

N12<522854385 021

ubTÜBINGEN


V&R

Lutherjahrbuch

Organ der internationalen Lutherforschung

Im Auftrag der Luther-Gesellschaft herausgegeben von

Helmar Junghans

Professor an der Universität Leipzig

62. Jahrgang 1995

Befreiung und Freiheit

Martin Luthers Beitrag

Liberation and Freedom

Martin Luther's Contribution

Referate und Berichte
des Achten Internationalen Kongresses für Lutherforschung
St. Paul, Minn. 8.–14. August 1993

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Dieser Band wurde mit einem Druckkostenzuschuß von Lutheran Brotherhood in Minneapolis, Minn. hergestellt.

ISBN 3-525-87427-8
ISSN 0342-0914
© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995
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

Gh 5225 b - 62

9 Martin Brecht
In memoriam Kurt Aland

Befreiung und Freiheit / Liberation and Freedom

13 Gerhard O. Forde
Called to Freedom

Befreiung durch Christus / Liberation Through Christus

28 James D. Tracy
Liberation through the Philosophia Christi

48 Karl-Heinz zur Mühlen
Befreiung durch Christus bei Luther

Freiheit und Gerechtigkeit / Freedom and Justice

67 Steffen Kjeldgaard-Pedersen
Freiheit und Gerechtigkeit

81 Otto Hermann Pesch
Diskussionsbeitrag zu Steffen Kjelgaard-Pedersens Referat »Freiheit und Gerechtigkeit«

83 Peter Blickle
Freiheit und Gerechtigkeit

Luthers Freiheitsverständnis in der Frühen Neuzeit / Luther's Understanding of Freedom in the Early Modern Period

104 Mark U. Edwards
The Reception of Luther's Understanding of Freedom in the Early Modern Period

121 Martin Brecht
Die Rezeption von Luthers Freiheitsverständnis in der Frühen Neuzeit

Luthers Freiheitsverständnis im 19. und 20. Jahrhundert / Luther's Understanding of Freedom in the 19th and 20th Centuries

152 Marc Lienhard
Freiheit in der Sicht Luthers und der Französischen Revolution

167 Walter Altmann
The Reception of Luther's Concept of Freedom in Latin American Liberation Theology

Seminarberichte / Reports

189 Freiheit und Liebe

193 Reformatorische Texte zum Freiheitsverständnis

196 Luther's Resposibility for the Theory and Practice of 16th-Century Lutheran Churches

198 Luther's Ecclesiology

201 Das kirchliche Amt bei Luther

204 Luther and the Medieval Inheritance

207 Toleranz im 16. Jahrhundert

212 Melanchthons Verhältnis zu Luther

214 Luther and Calvin

215 Lutherrezeption der Philosophen (Kant und Hegel)

219 Lutherrezeption in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts

222 From Luther to Bismarck

224 Luther and Liberation Theology

227 Die Teilnehmer des Achten Internationalen Kongresses für Lutherforschung

232 Buchbesprechungen · Martin Luther und die Welt der Reformation

246 Friedrich Beisser: Hoffnung und Vollendung; 243 Albrecht Beutel: In dem Anfang war das Wort; 240 Gerhard Ebeling: Evangelische Evangelienauslegung; 245 Frühneuhochdeutsches Wörterbuch 2 Lfg. 3; 232 Kenneth Hagen: Luther's approach to scripture as seen in his »Commentaries« on Galatians 1519–1538; 239 Christian Link: Schöpfung 1–2; 232 Martin Lutero: Opere scelte 6; 235 Inge Mager: Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel; 238 Martin Luther: 1483–1546; 252 Martin Luther und die Reformation in Ostdeutschland und Südosteuropa; 234 Martin Meiser: Paul Althaus als Neutestamentler; 248 Melanchthons Briefwechsel 7; 247 Bernd Moeller: Die Reformation und das Mittelalter; 249 Reuchlin und die Juden; 242 Matthias Schlicht: Luthers Vorlesung über Psalm 90; 241 Gabriele Schmidt-Lauber: Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16; 247 Jared Wicks: Luther's reform: studies on conversion and the church; 251 Kristin Eldyss Sorensen Zapalac: »In his image and likeness«.

