf, 1989. 566 S.
- 192 Mödlhammer, Johann Werner: *Die Kirche als Sakrament*: Zeichen und Werkzeug des Heils, Herrlichkeit und Niedrigkeit. Ökumenisches Forum 11 (Graz 1988), 93-114.
- 193 Müller, Gerhard: *Die Anhänger der Confessio Augustana und die Ausschussverhandlungen*. (1980). In: 078, 179-193.
- 194 Müller, Gerhard: *Ekklesiologie und Kirchenkritik beim jungen Luther*. (1965). In: 078, 472-500.
- 195 Müller, Gerhard: *Martin Luther und das Papsttum*. (1974). In: 078, 388-416.
- 196 Müller, Gerhard: *Reform und Reformation: zur Geschichte von Spätmittelalter und früher Neuzeit*. (1985). In: 021, 137-152.
- 197 Mumm, Reinhard: *Die Kirche als Braut und Mutter nach dem evangelischen Bekenntnis*. In: 015, 1087-1108.
- 198 Remling, Ludwig: *Bruderschaften in Franken: kirchen- und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen*. Würzburg: Schöningh, 1986. XXXVI, 442 S. L". (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg; 35)
- 199 Rostagno, Sergio: *Ecclesia abscondita: appunti su un concetto controverso* (Ecclesia abscondita: Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff). Studi ecumenici 6 (Verona 1988), 183-192.
- 200 Schwarzwälder, Klaus: *Rechtfertigung und Ekklesiologie in den Schmalkaldischen Artikeln: eine dogmatische Studie*. KD 35 (1989), 84-105.
- 201 Sesboué, Bernard: *Y-a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante?* Nouvelle revue théologique 109 (Namur 1987), 3-30. L 21f.
- 202 Sieglerschmidt, Jörn: *Territorialstaat und Kirchenregiment*: Studien zur Rechtsdogmatik des Kirchenpatronatsrechts im 15. und 16. Jahrhundert. Köln; W: Böhlau, 1987. XI, 368 S.: 1 Taf. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht; 15) – Teilw. zugl.: Konstanz, Univ., Fachbereich Philosophie/Geschichte, Diss., 1977.
- 203 Zeddies, Helmut: *»Einheit vor uns« – im Spiegel der Leuenberger Konkordie betrachtet*. ThLZ 114 (1989), 161-174.

e) Sakramente, Beichte, Ehe

- 204 Barth, Hans-Martin: *Heilende Seelsorge*: Wort und Sakrament als Heilmittel im therapeutischen Zusammenhang. US 42 (1987), 213-222.
- 205 Barth, Markus: *Das Mahl des Herrn*: Gemeinschaft mit Israel, mit Christus und unter den

- Gästen. NK: NV, 1987. VII, 275 S. L 188. 234 f +".
- 206 Beykirch, Ursula: **Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe?: eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Entwicklung der gesetzlichen Bestimmungen.** Würzburg: Echter, 1987. 463 S. L 53 f. 368. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 2)
- 207 Buchrucker, Armin-Ernst: **Theologie der evangelischen Abendmahlslieder.** Erlangen: Luther, 1987. 356 S.
- 208 [Calvin, Jean] Calvino, Giovanni: **Il »Piccolo trattato sulla S. cena« nel dibattito sacramentale della Riforma** (Petit traité de la Sainte cène de nostre Seigneur Iesus Christ (it.))// eingel., übers. und komm. von Giorgio Tourn. Torino: Claudiana, 1987. 159 S.: Ill. L 11-17. 19-23. 28-35 +". – Bespr.: Caponetto, Salvatore: ARGBL 17 (1988), 24.
- 209 Diestelmann, Jürgen: **Luthers Abendmahlsglaube.** Braunschweig: Evang.-Luth. Pfarramt Brüder-St. Ulrici, 1984. 25 S. (Für Kirche, Wort und Sakrament, 10)
- 210 Dittmer, Uwe: **Im Blickpunkt: Abendmahl.** 3., überarb. Aufl. B: EVA, 1989. 119 S. L 33. (Theol. Informationen für Nichttheologen)
- 211 Erhart, Hannelore: **Die Beteiligung kirchlicher Amtsträger an Eheschließungsvorgängen im 16. Jahrhundert:** das Beispiel der hessischen Kirche und ihrer Ordnungen aus dem Jahre 1539. In: 049, 239-257.
- 212 Exalto, Klaas: **Het Avondmaal bij Luther** (Das Abendmahl bei Luther). In: Bij brood en beker, Leer en gebruik van het Avondmaal in het NT en in de geschiedenis van de westerse kerken/ hrsg. von Willem van't Spijker ... Goudriaan: de Groot 1980, 106-137.
- 213 Finkenzeller, Josef: **Die Heilsbedeutung von Wort und Sakrament im Verständnis der christlichen Kirchen.** Münchner theol. Zeitschrift 38 (1987), 223-239.
- 214 Fischer, Joachim: **Culpa, perdão e penitência em Lutero** (Schuld, Vergebung und Buße bei Luther). In: 033, 29-48.
- 215 Garijo-Guembe, Miguel M[ari]a: **Die Eucharistie nach römisch-katholischem Verständnis.** In: 018, 9-103. L".
- 216 Glenethøj, Jørgen: **Was ist Eucharistie?** J LH 29 (1985), 104-109.
- 217 Grethlein, Christian: **Taufpraxis heute:** praktisch-theologische Überlegungen zu einer theologisch verantworteten Gestaltung der Taufpraxis im Raum der EKD. GÜ: GVH, 1988. 291 S. L 205-208. 215-217 +".
- 218 Jüngel, Eberhard: **Das Opfer Jesu Christi als Sacramentum et Exemplum.** (1982). Diakonie: Jahrbuch des Diakonischen Werkes der Evang. Kirche in Deutschland (1986/87), 6-25.
- 219 Kandler, Karl-Hermann: **Realpräsenz und Sündenvergebung:** Schwerpunkte lutherischer Abendmahlslehre. ThLZ 113 (1988), 491-508.
- 220 Kisimba, Nyembo: **La parole comme manifestation personnelle de Dieu dans les sacrements selon Martin Luther (1483-1546).** Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique, 1988. XIV, 218 S. (Recherches Africaines de théologie, 10)
- 221 Lehmann, Detlef: **Distanzierte Kirchenzugehörigkeit:** Problem und Herausforderung für Theologie und kirchliches Handeln. LThK 10 (1986), 41-61. L".
- 222 Lehmann, Detlef: **Verfall oder Wiedergewinnung der Beichte?:** Überlegungen zur gottesdienstlichen Ordnung und zum seelsorgerlichen Angebot der Beichte. LThK 11 (1987), 41-53.
- 223 Luther, Martin (1483-1546). In: O'Carroll, Michael: **Corpus Christi: an encyclopedia of the eucharist.** Wilmington, Del.: Glazier, 1988, 128 f.
- 224 Müller, Gerhard: **Um die Einheit der Kirche:** zu den Verhandlungen über den Laienkelch während des Augsburger Reichstages 1530. (1965). In: 078, 131-165.
- 225 Pannenberg, Wolfhart: **Christsein und Taufe.** In: 066, 58-65.
- 226 Pesch, Otto Hermann: **Besinnung auf die Sakramente:** historische und systematische Überlegungen und ihre pastoralen Konsequenzen. (1971). In: 042, 294-339.
- 227 Pesch, Otto Hermann: **Das katholische Sakramentsverständnis im Urteil gegenwärtiger evangelischer Theologie.** (1982). In: 042, 340-361.
- 228 Rohls, Jan: **Coena Domini:** die altreformierte Abendmahlslehre und ihre Wandlungen. In: 018, 105-221. L 145-147. 183-185 +".
- 229 Wenz, Gunther: **Einführung in die evangelische Sakramentenlehre.** DA: WB, 1988. VIII, 267 S. (Die Theologie) (Einführungen)
- 230 Wenz, Gunther: **Für uns gegeben:** Grundzüge lutherischer Abendmahlslehre im Zusammenhang des gegenwärtigen ökumenischen Dialogs. In: 018, 223-338. L".
- f) Amt, Seelsorge, Diakonie, Gemeinde, allgemeines Priestertum
- 231 Barth, Hans-Martin: **»Allgemeines Priestertum der Gläubigen« nach Martin Luther.** US 43 (1988), 331-342.

- 232 Barth, Hans-Martin: »Il sacerdozio universale« secondo Martin Lutero [Das allgemeine Priestertum nach Martin Luther (it.)]. Studi ecumenici 6 (Verona 1988), 9-31.
 - 233 Berton, Norberto: El sacerdocio universal de los creyentes (Das allgemeine Priestertum der Gläubigen). In: 019, 61-78.
 - 234 Brandmüller, Walter: Wortverkündigung und Weihe: das Problem der Laienpredigt im Licht der Kirchen-, insbesondere der Konziliengeschichte. Annuarium historiae conciliorum 18 (1986), 239-271. L 261.
 - 235 Fritzsche, Hans-Georg: Schuld und Übel: zum Theodizeeproblem/ hrsg. von Karl-Heinrich Bieritz und Martin Seils. B: EVA, 1987. 79 S. L 38-43.
 - 236 Heinicke, Andreas: Zwischen Tür und Angel gelesen: diesmal: Luthers Solo auf dem Hammerklavier und Melanchthons »Kleine Nachtmusik auf das Papsttum« für wohltemperierte Instrumente über das Thema: »Von der Universalität des Amtes Christi«. LThK 13 (1989), 72-76.
 - 237 Henze, Winfried; Isermann, Gerhard: Gespräche über den Zaun: 36 Briefe über die Nähe der Konfessionen. Hildesheim: Bernward; Hannover: LVH, 1987. 82 S. L 34f.
 - 238 Herbst, Michael: Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche. S: CV, 1987. 477 S. L". - Zugl.: Erlangen-Nürnberg, Univ., Theol. Fak., Diss., 1985.
 - 239 Kittelson, James M.: Luther the church bureaucrat. Concordia journal 13 (StL 1987), 294-306.
 - 240 Lund, Eric: The impact of Lutheranism on popular religion in sixteenth century Germany. Concordia journal 13 (StL 1987), 331-341.
 - 241 Müller, Gerhard: Missionarischer Gemeindeaufbau bei Martin Luther. (1985). In: 021, 31-37.
 - 242 Oftestad, Bernt T.: Biskop, menighet, øvrighet (Bischof, Gemeinde, Obrigkeit). TTK 58 (1987), 161-174.
 - 243 Overath, Joseph: Kirchengeschichte: Orientierungshilfen, Standpunkte, Impulse für heute. F; Bern; NY: Lang, 1987. 234 S. L 201f. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; 294)
 - 244 Philippi, Paul: Die Verbindlichkeit des Wortes: wie ist die Entstehung des deutschen Landeskirchentums unter diakonischer Fragestellung reformationstheologisch zu beurteilen? In: 010, 115-132.
 - 245 Riess, Richard: Sehnsucht nach Leben: Spannungsfelder, Sinnbilder und Spiritualität der Seelsorge. GÖ; ZH: V&R, 1987. 309 S. L 273-275+ "
 - 246 Ruhbach, Gerhard: Vom Trost des Evangeliums. Wort und Dienst 19 (1987), 179-189.
 - 247 Schmidt-Rost, Reinhard: Seelsorge zwischen Amt und Beruf: Studien zur Entwicklung einer modernen evangelischen Seelsorgelehre seit dem 19. Jahrhundert. GÖ: V&R, 1988. 144 S. L 13f. 118f. (Arbeiten zur Pastoraltheologie; 22)
 - 248 Schorn-Schütte, Luise: »Papocesarismus« der Theologen?: vom Amt des evangelischen Pfarrers in der frühneuzeitlichen Stadtgesellschaft bei Bugenhausen. ARG 79 (1988), 230-261: abstract. L".
 - 249 Tavad, Georg H.: The ordained ministry in historical ambiguity. Doctrine and life 38 (Dublin 1988), 466-477.
- g) Gnade, Glaube, Rechtfertigung, Werke
- 250 Bluhm, Heinz: The significance of Luther's earliest extant sermons. (1944). In: 069, 7-14.
 - 251 Bockmühl, Klaus: Gesetz und Geist: eine kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik. Bd. 1: Die Ethik der reformatorischen Bekenntnisschriften. Gießen, BL: Brunnen, 1987. 537 S. (TVG-Monographien und Studienbücher; 330) - Bespr.: Fagerberg, Holsten: ThLZ 114 (1989), 222-224.
 - 252 Bohren, Rudolf: Glaube und Ästhetik - ein vergessenes Kapitel der Theologie. Berliner theol. Zeitschrift 6 (1989), 2-7.
 - 253 Brunner, Hellmut: Die Gerechtigkeit Gottes. ZRGG 39 (1987), 210-225.
 - 254 Decot, Rolf: Der Glaube - Triebkraft der Reformation. Erdkreis 38 (1988), 528-539: Ill.
 - 255 Delumeau, Jean: Rassurer et protéger: le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois. P: Fayard, 1989. 667 S.: Kt. L 449-477+ "
 - 256 Deuser, Hermann: Gottes Handeln - Rechtfertigung, Versöhnung und Erlösung. In: 013, 33-55.
 - 257 Forsberg, Juhani: Rukous tekona, uhrina ja jumalanpalveluksena: Lutherin rukousteologian peruslähtökohta (Der Ausgangspunkt der Theologie des Gebets bei Luther). In: Rukous ja jumalanpalveluselämä = Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran vuosikirja (Helsinki 1988)/ hrsg. von Tapio Lampinen. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, 1988, 31-44. (Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja; 162)
 - 258 Held, Heinz Joachim: Glaube und Liebe in der Erlangung des Heils: ein Beitrag im theologischen Gespräch zwischen den Kirchen der Reformation und der Orthodoxie. In: 061, 288-302.
 - 259 Hillerbrand, Hans J.: Obedient freedom: Martin

- Luther on Christian liberty. Weavings 3 (Nashville, TN 1988), 6-13.
- 260 Jacob, Friedrich: **Glaubenslehre: ein Leitfadens zum Verstehen der christlichen Botschaft**. 3., durchges. Aufl. B: EVA, 1988. 215 S. L 178f. 183-185+.
- 261 Lindberg, Carter: **Justification by faith alone: the Lutheran proposal to the churches**. New conversations 10 (NY 1988) Nr. 2, winter/spring, 31-41.
- 262 Lønning, Inge: **Sozialethik und Reich Gottes: Beobachtungen und Ergänzungen zu einer fraglichen Verbindung**. In: 05, 83-95.
- 263 Meckenstock, Günter: **Protestantisches Gewissen?: Grundlinien zur Bestimmung eines schwierigen Begriffs**. NZStH 30 (1988), 179-190.
- 264 Miguez Bonino, José: **La justicia del cristiano (Die Gerechtigkeit des Christen)**. In: 019, 35-53.
- 265 Nipkow, Karl Ernst: **Erwachsenwerden ohne Gott?: Gotteserfahrungen im Lebenslauf**. 2. Aufl. M: Kaiser, 1988. 115 S. L 31. 104-109. (Kaiser-Taschenbücher, 6)
- 266 Pesch, Otto Hermann: **Die Lehre vom »Verdienst« als Problem für Theologie und Verkündigung**. (1967). In: 042, 377-416.
- 267 Pesch, Otto Hermann: **»Um Christi willen ...«: Christologie und Rechtfertigungslehre in der katholischen Theologie; Versuch einer Richtigestellung**. (1981). In: 042, 115-150.
- 268 Pfürtner, Stephan H.: **Luthers Glaubenstheologie – das Ende der christlichen Mystik?** US 43 (1988), 24-37.
- 269 Priestley, David T.: **Luther and pietism**. CTM 15 (1988), 547-555.
- 270 Ruokanen, Miikka: **Das Problem der Gnadenlehre in der Dogmatik Gerhard Ebelings**. KD 35 (1989), 2-22.
- 271 Stumme, John: **El sentido de la fe y el amor (Die Bedeutung von Glaube und Liebe)**. In: 019, 115-141.
- 272 Tödt, Heinz Eduard: **Freiheit**. (1986). In: 08, 177-183.
- 273 Tödt, Heinz Eduard: **Gewissen und politische Verantwortung**. (1985). In: 08, 85-95.
- 274 Ulrich, Lothar: **Soteriologische Modelle in der Dogmengeschichte: eine Skizze als Orientierungshilfe**. Theol. Jahrbuch (1988), 234-252.
- 275 Vercruysee, Jos: **Fede e carità in Lutero (Glaube und Liebe bei Luther)**. Parola spirito e vita 17: Credete al vangelo (Bologna 1988), 293-305.
- h) **Sozialethik, politische Ethik, Geschichte**
- 276 Barudio, Günter: **Martin Luther**. In: Genie und Geld: vom Auskommen deutscher Schriftsteller/ hrsg. von Karl Corino. Nördlingen: Greno, 1987, 35-47: Portr.
- 277 Beck, Nestor: **Fundamentação teológica da ação social a partir da Confissão de Augsburg (Theol. Begründung des sozialen Handelns aus dem Augsburger Bekenntnis)**. In: 034, 73-79.
- 278 Beck, Nestor: **Lutero e a política (Luther und die Politik)**. In: 034, 35-48.
- 279 Blickle, Peter: **Das göttliche Recht der Bauern und die göttliche Gerechtigkeit der Reformatoren**. AKultG 68 (1986), 351-369.
- 280 Boff, Leonardo: **Und die Kirche ist Volk geworden: Ekklesiogenese (E a igreja se fez povo (dt.))** übers. von Horst Goldstein und Michael Lauble. Düsseldorf: Patmos, 1987. 248 S. L 201-220.
- 281 Braun, Dietrich: **Luther über die Grenzen des Staates 1523**. JBrKG 57 (1989), 27-64. [Vgl. LuB 1989, Nr. 302]
- 282 Brummel, Lee: **Lutero y los pobres: una muestra de su interpretación 1515-1518 (Luther und die Armen: ein Beispiel seiner Auslegung 1515-1518)**. In: 019, 145-157.
- 283 Buchholz, Stephan: **Restauracion, Ius Divinum, Rechtsreform: Kontinuität des Begriffs, Wandel der Legitimationsziele**. In: Revolution, Reform, Restauracion: Formen der Veränderung von Recht und Gesellschaft/ hrsg. von Heinz Mohnhaupt. F: Klostermann, 1988, 157-172. L 162f. (Ius commune: Sonderhefte, 37)
- 284 Busch, Eberhard: **Church and politics in the reformed tradition**. In: 038, 163-181.
- 285 Cleve, Frederic: **Gesetz und Evangelium als Grundlage für die Friedensarbeit der Kirchen**. Luth. Kirche in der Welt 36 (1989), 125-157.
- 286 Decot, Rolf: **Die Entstehung des Papsttums: Martin Luthers historische Sicht in seiner Schrift »Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet« (1545)**. In: 064, 133-154.
- 287 Diesner, Hans-Joachim: **Niccolò Machiavelli: Mensch, Macht, Politik und Staat im 16. Jahrhundert**. Bochum: Studienverlag N. Brockmeyer, 1988. 200 S. L'.
- 288 Dreher, Martin N.: **Aspectos teológicos da ação social em Lutero (Theol. Aspekte des sozialen Handelns bei Luther)**. In: 033, 49-66.
- 289 Dreher, Martin N.: **A autoridade secular: a visão de Lutero (Die weltliche Obrigkeit: Luthers Sicht)**. Estudos teológicos 29 (São Leopoldo 1989), 69-86.
- 290 [Erasmus Roterodamus, Desiderius] Erasmus von Rotterdam: **»Süß scheint der Krieg den Un- erfahrenen« (Dulce bellum inexpertis (dt.))** übers., komm. und hrsg. von Brigitte Hanne-

- mann, M.: Kaiser, 1987. 201 S.: Ill. L 184f. [Kaiser Traktate: N. F.; 4]
- 291 Forck, Gottfried: **Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther**/ mit einem Beitrag von Bernhard Lohse. 2., erw. Aufl. B: EVA, 1988. 166 S. – Bespr.: Heintze, Gerhard: ThLZ 114 (1989), 362-364. [Vgl. LuB 1990, Nr. 308]
- 292 Frey, Christof: **Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart**/ unter Mitarb. von Martin Hoffmann. GÜ: GVH, 1989. 287 S. L 22-41+“. (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern; 1424)
- 293 Greiner, Albert: **Martin Luther und die Menschenrechte**. Luth. Kirche in der Welt 36 (1989), 90-98.
- 294 Grenholm, Carl-Henric: **Arbetets mening: en analys av sex teorier om arbetets syfte och värde** (Die Bedeutung der Arbeit: eine Analyse von sechs Theorien über Zweck und Wert der Arbeit). Uppsala: Almqvist & Wiksell International, 1988. 531 S. L 143-187. Summary: »The meaning of work«. (Acta universitatis Upsalien-sis: Uppsala studies in social ethics; 11)
- 295 Günther, Hartmut: **»Wer diese meine Worte hört und tut sie...«** (Mt. 7, 24): zum Verständnis der Bergpredigt. LThK 11 (1987), 1-16.
- 296 Härle, Winfried: **Luthers Zwei-Regimenten-Lehre als Lehre vom Handeln Gottes**. In: 013, 12-32.
- 297 Heckel, Martin: **Luther und das Recht: zur Rechts-theologie Martin Luthers und ihren Auswirkungen auf Kirche und Reich**. Neue juristische Wochenschrift 36 (1983), 2521-2527.
- 298 Heckel, Martin: **Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie**. (1987). In: 083, 1112-1193.
- 299 Heckel, Martin: **Rechtstheologie Luthers**. (1966). In: 083, 324-365.
- 300 Heckel, Martin: **Zum Sinn und Wandel der Freiheitsidee im Kirchenrecht der Neuzeit**. (1969). In: 083, 447-483.
- 301 Hesse, Helmut: **Über Luthers »Von Kauffshandlung und Wucher«**. In: 051, 25-57.
- 302 Heubach, Joachim: **Luther über Schöpfung, Gerechtigkeit und Frieden**. Luth. Kirche in der Welt 36 (1989), 16-30.
- 303 Honecker, Martin: **Lutherische Ethik**. In: 022, 751f.
- 304 Junghans, Helmar: **Sozialethisches Denken und Handeln bei Martin Luther**. Standpunkt 17 (1989), 67-71.
- 305 Kunst, Hermann: **ἐν Χριστῷ εἶναι und öffentliche Verantwortung**. In: 015, 1309-1332.
- 306 Lindberg, Carter: **Luther on the use of money**. Christian history 6 (Worcester, PA 1987) Heft 2, 17-19. 34.
- 307 Lindberg, Carter: **Reformation initiatives for social welfare: Luther's influence at Leisnig**. The annual of the Society of Christian Ethics (Washington, DC 1987), 79-99.
- 308 Lohse, Bernhard: **Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi**. In: LuB 1990, Nr. 291, 155-167.
- 309 Martin Luthers Platz in der Genealogie der Nationalökonomien. In: 051, 90-100.
- 310 Mokrosch, Reinhold: **(Wie) ist Frieden lehrbar?: Friedenserziehung im Religionsunterricht, unter besonderer Berücksichtigung des Friedensverständnisses Martin Luthers**. In: Leben lernen im Horizont des Glaubens = Festschrift des Seminars Evangelische Theologie der Erziehungswissenschaftlichen Hochschule Rheinland-Pfalz zu Ehren von Siegfried Wibbing anlässlich seines 60. Geburtstages am 10. Februar 1986/ hrsg. von Bernhard Buschbeck und Friedrich Lemke, Landau/Pfalz: Seminar Evang. Theologie an der EWH Rheinland-Pfalz, 1986, 277-311. (Landauer Schriften zur Theologie und Religionspädagogik; 1)
- 311 Müller, Burkhard: **Politik der Bergpredigt? Wege zum Menschen** 40 (1988), 142-157.
- 312 Müller, Gerhard: **Bündnis und Bekenntnis: zum Verhältnis von Glaube und Politik im deutschen Luthertum des 16. Jahrhunderts**. (1980). In: 078, 25-45.
- 313 Müller, Gerhard: **Luthers Zwei-Reiche-Lehre in der deutschen Reformation**. (1976). In: 078, 417-437.
- 314 Müller, Gerhard: **Martin Luther und die öffentliche Verantwortung der Christen**. In: 021, 80-88.
- 315 Müller, Gerhard: **»Niemand soll sein eigener Richter sein«: Luthers Gedanken zu Aufruhr, Krieg und Frieden**. (1983). In: 021, 45-56.
- 316 Müller, Gerhard: **Zu Luthers Sozialethik**. In: 051, 59-79.
- 317 Müller, Hans-Martin: **Der Umgang mit dem Recht in der evangelischen Kirche**. In: 055, 44-71.
- 318 Münkler, Herfried: **Machiavelli: die Begründung des politischen Denkens aus der Krise der Republik Florenz**. 6.-7. Tsd. F: Fischer-Taschenbuch, 1987. 505 S. L 91-94. (Fischer-Taschenbücher; 7342: Fischer-Wissenschaft)
- 319 Pitz, Ernst: **Der Untergang des Mittelalters: die Erfassung der geschichtlichen Grundlagen Europas in der politischen Literatur des 16. bis 18. Jahrhunderts**. B: Duncker & Humblot, 1987,

- XIX, 787 S. L 124-135. (Historische Forschungen; 35)
- 320 Recktenwald, Horst Claus: **Geleitwort des Editors**: zur ökonomischen und christlichen Ethik. In: 051, 5-18.
- 321 Schendel, Eberhard: **Martin Luther und die Armen**: sein Beitrag zur sogenannten sozialen Frage. Luth. Kirche in der Welt 36 (1989), 112-124.
- 322 Schrey, Heinz-Horst: **Einführung in die Ethik**. 3., gegenüber der 2. unv. Aufl. DA: WB, 1988. 178 S. L 135f+-. (Die Philosophie)
- 323 Sommer, Wolfgang: **Gottesfurcht und Fürstentums herrschaft**: Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie. GÖ: V&R, 1988. 351 S. L 23-73+-. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 41) – Zugl.: GÖ, Univ., Theol. Fak., Habil., 1986.
- 324 Strieter, Thomas, W.: **Two kingdoms and governance thinking for today's world**. CTM 16 (1989), 29-35.
- 325 Ter Schegget, Gijsbertus: **Luther over de overheid** (Luther über die Obrigkeit). In: ders.: **Volmacht in onmacht**. Baarn: Ten Have, 1988, 204-219.
- 326 Tödt, Heinz Eduard: **Gleichheit**. (1988). In: 08, 184-191.
- 327 Tödt, Heinz Eduard: **Zum Verhältnis von Dogmatik und theologischer Ethik**. (1982). In: 08, 12-20.
- 328 Trinkaus, Charles: **The religious foundations of Luther's social views**. (1955). In: 065, 302-315.
- i) Gottes Wort, Bibel, Predigt, Sprache
- 329 Baldermann, Ingo: **Didaktischer und »kanonischer« Zugang**: der Unterricht vor dem Problem des biblischen Kanons. In: **Zum Problem des biblischen Kanons**. NK: NV, 1988, 97-111. (Jahrbuch für biblische Theologie; 3)
- 330 Barth, Hans-Martin: **Wort und Bild**: ein Beitrag zum Gespräch zwischen Orthodoxie und Luthertum. KD 35 (1989), 34-53.
- 331 Bedouelle, Guy; Roussel, Bernard: **Bible de tous les temps**. Bd. 5: **Le temps des Réformes et la Bible**. P: Beauchesnes, 1989. 811 S. L'.
- 332 Besch, Werner; Wegera, Klaus-Peter: **Aspekte gegenwärtiger Sprachforschung im Frühneuhochdeutschen**. In: 062, 2-18.
- 333 Betten, Anne: **Lancelot-Roman, Luther-Bibel, Lessing-Dramen**: Beispiele neuer sprachhistorischer Arbeitsweisen. M: Minerva, 1988. 27 S. (Eichstättter Hochschulreden; 64)
- 334 Beutel, Albrecht: **Homiletische Bemerkungen zu Sprache und Sache**. PTH 77 (1988), 518-537.
- 335 Beyer, Michael: **Vulgatakonkordanzen als Hilfsmittel beim Übersetzen lateinischer Luthertexte**. LuJ 56 (1989), 59-67.
- 336 Bluhm, Heinz: **Bedeutung und Eigenart von Luthers Septembertestament**: zum 450. Jubiläum; eine Analyse von Römer 3, 19-31. (1972). In: 069, 53-76.
- 337 Bluhm, Heinz: **The evolution of Luther's translation of the first penitential psalm**. (1983). In: 069, 109-122.
- 338 Bluhm, Heinz: **Luther's rendering of Acts 17, 18**. In: 069, 99-107.
- 339 Bluhm, Heinz: **Luther's translation of Luke 22, 15**. (1950). In: 069, 95-97.
- 340 Bluhm, Heinz: **An »unknown« Luther translation of the Bible**. (1969). In: 069, 77-94.
- 341 Brandt, Gisela: **Volksmassen, sprachliche Kommunikation, Sprachentwicklung unter den Bedingungen der frühbürgerlichen Revolution**: (1517-1526). B: Akademie, 1988. 247 S. (Bausteine zur Sprachgeschichte des Neuhochdeutschen; 65)
- 342 Brückmann, Hans: **Bibelverbreitung im Rheinland**: 175 Jahre Evangelisches Bibelwerk im Rheinland gegründet als Bergische Bibelgesellschaft im Jahre 1815. Köln: Rheinland, 1989. X, 404 S. L'. (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte; 95)
- 343 Brun, Jens: **Vækstanken hos Grundtvig** (Der Wachstumsgedanke bei Grundtvig). Aarhus: Aros, 1988. 88 S.
- 344 Drung, Andreas: **Die Rolle der Vernunft in Luthers Schriftauslegung bis 1521**. In: 045, 40-45.
- 345 Erben, Johannes: **Zu Luthers Bittbriefen**. In: 023, 269-282.
- 346 Eriksson, Leif: **Luther ja Raamattu** (Luther und die Bibel). Perusta (Helsinki 1988) Heft 4, 12-20.
- 347 Eroms, Hans-Werner: **Text und Sinn bei Martin Luther**: Bemerkungen zu den Verstehensprinzipien in seinem Werk. In: 023, 325-342.
- 348 Gelhaus, Hermann: **Der Streit um Luthers Bibelverdeutschung im 16. und 17. Jahrhundert**: mit der Identifizierung Friedrich Traubs. TÜ: Niemeyer, 1989. XIV, 317 S.: 1 Ill. (Reihe germanistische Linguistik; 89)
- 349 Günther, Hartmut: **Die Bibel in der Christenheit**: Erwägungen zur Diskussion über neue »Biblische Theologie« seit Gerhard von Rad. LThK 12 (1988), 35-49.
- 350 Haag, Herbert: **Der Gottesknecht bei Deuteroseja**. DA: WB, 1985. XLIII, 204 S. L 89-93. (Erträge der Forschung; 233)

- 351 Himmighöfer, Traudel: **400 Jahre Neustadter Bibel**. BIPfKG 55 (1988), 7-19.
- 352 Hirschler, Horst: **Biblich predigen**. Hannover: LVH, 1988. 592 S. L". - Bespr.: Winkler, Eberhard: ThLZ 113 (1988), 848-850.
- 353 Jacoby, Michael: **Bibeltradition und Bibelsprache zwischen Mittelalter und 20. Jahrhundert im nordgermanischen Raum: der Einfluß der Scholastik aus Paris und der Lutherbibel**. NY; Berne; F; P: Lang, 1988. 333 S.: Ill. (Jacoby, Michael: Lexemdistribution und Lexemverhalten in Textsorten und Dialekten innerhalb historischer Sprachstufen. Bd. 2)
- 354 Jens, Walter: **Die christliche Predigt: Manipulation oder Verkündigung?** (1976). In: 031, 70-92.
- 355 Jens, Walter: **Martin Luther: Prediger, Poet und Publizist**. (1983). In: 031, 148-175.
- 356 Jens, Walter: **Von deutscher Rede**. (1965). In: 030, 208-228. L 224f; 031, 5-28. L 23f.
- 357 Kelly, Robert A.: **Luther's use of 1 Corinthians 14**. In: 038, 123-134.
- 358 Kremer, Jacob: **Lazarus: die Geschichte einer Auferstehung; Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11, 1-46**. S: Kath. Bibelwerk, 1985. 384 S.: Ill. L 177-180.
- 359 Lippold, Ernst: **Die Revision der Lutherbibel von 1984, dargestellt am Beispiel des Magnifikat Lk 1, 46-55**. JfLH 29 (1985), 127-134.
- 360 Möller, Christian: **»Heute, wenn ihr seine Stimme hören werdet ...«: Predigt als Stimme der Gemeinde**. DPfBl 89 (1989), 255-260.
- 361 Müller, Gerhard: **Luthers Bibelkritik**. (1984). In: 021, 21-30.
- 362 Müller, Karlheinz: **Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema: eine kritische Rückschau auf alte Ergebnisse**. Theol. Jahrbuch (1986), 150-190.
- 363 Nandraskey, Karol: **Für die perspektivisch-biologische Interpretation der Bibel = Toward the perspectival-organic interpretation of the Bible**. Teil 1. EvEG 14 (1987), 25-30.
- 364 Osmer, Richard R.: **The study of scripture in the congregation: old problems and new programs**. Interpretation 42 (Richmond, VA 1988), 254-267.
- 365 Polenz, Peter von: **Argumentationswörter: sprachgeschichtliche Stichproben bei Müntzer und Forster, Thomasius und Wolff**. In: 048, 181-199. L 192.
- 366 Reichmann, Otto: **Zur Lexikographik des Frühneuhochdeutschen und zum »Frühneuhochdeutschen Wörterbuch«**. In: 062, 178-226. L".
- 367 Rössing-Hager, Monika: **Textabhängige Wortverwendung in der Flugschriftensammlung »Bundesgenossen« von Johann Eberlin von Günzburg**. In: 048, 279-320. L 284. 286.
- 368 Roussel, Bernard; Hobbs, Gérard: **Strasbourg et l'»ecole rhénane« d'exégèse (1525-1540)**. BPF 135 (1989), 36-53. L".
- 369 Rüger, Hans Peter: **Der Umfang des alttestamentlichen Kanons in den verschiedenen kirchlichen Traditionen**. In: 061, 336-345.
- 370 Stellmacher, Dieter: **Martin Luther und die niederdeutsche Sprachgeschichte**. Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 56 (1984), 73-92.
- 371 Stolt, Birgit: **Periodus, cola und commata in Luthers Bibeltext**. In: 023, 263-268.
- 372 Stuhlmacher, Peter: **Die Mitte der Schrift – biblisch-theologisch betrachtet**. In: 061, 29-56.
- 373 Weber, Edith: **Problèmes de langues: latin ou langue vernaculaire**. In: Naissance et affirmation de l'idée de tolérance, XVI^e et XVII^e siècle = Bicentenaire de l'Edit des non catholiques (Novembre 1987)/ hrsg. von Michel Péronnet. Montpellier: Publications de l'Université de Montpellier III, 1988, 51-79. (X^{ème} Colloque du Centre d'Histoire des Réformes et du Protestantisme; 10)
- 374 Wolf, Herbert: **Die Bezeichnungen der Himmelsrichtungen bei Luther**. In: 048, 261-278.
- 375 Wolf, Herbert: **Marginalien der Lutherbibel: ihre sprachwissenschaftliche Relevanz**. Zeitschrift für germanistische Linguistik 16 (1988), 291-309.
- 376 Wolf, Herbert: **Die Windbezeichnungen bei Luther**. In: 023, 343-354.
- 377 Yutzis, Mario: **Lutero, la escritura y la libertad de la palabra** (Luther, die Schrift und die Redefreiheit). In: 019, 103-113.

k) Gottesdienst, Gebet, Kirchenlied, Musik

- 378 **Agende für die Evangelische Kirche der Union**. Bd. 2. Teil 1: **Die kirchlichen Handlungen**. Nach der Revision der Luther-Bibel 1984 textl. überarb. 3. Aufl. Bielefeld: Luther, 1987. 136 S.
- 379 **Agende für die Evangelische Kirche der Union**. Bd. 2. Teil 1: **Die kirchlichen Handlungen**. 4. Aufl. Bielefeld: Luther, 1988. 136 S.
- 380 **Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden**. Bd. 3: **Die Amtshandlungen**. Teil 1: **Die Taufe**; Teil 2: **Die Trauung**/ hrsg. von der Kirchenleitung der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands. Neu bearb. Ausgabe/ neu bearb. vom Liturgischen Ausschuß der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands (VELKD). Hannover: LVH, 1988. 206; 143 S.

- 381 **Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden.** Bd. 4: **Ordination und Einsegnung, Einführungshandlungen, Einweihungshandlungen/** hrsg. von der Kirchenleitung der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands. Neu bearb. Ausgabe/ neu bearb. vom Liturgischen Ausschuß der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands (VELKD). Hannover: LVH, 1987. 226 S.
- 382 Ameln, Konrad: **Die Cantio »In dulci iubilo«.** J LH 29 (1985), 23-78: Noten. L".
- 383 Ameln, Konrad: **Eine neue Ausgabe der geistlichen Lieder und Kirchengesänge Luthers.** J LH 30 (1986), 107-127. [Bespr. zu LuB 1987, Nr. 35]
- 384 Bieritz, Karl-Heinrich: **Daß das Wort im Schwange gehe:** reformatorischer Gottesdienst als Überlieferungsgrund und Zeichenprozeß. J LH 29 (1985), 90-104.
- 385 Bieritz, Karl-Heinrich: **Das Kirchenjahr:** Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart. 2. Aufl. B: Union, 1988. 270 S. L".
- 386 Blendinger, Christian: **Heiliger Geist und Musik.** Gottesdienst und Kirchenmusik (1989), 40-43.
- 387 Boendermaker, Johannes: **Luthers bemoeienissen met de liturgie** (Luthers Liturgiearbeit). In: *Het nodige overbodge/* hrsg. von Adriaan den Besten ... Kampen: Kok, 1989, 71-76.
- 388 Bolander, Sören: **El don de la música:** algunas reflexiones acerca de la música, litúrgica de Martín Lutero (Die Gabe der Musik: einige Überlegungen Martin Luthers zu Musik und Liturgie). In: 019, 175-215.
- 389 Brown, Edgar S., Jr.: **Sequence and meaning:** the offertory rite of the Lutheran book of worship. *Studia liturgica* 17 (Rotterdam 1987), 35-46.
- 390 Dienst, Karl: **»Ein feste Burg« — Die »Marseillaise der Reformation«?** Der evang. Erzieher 39 (1987), 331-336. [Vgl. LuB 1989, Nr. 883]
- 391 Diestelmann, Jürgen: **Luther und der Gottesdienst.** Braunschweig: Evang.-Luth. Pfarramt Brüdern-St. Ulrici, 1984. 12 S.: Ill. (Für Kirche, Wort und Sakrament; 12)
- 392 Drömann, Hans-Christian: **Einige Erläuterungen zur »vorläufigen Liederliste«.** Gottesdienst und Kirchenmusik (1988), 43-47.
- 393 [Finno, Jaakko] **Jaakko Finnon virsikirja:** näköispainos ensimmäisestä suomalaisesta virsikirjasta (Jaakko Finnos Gesangbuch: Faksimile-nachdruck des ersten finnischen Gesangbuches [1583])/ hrsg. von Pentti Lempiäinen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1988. 395 S.
- 394 Herlyn, Okko: **Theologie der Gottesdienstgestaltung.** NK: NV, 1988. 176 S. L".
- 395 Kiessig, Manfred: **Von Würde und Schönheit lutherischen Gottesdienstes.** In: 066, 15-22.
- 396 Klein, Christoph: **Das Gebet in der Begegnung zwischen westlicher und ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit.** KD 34 (1988) 232-250.
- 397 Mager, Inge: **Martin Luthers Lied »Ein feste Burg ist unser Gott« und Psalm 46.** J LH 30 (1986), 87-96.
- 398 Möller, Christian: **Gottesdienst als Gemeindeaufbau:** ein Werkstattbericht. GÖ: V & R, 1988. 235 S. L 66f. 112-117. 180-182+."
- 399 Pangritz, Andreas: **Ein feste Burg ist unser Gott:** der 46. Psalm und das protestantische Psalmlied. *Texte & Kontexte* 23 (1984), 20-51.
- 400 Rhau, Georg: **Musikdrucke aus den Jahren 1538-1545 in praktischer Neuausgabe/** begr. von Hans Albrecht. Fortgef. ... von Joachim Stalman. Bd. 6: *Bicinia gallica, latina, germanica:* tomus I, II; 1545/ hrsg. von Bruce Bellingham. Kassel, BL; LO: Bärenreiter; StL; LO: Concordia, 1980. XVI, 401 S.: Noten, Faks. L 118f. — Bespr.: Ameln, Konrad: J LH 26 (1982), 236f.
- 401 Sack, Vera: **»Glauben« im Zeitalter des Glaubenskampfes:** eine Ode aus dem Straßburger Humanistenkreis und ihr wahrscheinliches Fortleben in Luthers Reformationslied »Ein feste Burg ist unser Gott«; Textanalyse und -interpretation; mit einem Beitrag zur Frühgeschichte des Emblems. FR: Universitätsbibliothek, 1988. 184 S.: 1 Faks. (Schriften der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau; 13)
- 402 Schakk, Carl: **The hymn in the liturgy:** a Lutheran perspective. CTM 16 (1989), 212-220.
- 403 Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: **Auf dem Wege zu einer gemeinsamen Agende der Evangelischen Kirche deutscher Sprache.** *Studia liturgica* 17 (Rotterdam 1987), 142-150.
- 404 Schmidt-Lauber, Hans Christoph: **Das Gottesdienstverständnis Martin Luthers im ökumenischen Kontext.** ThLZ 114 (1989), 321-338.
- 405 Schulz, Frieder: **Agenda mortuorum:** evangelische Marginalien zu einer katholischen Darstellung der Sterbe- und Begräbnisliturgie. ALW 29 (1987), 385-402.
- 406 Schulz, Frieder: **Benedictio nuptialis:** evangelische Marginalien zu einer katholischen Darstellung der Riten um Ehe und Familie. ALW 29 (1987), 199-212.
- 407 Theodōros, Euaggelos D.: **Ἐ leitourgikḗ kīnēsis tōn Rōmaikatholokōn kai tōn Protestantōn** (Die liturgische Bewegung der römischen Katholiken und der Protestanten). *Theologia* 56 (Athenai 1985), 161-173.
- 408 Töllner, Wolfgang: **Reformation und Kirchen-**

- musik. Gottesdienst und Kirchenmusik (1989), 77-83.
- 409 Viertel, Matthias Silesius: **Kirchenmusik zwischen Kerygma und Charisma**: Anmerkungen zu einer protestantischen Theologie der Musik. JfLH 29 (1985), 111-123.
- 410 White, James F.: **The classification of protestant traditions of worship**. *Studia liturgica* 17 (Rotterdam 1987), 264-272.
- l) Katechismus, Konfirmation, Schule**
- 411 Beck, Nestor: **Lutero: visão teológica da educação** [Luther: theologische Sicht der Erziehung]. In: 034, 81-93.
- 412 Bizer, Christoph: **Katechetische Memorabilien**: Vorüberlegungen vor einer Rezeption der evangelischen Katechetik. *Jahrbuch der Religionspädagogik* 4 (1987), 77-97.
- 413 Bohley, Reiner: **Die Gründung der sächsischen Landesschulen und der Versuch, eine christliche Einigkeit zu erhalten**: eine Skizze. *Herbergen der Christenheit* 16 (1987/88), 77-106.
- 414 Drohmen, Günther: **Der Begriff der »Bildung« in den religiösen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts in Deutschland**. In: 059, 57-65: slowen. Zusammenfassung.
- 415 Ehmer, Hermann: **450 Jahre Kirche und Schule in Württemberg**. *BLWKG* 87 (1987), 127-140.
- 416 Fraas, Hans-Jürgen: **Katechismus**. I: Protestantische Kirchen. 1: Historisch (bis 1945). *TRE* 17 (1988), 710-722.
- 417 Meyer, Harding: **Der Glaube der Einfachen und der einfache Glaube in Luthers Katechismen**. In: 015, 863-874.
- 418 Monti, Emilio: **Lutero y la educación popular** (Luther und die Volkserziehung). In: 019, 159-173.
- 419 Paul, Eugen: **Zur Geschichte des Katechismus in Deutschland, besonders in neuerer Zeit**. *Religionspädagogische Beiträge* 20 (1987), 45-62.
- 420 Turner, Paul.: **The meaning and practice of confirmation: perspectives from a sixteenth-century controversy**. NY, Bern, F; P: Lang, 1987. XIX, 357 S. L 7-18+. (American university studies: series 7, theology and religion; 31)
- 421 Wicks, Jared: **Lutero e la religiosità vissuta** (Luther und die gelebte Frömmigkeit). *Gregorianum* 70 (Roma 1989), 121-126.
- m) Weitere Einzelprobleme**
- 422 Aalto, Sirpa: **Lutherin käsitys naisesta**: Genesis-luentoja (1535-45) alkutilaopin mukaan (Das Bild der Frau bei Luther: entsprechend der Genesisvorlesung [1535-45]). *TA* 93 (1988), 86-93.
- 423 Beinert, Wolfgang: **Zur Theologie der Heiligenverehrung**. In: 011, 12-66. L 29 f. 62.
- 424 Birmelé, André: **La mère de Seigneur dans la théologie protestante**. *Lumière et vie* 189 (Lyon 1988), 33-48.
- 425 Denzler, Georg: **Die verborgene Lust**: 2000 Jahre christlicher Sexualmoral. M; ZH: Piper, 1988. 377 S.
- 426 Diefenbach, Johann: **Der Hexenwahn**: vor und nach der Glaubensspaltung in Deutschland. 2. Nachdruck der Ausgabe MZ, 1886. Wiesbaden: Fourier, 1985. VIII, 360 S. L 288-297+.
- 427 Douglass, Jane Dempsey: **Women and the Reformation**. In: 075, 318-335.
- 428 Frank, Karl Suso: **Geschichte des christlichen Mönchtums**: Grundzüge. DA: WB, 1988. X, 208 S. L 124-126. (WB-Forum; 4)
- 429 Goertz, Hans-Jürgen: **Träume, Offenbarungen und Visionen in der Reformation**. In: 028, 171-192.
- 430 Heine, Susanne: **Wiederbelebung der Göttinnen?**: zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie. *GÖ: V&R*, 1987. 201 S. L 43. 80 f. 151. 158.
- 431 Jensen, Robert W.: **Evil as person**. In: 032, 33-40: discussion, 40-42.
- 432 Jüngel, Eberhard: **Zur Lehre vom Bösen und von der Sünde**. In: 061, 177-188.
- 433 Körtner, Ulrich H. J.: **Weltangst und Weltende**: eine theologische Interpretation der Apokalyp tik. *GÖ: V&R*, 1988. 428 S. L 192+.
- 434 Lell, Joachim: **Deum magnificare – Gott preisen**: Luthers Marienverständnis, historische, ökumenische und frauen theologische Perspektiven. In: 056, 1-14.
- 435 Lüthi, Kurt: **Judas**. I: Das Judasbild vom Neuen Testament bis zur Gegenwart. *TRE* 17 (1988), 296-304.
- 436 Maron, Gottfried: **Bemerkungen zum Thema Toleranz**. (1973). In: 02, 72-85.
- 437 Maron, Gottfried: **Maria in der protestantischen Theologie**. (1983). In: 02, 197-209.
- 438 Oberman, Heiko A.: **Luther and the devil**. In: 032, 4-11: discussion, 11-15.
- 439 Oberman, Heiko [A.]: **Teufelsdreck**: eschatology and scatology in the »old« Luther. *SCJ* 19 (1988), 435-450.
- 440 Pesch, Otto Hermann: **Im Angesicht des barmherzigen Richters**: Lebenszeit, Tod und jüngster Tag in der Theologie Martin Luthers. *Cath* 42 (1988), 245-273.

- 441 Rooy, Sidney: **Lutero y la misión** [Luther und die Mission]. In: 019, 219-306.
- 442 Rublack, Hans-Christoph: **Zur Rezeption von Luthers De votis monasticis iudicium**. In: 028, 224-237.
- 443 Russell, Jeffrey Burton: **Mephistopheles: the devil in the modern world**. Ithaca; LO: Cornell University, 1986. 333 S.: Ill. L". — Bespr.: Robinson-Hammerstein, Helga: ARGBl 16 (1987), 36f.
- 444 Seebaß, Gottfried: **Die Bedeutung der Apokalyp- tik für die Geschichte des Protestantismus**. US 43 (1988), 101-111.
- 445 Supe-Dienes, Walter Johannes: **Vom Ewigen —**

über Einheit und Vielfalt der Religion. Köln, 1988. 200 S. L 100. 148. — Bonn, Univ., Philos. Fak., Diss., 1988.

- 446 Vogel, Winfried: **The eschatological theology of Martin Luther**. Teil 2: **Luther's exposition of Daniel and Revelation**. Andrews University Seminary studies 25 (Berrien Springs, MI 1987), 183-199.
- 447 Wiesner, Merry: **Luther and woman: the death of two Marys**. In: 072, 295-308.
- 448 Wittkemper, Karl: **Deum magnificare — Gott preisen: Luthers Marienverständnis, historische, ökumenische und frauen theologische Perspektiven**. In: 056, 20-39 [Vgl. LuB 1990, Nr. 434]

3 Beurteilung der Persönlichkeit und ihres Werkes

- 449 Allen, J. W.: **Martin Luther**. In: 073, 171-191.
- 450 Burckhardt, Jacob: **Historische Fragmente/** aus dem Nachlaß gesammelt von Emil Dürr. Mit Noten von Michael Bischoff. Nördlingen: Greno, 1988. 406 S. (Die andere Bibliothek; 38)
- 451 Decot, Rolf: **Martin Luther und die ökumenische Annäherung der Kirchen heute**. Alzey: Evang. Kirchengemeinde: Kath. Kirchengemeinde, 1987. 10 S. (Ökumenische Reihe; 1)
- 452 Eicher, Peter: **Der brennende Dornbusch: die Heilige Schrift; zur reformatorischen Identität**. CCL 24 (1989), 135-142
- 453 Fischer, Joachim: **Marcas teológicas da Reforma protestante** (Theol. Merkmale der protestantischen Reformation). Estudos teológicos 28 (São Leopoldo 1988), 121-135.
- 454 Heinz, Johann: **Martin Luther and his theology in German catholic interpretation before and after Vatican II**. Andrews University Seminary studies 26 (Berrien Springs, MI 1988), 253-265.
- 455 Heller, Agnes: **Der Mensch der Renaissance** [A Reneszansz ember (dt.)] // aus dem Ungar. übers. von Hans-Henning Paetzke. F: Suhrkamp, 1988. 522 S.: Ill. L".
- 456 Hillerbrand, Hans J.: **Men and ideas in the sixteenth century**. Prospect Heights, IL: Waveland, [1984]. 130 S. L".
- 457 Hooffacker, Gabriele: **Das Reformationsjahr- hundert in der Flugblattliteratur**. In: 040 2, 261-270: Ill.
- 458 Huizinga, Johan: **Men and ideas: history, the middle ages, the Renaissance**. Princeton: University, [1984]. 378 S. L".
- 459 Iserloh, Erwin: **Reformationsgeschichte als Auf- gabe des katholischen Kirchenhistorikers**. In:

Creatio ex amore: Beiträge zu einer Theologie der Liebe = Festschrift für Alexander Ganoczy zum 60. Geburtstag/ hrsg. von Thomas Franke ... Würzburg: Echter, 1988, 291-299.

- 460 Iserloh, Erwin: **Die Reformationsgeschichte als Aufgabe des katholischen Kirchenhistorikers: Abschiedsvorlesung gehalten am 21. Juni 1983**. In: 046, 20-34.
- 461 Kuhr, Eberhard; Löwis, Henning von: **Griff nach der deutschen Geschichte: Erbeaneignung und Traditionspflege in der DDR**. PB; W; ZH: Schöningh, 1988. 275 S. L 104-128. (Studien zur Politik; 11)
- 462 Läßle, Alfred: **Ketzer und Mystiker: Extremisten des Glaubens; Versuch und Deutung**. M: Delphin, 1988. 288 S.: Ill. L 177-184. 281f: Ill.
- 463 Laube, Adolf; Brendler, Gerhard: **Die Reforma- tion als sozialer Prozeß**. In: 068, 385-387.
- 464 Laube, Adolf: **Überlegungen zum Reformations- begriff**. In: 028, 23-32.
- 465 Lehmann, Hartmut: **Anmerkungen zur Entmy- thologisierung der Luthermythen 1883-1983**. AKultG 68 (1986), 457-477.
- 466 Manschreck, Clyde L.: **A history of Christianity in the world**. Englewood Cliffs, NJ: Prentice- Hall, 1985. VIII, 357 S. L".
- 467 Müller, Gerhard: **Martin Luther als Lehrer der Kirche**. (1983). In: 021, 57-68.
- 468 Nipperdey, Thomas: **The Reformation and the modern world**. In: 071, 535-552.
- 469 Repgen, Konrad: **Methoden- oder Richtungs- kämpfe in der deutschen Geschichtswissen- schaft seit 1945?** (1979). In: ders.: **Von der Refor- mation zur Gegenwart: Beiträge zu Grundfragen der neuzeitlichen Geschichte/** hrsg. von Klaus

- Gotto, Hans Günter Hockerts. PB; W; ZH: Schöningh, 1988, 299-318. L 308f.
- 470 Schendel, Eberhard: **Martin Luther und »seine« Deutschen**. Theol. Beiträge 19 (1988), 154-162.
- 471 Strand, Kenneth A.: **Two notes concerning pamphlet literature of the Reformation era**. Andrews University Seminary studies 24 (Berrien Springs, MI 1986), 173-180.
- 472 Talkenberger, Heike: **Prophetie und Zeitgeschehen: Texte und Holzschnitte astrologischer Flugschriften zur »Sintflutdebatte« 1520-1524**. In: 028, 193-223.
- 473 Toynbee, Arnold: **Menschheit und Mutter Erde: die Geschichte der großen Zivilisationen** (Mankind and mother earth <dt.>)/ [übers. von Karl Berisch]. Sonderausgabe. Düsseldorf: Claassen, 1988. 527 S. L 424. 428-433.
- 474 Vogther, Thomas: **»Reformator« oder »frühbürgerlicher Revolutionär«?: Martin Luther im Geschichtsbild der DDR**. GWU 39 (1988), 594-613.

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

- 475 Bell, Theodorus: **Bernhardus dixit: Bernhard van Clairvaux in Martin Luthers Werken** (Bernhardus dixit: Bernhard von Clairvaux im Schrifttum Luthers). Delft: Eburon, 1989. 382 S. – Zugl.: Universiteit van Amsterdam, Theol. Fak., Diss., 1989.
- 476 Borinski, Ludwig: **Wyclif, Erasmus und Luther: vorgelegt in der Sitzung vom 1. Juli 1988**. HH: Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften; GÖ: V&R, 1988. 46 S. (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 6 [1988]; 2)
- 477 Chadwick, Henry: **Augustin** (Augustine <dt.>)/ aus dem Engl. übers. von Marianne Mühlenberg. GÖ: V&R, 1987. 132 S. L". (Kleine Vandenhoeck-Reihe; 1526)
- 478 Gherardini, Brunero: **Sull'agostinismo d'un ex-agostiniano: Martin Lutero**. La scuola cattolica 115 (Milano 1987), 249-266.
- 479 Hausberger, Karl: **Die Anstöße der Heiligen im Leben der Kirche**. In: 011, 97-127. L 103, 112.
- 480 Helmuth, Johannes: **Das Basler Konzil 1431-1449: Forschungsstand und Probleme**. Köln; W: Böhlau, 1987. X, 656 S. L 350-355+". (Kölner historische Abhandlungen; 32)
- 481 Kalivoda, Robert: **Zu den Fragen des Gedankenmodells der sogenannten ersten und zweiten Reformation**. In: 044, 79-88.
- 482 Kirsch, Wolfgang: **Der deutsche Protestantismus und Cicero: Luther, Melancthon, Sturm**. Ciceroniana 6 (Roma 1988), 131-149.
- 483 Langer, Ullrich: **Hypothetical necessity and fiction in the early Renaissance**. Modern language notes 102 (Baltimore, MD 1987), 55-76.
- 484 Maron, Gottfried: **Martin Luther und Epikur: ein Beitrag zum Verständnis des alten Luther; vorgelegt in der Sitzung vom 13. Mai 1988**. HH: Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften; GÖ: V&R, 1988. 66 S. (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 6 [1988]; 1)
- 485 Müller, Gerhard: **Luthertum und Mönchtum**. (1985). In: 021, 89-98.
- 486 Oberman, Heiko Augustinus: **Facientibus quod in se est deus non denegat gratiam: Robert Holcot O. P. and the beginnings of Luther's theology**. (1962). In: 03, 84-103.
- 487 Oberman, Heiko Augustinus: **Fourteenth-century religious thought: a premature profile**. (1978). In: 03, 1-17.
- 488 Oberman, Heiko Augustinus: **Headwaters of the Reformation: initia Luther – initia Reformationis**. (1974). In: 03, 39-83.
- 489 Oberman, Heiko Augustinus: **»Iustitia Christi« and »Iustitia Dei«: Luther and the scholastic doctrines of justification**. (1966). In: 03, 104-125.
- 490 Oberman, Heiko A.: **Simul gemitus et raptus: Luther and mysticism**. (1967). In: 03, 126-154.
- 491 Oberman, Heiko A.: **»Via Antiqua« and »via moderna«: late medieval prolegomena to early Reformation thought**. Journal of the history of ideas 48 (Phil 1987), 23-40. [Vgl. LuB 1989, Nr. 546]
- 492 Pesch, Otto Hermann: **Thomas von Aquin: Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie; eine Einführung**. MZ: Grünewald, 1988. 452 S. L".
- 493 Peters, Albrecht: **Luther und die Mystik**. In: 010, 66-106.
- 494 Posset, Franz: **Monastic influence on Martin Luther**. Monastic studies 18 (Montreal 1988), 136-163.
- 495 Rudolph, Enno: **Zeit und Gott bei Aristoteles aus der Perspektive der protestantischen Wirkungsgeschichte**. S: Klett-Cotta, 1986. 224 S. L". (Forschungen und Berichte der Evang. Studien-gemeinschaft; 40) – Bespr.: Keil, Günther: ThLZ 113 (1988), 457-459.