254 Lutherbibliographie 1995

254 Abkürzungsverzeichnis; 257 Sammelschriften; 261 Quellen; 265 Darstellungen; 306 Forschungsberichte, Sammelbesprechungen, Bibliographien; 307 Nachträgliche Besprechungen; 312 Autoren- und Titelregister

Anschriften

der Mitarbeiter: Dr. Albrecht Beutel, Institut für Spätmittelalter und Reformation, Hölderlinstraße 17, D-72074 Tübingen; Vikar Dr. Thorsten Jacobi, Friederikastraße 18, D-44789 Bochum; weitere Anschriften siehe unten in »Die Teilnehmer des Achten Internationalen Kongresses für Lutherforschung«.

für Rezensionsexemplare, Sonderdrucke, Mitteilungen sowie Anfragen: Theologische Fakultät, Institut für Kirchengeschichte, Emil-Fuchs-Straße 1, 04105 Leipzig.

der Luther-Gesellschaft: Bindfeldweg 49, 22459 Hamburg.

Die *Abkürzungen* der »Lutherbibliographie 1995« 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.
Die Abkürzungen für biblische Bücher und die Zeichensetzung bei Stellenangaben folgen dem »Novum testamentum graece« von Eberhard Nestle.

In memoriam Kurt Aland

Von Martin Brecht

Aus einer immer noch unermüdlichen wissenschaftlichen Arbeit ist Kurt Aland, emeritierter Professor für Kirchengeschichte an der Universität Münster, am 13. April 1994 im Alter von 79 Jahren unerwartet durch den Tod abberufen und acht Tage später auf dem Zentralfriedhof Münster bestattet worden. Aland gehörte zu den effizienten Organisatoren theologischer Arbeit in der Nachkriegszeit und bereicherte mit seinen Forschungen, Darstellungen sowie seinen Editionen sowohl die neutestamentliche wie die kirchenhistorische Disziplin. Seine starke Energie, seine reiche Erfahrung und sein kundiger Rat werden nicht leicht zu ersetzen sein.

Kurt Aland wurde am 28. März 1915 in Berlin in einer Arbeiterfamilie geboren. Schon als Theologiestudent beteiligte er sich publizistisch an der Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Ideologie. Sein Lehrer wurde der Berliner Kirchenhistoriker, Patristiker und Neutestamentler Hans Lietzmann. Unter dem Titel »Glanz und Elend der deutschen Universität: 50 Jahre deutscher Wissenschaftsgeschichte in Briefen an und von Hans Lietzmann (1892-1942)« (B 1979) hat Aland seinem Lehrer ein monumentales Denkmal gesetzt. Die »einführende Darstellung« und die Anmerkungen des Herausgebers sind auch ein bedeutsamer Beitrag zur Zeitgeschichte. Nach Lietzmanns Tod 1942 setzte Aland einen Teil von dessen herausgeberischen Aktivitäten, z. B. beim Verlag de Gruyter, fort. Von 1941(!)-1958 gab er die »Theologische Literaturzeitung« heraus. Trotz Kriegsdienst und Verwundung konnte sich Aland bereits 1941 habilitieren; 1946 wurde er dann Professor mit Lehrauftrag in Berlin, ein Jahr später ordentlicher Professor in Halle, wobei er die Berliner Professur weiterhin gastweise wahrnahm. Unter dem Druck der politischen Verhältnisse mußte Aland 1958 die DDR verlassen und fand dann einen neuen Tätigkeitskreis an der Universität Münster, wo er u. a. das Institut für Neutestamentliche Textforschung aufbaute, das mit seinen Editionen die Erinnerung an Kurt Aland vor allem wachhalten wird. 1950 erhielt Aland die theologische Ehrendoktorwürde von Göttingen; 1957 promovierte ihn St. Andrews zum Doktor of Divin-

ity; später kam noch ein Doctor of Litterature aus den USA hinzu. Abgesehen von anderen Ehrungen manifestierte sich Alands internationaler Ruf durch die Mitgliedschaft in der Sächsischen, Britischen, Göttinger und Niederländischen Akademie.