- 496 Schwarz, Reinhard: **Luther's inalienable inheritance of monastic theology** (Luthers unveräußerte Erbschaft an der monastischen Theologie (engl.)) / übers. von Franz Posset. The American Benedictine review 39 (Atchinson, KS 1988), 430-450.
- 497 Trinkaus, Charles: **The problem of free will in the Renaissance and the Reformation.** (1949. 1968). In: 065, 263-273.
- 498 Trinkaus, Charles: **The religious thought of the Italian humanists: anticipation of the reformers or autonomy?** (1970. 1974). In: 065, 237-262.

- 499 Trinkaus, Charles: **Themes for a Renaissance anthropology.** (1977). In: 065, 364-403. L".
- 500 Wehr, Gerhard: **Die deutsche Mystik: mystische Erfahrung und theosophische Weltansicht; eine Einführung in Leben und Werk der großen deutschen Sucher nach Gott.** [M]: O. W. Barth, 1988. 352 S. L 177-198+".
- 501 Wriedt, Markus: **Via Guilelmi – via Gregorii: zur Frage einer Augustinerschule im Gefolge Gregors von Rimini unter besonderer Berücksichtigung Johannes von Staupitz.** In: 064, 111-131.

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

a) Allgemein

- 502 Buren, Paul M. van: **Eine Theologie des christlich-jüdischen Diskurses: Darstellungen der Aufgaben und Möglichkeiten.** M: Kaiser, 1988. 220 S. L".
- 503 Cameron, Euan: **The »Godly Community« in the theory and practice of the European Reformation.** In: Voluntary religion = Papers read at the 1985 summer meeting and the 1986 winter meeting of the Ecclesiastical History Society. Oxford: Blackwell, 1986, 131-153. (Studies in church history; 23)
- 504 Edwards, Mark U., Jr.: **Luther and the servants of Satan.** In: 032, 16-26: discussion, 26-32.
- 505 Elton, G[oeffrey] R[udolph]: **La Europa de la Reforma: 1517-1559.** (Reformation Europe 1517-1559 (span.)). 4. Aufl. Madrid: Siglo XXI, 1984. 430 S.
- 506 Hammerstein, Notker: **Das »Reich« in den Vorstellungen der Zeitgenossen.** In: 040 I, 44-55.
- 507 Hsia, R. Po-Chia: **Printing, censorship, and anti-semitism in Reformation Germany.** In: 076, 135-148.
- 508 Karant-Nunn, Susan C.: **What was preached in German cities in the early years of the Reformation?: »Wildwuchs« versus Lutheran unity.** In: 076, 81-96.
- 509 **Klassiker der Theologie/** hrsg. von Heinrich Fries und Georg Kretschmar. Bd. 1: **Von Irenäus bis Martin Luther.** [Sonderausgabe]. M: Beck, [1988]. 462 S. [Vgl. LuB 1983, Nr. 06; LuB 1990, Nr. 60]
- 510 Lutz, Heinrich: **Die Reformation in Deutschland.** In: 058, 127-137: Ill.
- 511 Maron, Gottfried: **Recht – Rechtfertigung – Ge-**

- richt: eine Besinnung über römisch-katholisches, reformatorisches und radikal-schwärmerisches Christentum.** (1979). In: 02, 30-44.
- 512 Maron, Gottfried: **Was heißt Reformation?** (1981). In: 02, 14-29.
- 513 Moeller, Bernd: **Europäische Wirkungen Luthers.** In: 068, 398-400.
- 514 Müller, Gerhard: **Luthers Beziehungen zu Reich und Rom.** (1983). In: 078, 501-545.
- 515 Müller, Gerhard: **Martin Luther and the political world of his time.** In: 071, 35-50.
- 516 Müller, Gerhard: **Die Reformation als Epoche europäischer Geschichte.** (1962). In: 078, 9-24.
- 517 Müller, Gerhard: **Zwischen Konflikt und Verständigung: Bemerkungen zu den Sonderverhandlungen während des Augsburger Reichstages 1530.** (1980). In: 078, 166-178.
- 518 Oberman, Heiko Augustinus: **Reformation and revolution: Copernicus' discovery in an era of change.** (1975). In: 03, 179-203.
- 519 Press, Volker: **Die Territorialstruktur des Reiches und die Reformation.** In: 028, 239-268.
- 520 Repgen, Konrad: **Der Bischof zwischen Reformation, katholischer Reform und Konfessionsbildung: (1515-1650).** In: Der Bischof in seiner Zeit: Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche = Festgabe für Joseph Kardinal Höffner, Erzbischof von Köln/ im Auftrag des Kölner Metropolitenkapitels hrsg. von Peter Berglar und Odilo Engels. Köln: Bachem, 1986, 245-314. L".
- 521 Rublack, Hans-Christoph: **Is there a »new history« of the urban Reformation?** In: 071, 121-141.

- 522 Schilling, Heinz: **Aufbruch und Krise: Deutschland 1517–1648**. B: Siedler, 1988., 506 S.: Ill. (Das Reich und die Deutschen) (Siedler Deutsche Geschichte)
- 523 Schindling, Anton: **Reichskirche und Reformation: zu Glaubenspaltung und Konfessionalisierung in den geistlichen Fürstentümern des Reiches**. In: Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte/ hrsg. von Johannes Kunisch. B: Duncker & Humblot, 1987, 81–112. (Zeitschrift für historische Forschung: Beiheft, 3)
- 524 Schulze, Winfried: **Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert: 1500–1618**. F: Suhrkamp, 1987. 311 S. (Edition Suhrkamp; 1268) (Neue historische Bibliothek)
- 525 Scott, Tom: **Freiburg and the Breisgau: town-country relations in the age of Reformation and Peasant's war**. Oxford, NY: Clarendon, 1986. 265 S. Lⁿ.
- 526 Scribner, Robert W.: **Popular culture and popular movements in Reformation Germany**. LO; Roncerverte, W. V.: Hambledon, 1988. XIV, 364 S.: Ill. Lⁿ. – Bespr. Guggisberg, Hans R.: ARGBL 17 (1988), 25 f.
- 527 Scribner, Robert W.: **Print and propaganda in the German Reformation**. In: 075, 278–299.
- 528 Seebaß, Gottfried: **Der »linke Flügel der Reformation«**. In: 09, 121–134.
- 529 Setton, Kenneth M.: **The papacy and the Levant (1204–1517)**. Bd. 3: **The sixteenth century to the reign of Julius III**. Bd. 4: **The sixteenth century from Julius III. to Pius IV**. Phil: American Philosophical Society, 1984. 1179 S. (Memoirs of the American Philosophical Society; 161 f)
- 530 Skalweit, Stephan: **Reichsverfassung und Reformation**. (1970). In: 043, 28–43.
- 531 Weber, Albrecht: **Knauers Weltgeschichte**. Bd. 2: **Neuzeit und Neueste Zeit**. Neubearb. Taschenbuchausgabe. M; ZH: Droemer Knaur, 1980. S. 421–976: Ill., Kt. Lⁿ. (Knaur; 3641)
- b) Wittenberger Freunde
- 532 Beeskow, Hans-Joachim: **Johannes Briesmann – ein treuer Schüler und Mitstreiter von Martin Luther: eine Studie zur Frühphase der Reformation in der Mark Brandenburg**. In: 039, 31–36.
- 533 Bodenmann, Reinhard: **Bibliotheca Lambertiana**. In: 067, 9–213.
- 534 Fraenkel, Pierre: **François Lambert, son commentaire sur l'Evangile de Luc et certaines traditions exégétiques de son ordre: trois sondages**. In: 067, 215–250: Faks.
- 535 Hobbs, R. Gérald: **François Lambert sur les langues et la prophétie**. In: 067, 273–301.
- 536 Junghans, Helmar: **Johann von Sachsen (1468–1532)**. TRE 17 (1988), 103–106.
- 537 Müller, Gerhard: **Kirche und Recht: zum Lebenswerk Bugenhagens**. (1985). In: 021, 109–116.
- 538 Müller, Gerhard: **Philipp Melanchthon zwischen Pädagogik und Theologie**. (1984). In: 021, 99–108.
- 539 Müller, Gerhard: **Vom Revolutionär zum Fürstentknecht?: Martin Luther und Friedrich der Weise**. (1986). In: 021, 9–20.
- 540 Scheible, Heinz: **Melanchthons Auseinandersetzung mit dem Reformkatholizismus**. In: 079, 68–90.
- 541 Wartenberg, Günther: **Johann Friedrich von Sachsen (1503–1554)**. TRE 17 (1988), 97–103.
- 542 Wengert, Timothy J.: **Philip Melanchthon's Annotations in Johannine relation to its predecessors and contemporaries**. Genève: Droz, 1987. 281 S. (Travaux d'humanisme et Renaissance; 220) – Bespr.: Wetzel, Richard: ThLZ 113 (1988), 834 f.
- c) Altgläubige
- 543 Aercke, Kristiaan P. G.: **Anna Bijns: Germanic Sappho**. In: 074, 365–397.
- 544 Bäumler, Remigius: **Johannes Hoffmeister OESA (1509/10–1547): sein Kampf um die Erhaltung des Glaubens im 16. Jahrhundert**. In: 036, 43–57.
- 545 **Dokumente zur causa Lutheri: (1517–1521)**. Teil 1: **Das Gutachten des Prierias und weitere Schriften gegen Luthers Ablassthesen: (1517–1518)**/ hrsg. und komm. von Peter Fabisch und Erwin Iserloh. MS: Aschendorff, 1988. 459 S.: Ill. (Corpus catholicorum; 41)
- 546 Edwards, Mark U., Jr.: **Catholic controversial literature, 1518–1555: some statistics**. ARG 79 (1988), 189–205: dt. Zusammenfassung.
- 547 Engammare, Max: **»Mizbéah« dans les polémiques sur »missa«: une référence étrange à l'Hébreu dans la défense de la messe comme sacrifice dans les premières années des Réformes**. Bibliothèque d'humanisme et Renaissance 50 (Genève 1988), 661–669.
- 548 Fabisch, Peter: **Ruard Tapper (1487–1559)**. In: 036, 58–74.
- 549 Franzen, August; Bäumler, Remigius: **Papstgeschichte**. Aktualisierte Neuausgabe. FR; BL; W: Herder Taschenbuch, 1988. 494 S. L 283–286. 290. (Herder Taschenbuch; 1578)
- 550 Freudenberger, Theobald: **Hieronymus Dun-**

- gersheim von Ochsenfurt am Main: 1465–1540; Theologieprofessor in Leipzig; Leben und Schriften. MS: Aschendorff, 1988. XIX, 422 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 126)
- 551 Head, Thomas: **Marie Dentiere**: a propagandist for the reform. In: 074, 260–283.
- 552 Headley, John M.: **The emperor and his chancellor**: a study of the imperial chancellery under Gattinara. Cambridge, NY: Cambridge University, 1983. XI, 188 S. L".
- 553 Heimann, Heinz-Dieter: **Der Ketterspiegel des Daniel von Soest**: ein Beitrag zum mittelalterlichen Haeresieverständnis in der kirchlich-theologischen Auseinandersetzung der Reformation. Soester Zeitschrift 96 (1984), 39–58.
- 554 Heimann, Heinz-Dieter: **»Verkehrung« in Volks- und Buchkultur als Argumentationspraxis in der reformatorischen Öffentlichkeit**. ARG 79 (1988), 170–188: abstract.
- 555 Honée, Eugène: **Der Libell des Hieronymus Vehus zum Augsburger Reichstag 1530**: Untersuchung und Texte zur katholischen Concordia-Politik. MS: Aschendorff, 1988. XXVIII, 362 S. L". (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 125)
- 556 Honée, Eugène: **De reformatie in romeinse ogen**: reacties van de pauselijke curie en haar gezanten op de geloofsverdeeldheit in het duitse rijk (Die Reformation in römischen Augen: Reaktionen der päpstlichen Kurie und ihrer Gesandten auf die Glaubensuneinigkeit im Deutschen Reich). Tijdschrift voor theologie 28 (Nijmegen 1988), 335–348.
- 557 Hoppe, Bernhard M.: **Philipp Pfalzgraf bei Rhein, Bischof von Freising (1499–1541)**. In: Christenleben im Wandel der Zeit/ hrsg. von Georg Schwaiger. Bd. 1: Lebensbilder aus der Geschichte des Bistums Freising. M: Wewel, 1987, 114–128, Taf. 14.
- 558 Horst, Ulrich: **Jacobus Hoogstraeten OP (ca. 1460–1537)**. In: 036, 7–14.
- 559 Horst, Ulrich: **Zwischen Konziliarismus und Reformation**: Studien zur Ekklesiologie im Dominikanerorden. Roma: Istituto Storico Domenicano Santa Sabina, 1985. 189 S. L 143–147. 153–164 +". (Institutum Historicum FF. Praedicatorum Romae ad S. Sabinae: dissertationes historicae; 22)
- 560 Hoyer, Siegfried: **Georg von Sachsen**: Reformator und Bewahrer des alten Glaubens. In: 029, 95–105.
- 561 Lutz, Heinrich: **Karl V.**: biographische Probleme. (1979. 1982). In: 029, 31–57.
- 562 Müller, Gerhard: **Die drei Nuntiaturen Aleanders in Deutschland 1520/21, 1531/32, 1538/39**. (1959). In: 078, 249–303.
- 563 Müller, Gerhard: **Die römische Kurie und die Anfänge der Reformation**. (1967). In: 078, 79–110.
- 564 Müller, Gerhard: **Zum Verständnis Aleanders**. (1964). In: 078, 237–248.
- 565 Müller, Gerhard: **Zur Vorgeschichte des Tridentinums**: Karl V. und das Konzil während des Pontifikates Clemens' VII. (1963). In: 078, 315–353.
- 566 Müller, Paul Gerhard: **Ein katholischer Versuch**: die Bibelübersetzung Johannes Ecks. Klerusblatt für den Klerus in Bayern und der Pfalz 68 (1988), 15.
- 567 Nugent, Donald Christopher: **What has Wittenberg to do with Avila?**: Martin Luther and St. Teresa. Journal of ecumenical studies 23 (Pittsburgh, PA 1986), 650–658.
- 568 Oberman, Heiko Augustinus: **Quo vadis, Petre?**: tradition from Irenaeus to Humani generis. (1963). In: 03, 269–296.
- 569 Press, Volker: **Der Kaiser, das Reich und die Reformation**. In: 09, 61–94.
- 570 Reinhard, Wolfgang: **Jacopo Sadoletto (1477–1547)**. In: 036, 29–42.
- 571 Salat, Johannes: **Reformationschronik 1517–1534**/ bearb. von Ruth Jörg. Bd. 1: **Text, Band 1**: 1517–1527; Bd. 2: **Text, Band 2**: 1528–1534; Bd. 3: **Kommentar**. [BL]: Allgemeine Geschichtsforschende Gesellschaft der Schweiz; Bern: Stadt- und Univ.-Bibliothek, 1986. 453 S.; S. 456–943; 273 S. L 1, 72–93 +". (Quellen zur Schweizer Geschichte: N.F.: 1. Abt., Chroniken; 8 I–III)
- 572 Schatzgeyer, Kaspar: **Von der waren Christlichen und Evangelischen freyheit. De vera libertate evangelica**/ hrsg. und eingel. von Philipp Schäfer. MS: Aschendorff, 1987. XXVIII, 136 S.: Ill. (Corpus Catholicorum; 40) – Bespr.: Köhler, Joachim: ARGBL 17 (1988), 59f.
- 573 Schrader, Franz: **Caspar Querhammer**: ein katholischer Laie nimmt Stellung zur Reformation. (1980). In: 07, 108–140. L 114–118 +".
- 574 Schrader, Franz: **Michael Vehe OP (gest. 1539)**. In: 036, 15–28.
- 575 Smolinsky, Heribert: **Ambrosius Pelargus OP (1493/94–1561)**. In: 036, 75–96.
- 576 Witzel, Thomas: **Georg Witzel und seine Bemühungen um die Einheit der Kirche**. Fuldaer Geschichtsblätter 62 (1986), 39–52.
- 577 Zeeden, Ernst Walter: **Berthold Pürstinger, Bischof von Chiemeesee**: ein katholischer Theologe in den Glaubensauseinandersetzungen des 16.

- Jahrhunderts. Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 5 (1986), 177-212. L'.
- 578 Ziegelbauer, Max: **Johannes Eck**: Mann der Kirche im Zeitalter der Glaubensspaltung. St. Ottilien: EOS, 1987. X, 310 S.: Ill.
- d) Humanisten**
- 579 Augustijn, Cornelis: **Erasmus von Rotterdam**: sein Erscheinungsbild in Deutschland und in den Niederlanden/ aus dem Niederl. übers. von Carl Peter Baudisch. Redaktion: Presse- und Kulturabteilung der Kgl. Niederländischen Botschaft Bonn. Bad Honeff am Rhein: Lehmann, 1988. 37 S. (Nachbarn; 33)
- 580 Baumann, Uwe, Heinrich, Hans Peter: **Thomas Morus**: humanistische Schriften/ mit einer Einführung von Hubertus Schulte Herbrüggen. DA: WB, 1986. 226 S. (Erträge der Forschung; 243)
- 581 Bebb, Philipp N.: **Humanism and Reformation**: the Nürnberg Sodalitas revisited. In: 076, 59-79.
- 582 Béné, Charles: **Saint François de Sales et Érasme**. In: 060, 69-85.
- 583 Benrath, Gustav Adolf: **Die Lehre des Humanismus und des Antitrinitarismus**. In: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte/ unter Mitarb. von Gustav Adolf Benrath ... hrsg. von Carl Andresen. Ungek. Studiensausgabe. Bd. 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität/ von Gustav Adolf Benrath ... GÖ: V & R, 1988; Nachdruck 1989, 1-70. L'. (UTB für Wissenschaft: Große Reihe)
- 584 Buck, August: **Humanismus**: seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen. FR: Alber, 1987. 583 S. L 252. (Orbis academicus: Bd. 1; 16)
- 585 Burger, Christoph: **Huttens Erfahrungen mit Kirche und Frömmigkeit und seine Kritik**. In: 01, 35-86.
- 586 Casey, Paul F.: **Paul Rebhun**: a biographical study. Wiesbaden: Steiner, 1986. 138 S. - Bespr.: Parente, James A., Jr.: SCJ 19 (1988), 489f.
- 587 Crahay, Roland: **Les censeurs louvanistes d'Érasme**. (1969). In: 014, 14-39.
- 588 Crahay, Roland: **L'évangélisme d'Érasme: éléments d'un dossier**. (1977). in: 014, 75-102.
- 589 Crahay, Roland: **Le procès d'Érasme à la fin du XVI^e siècle**: position de quelques jésuites. In: 060, 115-133.
- 590 DeMolen, Richard L.: **The spirituality of Erasmus of Rotterdam**. Nieuwkoop: de Graaf, 1987. XVIII, 224 S. L'. (Bibliotheca humanistica et reformatrica; 40)
- 591 Dresden, Sem: **Érasme et les belles-lettres**. In: 060, 3-16.
- 592 [Erasmus Roterodamus, Desiderius] **Christian humanism and the Reformation**: selected writings of Erasmus, with his life by Beatus Rhenanus and a biographical sketch by the editor/ hrsg. von John C. Olin. 3., überarb. und erw. Aufl. NY: Fordham, 1987. X, 221 S.
- 593 [Erasmus Roterodamus, Desiderius] **Erasmus von Rotterdam: Vom freien Willen** (De libero arbitrio (dt.))// übers. von Otto Schumacher. 6. Aufl. GÖ: V & R, 1988. 94 S. (Kleine Vandenhoeck-Reihe; 1533)
- 594 Gräter, Carlheinz: **Ulrich von Hutten**: ein Lebensbild. S: Theiss, 1988. 283 S.: Ill.
- 595 Grane, Leif: **Studia humanitatis und Theologie an den Universitäten Wittenberg und Kopenhagen im 16. Jahrhundert**: komparative Überlegungen. In: 053, 65-114.
- 596 Häggglund, Bengt: **Erasmus und die Reformation**. In: Erasmus und Europa: Vorträge/ hrsg. von August Buck. Wiesbaden: Harrassowitz, 1988. 139-147. (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung; 7)
- 597 Häring, Hermann: **Naar een nieuwe omschrijving van vrijheid**: Erasmus' diskusie met Luther (Für eine neue Beschreibung der Freiheit: Erasmus' Auseinandersetzung mit Luther). Tijdschrift voor theologie 29 (Nijmegen 1989), 19-37.
- 598 Halkin, Léon-E.: **Érasme et Luther**: le choc de deux réformes. La foi et le temps: revue des diocèses francophones de Belgique 16 (Tournai 1986), 453-473.
- 599 Hamm, Berndt: **Reichsstädtischer Humanismus und Reformation in Franken**. Frankenland 40 (1988), 248-259. L 257f.
- 600 Holeczek, Heinz: **Hutten und Erasmus**: ihre Freundschaft und ihr Streit. In: 06, 321-335.
- 601 Jens Walter: **Erasmus und die Vision vom Frieden**. In: 030, 229-244.
- 602 Jonge, H. J. de: **Four unpublished letters on Erasmus from J. L. Stunica to pope Leo X (1520)**. In: 060, 147-160.
- 603 Junghans, Helmar: **Der nationale Humanismus bei Ulrich von Hutten und Martin Luther**. BIPKG 55 (1988), 147-170; Ebernburg-Hefte 22 (1988), 37-60.
- 604 Könniker, Barbara: **Germanenideologie und die Anfänge deutschen Nationalbewußtseins in der Publizistik Ulrichs von Hutten**: dargestellt an seinem Dialog »Inspicientes«. In: 06, 279-291: Ill.

- 605 Kohls, E[rnst]-W[ilhelm]: **Die Neuentdeckung der Theologie des Erasmus**. In: 060, 239-250.
- 606 Kristeller, Paul Oskar: **Scholastik und Humanismus an der Universität Heidelberg**. In: 053, 1-20. L 13f.
- 607 La Garanderie, Marie-Madelaine: **Érasme et Luther commentateurs de la première épître de saint Jean (I, 1-7)**. In: 060, 161-175.
- 608 Laub, Peter: **Ulrich von Hutten und die Kunst?: Bild und Wort in der frühen Reformationszeit**. In: 06, 157-166: Ill.
- 609 Mann Philipps, Margaret: **Visages d'Érasme**. In: 060, 17-29.
- 610 Meyer, Manfred: **Hutten und Luther**. In: 06, 251-270: Ill.
- 611 Molnár, Amedeo: **Erasmus und das Hussitentum**. *Communio viatorum* 30 (1987), 185-197.
- 612 Press, Volker: **Franz von Sickingen, Wortführer des Adels, Vorkämpfer der Reformation und Freund Huttens**. In: 06, 293-305: Ill.
- 613 Press, Volker: **Ulrich von Hutten und seine Zeit**. In: 06, 25-53: Ill.
- 614 Rowan, Steven: **Ulrich Zasius: a jurist in the German Renaissance, 1461-1535**. F: Klostermann, 1987. XIII, 286 S. L 151-155+-. (Ius commune: Sonderhefte: Studien zur europäischen Rechtsgeschichte; 31)
- 615 Schilling, Johannes: **Hutten und Luther**. In: 01, 87-117.
- 616 Smolinsky, Heribert: **Der Humanismus an Theologischen Fakultäten des katholischen Deutschland**. In: 053, 21-42.
- 617 Spelsberg, Helmut: **Veröffentlichungen Ulrichs von Hutten**. In: 06, 412-441: Ill.
- 618 Thomson, J. A. K.: **Desiderius Erasmus**. In: 073, 149-170.
- 619 Todd, Margo: **Christian humanism and the puritan social order**. Cambridge; NY: Cambridge University, 1987. X, 293 S. L". (Ideas in context)
- 620 Trinkaus, Charles: **Erasmus, Augustine, and the nominalists**. (1976). In: 065, 274-301.
- 621 Wulfert, Heiko: **Ulrich von Hutten und Albrecht von Mainz**. BIPFKG 55 (1988), 171-191; Ebernburg-Hefte 22 (1988), 61-81; 06, 175-196: Ill.
- 622 Yamanchi, Edwin M.: **Erasmus' contributions to New Testament scholarship**. *Fides et historia* 19 (Longview, TX 1987) Nr. 3, 6-24.
- 623 Zollner, Hans Leopold: **Ettlingen – Esslingen – Gemmingen: Lebensstationen des Reformators und Humanisten Franciscus Irenicus**. Kraichgau 8 (1983), 107-112.
- e) **Thomas Müntzer und Bauernkrieg**
- 624 Ackermann, Irmgard: **Auf Spurensuche: Thomas-Müntzer-Gedenkstätten in der DDR**. *Urania* [65] (1989) Heft 1, 56-59: Ill., Kt.; Heft 3, 56-59: Ill.
- 625 Arnold, Klaus: **Der deutsche Bauernkrieg 1524 bis 1526**. In: 058, 143-150: Ill.
- 626 Baylor, Michael G.: **Theology and politics in the thought of Thomas Müntzer: the case of the elect**. ARG 79 (1988), 81-102: dt. Zusammenfassung.
- 627 Bensing, Manfred: **Thomas Müntzer**. 4., überarb. Aufl. L: Bibliographisches Institut, 1989. 104 S.: 74 Ill. (Bildbiographie)
- 628 Bloch, Ernst: **Thomas Münzer als Theologe der Revolution**. Lizenzausgabe. L: Reclam, 1989. 221 S. (Reclams Universal-Bibliothek; 1295)
- 629 Bräuer, Helmut: **Thomas Müntzer & die Zwickauer: zum Wirken Thomas Müntzers in Zwickau 1520-1521**. Karl-Marx-Stadt: Bezirksleitung des Kulturbundes der DDR und Bezirkskunstzentrum Karl-Marx-Stadt, 1989. 66 S.: Ill. & 1 Beil. (Faltbl.).
- 630 Bräuer, Siegfried: **Die Theologie Thomas Müntzers als Grundlage seiner soziolethischen Impulse**. Standpunkt 17 (1989), 62-67.
- 631 Bräuer, Siegfried: **Thomas Müntzers Kirchenverständnis vor seiner Allstedter Zeit**. In: 077, 100-128.
- 632 Brecht, Martin: **Thomas Müntzers Christologie**. In: 077, 62-83.
- 633 Bubenheimer, Ulrich: **Thomas Müntzer und der Humanismus**. In: 077, 302-328: 1 Faks.
- 634 Bubenheimer, Ulrich: **Thomas Müntzers Wittenberger Studienzeit**. ZKG 99 (1988), 168-213.
- 635 Bubenheimer, Ulrich: **Thomas Müntzers Nachschrift einer Wittenberger Hieronymusvorlesung**. ZKG 99 (1988), 214-237: 1 Faks.
- 636 Curth, Christine: **»Aber am Volk zweifle ich nicht!«: Veröffentlichungen des Dietz Verlags Berlin zur Thomas-Müntzer-Ehrung der DDR**. Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel 156 (L 1989), bbb295-297.
- 637 Deutscher, Karl: **Der Revolutionär, der stets Theologe blieb und an der Theologie scheitern mußte: Max Steinmetz' Studie zur Frühentwicklung Thomas Müntzers**. *Kreuz & Quer* 7 (1989) Heft 2, 23-25. [Bespr. zu LuB 1990, Nr. 679]
- 638 Fauth, Dieter: **Das Menschenbild bei Thomas Müntzer**. In: 077, 39-61: 1 Faks.
- 639 Fischer, Joachim: **Lutero e Müntzer (Luther und Müntzer)** [Seminarbericht vom Lutherkongreß