Schon die ersten wissenschaftlichen Arbeiten Alands beschäftigten sich mit Philipp Jacob Speners »Pia Desideria«. Das Interesse am Pietismus ließ ihn von da an nicht mehr los, zumal er sich in Halle auch mit August Hermann Francke zu beschäftigen hatte und außerdem noch auf die bayerische Erweckungsbewegung gestoßen ist. Später gehörte Aland zu den Begründern der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus und verhalf als Herausgeber von deren Publikationsreihen der Pietismusforschung zu einem außerordentlichen Aufschwung. Sachlich betonte Aland immer den Zusammenhang des deutschen Pietismus mit der lutherischen Orthodoxie und mit Luther selbst und verfocht diese Auffassung auch energisch. Das lange verfolgte Projekt einer wissenschaftlichen Spenerausgabe konnte Aland nicht mehr verwirklichen. Dafür gelang es ihm, die Edition der »Korrespondenz Heinrich Melchior Mühlenbergs« in fünf Bänden (B 1986 ff) nahezu zum Abschluß zu bringen und damit die Verbindung des Hallischen Pietismus mit den Anfängen des nordamerikanischen Luthertums eindrücklich zu dokumentieren. In der Muße seines Lazarettaufenthaltes in Konstanz interessierte sich Aland bezeichnenderweise für sein dortiges historisches Umfeld und stieß auf den unveröffentlichten Nachlaß des letzten Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg. Neben einigen Aufsätzen war die Frucht dieser Begegnung auch in diesem Falle die zusammen mit Wolfgang Müller unternommene Edition der »Unveröffentlichten Manuskripte und Briefe« Wessenbergs (FR 1968 ff).

Aland war der Auffassung, ein Kirchenhistoriker sollte möglichst mehrere und unterschiedliche Äcker bearbeiten, und deshalb ist es nicht verwunderlich, daß er sich vom Neuen Testament und der Patristik bis hin zur Zeitgeschichte auf vielen Gebieten der Kirchengeschichte betätigte. Nicht von ungefähr und mit Recht hat Aland seinen Aufsatzband »Kirchengeschichtliche Entwürfe« (GÜ 1960) in die Abteilung »Alte Kirche – Reformation und Luthertum – Pietismus und Erweckungsbewegung« gegliedert. Hier ist nun vor allem sein Beitrag zur Luther- und Reformationsforschung zu würdigen. In der Bibliographie begegnet man 1948 zunächst der auf 10 Bände und drei Ergänzungsbände angelegten Ausgabe »Luther deutsch« (mehrere Auflagen, zuletzt S und GÖ). Sie bot auch wichtige lateinische Schriften Luthers in deutscher Übersetzung.

Geht man die thematisch angelegten Bände durch, stellt man erstaunt fest, mit welcher außerordentlichen Kennerschaft von Luthers Werk hier ausgewählt worden ist, so daß auch weniger bekannte, aber gewichtige Luthertexte einem breiteren Publikum zugänglich geworden sind. Unter den Ergänzungsbänden verdient das »Lutherlexikon« mit seinen unter 800 Stichwörtern geordneten 1700 Zitaten besondere Erwähnung, weil es einen eigentümlichen, direkten Zugang zu Luther bietet. Von 1959 an hat Aland dann auch Otto Clemens Edition »Luthers Werke in Auswahl« (B), damals noch die gängige Studienausgabe, betreut. Als Mitglied der Synode der Evangelischen Kirche der Union bemühte sich Aland von 1954 bis 1958 um einen einheitlichen modernen Text von Luthers Kleinem Katechismus.

Zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel der Lutherforschung wurde das von Aland und seinen Mitarbeitern Ernst Otto Reichert und Gerhard Jordan 1957 vorgelegte »Hilfsbuch zum Lutherstudium«, das 1970, erheblich erweitert, in dritter Auflage erschien. Mit seiner geschickten Anlage hilft es zu rascher Orientierung unter Luthers Schriften, Predigten und Briefen und bietet überdies einen Schlüssel für die wichtigsten Lutherausgaben. Aland hatte mit diesem Unternehmen auf seine bezeichnende Weise bewerkstelligt, was nottat.