- 1988 in Oslo]. *Estudos teológicos* 29 (São Leopoldo 1989), 7-15.
- 640 Fischer, Klaus: **Der Heilige Geist bei Luther und Müntzer**. In: 027, 18-27.
- 641 Friesen, Abraham: **The intellectual development of Thomas Müntzer**. In: 028, 121-137.
- 642 Friesen, Abraham: **Thomas Müntzer and Martin Luther**. ARG 79 (1988), 59-80: dt. Zusammenfassung.
- 643 Garlepp, Hans-Hermann: **Der Bauernkrieg von 1525 um Biberach a.d. Riß: eine wirtschafts- und sozialgeschichtliche Betrachtung der aufständischen Bauern**. F; Bern; NY; P: Lang, 1987. 264 S.: Ill. L 124-126. (Schriften zur europäischen Sozial- und Verfassungsgeschichte; 9) – Zugl.: B, Freie Univ., Diss., 1987.
- 644 Goertz, Hans-Jürgen: **Das Bild Thomas Müntzers in Ost und West**. Hannover: Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung, 1988. 54 S.
- 645 Goertz, Hans-Jürgen: **Zu Thomas Müntzers Geistverständnis**. In: 077, 84-99.
- 646 Gritsch, Eric W.: **Thomas Müntzers Glaubensverständnis**. In: 077, 156-173.
- 647 Günther, Gerhard: **Thomas Müntzer und der Harz**. Nordharzer Jahrbuch 13 (1988), 37-45. (Veröffentlichungen des Städtischen Museums Halberstadt; 21)
- 648 Hauschildt, Friedrich: **Den Gegner Luthers ernst nehmen: Revisionen beim Thomas-Müntzer-Kongreß in Mühlhausen**. LM 28 (1989), 331.
- 649 Herche, Georg: **Zur Theologie Müntzers**. In: 027, 37-40.
- 650 Herlitzius, Erwin; Rudolph, Günther: **Thomas Müntzer: Humanist, Reformator, Revolutionär; zum 500. Geburtstag**. Dresden: Technische Univ., [1989]. 30 S. (Technische Univ. Dresden: Informationen)
- 651 Hoyer, Siegfried: **Radikaler Prediger und soziales Umfeld: Bemerkungen zu Thomas Müntzers Tätigkeit in Zwickau**. In: 028, 155-169.
- 652 Hoyer, Siegfried: **Thomas Müntzer – Leben und gesellschaftliches Umfeld**. In: 027, 7-17.
- 653 Hoyer, Siegfried: **Thomas Müntzer und Böhmen**. In: 077, 359-370.
- 654 Jorgensen, Ninna: **Bauer, Narr und Pfaffe: prototypische Figuren und ihre Funktion in der Reformationsliteratur**. Leiden; NY; København; Köln: Brill, 1988. IX, 177 S. (Acta theologica danica; 23)
- 655 Junghans, Helmar: **Thomas Müntzer als Wittenberger Theologe**. In: 077, 258-282.
- 656 Kandler, Karl-Hermann: **Vision einer radikalen Umgestaltung: Thomas Müntzer vertrat den »linken Flügel« der Reformation**. LM 27 (1988), 269-271: Ill.
- 657 Kobelt-Groch, Marion: **Von »armen frowen« und bösen wibern« – Frauen im Bauernkrieg zwischen Anpassung und Auflehnung**. ARG 79 (1988), 103-137: abstract.
- 658 Koch, Ernst: **Das Sakramentsverständnis Thomas Müntzers**. In: 077, 129-155.
- 659 Konstituierung des Thomas-Müntzer-Komitees der Deutschen Demokratischen Republik am 11. März 1988 aus Anlaß des 500. Geburtstages Thomas Müntzers 1989: Thomas-Müntzer-Ehrung der DDR 1989. [Sonderausgabe]. B: Dietz, 1988. 78 S.: Ill. [Vgl. LuB 1989, Nr. 059]
- 660 Laube, Adolf: **Probleme des Müntzerbildes**. In: Probleme des Müntzerbildes/ hrsg. im Auftrage des Präsidenten der Akademie der Wissenschaften der DDR von Heinz Stiller. B: Akademie, 1988. 48 S. (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR: Gesellschaftswissenschaften; 1988, 6 G)
- 661 Laube, Adolf: **Thomas Müntzer**. In: LuB 1990, Nr. 673, 9-16.
- 662 Laube Adolf: **Zu Problemen des Müntzerbildes**. Neue Museumskunde 31 (1988), 164-169. [LuB 1990, Nr. 660, gekürzt]
- 663 Mau, Rudolf: **Gott und Schöpfung bei Thomas Müntzer**. In: 077, 11-38.
- 664 Mayer, Ulrich: **Reformator und Revolutionär: zum 500. Geburtstag von Thomas Müntzer**. Bibelhilfe für die kirchliche Jugendarbeit: Ausgabe A – für Ältere (1989), 140-154.
- 665 [Müntzer, Thomas]: **The collected works of Thomas Müntzer** (Schriften und Briefe (engl.)) / hrsg. und übers. von Peter Matheson. Edinburgh: Clark, 1988. XIII, 490 S., 1 Kt.
- 666 Müntzer, Thomas: **Deutsche Evangelische Messe 1524/** hrsg. von Siegfried Bräuer. B: EVA, 1988. 136 S.: Faks.
- 667 Müttenberg, Gabriel: **Thomas Münzer ou l'illumine sanglant**. Lausanne: Belle Rivière, 1987. 112 S.
- 668 Ein neues Müntzerbild? / Gespräch Tina Streeck mit Adolf Laube und Gerhard Brendler. Urania [65] (1989) Heft 3, 12-17: Ill.
- 669 Oberman, Heiko Augustinus: **The gospel of social unrest: 450 years after the so-called »German peasants' war« of 1525**. (1976). In: 03, 155-178.
- 670 Opitz, Helmut: **Mit Christus unterwegs: Thomas Müntzer und Martin Luther – Gedanken zwischen den Jubiläen**. Die Christenlehre 42 (1989), 99-107.

- 671 Opitz, Helmut: **Wenn es dazu gekommen wäre ... Die Christenlehre** 42 (1989), U49-U57.
- 672 Raeder, Siegfried: **Thomas Müntzer als Bibelübersetzer**. In: 077, 221-257.
- 673 Rommel, Ludwig: **Reisen zu Müntzer**: Erinnerungsstätten in der DDR/ mit einem einl. Beitrag von Adolf Laube. B: Tourist, 1989. 223 S.: Ill. [Vgl. LuB 1990, Nr. 661]
- 674 Rosin, Robert: **The Reformation as liberation: reformers, peasants, marxists**. Concordia journal 13 (StL 1987), 45-65.
- 675 Schwarz, Reinhard: **Thomas Müntzer und die Mystik**. In: 077, 283-301.
- 676 Schwarz, Reinhard: **Thomas Müntzers hermeneutisches Prinzip der Schriftvergleichung**. LuJ 56 (1989), 11-25.
- 677 Scott, T[om]: **From polemic to sobriety**: Thomas Müntzer in recent research. The journal of ecclesiastical history 39 (LO 1988), 557-572.
- 678 **Sich den Anfragen Thomas Müntzers stellen ...**: Gespräch Günter Wirths mit Helmut Zeddies. Standpunkt 17 (1989), 72-74.
- 679 Steinmetz, Max: **Thomas Müntzers Weg nach Allstedt**: eine Studie zu seiner Frühentwicklung. B: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1988. 295 S. – Bespr. siehe LuB 1990, Nr. 637.
- 680 **Thomas Müntzer als Pfarrer**: Ulrich Bubenheimers Müntzer-Interpretation. Kreuz & Quer 7 (1989) Heft 2, 16-22.
- 681 **Thomas Müntzer – von Thüringen in den Klettgau 1524/25**/ hrsg. von Siegfried Schiele = Die deutsche Frage im Unterricht (1984) Heft 4. S: Landeszentrale für Politische Bildung Baden-Württemberg, 1984. 44 S.: Ill.
- 682 Ullmann, Wolfgang: **Thomas Müntzers Kirchenväterstudien**: der dogmengeschichtliche Inhalt der Auseinandersetzung zwischen Reformation und Humanismus. In: 077, 329-358.
- 683 Vogler, Günter: **Gemeinnutz und Eigennutz bei Thomas Müntzer**. In: 077, 174-194.
- 684 Vogler, Günter: **Sozialethische Vorstellungen und Lebensweisen von Täufergruppen**: Thomas Müntzer und die Täufer im Vergleich. Standpunkt 17 (1989), 75-79.
- 685 Vogler, Günter: **Thomas Müntzer**. B: Dietz, 1989. 326 S.: Ill. auf Taf. (Schriftenreihe Geschichte)
- 686 **Volk der DDR ehrt revolutionären Christen**: von der 2. Tagung des Thomas-Müntzer-Komitees. Standpunkt 17 (1989), 57.
- 687 Wartenberg, Günther: **Auslegung der Heiligen Schrift bei Thomas Müntzer und Martin Luther**. Standpunkt 17 (1989), 79-83.
- 688 Wendelborn, Gert: **Luther – Müntzer**. In: 027, 30-32.
- 689 Wolgast, Eike: **Beobachtungen und Fragen zu Thomas Müntzers Gefangenschaftsaussagen 1525**. LuJ 56 (1989), 26-50.
- 690 Wolgast, Eike: **Die Obrigkeits- und Widerstandslehre Thomas Müntzers**. In: 077, 195-220.
- 691 Wolgast, Eike: **Thomas Müntzer: ein Verstörer der Ungläubigen**. Durchges. Lizenzausgabe. B: EVA, 1988. 83 S.

f) »Schwärmer« und Täufer

- 692 Bubenheimer, Ulrich: **Karlstadt, Andreas Rudolff Bodenstein von (1486–1541)**. TRE 17 (1988), 649-657.
- 693 **Documenta anabaptistica Neerlandica**. Bd. 5: **Amsterdam (1531–1536)**/ hrsg. von A. F. Melting. Leiden: Brill, 1985. XXVIII, 306 S. L'. (Kerkhistorische bijdragen; 12)
- 694 Ecke, Karl: **Fortsetzung der Reformation**: Kaspar von Schwenckfelds Schau einer apostolischen Reformation/ bearb. von Otto S. von Bibra. 4., erw. Aufl. der Neubearb. Metzingen/Württ.: Franz, NK: Schriftenmission, [1988]. 143 S.
- 695 Ecke, Karl: **Fortsetzung der Reformation**: Kaspar von Schwenckfelds Schau einer apostolischen Reformation/ bearb. von Otto S. von Bibra. [4. Aufl.]. Metzingen/Württ.: Franz, NK: Schriftenmission; Lüdenscheid: Edel, [1988]. 143 S.
- 696 Goertz, Hans-Jürgen: **Die Täufer**: Geschichte und Deutung. 2., verb. und erw. Aufl. M: Beck, 1988. 227 S.: Ill.
- 697 **Great chronicle**: the chronicle of the Hutterian Brethren known as Das grosse Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder/ übers. und hrsg. von den Hutterian Brethren. Bd. 1. Rifton, NY: Plough, 1987. LXXVI, 888 S. L 41-43.
- 698 Groot, B. de: **De anabaptisten**: non-conformisten in de zestiende eeuw (Die Wiedertäufer: Nonkonformisten im 16. Jahrhundert). Kampen: Kok, 1988. 276 S.: Ill. L'. (Zoekeers van licht; 2)
- 699 Honé, Eugène: **Die Ketzerverbrennung: eine Sünde gegen den Heiligen Geist?**: die lutherischen Kirchen und ihre Abrechnung mit der Täuferbewegung des sechzehnten Jahrhunderts. CCL 24 (1988), 490-496 ≙ **Brûler les hérétiques: un péché contre le Saint-Esprit?**: les Eglises luthériennes et leur suppression de l'anabaptisme au XVI^e s. Concilium 220 (P 1988), 111-121. L'.
- 700 Klaassen, Walter: **Investigation into the authorship and the historical background of the anabaptist tract »Aufdeckung der Babylonischen**

- schen Hurn«. *Mennonite quarterly review* 61 (Goshen, IN 1987), 251-261.
- 701 Klaassen, Walter: **The Schleithem articles and the New transformation of Christian living**. Historical reflections 14 (Waterloo, Ont. 1987), 95-111.
- 702 Lienhard, Marc: **Von der Konfrontation zum Dialog: die lutherischen Kirchen und die Täufer im 16. Jahrhundert und heute**. In: 020, 25-38.
- 703 Oswald Glaidt/ bearb. von Daniel Liechty. In: 054, 7-23.
- 704 **Quellen zur Geschichte der Täufer**. Bd. 15: **Elsaß**. Teil 3: **Stadt Straßburg 1536-1542**/ bearb. von Marc Lienhard, Stephen F. Nelson, Hans Georg Rott. GÜ: GVH, 1986. 553 S. (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, 53)
- 705 **Quellen zur Geschichte der Täufer**. Bd. 16: **Elsaß**. Teil 4: **Stadt Straßburg 1543-1552**: samt Nachrichten und Verbesserungen zu Teil 1, 2 und 3/ bearb. von Marc Lienhard, Stephen F. Nelson, Hans Georg Rott. GÜ: GVH, 1988. 621 S. (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, 54)
- 706 Weaver, J. Denny: **Becoming Anabaptist: the origin and significance of sixteenth-century anabaptism**/ Vorwort von Leonard Gross. Scotland, PA: Herald, 1987. 174 S.
- 707 Wenger, J. C.: **Die Täuferbewegung: eine kurze Einführung in ihre Geschichte und Lehre (Even unto death (dt.))**/ aus dem Amerikan. Neubearb. und erg. von Manfred Bärenfänger. Kassel: Oncken, 1984. 176 S.: Ill. L".
- g) Schweizer und Oberdeutsche
- 708 **L'Alsace au siècle de la Réforme: 1482-1621**; textes et documents/ hrsg. von Jean Lebeau, Jean-Marie Valentin. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1985. 408 S.: Ill., Faks.
- 709 Bierbrauer, Peter: **Die Prediger-Reformation im Dorf**. In: Bäuerliche Frömmigkeit und kommunale Reformation = Piété populaire et Réforme dans les communautés rurales = Referate, gehalten am Schweizerischen Historikertag vom 23. Oktober 1987 in Bern .../ Redaktion: Hans von Rütte. Hrsg. von der Allgemeinen Geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz. BL: Schwabe, 1988, 63-84. (Itinera; 8)
- 710 Brady, Thomas A., Jr.: **Architect of persecution: Jacob Sturm and the fall of the sects at Strasbourg**. ARG 79 (1988), 262-281: dt. Zusammenfassung.
- 711 [Bucer, Martin] **Correspondance de Martin Bucer**. Bd. 2: (1524-1526)/ hrsg. von Jean Rott in Zusammenarb. mit Reinhold Friedrich. Leiden; NY; København; Köln: Brill, 1989. XXI, 294 S. (Studies in medieval and Reformation thought; 43) [Bucer, Martin: Opera omnia: series 3; 2]
- 712 [Bucer, Martin] **Martini Bucer opera Latina**. Bd. 2: **Enarratio in Evangelion Iohannis (1528, 1530, 1536)**/ hrsg. von Irena Backus. Leiden; NY; København; Köln: Brill, 1988. LXXXV, 619 S. (Studies in medieval and Reformation thought; 40) [Bucer, Martin: Opera omnia: series 2: Opera Latina; 2]
- 713 Bucer, Martin: **Wittenberger Konkordie (1536). Schriften zur Wittenberger Konkordie (1534-1537)**/ bearb. von Robert Stupperich; Marijn de Kroon; Hartmut Rudolph. GÜ: GVH, 1988. 423 S. (Bucer, Martin: Opera omnia: series 1: Deutsche Schriften; 61)
- 714 Bullinger, Heinrich: **Studiorum ratio - Studienanleitung**. Teilbd. 1/ hrsg. von Peter Stotz. Teilbd. 2: **Einleitung, Kommentar, Register**. ZH: Theol. Verlag, 1987. 157; 331 S. (Bullinger, Heinrich: Werke, Sonderbd.)
- 715 Guggisberg, Hans R.: **The problem of «failure» in the Swiss Reformation: some preliminary reflections**. In: 071, 188-209.
- 716 Hammann, Gottfried: **Martin Bucer: 1491-1551**; zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft (Entre la secte et la cité (dt.))/ übers. von Gerhard Ph. Wolf. Speyer: Evang. Presseverlag; Kassel: EPV Kurhessen-Waldeck; F: EPV in Hessen und Nassau; S: Steiner, 1989. 387 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; 139: Abt. für Abendländische Religionsgeschichte) [Übers. von LuB 1986, Nr. 1142]
- 717 Oberman, Heiko Augustinus: **The »Extra« dimension in the theology of Calvin** (Die »Extra«-Dimension in der Theologie Calvins (engl.)). (1970). In: 03, 234-258.
- 718 Pollet, Jacques] Vincent]: **Huldrych Zwingli et le Zwinglianisme: essai de synthèse historique et théologique, mis à jour d'après les recherches récentes**. P: Vrin, 1988. X, 444 S. L 15-24+". (De Pétrarque à Descartes; 52)
- 719 Schärli, Thomas: **Die Voraussetzungen für Zwinglis Reformationsdisputationen: ein historischer Beitrag zur Zürcher Disputation 84**/ hrsg. von der Evang.-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich. ZH, 1984. 82, XIII S.: Ill. L". (Zürcher Disputation 84: Unsere Kirche besinnt sich)
- 720 Scheld, Stefan: **Media salutis: zur Heilsvermittlung bei Calvin**. S: Steiner, 1989. IX, 274 S. L".

(Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; 125: Abt. für Abendländische Religionsgeschichte)

- 721 Stephens, W. Peter: **Huldrych Zwingli: the Swiss reformer.** *Scottish journal of theology* 41 (Edinburgh 1988), 27-47.
 - 722 Zwingli, Huldrych: **Ausgewählte Schriften:** in neuhochdeutscher Wiedergabe mit einer historisch-biographischen Einführung/ von Ernst Saxer. NK: NV, 1988. 184 S. (Grundtexte zur Kirchen- und Theologiegeschichte; 1)
- h) Juden**
- 723 Aring, Paul Gerhard: **Judenmission.** TRE 17 (1988), 325-330.
 - 724 Edwards, Mark U., Jr.: **Toward an understanding of Luther's attacks on the Jews.** In: *Christians, Jews and other worlds: patterns of conflict and accomodation; the Avery lectures in History/* hrsg. von Philip F. Gallagher. Lanham, NY; LO: University Press of America, 1988, 1-19.
 - 725 Friedrich, Martin: **Zwischen Abwehr und Bekehrung:** die Stellung der deutschen evangelischen Theologie zum Judentum im 17. Jahrhundert. Tü: Mohr, 1988. VI, 222 S. L". (Beiträge zur historischen Theologie; 72) – Zugl.: Bochum, Univ., Evang.-Theol. Fak., Diss., 1986.
 - 726 Gerlach, Wolfgang: **Als die Zeugen schwiegen:** Bekennende Kirche und die Juden/ mit einem Vorwort von Eberhard Bethge. B: Institut Kirche und Judentum, 1987. 468 S. L 179 f. 188. (Studien zu Kirche und Israel, 10)
 - 727 Kabus, Ronny: **Jüdische Schicksale in Wittenberg 1933-1945:** Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung jüdischer Mitbürger der Lutherstadt Wittenberg zwischen 1933 und 1945 vor dem Hintergrund des antisemitischen Mißbrauchs des Reformators Martin Luther. *Neue Museumskunde* 31 (1988), 247-252.
 - 728 Kleiner, John W.: **The attitudes of Martin Bucer and Landgrave Philipp towards the Jews of Hesse (1538-1539).** In: *Faith and freedom = A tribute to Franklin H. Littell/* hrsg. von Richard Libowitz. Oxford: Pergamon, 1987, 221-230.
 - 729 Maurer, Wilhelm: **Die Zeit der Reformation.** (1968). In: 026 1, 363-452.
 - 730 Meier, Kurt: **Die Judenfrage im historischen und theologischen Horizont des deutschen Protestantismus seit 1945:** ein Literaturbericht. In: *Der Holocaust und die Protestanten: Analysen einer Verstrickung/* hrsg. von Jochen-Christoph Kaiser und Martin Greschat. F: Athenäum, 1988, 241-269. (Konfession und Gesellschaft; 1)
 - 731 Müller Gerhard: **Protestantische Orthodoxie.** (1968). In: 026 1, 453-503. L".
 - 732 Müller, Gerhard: **Tribut an den Geist der Zeit:** Martin Luthers Stellung zu den Juden. (1983). In: 021, 38-44.
 - 733 Philipp, Franz-Heinrich: **Protestantismus nach 1848.** (1970). In: 026 2, 280-357. L".
 - 734 Philipp, Wolfgang: **Spätbarock und frühe Aufklärung:** das Zeitalter des Philosemitismus. (1970). In: 026 2, 23-86. L".
 - 735 Roynesdal, Olaf: **Martin Luther and the Jews.** Milwaukee, WI, 1986. IV, 408 S. (MS.). – Milwaukee, WI, Marquette University, PhD, 1986. – Zugl.: AnA: UMI, 1987.
 - 736 Saarinen, Risto: **Wandlungen des Lutherbildes zwischen Liberalismus und Antisemitismus:** zum Verhältnis von Judentum und Luthertum bei Hermann Cohen und Erich Vogelsang. In: 017, 27-43.
 - 737 Schmidt, Martin: **Protestantismus vom Aufkommen des Pietismus bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts.** (1970). In: 026 2, 87-128. L".
 - 738 Stähli, Hans-Peter: **Judenfeindschaft:** zum Verhältnis zwischen Christen und Juden in der Vergangenheit. Wort und Dienst 19 (1987), 137-175.
 - 739 Steinwachs, Albrecht: **Doch nicht vergeblich.** Lu 59 (1988), 109 f. Ill. [Vgl. LuB 1989, Nr. 712]
 - 740 Steinwachs, Albrecht: **Mahnmal an der Stadt- und Pfarrkirche in Lutherstadt Wittenberg.** ZDZ 43 (1989), 125 f.
 - 741 Wallmann, [Johannes]: **Luther on Jews and Islam.** In: *Creative biblical exegesis: Christian and Jewish hermeneutics through the centuries/* hrsg. von Benjamin Uffenheimer und Henning Graf Reventlow. Sheffield: Academic Press, 1988, 149-160. (Journal for the study of the Old Testament: supplement series; 59)
 - 742 Weggemeinschaft von Juden und Christen – **Vergangenheit und Perspektive:** Gespräch Günther Wirths mit Bischof i. R. Dr. Dr. Werner Kruische. Standpunkt 16 (1988), 153-157.
- i) Künstler und Kunst**
- 743 Arvidsson, Bengt: **Bildstrid – Bildbruk – Bildlära:** en idéhistorisk undersökning av bildfrågan inom den begynnande lutherska traditionen under 1500-talet (Bilderstreit – Bildgebrauch – Bilderlehre: eine ideengeschichtliche Untersuchung zur Bilderfrage in der beginnenden lutherischen Tradition während des 16. Jahrhunderts). Lund: University, 1987. 255 S. – Bespr.: Söderlund, Rune: STK 64 (1988), 132-135.
 - 744 Bachmann, Michael: **Die apokalyptischen Rei-**

- ter: Dürers Holzschnitt und die Auslegungsgeschichte von Apk 6, 1-8. ZThK 86 (1989), 33-58: Ill.
- 745 Hintzenstern, Herbert von: **Der Mömpelgarder und Gothaer Altar**. BLWKG 87 (1987), 141-152.
- 746 Hoffmann, Konrad: **Reformation und Bild: Theologie, Propaganda, Öffentlichkeit**. In: 059, 67-75: slowen. Zusammenfassung.
- 747 Koeplin, Dieter: **Kommet her zu mir alle: das tröstliche Bild des Gekreuzigten nach dem Verständnis Luthers**. In: 09, 153-199: Ill.
- 748 Liebmann, Michael J.: **Die »Allegorie der Gerechtigkeit« von Melchior Feselen** (zur Ikonographie der Reformationszeit). (1960 (russ.)). In: 047, 177-183. 236f.
- 749 Liebmann, Michael J.: **Reformationszeitalter und Spätrenaissance**. (1981 (russ.)). 1983 (dt.)). In: 047, 26-34. 220.
- 750 Muller, Frank: **Une visualisation de la leçon luthérienne: le »Bom des Glaubens« d'Heinrich Vogtherr l'Ancien**. RHPH 68 (1988), 181-193. L 185-189.
- 751 Reuther, Hans: **Der protestantische Sakralbau vom Beginn der Reformation bis zum ausgehenden 18. Jahrhundert in Niedersachsen**. Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 56 (1984), 93-106, 10 Taf.
- 752 Scribner, Robert W.: **The image and the Reformation**. In: 072, 539-550.
- h) Territorien und Orte innerhalb des Deutschen Reiches**
- 753 Aufgebauer, Peter: **Die territoriale und kirchliche Entwicklung des südlichen Niedersachsens im Spätmittelalter und in der Reformationszeit**. In: 049, 13-24: Kt.
- 754 Bauer, Albert: **Beiträge zur Kirchengeschichte der Stadt Rottenburg**. Teil 1: Geschichte der Pfarreien und deren Einrichtungen. Teil 2: Die Klöster. Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 1 (1982), 173-197; 3 (1984), 89-98.
- 755 Baumüller-Rappold, Monika: **»Schöne Pflanzgärtlein und Werkstätte aller Gottseligkeit, Ehrbarkeit, Tugenden und guter nuzer Lehr«: fünf Reichsstädte in Franken und ihre Schulen**. In: 040 2, 284-297.
- 756 Bebb, Philipp N.: **Paving the way for the Reformation in Weissenburg and Schweinfurt**. ARG 79 (1988), 158-169: dt. Zusammenfassung.
- 757 Bielefeld, Karl Heinz: **Die Kirche nach der Reformation**. In: 050, 515-529.
- 758 Blaschke, Karlheinz: **Eigenarten sächsischer Landesgeschichte**. JRG 14 (1987), 35-54. L".
- 759 Blaschke, Karlheinz: **450 Jahre sächsischer Landeskirche**. Amtsblatt der Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens (1989), B15-B18.
- 760 Brecht, Martin: **Architectus popularis Sermonis: das Predigtbuch Arsacius Seehofers von 1538**. BLWKG 88 (1988), 53-67.
- 761 Buitkamp, Wilhelm: **Bekenntnis und Bekennen im Wandel der Zeiten**. In: 049, 307-320: Kt.
- 762 Classen, Wilhelm: **Forschungen zur Geschichte des Augustinerklosters und des Klosters Oberndorf zu Wesel: aus dem Nachlaß/ zsgest. und hrsg. von Klaus Bambauer**. Wesel: Historische Vereinigung, 1983. III, 78 S. L". (Arbeitshefte der Historischen Vereinigung Wesel; 5)
- 763 Deetjen, Werner Ulrich: **»So klagen wir das Gott im Himmel«: der Kampf um die Klosterreformation 1534/1547; Gedanken zu einem Krisenkapitel württembergischer Kirchengeschichte**. BLWKG 88 (1988), 22-52.
- 764 Delius, Hans-Ulrich: **Luther und Berlin-Brandenburg: vierhundertfünfzig Jahre Reformation 1539-1989**. Lu 60 (1989), 13-28.
- 765 Ehmer, Hermann: **Erhard Schnepf: ein Lebensbild**. BLWKG 87 (1987), 72-126. L".
- 766 Franz, Gunther: **Die Reformation im Taubertal: Gebiet des Kirchenbezirkes Weikersheim mit Mergentheim und Creglingen**. BLWKG 88 (1988), 78-110.
- 767 **Gesamt-Berlin, Deutsche Demokratische Republik/ Chefredakteur: Gert Richter**. Redaktion: Reela Veit ... GÜ: Bertelsmann Lexikothek, 1986. 439 S.: Ill. L". (Deutschland: Porträt einer Nation; 9)
- 768 Goeters, J. F. Gerhard: **Petrus Wertheim und die Anfänge der Reformation in der Herrschaft Plesse**. In: 049, 31-39.
- 769 Heinrich, Gerd: **Neue Kirchenordnung und »stille« Reformation: die Landesfürsten und die »Luthersache« in der Mark Brandenburg**. JBrKG 57 (1989), 65-98.
- 770 Henß, Walter: **Zwischen Orthodoxie und Irenik: zur Eigenart der Reformation in der rheinischen Kurpfalz unter den Kurfürsten Ottheinrich und Friedrich III**. Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 132 (1984), 153-212. L".
- 771 Hüttel, Walter: **Zur Geschichte der Reformation im Schönbürgischen**. Herbergen der Christenheit 16 (1987/88), 61-75.
- 772 Immenkötter, Herbert: **Stadt ohne Bischof: die Reformation in der Reichsstadt**. In: Kirche und Stadt: ein Beitrag zur 2000-Jahr-Feier der Stadt Augsburg; Vorträge bei einer Tagung der Katholischen Akademie Augsburg. Augsburg: Kath.