Alands erster Aufsatz über Luther »›Auch widder die reubischen und mördisschen rotten der anderen bawren‹: eine Anmerkung zu Luthers Haltung im Bauernkrieg« (ThLZ 74 [1949], 299–303) ging für den Verfasser ganz typisch von einer äußerlichen, bibliographischen Beobachtung aus, vermochte jedoch von daher das Exzeptionelle dieser harten und darum höchst umstrittenen Schrift Luthers zu relativieren, weil sie eigentlich verfaßt war als Anhang an Luthers »Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben«. 1962 ist Aland dann eingestiegen in die Auseinandersetzung über die Historizität von Luthers Thesenanschlag, zunächst gegenüber der Umdatierung durch Hans Volz, dann aber vor allem gegenüber der Bestreitung durch Erwin Iserloh und Klemens Honselmann. Nicht alle von Aland beigebrachten Argumente und Beweise sind ihm abgenommen worden, aber die Forschung insgesamt ist bei der Historizität des Thesenanschlags geblieben. »Der Weg zur Reformation: Zeitpunkt und Charakter des reformatorischen Erlebnisses Martin Luthers« (M 1965) stützte mit einer für Aland gleichfalls typischen, breit dokumentierten kirchenhistorischen Argumentation die von Ernst Bizer theologiegeschichtlich begründete Spätdatierung von Luthers reformatorischer Entdeckung. Aland dürfte wesentlich mit dazu beigetragen haben, daß sich Bizers Auffassung zu

behaupten vermochte. An ein breiteres Publikum wandte sich das aus unmittelbarer Quellenkenntnis gespeiste Büchlein »Die Reformatoren: Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin, mit einem Nachwort zur Reformationsgeschichte« (GÜ 1976, engl. MP 1979). Wie »Martin Luther in der modernen Literatur« – bei Dieter Forte, John Osborn, vor allem bei Thomas Mann, aber auch anderen – dargestellt wurde, hat Aland offenbar ständig verfolgt, so daß er darüber neben weiteren Veröffentlichungen einen kritischen Dokumentarbericht vorlegte (Witten; B 1973). Dieses Buch zeigt, daß es der Kirchengeschichtsforschung nicht gleichgültig sein kann, wie bedeutende Stoffe in der Literatur aufgenommen werden, sondern daß sie mit offenem Horizont darauf achten und sich dazu verhalten muß. Die Reformation und Luther begegnen thematisch oder als Bezugspunkt in weiteren Aufsätzen Alands sowie selbstverständlich in seinen übergreifenden Darstellungen. Besondere Erwähnung verdient wegen der seltenen Behandlung des Themas der große Aufsatz »Die Theologische Fakultät der Universität Wittenberg und ihre Stellung im Gesamtzusammenhang der Leucorea während des 16. Jahrhunderts«, Alands Beitrag zur »Festschrift zur 450-Jahrfeier der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg« 1952.

Wenn man nach etwas Verbindendem zwischen den unterschiedlichen Betätigungsfeldern Alands vom Neuen Testament bis zur Geschichte des Pietismus und zur Forschungsorganisation fragt, wird man bald auf das Engagement für den Text der Bibel stoßen, sei es hinsichtlich dessen Urgestalt oder deren Übersetzung. Es ist daran zu erinnern, daß sich Aland außer um den griechischen Urtext des Neuen Testaments auch um die angemessene Revision der Lutherbibel bemühte. In diesem Dienst (!) wußte er sich an der Seite Luthers und der Pietisten. Über seine von ihm selbst vorbereitete Todesanzeige hat der Verstorbene H 4,9 gesetzt: »Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes.« Die Einleitung in den Lietzmann-Briefwechsel schließt mit dem Hinweis auf Lietzmanns Glauben an die Auferstehung und dem angefügten Satz, der zugleich das Motto der Ausgabe ist: »Mortuus doceat vivos.«

Bibliographie: Kurt Aland 1939–1989. In: Kurt Aland: Supplementa zu den neutestamentlichen und kirchengeschichtlichen Entwürfen/ zum 75. Geburtstag hrsg. von Beate Köster; Hans-Udo Rosenbaum und Michael Welte. B; NY 1990, 487-514.