- Akademie, 1985, 54-73. (Akademie-Publikationen/Kath. Akademie Augsburg; 73)
- 773 Immenkötter, Herbert: **Wahrhafte Verantwortung:** zur »Abthnung der papistischen Abgötterey« in Augsburg 1537. Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 21 (1987), 72-112.
- 774 Jürgensmeier, Friedhelm: **Das Bistum Mainz:** von der Römerzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil. F. Knecht, 1988. 352 S.: Ill. & Beil. (1 Faltkt.) L". (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte; 2)
- 775 Karant-Nunn, Susan C.: **Zwickau in transition, 1500-1547:** the Reformation as an agent of change. Columbus: Ohio State University, 1987. 299 S. - Bespr.: Hendrix, Scott H.: SCJ 19 (1988), 244-246.
- 776 König, Hans-Joachim: **Die Crailsheimer Originalausgabe der Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533:** eine Bestandsaufnahme. BlWKG 88 (1988), 68-77.
- 777 Köpf, Ulrich: **Reichsstadt und Kirche.** In: 040 2, 244-260.
- 778 Mägdefrau, Werner: **Martin Luther und die Universität Jena.** In: 750 Jahre Jena = WZ Jena 34 (1985), 635-666: Ill.
- 779 Mai, Paul: **Das Regensburger Visitationsprotokoll von 1526.** Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 21 (1987), 23-314.
- 780 Moeller, Bernd: **Die Reformation.** In: 050, 492-514: Ill., Faks.
- 781 Moersch, Karl: **Geschichte der Pfalz:** von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert. Landau/Pfalz: Pfälzische Verlagsanstalt, 1987. 526 S.: Ill. L".
- 782 Müller, Gerhard: **Lazarus Spengler als Theologe.** (1982). In: 078, 354-370.
- 783 Müller, Gerhard: **Luther und die evangelischen Fürsten.** (1984). In: 078, 438-456.
- 784 Neu, Peter: **Die Abtei Prüm im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation.** Rheinische Vierteljahrsblätter 50 (1986), 106-127: Kt.
- 785 Osiander d. Ä., Andreas: **Schriften und Briefe 1539 bis März 1543/** hrsg. von Gerhard Müller und Gottfried Seebaß. GÜ: GVH, 1988. 956 S. (Osiander d. Ä., Andreas: Gesamtausgabe; 7)
- 786 Pettke, Sabine: **Des Lübecker Superintendenten Hermann Bonnus Behelfskirchenordnung für Rostock (1533).** Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte: Reihe 2. 43 (1987), 13-41.
- 787 Pettke, Sabine: **Eine vergessene Urkunde der Brüder vom gemeinsamen Leben in Rostock.** JRG 15 II (1988), 76-93.
- 788 Pilvousek, Josef: **Die Prälaten des Kollegiatstiftes St. Marien in Erfurt von 1400-1555.** L: Benno, 1988. XXI, 291 S. L". (Erfurter theol. Studien; 55)
- 789 Postel, Rainer: **Motive städtischer Reformation in Norddeutschland.** JRG 15 I (1988), 92-107.
- 790 Press, Volker: **Ein Epochenjahr der württembergischen Geschichte:** Restitution und Reformation 1534. Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte 47 (1988), 203-234. L".
- 791 Press, Volker: **Die württembergische Restitution von 1534:** reichspolitische Voraussetzungen und Konsequenzen. BlWKG 87 (1987), 44-71. L".
- 792 Rabenau, Konrad von: **Caspar von Köckritz - ein aktiver »Laie« in der Reformationszeit.** In: 039, 98-112.
- 793 Reblin, Eckart: **Aus der Reformationsgeschichte der Stadt Schleswig.** Beiträge zur Schleswiger Stadtgeschichte 32 (1987), 105-139.
- 794 Reuter, Fritz: **Mehrkonfessionalität in der Freien Stadt Worms im 16.-18. Jahrhundert.** In: Städtische Randgruppen und Minderheiten: 23. Arbeitstagung in Worms, 16.-18. November 1984/ hrsg. von Bernhard Kirchgässner, Fritz Reuter. Sigmaringen: Thorbecke, 1986, 9-48: Kt. L". (Stadt in der Geschichte; 13)
- 795 Röcker, Bernd: **Reichsritterschaft und Reformation:** die Bedeutung der Herren von Gemmingen für die Ausbreitung der Reformation im Kraichgau. Kraichgau 8 (1983), 89-106: Ill.
- 796 Roussel, Bernhard: **Les premières dissidences religieuses du XVI^e siècle à Metz:** (hivér 1523 - été 1525). In: Les Réformes en Lorraine, 1520-1620/ Studien von Hélène Derreal ... Hrsg. von Louis Châtellier. Nancy: Presses Universitaires, 1986, 11-45. (Centre de Recherches en Histoire Sociale et Religieuse; 2)
- 797 Rummel, Peter: **Kirchliches Leben in der Stadt Augsburg vom ausgehenden Mittelalter bis 1537.** Historisches Jahrbuch 108 (1988), 358-378. L".
- 798 Russel, Paul A.: **Lay theology in the Reformation:** popular pamphleteers in the southwest Germany 1521-1525. Cambridge, NY: Cambridge University, 1986. XV, 287 S. L".
- 799 Schering, Ernst: **Hessische Kirchengeschichte in Grundzügen.** F: EPV in Hessen und Nassau, 1989. 80 S. L". (Schönberger Hefte: Sonderheft; 9)
- 800 Schild, Hans-Joachim: **Schule zwischen Kirche und Staat:** das Beispiel Eddigehausen - eine reformierte einklassige Volksschule. In: 049, 259-269.
- 801 Schmidt, Heinrich: **Kirchenregiment und Landesherrschaft im Selbstverständnis niedersäch-**

- sischer Fürsten des 16. Jahrhunderts. *Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 36 (1984), 31-58.
- 802 Schmidt, Otto: **Beiträge zur Reformationsgeschichte Amberg's**: aus Amberger Kirchenrechnungen. Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 21 (1987), 315-345.
- 803 Schmitz, Wolfgang: **Buchdruck und Reformation in Köln**. Jahrbuch des Kölner Geschichtsvereins 55 (1984), 117-154.
- 804 Schneider, Bernhard: **Gutachten evangelischer Theologen des Fürstentums Brandenburg-Ansbach/Kulmbach zur Vorbereitung des Augsburger Reichstags von 1530**: zugleich ein Beitrag zur fränkischen Reformationsgeschichte. Neustadt a. d. Aisch: Degener, 1987. XXXII, 197 S. (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns; 62) – Zugl.: Erlangen-Nürnberg, Univ., Theol. Fak., Diss., 1987.
- 805 Schneider, Siegfried: **Die Reformation in der Altmark**. In: 039, 86-97.
- 806 Schrader, Franz: **Die Auseinandersetzung der Reformation mit den katholischen Klöstern in den Hochstiften Magdeburg und Halberstadt**. (1977). In: 07, 245-265. L 246-256.
- 807 Schroeder, Friedrich-Christian: **Die Peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. (Carolina) von 1532**. (1980). In: 063, 305-337. L 334f.
- 808 Schulten, Franz: **Antonius Wedensis und Gerhard Lorch – Hadamar**: zwei Gestalten der Wetzlarer Reformationsgeschichte. Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 39 (1987), 93-105.
- 809 Sea, Thomas F.: **The Reformation and the restoration of civic authority in Heilbronn, 1525–32**. *Central European history* 19 (Atlanta, GA 1986), 235-261.
- 810 Steenweg, Helge: **Das kirchliche Leben in den Gemeinden der Herrschaft Plesse im 16. und 17. Jahrhundert**. In: 049, 113-162: Ill. L".
- 811 Steinbach, Karl; Riegel, Elisabeth: **Burkhard Waldis aus Allendorf an der Werra**: Mönch, Zinngießer, Dichter, Probst und protestantischer Pfarrer. *Das Werraland* 39 (1987), 1-3. 41.
- 812 Stupperich, Robert: **Die Eigenart der Reformation in der Mark Brandenburg**. In: 039, 13-30.
- 813 Stupperich, Robert: **Zur Vorgeschichte der Reformation in der Mark Brandenburg**. *JBrKG* 57 (1989), 9-25.
- 814 Wartenberg, Günther: **Landesherrschaft und Reformation**: Moritz von Sachsen und die albertinische Kirchenpolitik bis 1546. Weimar: Böhlau, 1988. 319 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte; 10); GÜ: GVH, 1988. 319 S. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte; 55)
- 815 Wartenberg, Günther: **Moritz von Sachsen**: zur Politik des ersten albertinischen Kurfürsten zwischen Reformation und Reich. In: 029, 106-122.
- 816 Weismann, Christoph: **Eine unbekannte Gottesdienstordnung von Johannes Brenz aus dem Jahre 1535**. *BLWKG* 88 (1988), 7-21.
- 817 Weiß, Ulman: **Die frommen Bürger von Erfurt**: die Stadt und ihre Kirche im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Weimar: Böhlau, 1988. 359 S.: Ill. & Kt.-Beil. (1 Bl.). (Regionalgeschichtliche Forschungen) – Zugl.: Veränd. Diss. [Vgl. LuB 1988, Nr. 1043]
- 818 Wernicke, Horst: **Fürstenreformation und Adel**: Gedanken zur Lage und zum Verhalten des Adels im Herzogtum Pommern in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. *JRG* 15 II (1988), 63-75.
- 819 Wirth, Susanne: **Die Einführung der Reformation in Leipzig vor 450 Jahren**. *Familienblatt der Lutheriden-Vereinigung* 64 (1989) Heft 8, 256-260.
- 820 Wolf, Erik: **Johann Freiherr von Schwarzenberg**. (*1963). In: 063, 120-161. L".
- 821 Wright, William John: **Capitalism, the state, and the Lutheran Reformation**: sixteenth-century Hesse. Athens, OH: Ohio University, 1988. XIII, 326 S. L".

k) Länder und Orte außerhalb des Deutschen Reiches

- 822 Bluhm, Heinz: **»Fyve sundry interpreters«** the sources of the first printed English Bible. (1976). In: 069, 151-159.
- 823 Bluhm, Heinz: **Luther and the English Bible**: three Coverdale versions of Psalms 23 and 91. (1984). In: 069, 123-149.
- 824 Buttler-Gerhart, Gertrud: **Wiener Neustadt – Bischofssitz von 1469 bis 1785**. Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich N.F. 52 (W 1986), 1-54. L".
- 825 Contreras, Jaime: **The impact of Protestantism in Spain, 1520-1600**. In: 070, 47-63.
- 826 Cowan, Ian B.: **The Scottish Reformation**: church and society in sixteenth-century Scotland. NY: St. Martin's, 1982. X, 244 S. L".
- 827 Crespo, Virgilio Pinto: **Thought control in Spain**. In: 070, 177-188.
- 828 Dent, [Christopher] M.: **Protestant reformers in Elizabethan Oxford**. Oxford, NY: Oxford Uni-

- versity, 1983. VIII, 262 S. L" (Oxford theological monographs)
- 829 Dickens, Al[rthur] G[eoffrey]: **The shape of anti-clericalism and the English Reformation**. In: 071, 379-410.
- 830 Döpmann, Hans-Dieter: **Zum Verhältnis von Orthodoxie und Luthertum**. ZDZ 42 (1988), 121-126.
- 831 Eltz-Hoffmann, Lieselotte von: **Der slowenische Luther: zum Gedenken an den 400. Todestag des slowenischen Reformators Primus Trubar**. Gustav-Adolf-Blatt 32 (1986) Heft 4, 5 f.
- 832 Ertner, Jørgen: **Peder Palladius' lutherske teologi** (Peder Palladius' luth. Theologie). [København]: Akademisk, 1988. 766 S.: 1 Portr.
- 833 Gilly, Carlos: **Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600: ein Querschnitt durch die spanische Geistesgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdruckerstadt**. BL, F: Helbing & Lichtenhahn, 1985. XV, 559 S. L". (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 151)
- 834 Gilman, Ernest B.: **Iconoclasm and poetry in the English Reformation: down went Dagon**. Chicago, IL: University of Chicago, 1986. XI, 227 S.: Ill. L".
- 835 Greengrass, Mark: **The French Reformation**. Oxford, UK; NY: Blackwell; Oxford: Basil Blackwell, 1987. IV, 96 S.: 1 Kt. (Historical Association series)
- 836 Grell, Ole Peter: **The city of Malmø and the Danish Reformation**. ARG 79 (1988), 311-339: dt. Zusammenfassung.
- 837 Gündisch, Gustav: **Aus Geschichte und Kultur der Siebenbürger Sachsen: ausgewählte Aufsätze und Berichte**. Köln; W: Böhlau, 1987. XIV, 468 S.: Ill., Kt. L". (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens, 14)
- 838 Huck, Friedrich: **Reformatorsche Bestrebungen in Frankfurt (Oder)**. In: 039, 63-76.
- 839 Huerga, Teruelo, Alvaro: **¿Luteranismo, erasmismo o alumbradismo sevillano?** (Luthertum, Erasmianismus oder sevillianische Aufklärung?). Revista española de teología 44 (Madrid 1984), 465-514.
- 840 Janko, Anton: **Deutsche Lehnwörter zur Bezeichnung des Begriffskomplexes »Christliche ethische Werte und menschliche Sünden« in Trubars Cerkovna Ordni**. In: 059, 77-89: slowen. Zusammenfassung.
- 841 Juan de Valdés/ bearb. von A. Gordon Kinder. In: 054, 111-195. L".
- 842 Kelley, Donald R.: **Religious warfare in France**. In: 075, 339-355.
- 843 Kingdon, Robert M.: **The political thought of Peter Martir Vermigli**. (1980). In: 012, 121-139. L 136-138.
- 844 Kirkeordinansen 1537/39: **Det danske Udkast til Kirkeordinansen (1537)**. Ordinatio Ecclesiastica Regnorum Daniæ et Norwegiæ et Ducatum Sleswicensis Holstatiæ etc. (1537). Den danske Kirkeordinans (1539) (Die Kirchenordnung 1537/39: Der dänische Entwurf zur Kirchenordnung [1537]. Ordinatio ... [1537]. Die dänische Kirchenordnung [1539])// Textausgabe mit Einl., Anm. und dt. Zusammenfassung hrsg. von Martin Schwarz Lausten. København: Akademisk, 1989. 270 S.
- 845 Lundkvist, Sven: **The European powers and Sweden in the reign of Gustav Vasa**. In: 071, 502-515.
- 846 Martin, John: **Popular culture and the shaping of popular heresy in Renaissance Venice**. In: 070, 115-128.
- 847 Moeller, Bernd: **Luther in Europe: his works in translation 1517-46**. In: 071, 235-251.
- 848 Molnár, Amedeo: **Bekennnisse der böhmischen Reformation**. In: 044, 35-57. L".
- 849 Orožen, Martina: **Vprašanja sintaktične interference v Dalmatinovem prevodu Biblije 1584** (Die Fragen der syntaktischen Interferenz in der Bibelübersetzung von Dalmatin 1584). In: 059, 105-123: dt. Zusammenfassung.
- 850 Pettegree, Andrew: **Foreign protestant communities in sixteenth-century London**. Oxford: Clarendon; NY: Oxford University, 1986. IX, 329 S. L". (Oxford historical monographs)
- 851 Podskalsky, Gerhard: **Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821): die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens**. M: Beck, 1988. XIV, 439 S. L".
- 852 Raeder, Siegfried: **Primus Trubars Lehre vom Abendmahl**. In: 059, 149-164: slowen. Zusammenfassung.
- 853 Rajhman, Jože: **Razvoj Trubarjeve teološke misli (1557-1575)** (Die Entwicklung des theologischen Denkens bei Trubar [1557-1575]). In: 059, 165-172: dt. Zusammenfassung.
- 854 Ridley, Jasper: **Henry VIII**. LO: Guild; NY: Viking, 1985; NY: Fromm, 1986. 473 S.
- 855 Rosa Pereira, Isaías da: **Lutheranisme et inquisition au Portugal au XVI^e siècle**. In: 068, 403-405.
- 856 Shaw, Duncan: **Zwinglianische Einflüsse in der Schottischen Reformation**. Zw 17 (1988), 375-400.
- 857 Simoniti, Primož: **Martin Crusius in seinen Beziehungen zu slowenischen Protestanten**. In: 059, 213-240: slowen. Zusammenfassung. L 219.

- 858 Skalweit, Stephan: **Die »Affaire des Placards« und ihr reformatorischer Hintergrund.** (1965). In: 043, 44-63.
- 859 Stephenson, John: **Wittenberg und Canterbury.** (1984). LThK 10 (1986), 129-145.
- 860 Tchicolini, L. S.: **The specific features of the Reformation movement in Italy.** In: 068, 406f.
- 861 Thiel, Eberhard: **Samuel Hebel (1525-1574): Prediger und Dichter in der Reformationszeit.** Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte N. F. 66 (1987), 7-19.
- 862 Turrado, Argimito: **Santo Tomás de Villanueva como teólogo: la herencia agustiniana entre el erasmismo y el luteranismo** (Der heilige Thomas von Villanueva als Theologe: das augustini-sche Erbe zwischen Erasmianismus und Luthertum). *Revista Agustiniana* 38 (Calahorra 1987), 399-438.
- 863 Urban, Waclaw: **Die Entwicklung der Reformation in Ungarn, Böhmen und im polnisch-litauischen Staat: Versuch eines Vergleichs.** In: *Miscellanea historiae ecclesiasticae*. Bd. 7: Congrès de Bucarest, août 1980. Bruxelles: Nauwelaerts; Louvain-la-Neuve; Louvain: RHE, 1985, 129-140. (Bibliothèque de la RHE; 71)
- 864 Valdés, Juan de: **Díálogo de la lengua** (Dialog über die Sprache). Madrid: Castalia, 1984. 192 S.
- 865 Vazquez de Prada, V.: **The Reformation in Spain in the sixteenth century: its failure.** In: 068, 400-402.
- 866 Vila Ventura, Samuel: **Historia de la inquisición y la Reforma en España** (Geschichte der Inquisition und die Reformation in Spanien). 2. Aufl. Tarrasa: CLIE, 1983. 368 S.

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

a) Allgemeines

- 867 Brady, Thomas A., Jr.: **The Reformation's fate in America: a reflection.** In: 076, 17-31.
- 868 Breymayer, Reinhard: **»Gnomon typusque vitae Christianae«: zum emblematischen Hintergrund des »Gnomon«-Begriffs bei Heinrich Oraeus (1584-1646) und bei Johann Albrecht Bengel (1687-1752).** *BLWKG* 88 (1988), 289-323.
- 869 ... **daß Jesus Christus allein unser Heil ist:** Brandenburgische Predigten aus drei Jahrhunderten/ hrsg. von Friedrich Winter. B: EVA, 1989. 205 S. L".
- 870 Derbolav, Josef: **Impulse europäischer Geistesgeschichte/** hrsg. von Dietrich Benner ... St. Augustin: Richarz, 1987. 428 S. L".
- 871 Fernández Campos, Gabino: **Protestantes andaluces: pasado, presente, futuro** (Andalusische Protestanten: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft). Santiponce: Autor, 1984. 124 S.
- 872 Hambrick-Stowe, Charles: **Justification by grace through faith: views from the United Church of Christ.** *New conversations* 10 (NY 1988) Nr. 2, winter/spring, 42-47.
- 873 Hartleb, Wilfried: **Das evangelisch-lutherische Schulwesen in der Reichsgrafschaft Ortenburg von der Einführung der Reformation im Jahr 1563 bis zur Übernahme der Grafschaft durch Bayern im Jahr 1805.** Passau: Passavia-Universitätsverlag, 1987. 548 S.: Ill. L". (Schriften der Universität Passau: Reihe Geisteswissenschaften; 9)
- 874 Heckel, Martin: **Weltlichkeit und Säkularisierung: staatskirchenrechtliche Probleme in der Reformation und im konfessionellen Zeitalter.** (1983). In: 083, 912-933.
- 875 Heininen, Simo: **Luterilaisen hagiografian syntyy** (Die Entstehung der luth. Hagiographie). Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, 1988. 68 S. (Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja; 159)
- 876 Heininen, Simo: **Mikael Agricolan kirjallinen toiminta** (Die literarische Wirksamkeit Mikael Agricolas). In: 035, 71-82.
- 877 Heininen, Simo: **Porthan ja Agricola** (Porthan und Agricola). Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 77 (Helsinki 1987), 81-91.
- 878 Hietanen, Heimo: **Suomalaiset raamattulaitokset** (Die finnischen Bibelübersetzungen). Jäsenlehti / Suomen kirkon pappisliitto & Suomen kirkon sisarliitto (Helsinki 1988) Heft 5, 13-17.
- 879 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Französische Literatur ohne Pfarrhaus und Lutherbibel: die Gedankenwelt der Moralisten.** In: ders.: *Traditionen Europas im Spiegel von Literatur: Privatheit und Öffentlichkeit der christlichen Religion zwischen Thomas Morus und Denis Diderot.* Saarbrücken-Scheidt: Dadder, 1988, 67-74.

- (Schriften zur internationalen Kultur und Geisteswelt; 6)
- 880 Kern, Ulrich: **Luther, Martin**. C. Literarisch. In: 022, 750f.
- 881 **Klassiker der Theologie/** hrsg. von Heinrich Fries und Georg Kretschmar. [Sonderausgabe]. Bd. 2: **Von Richard Simon bis Dietrich Bonhoeffer**. M: Beck, [1988]. 486 S.: Ill. [Vgl. LuB 1985, Nr. 0100]
- 882 Knuutila, Jyrki: **Liturgisen yhdenmukaistamisen toteutumisen Suomessa reformaatiokaudella 1537–1614** (Die liturgische Erneuerung in der finnischen Reformation 1537–1614). Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 77 (Helsinki 1987), 9–40.
- 883 Knuutila, Jyrki: **Regulat ia oienuxet: vuonna 1549 annetut ohjeet avioliiton solmimisesta ja siinä elämisestä** (Die frühesten finnischen Eheregeln). TA 93 (1988), 282–292.
- 884 Kunze, Erich: »**Wild Lapen, Pylappenland**« im frühen Lappenbild der deutschen Dichtung. In: ders.: **Deutsch-finnische Literaturbeziehungen: Beiträge zur Literatur- und Geistesgeschichte**. Helsinki: Universitätsbibliothek Helsinki, 1986, 179–198. (Helsingin yliopiston kirjaston julkaisuja, 51)
- 885 Lindberg, Carter: **The Lutheran tradition**. In: *Caring and curing: health and medicine in the Western religious traditions/* hrsg. von Ronald L. Numbers; Darrel W. Amundsen. NY: Macmillan, 1986, 173–203.
- 886 Maron, Gottfried: **Reform und Reformation: zur Beurteilung neuer Reformbewegungen im römischen Katholizismus**. (1961). In: 02, 45–71.
- 887 Nelson, Wilton: **Clasificación teológica de las iglesias protestantes en Costa Rica o las raíces del protestantismo costarricense** (Theol. Klassifikation der protestantischen Kirchen in Costa Rica und die Wurzeln des einheimischen Protestantismus). Senderos 7 (San Pedro de Montes de Oca, Costa Rica 1984) Heft 20, 29–40.
- 888 Nikula, Oscar; Nikula, Sigrid: **Åbo stads historia 1521–1600** (Geschichte der Stadt Turku 1521–1600). 2 Bde. Åbo, 1987. 749 S. – Bespr.: Jokipii, Mauno: *Historisk tidskrift för Finland* 73 (Helsingfors 1988), 663–669.
- 889 Nuorteva, Jussi: **Suomalaisten ulkomainen opinkäynti** (Die finnischen Studenten im Ausland). In: 035, 39–52.
- 890 Oberman, Heiko [A.]: **The impact of the Reformation: problems and perspectives**. In: 071, 3–34.
- 891 Parvio, Martti: **Näkökohtia suomalaisen kirjallisuuden varhaisvaiheista** (Bemerkungen zu den Anfängen der finnischen Literatur). TA 93 (1988), 273–282.
- 892 Parvio, Martti: **Suomen kirjallisuuden varhaisvaiheet keskiajalta 1640-luvulle** (Die Anfänge der finnischen Literatur vom Mittelalter bis 1640). Helsinki: Helsingin yliopiston kirjasto, 1988. 47 S.
- 893 Pesch, Otto Hermann: **Die Bedeutung der Reformation für die Kirchengeschichte**. In: 041, 492–510. [Korreferat zu LuB 1990, Nr. 896]
- 894 Piedra, Arturo: **Orígenes y efectos del protestantismo en Costa Rica** (Ursprünge und Wirkungen des Protestantismus in Costa Rica). Senderos 7 (San Pedro de Montes de Oca, Costa Rica 1984) Heft 20, 3–28.
- 895 **Politische Predigten 1727–1866: niedersächsische Beispiele aus Krieg und Frieden/** hrsg. von Reinhard Oberschelp. Hildesheim: Lar, 1985. XC, 224 S. L XXVI–XXX. (Veröffentlichungen der Niedersächsischen Landesbibliothek Hannover)
- 896 Press, Volker: **Die Bedeutung der Reformation für die europäische Kultur**. In: 041, 479–491. [Vgl. LuB 1990, Nr. 893]
- 897 Prien, Hans-Jürgen: **Evangelische Kirchwerdung in Brasilien: von den deutschen-evangelischen Einwanderergemeinden zur Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien**. GÜ: GVH, 1989. 640 S.: Ill. L'. (Die Lutherische Kirche: Geschichte und Gestalten; 10)
- 898 Rössler, Andreas: **Positionen, Konfessionen, Denominationen: eine kleine Kirchenkunde**. S: CV, 1988. 108 S. L 43f. 46–48. 51f. (Calwer Paperback)
- 899 Schwaiger, Georg: **Das konfessionelle Bewußtsein von der Reformation zur Aufklärung**. In: *Ecclesia peregrinans* = Josef Lenzenweger zum 70. Geburtstag/ hrsg. von Karl Amon ... W: *Verband der Wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs*, 1986, 169–178.
- 900 Soria Flores, Abraham: **Los católicos y Martín Lutero: la historia trágica de un reformador de gran valor religioso y humano** (Die Katholiken und Martin Luther: die tragische Geschichte eines Reformators von hohem religiösen und menschlichen Wert). Senderos 7 (San Pedro de Montes de Oca, Costa Rica 1984) Heft 20, 58–71.
- 901 Thadden, Rudolf von: **Luther in Preußen**. ARG 79 (1988), 5–26: abstract.
- 902 Thielicke, Helmut: **Glauben und Denken in der Neuzeit: die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie**. 2., durchges. und erw. Aufl. Tü: Mohr, 1988. XX, 689 S. L'.
- 903 Veem, Konrad: **Achthundert Jahre Christentum in Estland**. Kirche im Osten 30 (1987), 42–60.

b) Orthodoxie und Gegenreformation

- 904 [Bèze, Théodore de] **Correspondance de Théodore de Bèze**/ zsgest. von Hippolyte Aupert. Hrsg. von Alain Dufour, Béatrice Nicollier; Mario Turchetti. Bd. 12: (1571). Genève: Droz, 1986. 298 S. L". (Travaux d'humanisme et Renaissance; 212)
- 905 [Bèze, Théodore de] **Correspondance de Théodore de Bèze**/ zsgest. von Hippolyte Aubert. Hrsg. von Alain Dufour, Béatrice Nicollier. Bd. 13: (1572). Genève: Droz, 1988. 311 S. L". (Travaux d'humanisme et Renaissance; 229)
- 906 Bèze, Théodore de: **Cours sur les Epîtres aux Romains et aux Hébreux**: 1564–1566, d'après les notes de Marcus Widler, thèses disputées à l'Académie de Genève, 1564–67/ hrsg. von Pierre Fraenkel, Luc Perrotet. Genève: Droz, 1988. 439 S. L". (Travaux d'humanisme et Renaissance; 226)
- 907 Brecht, Martin: **Chiliasmus in Württemberg im 17. Jahrhundert**. In: 024, 25–49. L".
- 908 Bundschuh, Benno von: **Das Wormser Religionsgespräch von 1557**: unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik. MS: Aschendorff, 1988. XXVII, 603 S. L". (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 124).
- 909 Dienst, Karl: **Zur Entstehung des Frankfurter lutherischen Gesangbuchs im 16. Jahrhundert**. JHKV 39 (1988), 19–27. [Vgl. LuB 1989, Nr. 826]
- 910 Endres, Rudolf: **Städtische Kultur und Staat**: das Bildungswesen und die Kulturpflege in den fränkischen Städten. In: La ville, la bourgeoisie et la genèse de l'état moderne (XII^e–XVIII^e siècles = Actes du Colloque de Bielefeld (29 novembre – 1^{er} décembre 1985)/ hrsg. von Neithard Bulst, Jean-Philippe Genet. P: CNRS, 1988, 323–338. (Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique)
- 911 Freudenberger, Theobald: **Die Verhandlungen über die Beschickung des Konzils von Trient durch den Herzog Philipp von Pommern 1551/52**. *Annuaire historiae conciliorum* 15 (1983), 357–429. L 373. 414.
- 912 Fuchs, Guido: **Schriftauslegung in den Evangelienliedern Johann Philipp von Schönborns**: ein konfessioneller Vergleich. In: Bischof und Dom = Festschrift zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Bischof Paul-Werner Scheele und zur 800. Wiederkehr der Würzburger Domweihe/ ... hrsg. von Theobald Freudenberger ... Würzburg: Bistum Würzburg, 1988, 201–213. (Würzburger Diözesangeschichtsblätter; 50)
- 913 Gollwitzer, Helmut: **Coena Domini**: die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus, dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie/ mit einer Einführung zur Neuausgabe von Dietrich Braun. M: Kaiser, 1988. 161, X, 327 S. (Theol. Bücherei; 79)
- 914 Gottschick, Konrad: **Stationen der Abendmahlsunterweisung in Württemberg**. *BlWKG* 88 (1988), 238–272.
- 915 Heckel, Martin: **Reichsrecht und »Zweite Reformation«**: theologisch-juristische Probleme der reformierten Konfessionalisierung. (1986). In: 083, 999–1032.
- 916 Kemper, Hans-Georg: **Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit**. Bd. 2: **Konfessionalismus**. Tü: Niemeyer, 1987. IX, 326 S.
- 917 Kingdon, Robert M.: **William Allen's use of Protestant political argument**. (1965). In: 012, 164–178.
- 918 Kolb, Robert: **For all the saints**: changing perceptions of martyrdom and sainthood in the Lutheran Reformation. Macon, GA: Mercer University, 1987. XII, 186 S. – Bespr.: Sparn, Walter: *ARGBL* 17 (1988), 34.
- 919 Krummacher, Hans-Henrik: **»De quatuor novissimis«**: über ein traditionelles theologisches Thema bei Andreas Gryphius. In: 052, 499–577. L".
- 920 Mager, Inge: **Die zweite Reformation in den Plessedörfern und die dabei in Kraft gesetzten Gesangbücher**. In: 049, 229–238.
- 921 Maurer, Hans-Martin: **Herzog Christophs Utopie einer christlichen Gesellschaft**. *BlWKG* 88 (1988), 111–123.
- 922 [Melanchthon, Philipp] **Melanchthons Briefwechsel**/ bearb. von Heinz Scheible und Walter Thüringer. Bd. 6: **Regesten 5708–6690 (1550–1552)**. S-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1988. 400 S.
- 923 Monheim, Johannes: **Katechismus 1560** (Katechismus: ... [lat./dt.]). Faksimile-Ausgabe mit deutscher Übersetzung/ hrsg. vom Gesamtverband Evang. Kirchengemeinden in Düsseldorf. Übers. von Ortrud Henn-Tereick und Birgit Panske. Mit einem Vorwort und der Einführung »Johannes Monheim« von Helmut Ackermann. Köln: Rheinland; Bonn: Habelt, 1987. 456 S. L 439. 441. 448. (Faksimile-Edition des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte; 1)
- 924 Müller, Gerhard: **Das Augsburger Bekenntnis für Italien**: eine Übersetzung von 1562. In: 052, 107–116.
- 925 Müller, Gerhard: **Martin Chemnitz (1522–1586)**: ein Reformator der zweiten Generation. (1986). In: 021, 117–124.