Würdigung: Hermann Kunst: Kurt Aland: eine Würdigung. In: Text – Wort – Glaube: Studien zur Überlieferung, Interpretation und Autorisierung biblischer Texte; Kurt Aland gewidmet/ hrsg. von Martin Brecht. B; NY 1980, 1-15.

Ein *Bild* findet sich auf dem Frontispiz von »Text – Wort – Glaube«.

Called to Freedom

Opening Address

By Gerhard O. Forde, President

»Exsurge Domine, et iudica causam tuam! Arise, O Lord, and judge your cause! ... Arise O Peter ..., Arise thou also, O Paul, we beg thee ... Let every saint arise and the whole remaining universal Church ... Let intercession be made to almighty God, that his sheep may be purged of their errors and every heresy be expelled ...«

These dramatic words from the Bull of Pope Leo X (June 15, 1520) threatening Martin Luther with excommunication remind us that we have to do here with one who was judged by his Church to be a heretic. The dramatic language doubtless bespeaks the fact that His Holiness was at the time exercising his role as vicar of Christ on earth from the vantage point of his hunting lodge. »... Foxes are tearing down the vines ... An especially wild boar out of the woods is snorting about and uprooting the vineyard!«[1] The carefully groomed gardens of civilization and church are in peril! The hunters must to the rescue!

A wild boar indeed! And it can hardly be disputed that the most wild and uprooting of his »heresies« is our subject at this Eighth International Conference for Luthers Research: Luther's understanding of freedom and liberation. And judging from current complaint this understanding seems to be about as »heretical« today as it was in the 16th century and probably for about the same reasons. Luther is usually charged with »heresy« on two counts: too much bondage on the one hand and too much freedom on the other. The fact that the charges appear contradictory is no doubt a measure of the world's puzzlement. So it is fitting that we should take some time for consideration of Luther's vision of freedom. My purpose in this paper is to concentrate as directly as possible just on this vision of freedom, to the virtual exclusion of a host of questions about law, ethics, social responsibility, politics, etc., that need also to be talked about.

1 Bulla Leonis X contra errores Mart. Lutheri et sequacium (E var 4, 263 ≙ Dokumente zur Causa Lutheri [1517-1521]. Bd. 2: Vom Augsburger Reichstag 1518 bis zum Wormser Edikt 1521/ ed. and ann. by Peter Fabisch and Erwin Iserloh. MS 1991, 364-368 / 365-369).

I gladly leave that to others! That means I plan to concentrate on freedom as a theological rather than as a ethical, social, or political concern. I do so because usually when we set out to talk about Luther's view of freedom we find ample excuse to talk about everything else but. There is a reason for that, of course. As I shall try to point out, Luther's idea of freedom is itself radical enough to engender an anxiety which sends us scurrying to do damage control. So it would seem that some attention just to the understanding of freedom itself might be the proper place to start in this session of the congress.

Freedom! Liberty! Liberation! Just to say the words is to enter the Holy of Holies of modern society. We sing of it; we preach it – though perhaps only too rarely; we march for it; we protest about it; we fight for it; our documents claim it; our politicians promise it; we die for it; everyone wants it desperately and claims it as a right, yet few, if any, are ever satisfied that they have found it. Do we even know what we are looking for? Can Luther help us? That, I take it, is what we are here to consider.

What is Luther's contribution to our quest? First of all, I think we must say that it was Luther who initiated the modern discussion of and quest for freedom when he called for a reform of the Church's teaching on the matter.[2] He raised the discussion to a level and a pitch unknown since the days of St. Paul. He understood freedom first of all as an actual liberation, not as a covert enslavement of the self. This uproots everything. Prior and even subsequent to Luther, freedom appears predominantly as a defensive doctrine. In early Christianity it appeared as a defence against gnostic and manichaean fatalisms. Freedom had to be postulated to make sense of Christian claims. How can humans be held responsible for sin on the one hand and redeemable on the other if there is no freedom? So humans had to be accorded at least some freedom in order shift the blame for sin and evil from God to human beings. God didn't cause evil, humans did by wrong exercise of freedom. Recent interpreters put their finger on the defensive nature of the argument when they dub it »The Free Will Defense«.[3]

2 In this regard it is significant that theological treatises on freedom prior to and even after Luther are rare if not virtually non-existent.