- 926 Piepkorn, Arthur Carl: **Die liturgischen Gewänder in der Lutherischen Kirche seit 1555/** übers. und hrsg. von Jobst Schöne und Ernst Seybold. 2. Aufl. Lüdenscheid/Lobetal: Edel, 1987. 146 S.: Ill. (Ökumenische Texte und Studien; 32) – Bespr.: Volk, Ernst: LThK 12 (1988), 79-82.
- 927 Reinitzer, Heino: **Landgraf Philipp III. von Hessen als Bibelübersetzer.** In: 052, 643-651.
- 928 Scheele, Paul Werner: »Ein Herz, ein Leib«: Niels Stensen als Wegbereiter der Ökumene. Theol. Jahrbuch (1988), 307-326.
- 929 Schulz, Hans: **Ein apokryphes Lutherwort zum Interim 1548:** Johann Agricola beruft sich auf den Wittenberger Reformator. JBrKG 57 (1989), 99-123.
- 930 Schwarz, Eberhard: **Die Gegenreformation – dargestellt an der Sondersituation Schlesiens.** Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte N.F. 66 (1987), 44-64.
- 931 Steiger, Renate: **Actus tragicus und ars moriendi:** Bachs Textvorlage für die Kantate »Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit« (BWV 106). Musik und Kirche 59 (1989), 11-23.
- 932 Strohm, Stefan: **Die Bibel mit dem Brustbild des Herzogs Christoph von Württemberg.** BlWKG 88 (1988), 124-177.
- 933 Ulianich, Boris: »*Equidem statuo neminem posse contra Ecclesiam Romanam insurgere*«: Martin Luther aus der Sicht Tommaso Campanellas. In: 064, 155-177.
- 934 Veit, Patrice: **Das Gesangbuch als Quelle lutherischer Frömmigkeit.** ARG 79 (1988), 206-229: abstract; resume.
- 935 Wollgast, Siegfried: **Heinrich Schütz im Bannkreis von Philosophie und Literatur seiner Zeit.** JRG 14 (1987), 365-377.
- 936 Wollgast, Siegfried: **Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650.** B: Akademie, 1988. 1037 S.: 1 Kt. L".
- c) Pietismus und Aufklärung
- 937 Bluhm, Heinz: **Herders Stellung zu Luther.** (1949). In: 069, 179-201.
- 938 Bluhm, Heinz: **Lessings Stellung zu Luther.** (1944). In: 069, 161-178.
- 939 Francke, August Hermann: **Predigten I/** hrsg. von Erhard Peschke. B; NY: de Gruyter, 1987. XVII, 651 S. (Texte zur Geschichte des Pietismus: Abt. 2; 9) – Bespr.: Menck, Peter: Pietismus und Neuzeit 14 (1988), 246-249.
- 940 Haug, Richard: **Bengels Theologie der Weltgeschichte.** BlWKG 88 (1988), 324-334.
- 941 Jens, Walter: **Feldzüge eines Redners:** Gotthold Ephraim Lessing. (1968). In: 031, 176-194.
- 942 Kobuch, Agatha: **Zensur und Aufklärung in Kur-sachsen:** ideologische Strömungen und politische Meinungen zur Zeit der sächsisch-polnischen Union (1697–1763). Weimar: Böhlau, 1988. 298 S. L". (Schriftenreihe des Staatsarchivs Dresden; 12)
- 943 Mager, Inge: **Die theologische Lehrfreiheit in Göttingen und ihre Grenzen:** der Abendmahlskonflikt um Christoph August Heumann. In: 057, 41-57: Portr.
- 944 Meyer, Dietrich: **Leben aus der Gnade:** die neue Gestalt der Rechtfertigungslehre bei Zinzen-dorf. Theol. Beiträge 16 (1985), 5-25. L 6-10+".
- 945 [Mühlenberg, Heinrich Melchior] **Die Korrespondenz Heinrich Melchior Mühlenbergs aus der Anfangszeit des deutschen Lutherturns in Nordamerika.** Bd. 2: 1753–1762/ hrsg. in Verb. mit der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg, Univ.- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Archiv der Franckeschen Stiftungen, Deutsche Demokratische Republik von Kurt Aland. B; NY: de Gruyter, 1987. XXXIV, 623 S. (Texte zur Geschichte des Pietismus: Abt. 3; 3)
- 946 Müller, Gotthold: **Der junge Goethe über Martin Luther und die Reformation.** LuJ 56 (1989), 130-145.
- 947 Raschzok, Klaus: **Lutherischer Kirchenbau und Kirchenraum im Zeitalter des Absolutismus:** dargestellt am Beispiel des Markgraftums Brandenburg-Ansbach 1672–1791. Teil 1. F; Bern; NY; P: Lang, 1988. 625 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; 328) – Zugl.: Erlangen-Nürnberg, Univ., Diss., 1984.
- 948 Ringleben, Joachim: **Göttinger Aufklärungstheologie – von Königsberg her gesehen.** In: 057, 82-110: Portr.
- 949 Spener, Philipp Jacob: **Das nötige und nützliche Lesen der heiligen Schrift.** (1694: Auszug)/ Kommentar: [Peter] Zimmerling. In: 045, 53-63. L".
- d) 19. und 20. Jahrhundert bis 1917
- 950 Bluhm, Heinz: **Das Lutherbild des jungen Nietzsche.** (1943). In: 069, 203-225.
- 951 Bluhm, Heinz: **Nietzsche's final view of Luther and the Reformation.** (1956). In: 069, 259-267.
- 952 Bluhm, Heinz: **Nietzsche's idea of Luther in »Menschliches, Allzumenschliches«.** (1950). In: 069, 227-241.
- 953 Bluhm, Heinz: **Nietzsche's view of Luther and the Reformation in »Morgenröthe« and »Die**

- Fröhliche Wissenschaft«. (1953). In: 069, 243-258.
- 954 Gross, Friedrich: **Jesus, Luther und der Papst im Bilderkampf 1871 bis 1918**: zur Malereischichte der Kaiserzeit. Marburg: Jonas, 1989. 588 S.: 619 Ill. – Zugl.: HH, Univ., Diss., 1982.
- 955 Hanhart, Robert: **Paul Anton de Lagarde und seine Kritik an der Theologie**. In: 057, 271-305: Portr., Ill.
- 956 Krieg, Gustav A.: **Beobachtungen zur Gottesdiensttheologie in der Altpreußischen Agende**. JfLH 30 (1986), 72-86. L".
- 957 Krumwiede, Hans Walter: **Kirchliches Bekenntnis und akademische Lehrfreiheit**: der Streit zwischen theologischer Fakultät und Landeskirche im 19. Jahrhundert. In: 057, 213-231.
- 958 Kuczynski, Jürgen: **1903: ein normales Jahr im imperialistischen Deutschland**. B: Akademie, 1988. 287 S. L".
- 959 Lange, Dietz: **Der theologische Vermittler Friedrich Lücke**. In: 057, 136-156: Portr.
- 960 Malettke, Klaus: **Das Wartburgfest von 1817: zeitgenössische Bedeutung und heutige Aktualität in der Sicht des Historikers**. Burschenschaftliche Blätter 102 (1987), 197-208.
- 961 Moses, John A.: **Ranke revisited: the "dubious" values of a universal historian**. Journal of religious history 14 (Sydney 1986), 167-180.
- 962 Ris, Georg: **Der »kirchliche Konstitutionalismus«**: Hauptlinien der Verfassungsbildung in der evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert. Tü: Mohr, 1988. IX, 239 S. L 11-16. (Jus ecclesiasticum; 33) – Zugl.: Tü, Univ., Jurist. Fak., Diss., 1985/86.
- 963 Rupp, Horst F.: **Religion und ihre Didaktik bei Fr. A. W. Diesterweg**: ein Kapitel einer Geschichte der Religionsdidaktik im 19. Jahrhundert. Weinheim: Deutscher Studien Verlag; Weinheim; BL: Beltz, 1987. 416 S. L 202 f +".
- 964 Stupperich, Robert: **Karl Holls Briefe an Paul Gennrich nach Dembowalonka/Westpr., Breslau und Königsberg**. Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte N.F. 66 (1987), 157-168.
- 965 Uffhausen, Dietrich: **Friedrich Hölderlin: Luther; ein neu zu entdeckendes Gedicht aus der Homburger Spätzeit 1804/06**. In: Spuren = Festschrift für Theo Schumacher/ hrsg. von Heidrun Colberg und Doris Petersen. S: Akademischer Verlag Heinz, 1986, 303-361. (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik; 184)
- 966 Uffhausen, Dietrich: **Friedrich Hölderlins Luther-Gedicht: ein neu zu entdeckendes Gedicht aus der Homburger Spätzeit 1804/1806**. BlWKG 87 (1987), 174-226.
- 967 Wirsching, Bettina: **Andreae und Herder**. In: 024, 221-229.
- e) 1918 bis 1983
- 968 Anderlonis, Joseph J.: **The soteriology of Gustav Aulén: the origins, development and relevancy of the Christus Victor atonement view; text and bibliography**. 2 Bde. Roma, 1988. IV, 499; 129 S. L 328-434 +". – Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, Theol. Fak., Diss., 1987.
- 969 Bächli, Otto: **Das Alte Testament in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth**. NK: NV, 1987. X, 368 S. L".
- 970 Barnes, Kenneth C.: **Support, acquiescence, or passive disobedience: protestant thought and the Nazi state 1933-1937**. ZRGG 40 (1988), 151-169. L 154 f.
- 971 Baur, Jörg: **Vermittlung in unversöhnten Zeiten: zum Gedenken an Paul Althaus 1888-1966**. KD 34 (1988), 168-192.
- 972 Beintker, Michael: **Die Dialektik in der »dialektischen Theologie« Karl Barths**: Studien zur Entwicklung der Barth'schen Theologie und zur Vorgeschichte der »Kirchlichen Dogmatik«. M: Kaiser, 1987. 307 S. L 206-222. 273-275. (Beiträge zur evang. Theologie; 101)
- 973 Benad, Matthias: **Die Umgestaltung des Frankfurter Kirchenkalenders unter dem deutsch-christlichen Kirchenregiment 1934**. JHKV 39 (1988), 69-82.
- 974 Bethge, Eberhard: **Dietrich Bonhoeffer mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten**, 50. – 54. Tsd. Reinbek bei HH: Rowohlt-Taschenbuch, 1988. 154 S.: Ill. L". (Rowohlts Monographien; 236)
- 975 Bugnini, Annibale: **Die Liturgiereform 1948-1975: Zeugnis und Testament** [La riforma liturgica (dt.)]/ übers. von Heinrich Venmann. Hrsg. von Johannes Wagner unter Mitarb. von François Raas. FR; BL; W: Herder, 1988. 1014 S. L 312 +".
- 976 Corrington, Robert S.: **Being and faith: Sein und Zeit and Luther**. Anglican theological review 70 (Cambridge, MA 1988), 16-31.
- 977 **Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau**. Bd. 6, 3/ bearb. und hrsg. im Auftrag der Evang. Kirche in Hessen und Nassau von Martin Hofmann ... JHKV 39 (1988), 183-607. L".
- 978 Dreher, Martin N.: **A theologia crucis de Lutero e o tema da teologia da libertação** (Luthers theologia crucis und das Thema der Befreiungstheo-

- logie]. Estudos teológicos 28 (São Leopoldo 1988), 137-152.
- 979 Evang, Martin: **Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit**. Tü: Mohr 1988. VIII, 364 S. L". (Beiträge zur historischen Theologie; 74)
- 980 García Hernando, Julián: **Un año bajo el signo de Martín Lutero** (Ein Jahr im Zeichen Martin Luthers). Ecclesia 44 (Roma 1984) Heft 2158, 90-92.
- 981 Godsey, John D.: **Bonhoeffer's doctrine of love**. In: o80, 189-234.
- 982 Gregersen, Niels Henrik: **Teologi og kultur: protestantismen mellem isolation og assimilation i det 19. og 20. århundrede** (Theologie und Kultur: der Protestantismus zwischen Isolation und Assimilation im 19. und 20. Jahrhundert). Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 1988. 310 S. L".
- 983 Groll, Wilfried: **Visão luterana da teologia da libertação** (Die Befreiungstheologie in lutherischer Sicht). In: o33, 67-85.
- 984 Hammann, Gottfried: **L'histoire de l'Eglise à l'écoute de la «nouvelle histoire»**: esquisse pour l'enseignement de l'histoire du christianisme. Revue de théologie et de philosophie 121 (Lausanne 1989), 27-56. L 31f. 42.
- 985 Hauber, Reinhard: **Christologie und metaphysischer Gottesbegriff bei Werner Elert**. KD 35 (1989), 128-163.
- 986 Iserloh, Erwin: **Lebenserinnerungen**. Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 82 (1987), 15-43.
- 987 Jüngel, Eberhard: **»Meine Theologie« – kurz gefaßt**. Theol. Jahrbuch (1988), 98-110.
- 988 Kallas, Endel: **Leo Shestov: Martin Luther through Russian eyes**. CTM 15 (1988), 431-437.
- 989 Kooi, Cornelis van der: **Anfängliche Theologie: der Denkweg des jungen Karl Barth** (1909 bis 1927). M: Kaiser, 1987. 263 S. L". (Beiträge zur evang. Theologie; 103).
- 990 Laube, Adolf: **Die Luthererhebung in der DDR und ihre historisch-politische Motivation: (Thesen)**. In: Erbe und Tradition in der DDR: die Diskussion der Historiker/ hrsg. von Helmut Meier; Walter Schmidt. B: Akademie, 1988, 265-279.
- 991 Lautenschläger, Gabriele: **Joseph Lortz: (1887–1975); Weg, Umwelt und Werk eines katholischen Kirchenhistorikers**. Würzburg: Echter, 1987. 563 S.: Portr. (Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit; 1)
- 992 Lehmann, Wolfgang: **Hans Asmussen: ein Leben für die Kirche**. GÖ: V&R, 1988. 387 S.: Ill.
- 993 Lienhard, Fritz: **Le péché selon Dietrich Bonhoeffer**. PL 36 (1988), 184-204. L".
- 994 Lovin, Robin W.: **Biographical context**. In: o80, 67-101.
- 995 Maron, Gottfried: **Der römische Katholizismus nach dem Konzil: Grundriß einer Analyse**. (1966). In: o2, 252-273. L 268-271.
- 996 Martens, Gottfried: **Die Frage nach der Rettung aus dem Gericht: der Beitrag Peter Brunners zur Behandlung der Rechtfertigungsthematik vor und bei der IV. Vollversammlung des Lutherschen Weltbundes in Helsinki 1963**. LThK 13 (1989), 41-71.
- 997 Mehl, Johannes G.: **Erinnerungen**. Gottesdienst und Kirchenmusik (1989), 8-14.
- 998 Narzyński, Janusz: **Die Konfirmation in Geschichte und Gegenwart des Protestantismus in Polen**. Die evang. Diaspora 58 (1989), 23-35.
- 999 Pangritz, Andreas: **Dietrich Bonhoeffers Forderung einer Arkandisziplin – eine unerledigte Anfrage an Kirche und Theologie**. Köln: Pahl-Rugenstein, 1988. XII, 523 S. (Pahl-Rugenstein-Hochschulschriften; 259: Gesellschafts- und Naturwissenschaften) – Zugl.: B, Freie Univ., Fachbereich Philos. und Sozialwiss. II, Diss., 1987.
- 1000 Sasse, Hermann: **Zur Lehre von der Heiligen Schrift**. (1981: Auszug)/ Kommentar: [Joachim] C[ochlovius]. In: o45, 209-216.
- 1001 Schäfer, Gerhard Karl: **Eucharistie im ökumenischen Kontext: zur Diskussion um das Herrenmahl in Glauben und Kirchenverfassung von Lausanne 1927 bis Lima 1982**. GÖ: V&R, 1988. X, 351 S. L". (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie; 55) – Zugl.: Tü, Univ., Theol. Fak., Diss., 1985.
- 1002 Schnübbe, Otto: **Paul Tillich und seine Bedeutung für den Protestantismus heute: das Prinzip der Rechtfertigung im theologischen, philosophischen und politischen Denken Paul Tillichs**. Hannover: Lutherhaus, 1985. 288 S. L".
- 1003 Waldstein, Michael: **Die Fundamente der Theologie Rudolf Bultmanns (I)**. Internationale kath. Zeitschrift »Communio« 17 (1988), 451-467.
- 1004 West, Charles C.: **Ground under our feet: a reflection on the wordliness of Dietrich Bonhoeffer's life and thought**. In: o80, 235-273.

7 Luthers Gestalt und Lehre in der Gegenwart

- 1005 Alliance Evangélique Universelle: **Regards sur le catholicisme contemporain** [A contemporary evangelical perspective on Roman Catholicism (franz.)/ übers. von der Alliance Evangélique Française. Le revue réformée 40 (Aix en Provence 1989), 3-41. L".
- 1006 Altmann, Walter: **Confrontacion y liberacion: una perspectiva latinoamericana sobre Martín Lutero**; conferencias Carnahan 1983 (Konfrontation und Befreiung: eine lateinamerikanische Sicht von Martin Luther). Buenos Aires: Asoc. Interconfesional de Estudios Teologicos, 1987. 254 S. (Vox Evangelii: Ser. 2; 2, 1985)
- 1007 Barth, Hans-Martin: **Mystik als Herausforderung des Protestantismus**. US 43 (1988), 38-50.
- 1008 Bayer, Oswald: **Unsere Hoffnungen und das Reich Gottes**. (1986). In: 05, 53-67.
- 1009 Beck, Nestor: **Apontamentos para uma filosofia luterana da educação** [Anmerkungen zu einer luth. Lehre von der Erziehung]. In: 034, 95-107.
- 1010 Beck, Nestor: **A sociedade brasileira e Lutero** (Die brasilianische Gesellschaft und Luther). In: 034, 29-34.
- 1011 Beck, Wilfried: **Was ist Kirche, und was gilt in der Kirche? = What is church and what counts in the church?** EvEG 15 (1988), 46-55.
- 1012 Beißer, Friedrich: **Defizite und Aufgaben heutiger Eschatologie**. In: 04, 49-63.
- 1013 Birmelé, André, Jousselin, Bruneau, Müller, Ernest: **Connaître, traduire, vivre la volonté de Dieu**. PL 37 (1989), 50-65.
- 1014 Birmelé, André: **Die Instrumentalität der Kirche im Heilswerk Christi: eine Minderheitskirche im Gespräch mit Rom**. Die evang. Diaspora 58 (1989), 85-101.
- 1015 Birmelé, André: **Schwerpunkte in der Arbeit von Harding Meyer**. In 020, 155-163.
- 1016 Bloesch, Donald G.: **Toward the recovery of our evangelical heritage**. Reformed review 39 (Holland, MI 1985/86), 192-198.
- 1017 Boendermaker, Johannes: **God en Mammon: theologische reflectie** (Gott und Mammon: theol. Gedanken). In: *Ons dagelijks leven: een werkboek bij het conciliair proces*/ hrsg. von Rainer Henne; Jan Emck. Delft: Meinema, 1988, 71-74.
- 1018 Bonet Such, Pedro: **Quinto Congreso Evangélico Español** (Fünfter span. Evang. Kongreß). Tarrasa: CLIE, 1984. 64 S.
- 1019 Brand, Eugene L.: **Toward a Lutheran communion: pulpit and altar fellowship**. Geneva: Lutheran World Federation, 1988. 144 S. L". (LWF report; 26)
- 1020 Brun, Jens: **Luther og Maya** (Luther und Maya). Præsteforeningens blad 79 (København 1989), 269-273.
- 1021 Cochlovius, Joachim: **Evangelische Schriftauslegung: Grundlage, Gefährdung, Praxis**. In: 045, 434-453.
- 1022 Credo: **Glaube und Bekenntnis der Christen; Medienverbundprojekt zum Katholischen Erwachsenen-Katechismus**. Bd. 3: **Denkimpulse und Gesprächshilfen**/ Xaver Fiederle ... M: TR-Verlagsunion, 1987. 152 S. L".
- 1023 Decot, R[olf]: **Fortschritte in der Ökumene – aber noch kein Durchbruch: Bemerkungen zu einer Veröffentlichung der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission**. Theologie der Gegenwart 31 (1988), 133-143. [Bespr. zu LuB 1988, Nr. 1396]
- 1024 Dienst, Karl: **Wer hat Recht?** Der evang. Erzieher: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 40 (1988), 389-394.
- 1025 Dienst, Karl: **Wer hat Recht?** Kirchengeschichte in der Predigt. JHKV 39 (1988), 99-103.
- 1026 Döring, Heinrich: **Taufe, Eucharistie und Amt im Kontext der Communio-Ekklesiologie: Analysen zur offiziellen römischen Antwort auf das Lima-Dokument**. Cath 42 (1988), 170-194.
- 1027 Dulles, Avery: **Catholicity and Catholicism**. CThQ 50 (1986), 81-94.
- 1028 Geldbach, Erich: **Ökumene in Gegensätzen**. Mit dem Memorandum »Reformatorische Kirchen und ökumenische Bewegung«. GÖ: V & R, 1987. 230 S. L 63+ ". (Bensheimer Hefte; 66)
- 1029 Gorski, Horst: **Die Enzyklika Redemptoris Mater aus lutherischer Sicht**. Lebendiges Zeugnis 43 (1988), 16-30.
- 1030 Gottschick, Konrad: **Kirchengeschichtliche Momentaufnahmen zum Thema »Evangelische Freiheit – Ordnung der Kirche«**. In: 055, 17-43.
- 1031 Grane, Leif: **Fører alle veje til Rom** (Führen alle Wege nach Rom)? Dansk kirketidende 140 (København 1988), 337-342.
- 1032 Guth, Klaus: **Die Heiligen im christlichen Brauchtum**. In: 011, 145-167.
- 1033 Jöns, Klaus-Peter: **Der Lebensbezug des Gottesdienstes im Zusammenhang von Gottesdienst- und Lebensordnung der Gemeinde**. JLH 30 (1986), 1-29. L 25+ ".
- 1034 Johnson, John F.: **Toward an understanding of the Lutheran position of confessional subscrip-**

- tion. New conversations 10 (NY 1988) Nr. 2, winter/ spring, 7-11.
- 1035 Jüngel, Eberhard: **Ordnung gibt der Freiheit Raum**. In: 055, 105-119.
- 1036 Kasper, Walter: **Grundkonsens und Kirchengemeinschaft**: zum Stand des ökumenischen Gesprächs zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche. Theol. Quartalsschrift 167 (1987), 161-181.
- 1037 Kasper, Walter: **Lehrverurteilungen – kirchentrennend**: Überlegungen zu der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises. In: 061, 189-203.
- 1038 Kaufmann, Arthur: **Gerechtigkeit – der vergessene Weg zum Frieden**: Gedanken eines Rechtsphilosophen zu einem politischen Thema. Originalausgabe. M; ZH: Piper, 1986. 139 S. L 38. (Serie Piper; 478)
- 1039 Kjeldgaard-Pedersen, Steffen: **Hilsen til paven** (Gruß an den Papst). Tidehverv 63 (Seem 1989), 81f.
- 1040 Kjeldgaard-Pedersen, Steffen: **Luthertræthed** (Luthermüdigkeit). Tidehverv 63 (Seem 1989), 10-14.
- 1041 Köppen, Martin: **Gesetz und Evangelium als Vorzeichen des theologischen Denkens**: eine pastoraltheologische Studie = **Law and Gospel as the key signature of theological thought**. EvEG 15 (1988), 123-130.
- 1042 Krötke, Wolf: **Beten heute**. M. Kösel, 1987. 101 S. L 22 f. 51. (Evangelium konkret)
- 1043 Krotz, Fritz: **Was Konfirmanden lernen**: Beobachtungen aus einer ländlichen Region. PTh 77 (1988), 335-345.
- 1044 Kürzdörfer, Klaus: **Luther und unsere Erziehung heute**. IBW journal 26 (1988), 4-12.
- 1045 Lell, Joachim: **»Evangelisch sein – heute.«** Im Lichte der Reformation: Jahrbuch des Evang. Bundes 31 (1988), 64-78.
- 1046 Lienemann, Wolfgang: **Staatliche Legitimität und kirchlicher Auftrag im südlichen Afrika**: für Heinz Eduard Tödt zum 4. Mai 1988. ZEvE 32 (1988), 10-23.
- 1047 Möller, Christian: **Wie geht es mit der Seelsorge weiter**: Erwägungen zum gegenwärtigen und zukünftigen Weg der Seelsorge. ThLZ 113 (1988), 409-422.
- 1048 Müller, Gerhard: **Gott gehorchen macht frei**. In: 021, 174-180.
- 1049 Müller, Gerhard: **Luther und die moderne Welt**. (1985). In: 021, 69-79.
- 1050 Müller, Gerhard: **Reformatorische Frömmigkeit heute**. In: 021, 153-160.
- 1051 Neukamm, Karl Heinz: **Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge**. Burschenschaftliche Blätter 102 (1987), 265-267.
- 1052 Plathow, Michael: **In memoriam Albrecht Peters**. LuJ 56 (1989), 7-10.
- 1053 Roensch, Manfred: **Luthers Schmalkaldische Artikel von 1537 ein ökumenisches Dokument?** LThK 11 (1987), 88f.
- 1054 Rostig, Dittmar: **Taufe und Abendmahl in der kirchlichen Jugendarbeit (Bildbeilage)**. Bibelhilfe für die kirchliche Jugendarbeit: Ausgabe A – für Ältere (1989), 56-80. L 59f. 71.
- 1055 Schäfer, Rolf: **Ein Lehrbuch zwischen Luther und Barth**. ThR 54 (1989), 196-202. [Bespr. zu LuB 1988, Nr. 267]
- 1056 Schloemann Martin: **Die Erwartung des jüngsten Tages**. In: 04, 9-24.
- 1057 Schuppan, Erich: **Hat der Kleine Katechismus Martin Luthers eine Chance für die Gemeindepraxis heute?** Die Christenlehre 42 (1989), 170-174.
- 1058 Stam Bowman, Juan: **Proyecto evangelizador de las iglesias protestantes en Costa Rica** (Evangelisierende Absicht der protestantischen Kirchen in Costa Rica). Senderos 7 (San Pedro de Montes de Oca, Costa Rica 1984) Heft 20, 41-52.
- 1059 Tietjen, John H.: **Ministry in the ELCA**. CTM 15 (1988), 405-411.
- 1060 Weinrich, Michael: **Das Schriftprinzip und der Unterricht**: systematisch-theologische Überlegungen zu einer didaktischen Verlegenheit. PTh 77 (1988), 292-306.
- 1061 Wind, H. C.: **Religion og kommunikation** (Religion und Kommunikation). Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 1987. 170 S. L".
- 1062 Wolff, Monika-Maria: **Gott und Mensch**: Yves Congars Beitrag zum ökumenischen Dialog. Rom, 1988. 432 S. [MS.] – Rom, Pontificia Universitas Gregoriana, Theol. Fak., 1988.

8 Romane, Schauspiele, Filme, Varia

- 1063 **Biblia deutsch**: Martin Luther/ Auswahl, Geräuschpartitur und Regie: Siegfried Wittlich. Sprecher: Wolfgang Heinz ... B: Deutsche Schallplatten, [1983]. 2 Schallpl.: 33 UpM, stereo; 30 cm. [Litera]
- 1064 **Biblia deutsch**: Martin Luther/ Auswahl, Ge-

- räuschartitur und Regie: Siegfried Wittlich. Sprecher: Jürgen Hentsch ... Frechen: Capriccio, 1983. 2 Schallpl.: 33 UpM, stereo; 30 cm.
- 1065 Dericum, Christa: **Des Geyers schwarzer Haufen**: Florian Geyer und der deutsche Bauernkrieg. B: Kramer, 1987. 165 S.: Ill.
- 1066 Dienst, Karl: »**Luther in Worms**«: Historie als Libretto. BLPfKG 55 (1988), 193-230; Ebernburg-Hefte 22 (1988), 83-120; JHKV 39 (1988), 29-67.
- 1067 Engelmann, Bernd: **Wir Untertanen**: ein deutsches Anti-Geschichtsbuch. 293.-297. Tsd. F: Fischer-Taschenbuch, 1987. 364 S.: Ill. L". (Fischer-Taschenbücher, 1680)
- 1068 Fuchs, Peter: **Tausend Jahre pickelhart**: deutsche Geschichte total ausgerüstet. Originalausgabe. M: Goldmann, 1988. 151 S.: Ill. L 49-52: Ill. (Goldmann; 9076)
- 1069 Kuby, Alfred H.: **Der Lutherbaum bei Worms**: ein Manuskript von 1846. BLPfKG 55 (1988), 59-62.
- 1070 Zweig, Stefan: **Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam**. 36.-40. Tsd. F: Fischer-Taschenbuch, 1988. 187 S.: Ill. (Fischer-Taschenbücher; 2279)

C FORSCHUNGSBERICHTE, SAMMELBESPRECHUNGEN, BIBLIOGRAPHIEN

- 1071 A[meln], K[onrad]: **Rückschau auf das Lutherjahr 1983**. JfLH 29 (1985), 190-196.
- 1072 Arcaute, David: **Martin Lutero**: un repertorio bibliográfico en lengua española y portuguesa (Martin Luther: eine bibliographische Zusammenstellung in spanischer und portugiesischer Sprache). In: 019, 315-331.
- 1073 **Ausgewählte Bibliographie**: zur Frage des reformatorischen Durchbruchs bei Luther für die Jahre 1966 bis 1987/ zsgest. nach der Bibliographie des Lutherjahrbuchs von Friedemann Pannen. In: 016, 385-387.
- 1074 Baumgart, Winfried: **Bücherverzeichnis zur deutschen Geschichte**: Hilfsmittel, Handbücher, Quellen. 7., durchges. und erw. Aufl. M: dtv, 1988. 282 S. (dtv, 3247)
- 1075 **Bibliographie Gerhard Müller**: 1955-1988/ bearb. von Rudolf Keller. In: 078, 572-588.
- 1076 **Bibliographie - Harding Meyer**. In: 020, 164-177.
- 1077 **Bibliographie Theologie und Frieden**/ hrsg. vom Institut für Theologie und Frieden. Bd. 1. 1: **Monographien I**; Bd. 1. 2: **Thesaurus**. Register. Köln: Bachem, 1984. 561; 245 S.
- 1078 **Bibliography of the writings of Robert H. Fischer**/ zsgest. von Richard W. Dishno. CTM 15 (1988), 493-496.
- 1079 Borrás i Feliu, Antoni: **El 450 aniversario de la implantación de la Reforma en Ginebra** (Die 450-Jahr-Feier der Einführung der Reformation in Genf). Actualidad bibliográfica de filosofía y teología 24 (Barcelona 1987), 41-46.
- 1080 Campi, Emidio: **Lutherana**. Pro 43 (1988), 180-186.
- 1081 Dotterweich, Volker: **Literaturbericht Renaissance und Reformation**: Lutherforschung und Lutherrezeption der achziger Jahre. GWU 39 (1988), 625-647.
- 1082 Ebert, Helmut; Erben, Johannes: **Forschungsbericht zum Frühneuhochdeutschen**. In: 062, 149-177.
- 1083 Fischer, Joachim: **Bibliografia luterana brasileira** (Brasilianische Lutherbibliographie). In: 033, 87-154.
- 1084 Greiner, Albert: **Quelques ouvrages récents relatifs à Martin Luther** (IX). PL 37 (1988), 290-298.
- 1085 Hägglund, Bengt: **Lutherforskarkongressen i Oslo 1988** (Lutherforschungskongress in Oslo 1988). STK 65 (1989) 44f.
- 1086 Harstick, Hans-Peter: **Marxistisches Geschichtsbild und nationale Tradition**: zur Gegenwartslage der Geschichtswissenschaft in der DDR. Hannover: Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung, 1988. 63 S. L".
- 1087 Hauke, Manfred: **Luthertum und Ökumene in Finnland**. Forum kath. Theologie 4 (1988), 126-135.
- 1088 Höß, Irmgard: **Das Lutherjahr 1983**: Versuch einer Bilanz. Zeitschrift für historische Forschung 15 (1988), 316-345.
- 1089 Kammer, Otto: **Zum künstlerischen Ertrag des Lutherjahres**: Hessisches Pfarrerblatt (1988) Heft 5, 185-189.
- 1090 Koch, Ernst: **Zwingli im Jubiläumsjahr 1984**: ein Literaturbericht. ThLZ 113 (1988), 707-722.
- 1091 Leder, Hans-Günter: **Zwischenbilanz der Bugenhagen-Forschung**: ein Tagungsbericht. JRG 15 I (1988), 274-282.
- 1092 **Literatur zur Lutherforschung**: Nachlese und Ertrag des Luther-Jubiläums 1983; Auswahlbibliographie deutschsprachiger Veröffentlichungen

- aus den Jahren 1983–1986/ bearb. von Ingrid Volz. Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus 11 (1987), 353–387. [Vgl. LuB 1987, Nr. 1727]
- 1093 **Lutherbibliographie 1989/** mit ... bearb. von Helmar Junghans; Michael Beyer; Katharina Hiecke. LuJ 56 (1989), 159–213.
- 1094 Maron, Gottfried: **Auf dem Wege zu einem ökumenischen Lutherbild:** katholische Veröffentlichungen zum Lutherjahr 1983. ThR 50 (1989), 250–283.
- 1095 Martikainen, E[eva]: **Die finnische Lutherforschung seit 1934.** ThR 53 (1988), 371–387.
- 1096 **Martin Luther:** zum 500. Geburtstag; eine Materialsammlung für Veranstaltungen und Ehrungen/ Stadt- und Bezirksbibliothek Neubrandenburg. Neubrandenburg: Stadt- und Bezirksbibliothek, 1983. 56 S. & Beil. (1 Bl.).
- 1097 Mišová, Jitka: **Verzeichnis der Schriften von Emil Skála.** In: 023, 439–448.
- 1098 Pasierbsky, Fritz: **Deutsche Sprache im Reformationszeitalter:** eine geistes- und sozialgeschichtlich orientierte Bibliographie/ bearb. und hrsg. von Edeltrud Büchler und Edmund Dirkschneider. Tü: Niemeyer, 1988. 786 S.; S. 787–1088.
- 1099 Pesch, Otto Hermann: **Neuere Beiträge zur Frage nach Luthers »Reformatorischer Wende«.** (1983/1984). In: 016, 245–341.
- 1100 Rainer Wohlfeil: **Schriftenverzeichnis.** In: 028, 17–22.
- 1101 Schmidt, Heiner: **Quellenlexikon der Interpretationen und Textanalysen:** Personal- und Einzelwerkbibliographie zur deutschen Literatur von ihren Anfängen bis zur Gegenwart; ein Handbuch für Schule und Hochschule. Bd. 5: **L-O.** Duisburg: Verlag für Pädagogische Dokumentation, 1984. VIII, 436 S. L 146–149. Bd. 11: **Nachträge 1983 bis 1986:** Kir-Ra. Duisburg: Verlag für Pädagogische Dokumentation, 1987. VIII, 406 S. L 180–183.
- 1102 Schmuhl, Boje: **Kleine Chronik der Staatlichen Lutherhalle.** SSLW 5 (1989), 61–64: Ill.
- 1103 Tonkin, John: **A Reformation miscellany:** some recent books on Luther and the Reformation. The journal of ecclesiastical history 39 (Cambridge 1988), 445–454.
- 1104 **Unsere Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung:** Materialien zur Vereinsgeschichte/ zsgest. von Karl Dienst. JHKV 39 (1988), 113–118.
- 1105 **Verzeichnis der Schriften von Gottfried Maron 1956–1987/** zsgest. von Jörg Haustein. In: 02, 301–314.
- 1106 Wolf, Herbert: **Zum Stand der sprachlichen Lutherforschung.** In: 062, 246–272.

NACHTRÄGLICHE BESPRECHUNGEN

LuB 1983

- 92 Brecht, Martin. – Düfel, Hans: Lu 59 (1988), 145–149.

LuB 1984

- 067 Luther und die Folgen. – Rost, Gerhard: LThK 11 (1987), 141–144.
- 104 Mit Luther im Gespräch. – Rost, Gerhard: LThK 12 (1988), 28f.
- 291 Oberman, Heiko A. – Leder, Hans-Günter: JRG 15 I (1988), 359–362.
- 299 Brecht, Martin. – Düfel, Hans: Lu 59 (1988), 145–149.
- 920 Hahn, Gerhard. – Reinitzer, Heimo: BGDS 110 (1988), 141–147.

LuB 1985

- 043 Fragen an Luther. – Gottschalk, Peter: ZBKG 57 (1988), 106f.
- 057 Martin Luther: Leben, ... – Straube, Manfred: JRG 15 I (1988), 353–357.
- 084 Peters, Albrecht. – Volk, Ernst: LThK 11 (1987), 68–71.
- 24 Klamm, Annerose. – Griesse, Christiane: JRG 15 I (1988), 488f.
- 48 Luther, Martin. – Ricca, Paolo: Pro 43 (1988), 225f.
- 60 Auslegungen der Reformatoren. – Tognina, Paolo: Pro 44 (1989), 145.
- 193 Ursprung der Biblia Deutsch ... – Pältz, Eberhard: BLWKG 88 (1988), 465f.
- 216 Grane, Leif. – Turtiainen, Jouni: TA 93 (1988), 62f.
- 995 Nicol, Martin. – Posset, Franz: LQ 1 (1987), 401–410; Volk, Ernst: LThK 10 (1986), 64–66.

LuB 1986

- 09 Luther und die politische Welt. – Blaschke, Karlheinz: JRG 15 I (1988), 357-359.
075 Luther and learning. – Steinmetz, David C.: Renaissance quarterly 41 (NY 1988), 123-125.
338 McGrath, Alistair. – Carter, Guy.: CTM 15 (1988), 293; Steinmetz, David C.: Renaissance quarterly 41 (NY 1988), 123-125.
424 Blicke, Peter. – Widmann, Martin: BLWKG 87 (1987), 286f.
799 Weismann, Christoph. – Widmann, Martin: BLWKG 87 (1987), 284-286.
1031 Augustijn, Cornelis. – Müller, Gerhard: Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen 11 (1987), 137-139.
1080 Junghans, Helmar. – Hoyer, Siegfried: JRG 14 (1987), 517f; Posset, Franz: LQ 1 (1987), 401-410; Volk, Ernst: LThK 10 (1986), 62-64.
1371 Keller, Rudolf. – Lausten, Martin Schwarz: DTT 51 (1988), 309f.
1375 Leaver, Robin A. – Düfel, Hans: Lu 59 (1988), 151f.

LuB 1987

- 013 Ebeling, Gerhard. – Härle, Wilfried: ZKG 100 (1989), 124-126.
015 Die Juden und Martin Luther. – Maser, Peter: Judaica 44 (ZH 1988), 245.
070 Lutherjahrbuch 53 (1986). – Riniker, Hans: Ref. Forum (ZH 1988) Nr. 28, 12.
075 Handbuch der Marienkunde. – Düfel, Hans: ThR 53 (1988), 312-320.
084 »Astrologi hallucinati«. – Bauer, Barbara: ZKG 100 (1989), 128-132; Peura, Simo: TA 93 (1988), 450f.
34 Luther, Martin. – Ricca, Paolo: Pro 43 (1988), 224f.
35 Luthers geistliche Lieder ... – Siehe LuB 1990, Nr. 383.
195 Brecht, Martin. – Düfel, Hans: Lu 59 (1988), 145-149; Selge, Kurt-Victor: LuJ 56 (1989), 148-155; Vercruysse, Jos E.: Ephemerides theologicae Lovaniensis 63 (Leuven 1987), 442f.
330 Taube, Roselies. – Mau, Rudolf: ThLZ 114 (1989), 208-210.
525 Bubenheimer, Ulrich. – Gießler, Eva: ARGBL 17 (1988), 22; Lück, Heiner: JRG 15 I (1988), 474.
635 Himmighöfer, Traudel. – Böcher, Otto: JHKV 39 (1988), 123f.
755 Veit, Patrice. – Braekman, E[mile]-M[ichel]: RHE 83 (1988), 709-711.

- 793 Gheradini, Brunero. – Hammer, Karl: ThZ 44 (1988), 188.
945 Zumkeller, Adolar. – Schulze, Manfred: ZKG 100 (1989), 117-121.
986 Koehn, Horst. – Müller, Gerhard: Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen 12 (1988), 79f.
1125 Gäbler, Ulrich. – Blaschke, Karlheinz: JRG 15 I (1988), 485f.

LuB 1988

- 01 Zur Bilanz des Lutherjahres. – Campi, Emidio: Christianesimo nella storia 9 (Bologna 1988), 452f; Dahm, A.: Trierer theol. Zeitschrift 96 (1987), 161-164; Kolb, Robert: ChH 57 (1988), 256.
05 Oberman, Heiko A. – Korrespondenzblatt der diakonischen Gemeinschaften von Neuendetelsau (1987), 192; Riniker, Hans: Ref. Forum (ZH 1988) Nr. 34, 24; Vallin, Pierre: Bulletin d'histoire de l'église et d'ecclésiologie: recherches de science religieuse 76 (P 1988), 147f.
06 Europa in der Krise. – Müller, Gerhard: Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen 12 (1988), 36-39.
09 Steinmetz, David C. – Nestingen, James A.: Interpretation 42 (Richmond, VA 1988), 305-307; Peterson, Luther D.: SCJ 19 (1988), 310f; Thomas, Terry C.: CTM 15 (1988), 282f.
011 Das protestantische Kirchenlied ... – Butler, Bartlett R.: ARGBL 17 (1988), 103f.
013 Martin Luther. – Endres, Rudolf: ZBKG 57 (1988), 146f.
041 Die reformierte Konfessionalisierung ... – Kingdon, Robert M.: ARG 79 (1988), 358-362.
4 Bibliographie der Confessio Augustana ... – Bodenmann, R.: Bibliothèque d'humanisme et Renaissance 50 (Genève 1988), 224-226; Junghans, Helmar: ThLZ 113 (1988), 757-759; Scheible, Heinz: ARGBL 17 (1988), 29.
71 Luther, Martin. – Beintker, Horst: ZDZ 42 (1988), 184f; Denis, Philippe: RHE 84 (1989), 179; Leder, Hans-Günter: DLZ 109 (1988), 846-849.
98 Luther, Martin. – Hertrich, Hans-Volker: LM 27 (1988), 227f; Wright, William J.: SCJ 19 (1988), 264f.
181 Kittelson, James M. – Edwards, Mark U., Jr.: SCJ 19 (1988), 284; Keifert, Patrick R.: Interpretation 43 (Richmond, VA 1989), 188f.
183 Loewenich, Walther von. – Nestingen, James A.: Interpretation 42 (Richmond, VA 1988), 305-307.
193 Schwarz, Reinhard. – Daniel, David P.: ChH 57

- (1988), 366f; Grane, Leif: ZKG 100 (1989), 121-123; Gritsch, Eric W.: ThLZ 113 (1988), 832-834; Köster, Beate: ZBKG 57 (1988), 105f; Kraege, Jean-Denis: Revue de théologie et de philosophie 120 (Lausanne 1988), 486f; Saarinen, Risto: TA 93 (1988), 61; Wohler, Anton: Ref. Forum (ZH 1988) Nr. 15, 15.
- 205 Rogge, Joachim. — Kronfeld, Andreas: JRG 15 I (1988), 362f.
- 224 Greiner, Albert. — Poetsch, Christa: EvEG 15 (1988), 26f.
- 376 Vorgrimler, Herbert. — Jacob, Friedrich: ThLZ 114 (1989), 306-309.
- 527 Parker, T. H. L. — Strohm, Stefan: ThLZ 114 (1989), 45-47.
- 659 Busquets, Joan. — Alemany, José J.: Estudios eclesiásticos 62 (Madrid 1987), 252.
- 806 Melanchthon, Philipp. — Lausten, Martin Schwarz: DTT 51 (1988), 308f.
- 963 Die Juden und Martin Luther — ... — Modras, Ronald: Journal of ecumenical studies 25 (Phil 1988), 291f; Vasko, Timo: TA 93 (1988), 530f.
- 997 Brenz, Johannes. — Beintker, Horst J. Eduard: ThLZ 114 (1989), 373f.
- 1202 Vogelstein, Ingeborg Berlin. — Roynesdal, Olaf: SCJ 19 (1988), 512.
- 1208 Wendebourg, Dorothea. — Locher, G[ottfried] W.: Ref. Forum (ZH 1988) Nr. 5, 15.
- 1250 Meding, Wichmann von. — Wilhelm H. Neuser: JWK 81 (1988), 213f.
- 1396 Lehrverurteilungen ... — Siehe LuB 1990, Nr. 1023.
- LuB 1989**
- 01 Reformations-perspektiver. — Lausten, Martin Schwarz: ARGBL 17 (1988), 20.
- 05 Thesaurus Lutheri. — Bell, Theo: Tijdschrift voor theologie 28 (Nijmegen 1988), 186; Haendler, Gert: ThLZ 113 (1988), 602-604.
- 012 Zum Sprachwandel ... — Müller, Jan Dirk: ARGBL 17 (1988), 80f.
- 029 Radical tendencies ... — Brady, Thomas A., Jr.: SCJ 19 (1988), 518-520.
- 058 Lutherjahrbuch 55 (1988). — Koch, Ernst: ThLZ 114 (1989), 14f.
- 060 Teologi og tradition. — True, Henrik: Dansk kirke tidende 140 (København 1988), 30-34.
- 16 D. Martin Luthers Werke. Bd. 63. — [räuer] Siegfried: ThLZ 114 (1989), 288; Junghans, Helmar: LuJ 56 (1989), 146-148.
- 31 Luther, Martin. — Ferrario, Fulvio: Pro 44 (1989), 141-143.
- 85 Lohse, Bernhard. — Hendel, Kurt K.: CTM 15 (1988), 453f; Nestingen, James A.: Interpretation 42 (Richmond, VA 1988), 305-307.
- 87 Spitz, Lewis W. — Baker, J. Wayne: SCJ 19 (1988), 705f; Robinson-Hammerstein, Helga: ARGBL 17 (1988), 7f.
- 89 Brecht, Martin. — Dienst, Karl: JHKV 39 (1988), 130f; Düfel, Hans: Lu 59 (1988), 145-149; Hägg-lund, Bengt: STK 64 (1988), 87; Lohse, Bernhard: LM 27 (1988), 227; Menth, Jörg: Ref. Forum (ZH 1988) Nr. 26, 16; Selge, Kurt-Victor: LuJ 56 (1989), 148-155; Wendelborn, Gert: DLZ 109 (1988), 849-853.
- 93 Kirchner, Hubert. — Müller, Gerhard: ThLZ 114 (1989), 286-288.
- 193 Headley, John M. — Segovia, Augusto: Archivo teológico Granadino 51 (Granada 1988), 276f.
- 205 Mildenerger, Friedrich. — Keifert, Patrick R.: Interpretation 43 (Richmond, VA 1989), 190.
- 265 Bouterse, Johannes. — Knetsch, F. R. J.: ARGBL 17 (1988), 28.
- 282 McGrath, Alister E. — Newlands, George: The journal of theological studies 39 (Oxford 1988), 295-297; Rogge, Joachim: ThLZ 113 (1988), 689-691.
- 346 Bluhm, Heinz. — Zur Mühlen, Karl-Heinz: ARGBL 17 (1988), 19.
- 378 Kemper, Hans-Georg. — Backus, Irena: Revue de théologie et de philosophie 120 (Lausanne 1988), 487f; Müller, Jan Dirk: ARGBL 17 (1988), 86.
- 548 Reblin, Klaus. — Wendelborn, Gert: ThLZ 114 (1989), 128-130.
- 557 Stürner, Wolfgang. — Haendler, Gert: ThLZ 113 (1988), 444-446.
- 579 Moeller, Bernd. — Blaschke, Karlheinz: ThLZ 114 (1989), 360-362.
- 580 Oberman, Heiko A. — Baylor, Michael G.: ARGBL 17 (1988), 25; Bräuer, Siegfried: ThLZ 114 (1989), 363f.
- 600 Dungersheim, Hieronymus. — Bedouelle, Guy: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 82 (Freiburg Schweiz 1988), 236; Denis, Philippe: RHE 84 (1989), 199; Köhler, Joachim: ARGBL 17 (1988), 60f; Pollet, Jacques V.: Bibliothèque d'humanisme et de Renaissance 50 (Genève 1988), 481-483; Wendehorst, Alfred: ZBKG 57 (1989), 107-109.
- 658 Ebert, Klaus. — Goertz, Hans-Jürgen: ThLZ 114 (1989), 439-441; Packull, Werner O.: ARGBL 17 (1988), 48f.
- 669 Thesen über Thomas Müntzer. — Die Christenlehre 41 (1988), 266f.
- 698 Meyer, Walter E. — Koch, Ernst: ARGBL 17 (1988), 23.

- 739 Raid, Balthasar. – Schilling, Johannes: ARGBL 17 (1988), 33.
- 772 Lausten, Martin Schwarz. – Brohed, Ingmar: STK 64 (1988), 33-35; Kjeldgaard-Pedersen, Steffen: LuJ 56 (1989), 156-158; Montgomery, Ingun: KÅ (1988), 154-156.
- 774 Lausten, Martin Schwarz. – Brohed, Ingmar: STK 64 (1988), 33-35; Montgomery, Ingun: KÅ (1988), 154-156.
- 773 Lausten, Martin Schwarz. – Brohed, Ingmar:

Abgeschlossen am 30. Juni 1989

Berichtigungen

Es muß LuB 1988, Nr. 1275 »Klingler« statt »Klinger«, LuB 1989 Nr. 265, »De boom en zijn vruchten: Bergrede en Bergredechristendom ...« statt »Bergredechristendom ...«, LuB 1989, Nr. 458 »G[erard]« statt »Th[eodorus] A[moldus]« heißen.

AUTOREN- UND TITELREGISTER

- Aalto 422.
Ackermann, H. 923.
Ackermann, I. 624.
Actes du Colloque de Bielefeld 910.
Aercke 543.
Agende für die Evang. Kirche ... 378f.
Agende für evang.-luth. Kirchen ... 380f.
Aland 061. 9. 70. 945.
Alberigo 29.
Albrecht 400.
Allen 449.
Alliance Evangélique Universelle 1005.
L'Alsace au siècle de la Réforme 708.
Altmann 1006.
Ameln 382f. 1071.
Amon 899.
Amundsen 885.
Anderlonis 968.
Andresen 082. 583.
Angenendt 011.
Apokalypse 35.
Arcaute 1072.
von Aretin 064.
Aring 723.
Arnold 625.
Arvidsson 743.
Asendorf 126. 144.
Assmann 141.
Atkinson 72.
Aubert 904f.
Aufgebauer 753.
Augustijn 579.
Ausgewählte Bibliographie 1073.
Ausstellung ...
Helsinki 035.
Karlsruhe 57.
Marburg 10.
Nürnberg 09.
Schlüchtern 06.
Wittenberg 50. 52. 58.
Wolfenbüttel 47.
Bachmann 744.
Backus 054. 712.
Bächli 969.
Bärenfänger 707.
Bäuerliche Frömmigkeit ... 709.
Bäumer 036. 544. 549.
Baier 015.
Baker 073.
Baldermann 329.
Bambauer 762.
Barnes 970.
Barocke Sammellust 47.
Barth, H.-M. 32. 204. 231f. 330. 1007.
Barth, M. 205.
Barudio 276.
Baubérot 102.
Bauer 754.
Baumann, H.-W. 45.
Baumann, U. 580.
Baumgart 1074.
Baumotte 022.
Baumüller-Rappold 755.
Baur 971.
Bayer 73f. 145f. 1008.
Baylor 626.
Bebb 076. 581. 756.
Beck, N. 034. 103. 277f. 411. 1009f.
Beck, W. 1011.
Becker 171.
Beckmann 35.
Bedouelle 331.
Beeskow 532.
Beinert 011. 423.
Beintker 147. 972.
Beißer 1012.
Bell 475.
Bellingham 400.
Benad 973.
Béné 582.
Benner 870.
Benrath 082. 583.
Bensing 627.
Bepler 47.
Berglar 520.
Berkhof 148.
Bernhard 42.
Bernhart 75.
Berton 233.
Besch 062. 332.
Bethge 726. 974.
Betten 333.
Beutel 104. 334.
Beyer, C. 59.
Beyer, K. G. 59.
Beyer, M. 335. 1093.
Beykirch 206.
de Béze 904-906.
Biblia deutsch 1063f.
Bibliographie Gerhard Müller 1076.
Bibliographie – Harding Meyer 1075.
Bibliographie Theologie und Frieden 1077.
Bibliography of the writings of Robert H. Fischer 1078.
Bibliotheca dissidentium 054.
von Bibra 694f.
Bicentenaire de l'Edit des non catholiques 373.
Bielefeld 757.
Bierbrauer 709.
Bieritz 235. 384f.
Bij brood un beker ... 212.
Bircher 052.
Birmelé 172. 424. 1013-1015.
Der Bischof in seiner Zeit 520.
Bischof und Dom 912.
Bizer 412.
Blaschke 758f.
Blendinger 386.
Blickle 279.
Bloch 628.
Bloesch 1016.
Bluhm 069. 76. 149f. 250. 336-340. 822f. 937f. 950-953.
Bockmühl 251.
Boden 59.
Bodenmann 533.
Boendermaker 127. 387. 1017.
Boff 280.
Bohley 413.
Bohren 252.
Bolander 388.
Bonet Such 1018.
Book of days 96.
Borinski 476.
Borrás i Feliu 1079.
Bradley 048.
Brady 710. 867.
Brändle 161.
Bräuer, H. 629.
Bräuer, S. 077. 630f. 666.
Brand 1019.
Brandmüller 234.
Brandt 341.
Braun 281. 913.
Brecht 024. 081. 1. 77-79. 105. 173f. 632. 760. 907.
Brendler 463. 668.
Breuning 162.
Brodeur 037.
Bromiley 037.
Brosseder 60.
Brown, C. 175.
Brown, E. S. 389.
Brückmann 342.
Brummel 282.
Brun 343. 1020.
Brunner 253.
Bubenheimer 633-635. 692.
Bucer 711-713.
Buchholz 283.
Buchrucker 207.
Buck 052. 584. 596.
Büchler 1098.
Bugnini 975.
Buitkamp 049. 761.
Bullinger 714.
Bulst 910.
von Bundschuh 908.
Burckhardt 450.
van Buren 502.
Burger 585.
Busch 284.
Buschbeck 310.
Buschmann 50. 52. 58.
Buttlar-Gerhartl 824.
Calvin 208.
Calvino 208.
Cameron 503.
Campi 1080.
Caring and curing 885.
Die Carolina 063.
Carrez 106.
Casey 586.
Chadwick 477.
Châtellier 796.
Chiliasmus ... 024.
Les chrétiens et leurs doctrines 143.
Chrisman 076.
Christenleben ... 557.
Christian humanism ... 592.
Christians, Jews ... 724.
Church, word, ans spirit 038.
Classen 762.
Cleve 285.
Cochlovius 045. 46. 1021.
Cohn 176.
Colberg 965.
The collected works of Thomas Müntzer 665.
Colloque Erasmien de Liège 060.
Comité International des Sciences Historiques 068.
Commemoration du 450^e anniversaire de la mort d'Erasme 060.
Congar 151.
Contreras 825.
Corino 276.
Correspondance de Martin Bucer 711.
Correspondance de

- Théodore Bèze Bd. 12 f. 904 f.
 Corrinton 976.
 Cowan 826.
 Crahay 014. 587-589.
 Creatio ex amore 459.
 Creative biblical exegesis 741.
 Credete al vangelo 275.
 Credo 1022.
 Crespo 827.
 Curth 636.
 Czarkowski 041.
 D'Erasmus a Campa-
 nella 014.
 ... daß Jesus Christus
 allein unser Heil ist
 869.
 Debes 2.
 Decot 079. 254. 286.
 451. 1023.
 Deetjen 763.
 Dein Reich komme
 041.
 Delius 039. 764.
 Delumeau 255.
 Dembowski 162.
 DeMolen 590.
 Den Besten 387.
 Denecke 050.
 Dent 828.
 Denzler 425.
 Derbolav 870.
 Dericum 1065.
 Derreal 796.
 Deum magnificare –
 ... 056.
 Deuser 256.
 Die deutsche Frage im
 Unterricht 681.
 Deutscher 637.
 Deutscher Wort-
 schatz 048.
 Deutschland: Porträt
 ... 058.
 Deutschland und Eu-
 ropa ... 064.
 Diccionario de las re-
 ligiones 106.
 Dickens 829.
 Dictionnaire des reli-
 giones 106.
 Diefenbach 426.
 Dienst 390. 909.
 1024 f. 1066. 1104.
 Diesner 287.
 Diestelmann 209.
 391.
 Dirkschneider 1098.
 Disciplines of faith
 072.
 Dishno 1078.
 Dithmar 25.
 Dittmer 210.
 Documenta anapabti-
 stica Neerlandica
 693.
 Döpmann 830.
 Döring 1026.
 Dokumentation zum
 Kirchenkampf ...
 977.
 Dokumente zur causa
 Lutheri 545.
 Dolgner 48.
 Dollinger 046.
 Doré 143.
 Dotterweich 1081.
 Douglass 427.
 Dr. Martin Luthers
 sämtliche Schriften
 21-24.
 Dreher 033. 80. 288 f.
 978.
 Drehse 022.
 Dresden 591.
 Drews 27.
 Drömann 392.
 Drohnen 414.
 Drung 344.
 Duch 19.
 Dürr 450.
 Dufour 904 f.
 Dulles 1027.
 Der Durchbruch der
 reformatorischen
 Erkenntnis bei
 Luther 016.
 Ebeling 128-130.
 Ebert 1082.
 Ecclesia peregrinans
 899.
 Ecke 694 f.
 Edwards 3. 504. 546.
 724.
 Ehmer 415. 765.
 Eicher 452.
 Einheit der Kirche
 020.
 Eintragungen in kur-
 sächsischen Rech-
 nungsbüchern ...
 81.
 Eisenstein 4.
 Elert 131.
 Elton 071. 505.
 von Eltz-Hoffmann
 107. 831.
 Emck 1017.
 Emil Skála zum 60.
 Geburtstag ... 023.
 Endres 910.
 Engammare 547.
 Engelmänn 1067.
 Engels 520.
 Erasmus Roteroda-
 mus 290. 592 f.
 Erasmus und Europa
 596.
 Erasmus von Rotter-
 dam 290. 593.
 Erbe und Tradition in
 der DDR 990.
 Erben 345. 1082.
 Erhart 211.
 Erich Ludwig Schmitt
 zum 80. Geburtstag
 ... 048.
 Eriksson 346.
 Eroms 347.
 Die erste Reformation
 044.
 Ertner 832.
 Eschatologie in der
 Dogmatik der Ge-
 genwart 04.
 Essays for Sir Geoffrey
 Elton ... 071.
 Essays in honor of Mi-
 riam Usher Chris-
 man 076.
 Les etudes pastorales
 037.
 Europäische Herr-
 scher 029.
 Evang. 979.
 Evang. Freiheit –
 kirchliche Ordnung
 055.
 Evang. Schriftausle-
 gung 045.
 Exalto 212.
 Fabisch 545. 548.
 Faith and freedom
 728.
 Farre 132.
 Fauth 638.
 Febvre 61.
 Feist 48.
 Feldmann 62 f.
 Ferguson 14.
 Fernández Campos
 871.
 Ferrer Rodríguez 108.
 Festgabe für Joseph
 Kardinal Höffner ...
 520.
 Festschrift für Alex-
 ander Canocy 459.
 Festschrift für Eduard
 Lohse 061.
 Festschrift für Ger-
 hard Schäfer 081.
 Festschrift für Hans-
 Joachim Mund ...
 066.
 Festschrift für Joseph
 Kardinal Ratzinger
 ... 015.
 Festschrift für Karl
 Otmar Freiherr von
 Aretin ... 064.
 Festschrift für Paul
 Raabe 052.
 Festschrift für Rainer
 Wohlfeil ... 028.
 Festschrift für Theo
 Schumacher 965.
 Festschrift ... Paul-
 Werner Scheele ...
 912.
 Festschrift ... Sieg-
 fried Wibbing 310.
 Fiederle 1022.
 Finkenzeller 213.
 Finno 393.
 Fischer, J. 214. 453.
 639. 1083.
 Fischer, K. 640.
 Fischer, R. H. 1078.
 Foerster 04 f.
 Forck 291.
 Forsberg 133. 257.
 Forstmann 120.
 Fraas 416.
 Fraenkel 067. 534.
 906.
 Francke 939.
 Frank 428.
 Franke 459.
 Franz 766.
 Franzen 549.
 Frenz 5.
 Freudenberger 109.
 Freudenberger 550.
 911 f.
 Frey 292.
 Friedensburg 49.
 Friedrich, M. 725.
 Friedrich, R. 711.
 Friemel 82.
 Fries 509. 881.
 Friesen 641 f.
 Fritzsche 134. 235.
 Frühneuhochdeutsch
 062.
 Frühneuhochdeut-
 sches Lesebuch 30.
 Fuchs, G. 912.
 Fuchs, P. 1068.
 Fuchs, W. P. 64.
 Gallagher 724.
 Ganocy 152. 459.
 García Hernando 980.
 Garijo-Guembe 018.
 177. 215.
 Garlepp 643.
 Gaßmann 020.
 Geiss 110.
 Geldbach 1028.
 Gelegenheitsgedich-
 te, Leichenpredig-
 ten ... 6.
 Gelhaus 348.
 Genet 910.
 Genie und Geld 276.
 Gerber 148.
 Gerlach 726.
 Gesamt-Berlin, ...
 767.
 Geschichte 058.
 Geschichte der deut-
 schen Kunst
 1848-1890 48.
 Gherardini 478.

- Giese 01.
 Gilly 833.
 Gilman 834.
 Glenthøj 216.
 Godsey 981.
 Goertz 429. 644f. 696.
 Goeters 768.
 Göttingen: ... 050.
 Gollwitzer 913.
 Gonzalez Novalin 83.
 Gorski 1029.
 Goßmann 109.
 Gotto 469.
 Gottschick 914. 1030.
 Gräter 594.
 Grande dizionario
 delle religioni 106.
 Grane 595. 1031.
 Graupner 112.
 Great chronicle 697.
 Greengrass 835.
 Gregersen 982.
 Greiner 293. 1084.
 Grell 836.
 Grenholm 294.
 Greschat 730.
 Grethlein 217.
 Gritsch 646.
 Groll 983.
 de Groot 698.
 Gross, F. 954.
 Gross, L. 706.
 Die Grundlegung der
 modernen Welt 65.
 Gündisch 837.
 Günther, G. 647.
 Günther, H. 153. 295.
 349.
 Guggisberg 715.
 Guth 1032.
 Haag, H. 350.
 Haag, K. F. 109.
 Hägglund 596. 1085.
 Häkli 035.
 Häring 597.
 Härle 013. 296.
 Hagen 178.
 Hahn 135.
 Haliczzer 070.
 Halkin 598.
 Hambrecht 81.
 Hambrick-Stowe 872.
 Hamm 599.
 Hammann 716. 984.
 Hammerstein 506.
 Handbuch der Dog-
 men- und Theolo-
 giesgeschichte Bd. 2
 082.
 Handbuch der Dog-
 men- und Theolo-
 giesgeschichte Bd. 3
 583.
 Hanhart 955.
 Hannemann 290.
 Hanselmann 111.
 Harding Meyer zum
 60. Geburtstag...
 020.
 Harstick 1086.
 Hartleb 873.
 Hauber 985.
 Haug 940.
 Hauke 1087.
 Hausberger 479.
 Hauschildt 648.
 Haustein 1105.
 Head 551.
 Headley 552.
 Hearnshaw 073.
 Heckel 083. 179-182.
 297-300. 874. 915.
 Heidrich 31.
 Die Heiligen heute
 ehren 011.
 Heimann 553f.
 Heimbucher 163.
 Heine 430.
 Heinicke 236.
 Heininen 875-877.
 Heinonen 017.
 Heinrich, G. 769.
 Heinrich, H. P. 580.
 Heinz, J. 454.
 Heinz, W. 1063.
 Held 258.
 Heller 455.
 Helmuth 480.
 Hendrix 183.
 Henne 1017.
 Henn-Tereick 923.
 Henß 770.
 Hentsch 1064.
 Henze 237.
 Herbst 238.
 Herche 649.
 Herlitzius 650.
 Herlyn 394.
 Hesse 051. 301.
 Heubach 302.
 Hiecke 1093.
 Hietanen 878.
 Hillerbrand 259.
 456.
 Himmighöfer 351.
 von Hintzenstern
 745.
 Hirschler 352.
 Historical and theolo-
 gical essays in ho-
 nor of Geoffrey W.
 Bromiley 038.
 Hobbs, G. 368.
 Hobbs, R. G. 535.
 Hockerts 469.
 Höffner 520.
 Höß 1088.
 Hoffmann, G. 164.
 Hoffmann, K. 746.
 Hoffmann, M. 44.
 292.
 Hofmann 977.
 Holeczek 600.
 Der Holocaust und
 die Protestanten
 730.
 Honecker 303.
 Honée 555f. 699.
 Hooffacker 457.
 Hoppe 557.
 Horst 558f.
 Hoyer 560. 651-653.
 Hsia 507.
 Huber 184.
 Huck 838.
 Hübner 151.
 Huerge Teruelo
 839.
 Hüttel 771.
 Huizinga 458.
 Der Humanismus
 und die oberen Fa-
 kultäten 053.
 Illman 017.
 Immenkötter 772f.
 Inquisition and socie-
 ty ... 070.
 Iserloh 036. 459f. 545.
 986.
 Isermann 237.
 Jaakko Finnon virsi-
 kirja 393.
 Jackson 14.
 Jacob 260.
 Jacoby 353.
 Die Jahresbibel 36.
 Janko 840.
 Jaschke 49.
 Jens 030f. 354-356.
 601. 941.
 Jensen 431.
 Jetter 136.
 Jörg 571.
 Jørgensen 654.
 Jörns 1033.
 Joestel 50.
 Johnson 1034.
 de Jonge 602.
 Josef Lenzenweger
 zum 70. Geburtstag
 899.
 Josuttis 154.
 Jousselein 1013.
 Juan de Valdés 841.
 Jüngel 218. 432. 987.
 1035.
 Jürgensmeier 774.
 Jundt 27. 191.
 Junghans 025. 077. 81.
 304. 536. 603. 655.
 1093.
 Kabus 51f. 727.
 Kähler 33.
 Kaiser 730.
 Kalivoda 481.
 Kallas 988.
 Kammer 1089.
 Kandler 185. 219. 656.
 Kantzenbach 879.
 Karant-Nunn 508.
 775.
 Kasper 1036f.
 Katholische Theolo-
 gen der Reforma-
 tionszeit 4 036.
 Kaufmann 1038.
 Keil 053.
 Keller 1076.
 Kelley 842.
 Kelly 357.
 Kemper 155. 916.
 Kern 880.
 Kiessig 395.
 Kinder, A. G. 841.
 Kinder, E. 131.
 Kingdon 012. 843.
 917.
 Kirche und Staat 772.
 Kirche und Synagoge
 026.
 Kirchgässner 794.
 Kirja Suomessa 035.
 Kirkeordinansen
 1537/39 844.
 Kirsch 482.
 Kisimba 220.
 Kittelson 66. 239.
 Kjeldgaard-Pedersen
 1039f.
 Klaassen 700f.
 Klassiker der Theolo-
 gie 509. 881.
 Klausnitzer 186.
 Klein 396.
 Der kleine Katechis-
 mus D. Martin Lu-
 thers 40.
 Der kleine Katechis-
 mus Doktor Martin
 Luthers 41.
 Kleiner 728.
 Knuutila 882f.
 Kobelt-Groch 657.
 Kober 59.
 Kobuch 942.
 Koch 658. 1090.
 Köhler 7.
 König 776.
 Könneker 53. 604.
 Köpf 777.
 Köppen 1041.
 Koepplin 747.
 Körsgen-Wiedeburg 7.
 Körtner 433.
 Kohls 605.
 Kolb 918.
 Konstituierung des
 Thomas-Müntzer-
 Komitees ... 659.
 van der Kooi 989.
 Kopitzsch 028.
 Die Korrespondenz
 Heinrich Melchior
 Mühlensbergs ...
 945.
 von Kortzfleisch 026.
 Koskeniemi 34.

- Kouri 071.
Krause 112.
Kremer 358.
Kretschmar 509. 881.
Krieg 956.
Kristeller 606.
Kroeger 84.
Krötke 1042.
de Kroon 713.
Krotz 1043.
Krummacher 919.
Krumwiede 957.
Krusche 742.
Kuby 1069.
Der Kuckuck sprach
zur Nachtigall ...
37.
Kuczynski 958.
Küchler 112.
Kühn, H.-M. 050.
Kühn, U. 187.
Kühne 54.
Kürzdörfer 1044.
Kuhrt 461.
Kulturhistorisches
und Medizinhisto-
risches zum Tinni-
tus Aurium 62.
Kunisch 523.
Kunst 305.
Kunze 884.
Kunzendorf 039.

La Garanderie 607.
Läpple 462.
Laminski 31.
Lampinen 257.
Lang 8.
Lange 959.
Langer 483.
Latinitas christiana
31.
Laub 06. 608.
Laube 462f. 660-662.
668. 673. 990.
Lausten 844.
Lautenschläger 991.
Lebeau 708.
Leben lernen ... 310.
Leder 1091.
Lehmann, D. 221f.
Lehmann, H. 465.
Lehmann, W. 992.
Lell 434, 1045.

Lemke 310.
Lempiäinen 393.
Lenzenweger 899.
Libowitz 728.
Liebmann 047. 748f.
Liechty 703.
Lienemann 1046.
Lienhard, F. 993.
Lienhard, M. 188f.
702. 704f.
Lilje 55.
Lindberg 113. 261.
306f. 885.
Lippold 359.
Literatur zur Lu-
therforschung
1092.
Littel 728.
Löcher 09.
Lønning 262.
von Loewenich 165.
von Löwis 461.
Lohse, B. 016. 082.
85f. 291. 308.
Lohse, E. 061.
Lovin 994.
Lüthi 435.
Lund 240.
Lundkvist 845.
Lutero, M. 19f. 114.
Lutero ayer y hoy 019.
Luther, G. 97-99. 115.
Luther, J. 116f.
Luther, Martin 19-28.
32-36. 38-45.
Luther, Martin
(1483-1546) 223.
Luther, Martti 34.
Luther and the devil
032.
Lutheran Theological
Seminary bulletin
032.
Lutherbibliographie
1989 1093.
Die Luther-Familie
98.
Lutherjahrbuch 025.
Lutherlexikon 9.
Das Luther-Nach-
kommenbuch 99.
Luthers Schmalkaldi-
sche Artikel 44.
Lutz, B. 104.

Lutz, H. 510. 561.

McGrath 137f.
Machalett 100.
Mägdefrau 778.
Maercker 49.
Mager 397. 920. 943.
Mai 779.
Malettke 960.
Mann Phillips 609.
Manschreck 466.
The many sides of his-
tory 075.
Marburger Frühdruk-
ke 1527-1566 10.
Marburger Jahrbuch
013.
Marburger theol. Stu-
dien 013.
Marquardt 35.
Maron 02. 078. 190.
436f. 484. 511f.
886. 995. 1094.
1105.
Marshall 076.
Martens 996.
Martikainen 1095.
Martin 846.
Martin Luther 46.
118.
Martin Luther: zum
500. Geburtstag
1096.
Martin Luther und die
Reformation in
Deutschland 09.
Martin Luthers Fa-
beln und Sprich-
wörter 25.
Martin Luthers Platz
in der Genealogie
der Nationalökono-
men 309.
Martini Bucer opera
Latina 712.
Martin-Luther-Haus-
buch 42.
Marx 014.
Massaut 060.
Matheson 665.
Mau 663.
Maurer, H.-M. 921.
Maurer, W. 729.
Mayer 664.

Meckenstock 263.
Mehl 997.
Mehlhausen 87.
Meier, H. 990.
Meier, K. 730.
Meißner 56.
Melanchthon 191.
922.
Melanchthons Brief-
wechsel 922.
Melling 693.
Melville 064.
Metzler-Philosophen-
Lexikon 104.
Meurer 061.
Meyer, D. 944.
Meyer, H. 020. 417.
1076.
Meyer, M. 610.
Miguez Bonino 264.
Milde 11.
Miscellanea historiae
ecclesiasticae 863.
Mišová 1097.
Mit Luther Psalmen
lesen 45.
Modalsli 88.
Mödlhammer 192.
Moeller, B. 053. 057.
67. 513. 780. 847.
Möller, C. 360. 398.
1047.
Moersch 781.
Mohnhaupt 283.
Mokrosch 310.
Molnár 611. 848.
Monheim 923.
Monti 418.
Moses 961.
Mühlenberg 945.
Müller, B. 311.
Müller, E. 1013.
Müller, Gerhard 021.
051. 078. 89. 139f.
156. 166. 193-196.
224. 241. 312-316.
361. 467. 485. 514-
517. 537-539. 562-
565. 731f. 782f.
785. 924f. 1048-
1050. 1075.
Müller, Gotthold 946.
Müller, H.-M. 317.
Müller, K. 362.

Müller, P. G. 566.
Müller, R. A. 040.
Münkler 318.
Müntzer 665f.
Mützenberg 667.
Muller, F. 750.
Muller, R. A. 038.
Mullett 90.
Mumm 197.
Mund 066.
Munske 048.
Mystik in den Tradi-
tionen ... 010.

Naissance et affirma-
tion de l'idée de to-
lérance 373.
Nandraskey 363.
Narzynski 998.
Nelson, S. F. 704f.
Nelson, W. 887.
Neu 784.
Neue Studien zur
frühneuzeitlichen
Reichsgeschichte
523.
Ein neues Müntzer-
bild? 668.
Neukamm 1051.
New studies in Bon-
hoeffer's ethics 080.
Nicollier 904f.
Nikula 888.
Nipkow 265.
Nipperdey 468.
Nitschke 068.
Nitti 20.
Het nodige overbodi-
ge 387.
Noemi 157.
Nørgaard-Højen 020.
Nugent 567.
Numbers 885.
Nuorteva 889.

Obelkevich 072.
Oberman 03. 438f.
486-491. 518. 568.
669. 717. 890.
Obermüller 101.
Oberschelp 895.
O'Carroll 223.
Ökonomenlexikon
112.

- Oftestad 242.
 Ohlemacher 124.
 Olin 592.
 Ons dagelijks leven 1017.
 Opitz, Heinrich 39.
 Opitz, Helmut 670f.
 Orožen 849.
 Osiander 785.
 Osmer 364.
 Oswald Glaidt 703.
 Overath 243.
 Ozment 075.
 Pangritz 399. 999.
 Pankow 030.
 Pannen 1073.
 Pannenberg 158. 225.
 Panske 923.
 Pantzer 14.
 Papers read at the 1985 summer meeting ... 503.
 Parvio 891f.
 Pasierbsky 1098.
 Pastoral studies as a scientific discipline? 037.
 Patocka 023.
 Paul, E. 419.
 Paul, P. 106.
 Peck 080.
 Péronnet 373.
 Perrotet 906.
 Pesch 042. 226f. 266f. 440. 492. 893. 1099.
 Peschke 939.
 Peters 493.
 Petersen, A. M. 91.
 Petersen, D. 965.
 Pettegree 850.
 Pettke 786f.
 Pfürtnner 268.
 Philipp, F.-H. 733.
 Philipp, W. 734.
 Philippi 244.
 Philosophenlesebuch 39.
 Piedra 894.
 Piepkorn 926.
 Piété populaire ... 709.
 Pietismus und Neuzeit 024.
 Piltvousek 788.
 Pitz 319.
 Plathow 1052.
 Podskalsky 851.
 von Polenz 365.
 Politics and society ... 071.
 Politische Predigten 1727–1866 895.
 Pollard 14.
 Pollet 718.
 Posset 494.
 Postel 028. 789.
 Pour retrouver François Lambert 067.
 Press 519. 569. 612f. 790f. 896.
 Presse und Geschichte II 7.
 Preul 013.
 Prien 897.
 Priestley 269.
 Probleme des Müntzerbildes 660.
 The process of change ... 076.
 Quellen zur Geschichte der Täufer Bd. 15f. 704f.
 Raabe 052.
 Raas 975.
 von Rabenau 12. 28. 31. 792.
 Raeder 141. 672. 852.
 Rainer Wohlfeil ... 1100.
 Rajmann 853.
 Raschzok 947.
 Ratzinger 015.
 Reblin 793.
 Recktenwald 051. 320.
 Redgrave 14.
 Referate, gehalten am Schweizerischen Historikertag ... 709.
 Reflexões em torno Lutero 033.
 Reformatio in nummis 57.
 Die Reformation: eine Welt ändert sich 119.
 Reformation und Revolution 028.
 Les Réformes en Lorraine 796.
 Reich Gottes und Kirche 05.
 Reichmann, Oskar 30.
 Reichmann, Otto 366.
 Reichsstädte in Franken 040.
 Reinhard 570.
 Reinitzer 927.
 Religionsunterricht ... 017.
 Remling 198.
 Rengstorf 026.
 Reppen 469. 520.
 Respublica Guelpherytana 052.
 Reuter 794.
 Reuther 751.
 Reventlow 741.
 Revolution, Reform, Restauration 283.
 Rhau 400.
 Richter 058. 767.
 Ridley 854.
 Riege 55.
 Riegel 811.
 Riess 245.
 Ringleben 948.
 Ris 962.
 Ritter 010.
 Röcker 795.
 Röder 13.
 Roensch 1053.
 Rössing-Hager 367.
 Rössler 898.
 Rohls 018. 228.
 Romano 65.
 Rommel 673.
 Rooy 441.
 Roper 072.
 da Rosa Pereira 855.
 Rosin 674.
 Rostagno 199.
 Rostig 1054.
 Rott 054. 704f. 711.
 Roussel 331. 368. 796.
 Rowan 614.
 Roynesdal 735.
 Rublack 442. 521.
 Rudolph, E. 495.
 Rudolph, G. 650.
 Rudolph, H. 713.
 Rüger 369.
 von Rütte 709.
 Ruhbach 246.
 Rukousajumalanpalveluselämä 257.
 Rummel 797.
 Ruokanen 270.
 Rupp 963.
 Russell, J. B. 443.
 Russell, P. A. 798.
 Ruster 172.
 Saarinen 167. 736.
 Sachse 112.
 Sack 401.
 Salat 571.
 Samuel 072.
 Sasse 1000.
 Schäfer, G. 081.
 Schäfer, G. K. 1001.
 Schäfer, P. 572.
 Schäfer, R. 92. 1055.
 Schärli 719.
 Schalk 402.
 Schatzgeyer 572.
 Scheele 912. 928.
 Scheible 540. 922.
 Scheld 720.
 Schendel 321. 470.
 Schering 799.
 Schiele 681.
 Schild 800.
 Schilling, H. 522.
 Schilling, J. 01. 615.
 Schindling 523.
 Schlaich 083.
 Schloemann 1056.
 Schmidt, Heiner 1101.
 Schmidt, Heinrich 801.
 Schmidt, M. 737.
 Schmidt, O. 802.
 Schmidt, W. 990.
 Schmidt-Lauber 403f.
 Schmidt-Rost 247.
 Schmitt 048.
 Schmitz 803.
 Schmuhl 1102.
 Schneider, B. 804.
 Schneider, S. 805.
 Schnübbe 1002.
 Schorn-Schütte 248.
 Schrader 07. 573f. 806.
 Schrey 322.
 Schroeder, F.-C. 063. 807.
 Schröder, H. 57.
 Schüler-Duden Die Geschichte 120.
 Schulten 808.
 Schulz, F. 405f.
 Schulz, H. 929.
 Schulze 524.
 Schumacher, O. 593.
 Schumacher, T. 965.
 Schuppan 1057.
 Schwaiger 557. 899.
 Schwarz, E. 930.
 Schwarz, H. 159.
 Schwarz, R. 43. 93. 168. 496. 675f.
 Schwarzwaller 200.
 Schwind 058.
 Scott 071. 525. 677.
 Scribner 526f. 752.
 Sea 809.
 Seebaß 078. 444. 528. 785.
 Seger 49.
 Séguenny 054.
 Seils 235.
 XVI^e [seizième] Congrès International des Sciences Historiques 068.
 Sesboüe 201.
 Setton 529.
 Shaw 856.
 A short-title catalogue of books ... 14.
 Sich den Anfragen Thomas Müntzers stellen ... 678.
 750 Jahre Jena 778.
 Sieber 112.
 Sieglerschmidt 202.
 Simoniti 857.
 Skála 023. 1097.
 Skälweit 043. 530. 858.
 Slattery 94.

- Sloveni evropski ... 059.
Die Slowenen ... 059.
Smolinsky 575. 616.
The social and political ideas ... 073.
Sommer 323.
Soria Flores 900.
Spelsberg 617.
Spener 949.
van't Spijker 212.
Spuren 965.
Staats 95.
Städtische Randgruppen und Minderheiten 794.
Stähli 738.
Stählin 6.
Stalman 400.
Stam Bowman 1058.
Steenweg 049. 810.
Steiger 931.
Steinbach 811.
Steinberg 15.
Steinmetz 679.
Steinwachs 739f.
Stellmacher 370.
Stemberger 123.
Stephens 721.
Stephenson 859.
von Stietenron 141.
Stiller 660.
Stöhr 044.
Stolt 371.
Stotz 714.
Strand 471.
Streeck 668.
Strehle 58.
Strieter 324.
Strohm 932.
Studien zum Frühneuhochdeutschen 023.
Stuhlmacher 372.
Stumme 271.
Stupperich, A. 124f.
Stupperich, M. 124f.
Stupperich, R. 68.
713. 812f. 964.
Suermann 118.
Suomalaisen teologien ... 257.
Supe-Dienes 445.
Systematisch-theologische Referate ... 010.
Talkenberger 472.
Tanner 121.
Tavard 249.
Tchicolini 860.
Tenenti 65.
Ter Schegget 325.
von Thadden 901.
Theodōros 407.
Der Theologe Thomas Müntzer 077.
Theologen und Theologen ... 141.
Theologie I 013.
Theologie in Göttingen 057.
Theologische, juristische und philosophische Beiträge ... 046.
Thiel 861.
Thielicke 902.
Thomas Müntzer als Pfarrer 680.
Thomas Müntzer – Pfarrer und Revolutionär 027.
Thomas Müntzer – von Thüringen in den Klettgau 1524/25 681.
Thomson 618.
Thüringer 922.
Thyen 16.
Tietjen 1059.
Todd 619.
Tödt 08. 142. 272f. 326f.
Töllner 408.
Toivanen 017.
Tonkin 1103.
Tourn 208.
Toynbee 473.
A tribute to Franklin H. Littel 728.
Trillhaas 131.
Trinkaus 065. 160. 328. 497-499. 620.
Trusen 053.
Tübke 59.
Turchetti 904.
Turner, F. M. 075.
Turner, P. 420.
Turrado 862.
Uffenheimer 741.
Uffhausen 965f.
Ulianich 933.
Ullmann 682.
Ulrich 274.
Ulrich von Hutten 06.
Ulrich von Hutten in seiner Zeit 01.
Um die eine Kirche 066.
Unsere Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung 1104.
Urban 863.
de Valdés 864.
Valentin 708.
Vazquez de Prada 865.
Veem 903.
Veit, P. 934.
Veit, R. 767.
Vercruysse 122. 169. 275.
Vermittlungsversuche auf dem Augsburger Reichstag ... 079.
Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg 11f. 04f.
Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts 17.
Verzeichnis der Schriften von Gottfried Maron ... 1105.
Viau 037.
450 Jahre Reformation in der Herrschaft Plesse 049.
Viertel 409.
Vila Ventura 866.
La ville, la bourgeoisie et la genèse de l'état moderne 910.
Vogel 446.
Vogler 029. 683-685.
Voghter 474.
Volk der DDR ehrt revolutionären Christen 686.
Voluntary religion 503.
Volz 1092.
Vose 170.
Voss 38.
Wackenheim 143.
Wagner 975.
Walch 21-24.
Waldstein 1003.
Wallmann 69. 741.
Wartenberg 541. 687. 814f.
Weaver 706.
Weber, A. 531.
Weber, E. 373.
Wegera 062. 30. 332.
Weggemeinschaft von Juden und Christen 742.
Wehr 500.
Weinrich 1060.
Weisheit Gottes – Weisheit der Welt 015.
Weismann 816.
Weiß 817.
von Weizsäcker 058.
Wendelborn 688.
Wenger 707.
Wengert 542.
Wenz 018. 229f.
Wernicke 818.
West 1004.
White 410.
Wibbing 310.
Wicks 421.
Wiesinger 023.
Wiesner 447.
Willaim 102.
Wilson 074.
Wind 1061.
Winter 039. 869.
Wirsching 967.
Wirth, G. 678. 742.
Wirth, S. 819.
Wissenschaft und Kirche 061.
Wittkemper 448.
Wittlich 1063f.
Witzel 576.
Wörterbuch des Christentums 022.
Wohlfeil 028. 1100.
Wolf, E. 820.
Wolf, H. 374-376. 1106.
Wolff 1062.
Wolga 689-691.
Wollga 935f.
Women writers of the Renaissance and Reformation 074.
»Dem Wort nicht entgegen.« 039.
Wriedt 501.
Wright 821.
Wulfert 621.
Yamanichi 622.
Yutzis 377.
Zeddies 203. 678.
Zeeden 577.
Zeitschrift für deutsche Philologie 062.
Zeller 041.
Ziegelbauer 578.
Zimmerling 045. 949.
Zollner 623.
Zophy 96.
Zorzin 18.
Zum Problem des biblischen Kanons 329.
Zweig 1070.
Zweitausend Jahre Christentum 124f.
2000 Jahre Christentum: illustrierte Kirchengeschichte ... 123.
Zwingli 722.

Buchbinderei Schaffhauser
Krummer Weg 34
8360 Biberach