3 See for instance, Antony Flew: Divine omnipotence and human freedom. In: New essays in philosophical theology/ ed. by Antony Flew and Alisdair MacIntyre. NY 1955, 144-169; and John Hick: Evil and the God of love. NY 1966, esp. 302-327.

Erasmus used this standard defense in his argument against Luther.[4] If there is no free will, how can we be held responsible for our misdeeds or be rewarded for our good ones? So the argument went – and often still goes. We justify God and indict ourselves in the same move.

The effect of the free will defense, however, is not to liberate but to enslave. Human beings are granted just enough freedom to be found guilty for their sin and perhaps to cooperate with divine grace in doing meritorious deeds, but not much more. As a defensive doctrine, freedom does not liberate, but precisely makes certain that one remains enslaved under the law. It is Law that gives freedom its opportunity. The result is that law takes over the conscience and traps the self in its own deeds, whether they be good or evil. We cannot escape.

Luther raised this whole discussion to a new level by insisting that freedom was not a defensive but an offensive doctrine. He rejected the free will defense and saw freedom as the fruit of the gospel, not the law. »Where the Spirit of the Lord is, there is freedom« (2 K 3, 17). Like Paul, he proclaimed freedom in the gospel as an offensive doctrine in the double sense of the word, a liberation, a setting free of the captives, and at the same time and for that very reason something of an offense, a scandal. We have to do with something entirely new, a new creation, a new age. Thus the problem of freedom is a theological problem, first and foremost, a spiritual matter.[5] It is a matter of what we believe in and hope for. Christian freedom, for Luther, means in the first place to be liberated from the pervasive power of Law in the inner life, the conscience.[6] It means to get the Law »out of there«, to be made a new creature. This is something quite literally fantastic. We stand, as Luther liked to say, like a cow staring at a new gate. What is this freedom? How can it be? Is it not dangerous? Can we really be set free from the Law? This is the question before the house.

We need to look at this more closely. What is the power of the law? It rests in the matter of temptation. The power of the law is not merely its intellectual or moral persuasiveness. Rather it is that as fallen beings, we are tempted – by the devil, for Luther – to believe that the Law is our salvation, the remedy for sin, our escape hatch over against the sting of death. The result is that we are trapped

4 See ERASMUS: On the freedom of the will. In: Luther and Erasmus: Free will and salvation/ trans. and ed. by E. Gordon Rupp and A. N. Marlow. Phil 1969, esp. 89f.

5 Am 31, 344 ≙ WA 7, 50, 13f.

6 Am 27, 4 ≙ WA 40 II, 3, 5-8.

by temptation, trapped in our own projects, be they good, bad, or indifferent.[7] Luther's scandalous claim that in the sight of God even our best works are mortal sins indicates the radical nature of the shift that is being proposed. We cannot get out of ourselves because we are under temptation. That means we can't because we really don't want to. The temptation in this case is to be convinced that freedom is really a dangerous idea. And such temptation is the devil's art. That freedom from Law is dangerous and impossible seems quite sane to us. What should we do if there were no Law? How can we answer? We have no defense.

The problem we face is seduction of the spirit. That is to say that we are quite convinced by the arguments against freedom. But how then shall we escape the seducer? Christ is for Luther the only answer. Christ must simply defeat the tempter and drive the law out of the conscience. Christ is the end, i.e., both the goal and cessation of the Law to those who have faith (R 10,4). The freedom which Luther championed was the freedom of faith, the freedom for which Christ has set us free (G 5, 1), liberation of the conscience from the power of law, sin, and death. We are set free, Luther says, »not from some human slavery or tyrannical authority but from the eternal wrath of God«. Such freedom »comes to a halt« in the conscience, »it goes no further«.[8] Indeed, for Luther, this is the highest reach of freedom. »This is the most genuine [verissima] freedom; it is immeasurable. When other kinds of freedom – political freedom and the freedom of the flesh – are compared with the greatness and glory of this kind of freedom, they hardly amount to one little drop.[9]

But now it seems that such freedom of the »inner man«, freedom of conscience, is as much a heresy for the modern world as it was for the 16th Century. For the world, modern as well as ancient, does not believe in either the value or power of such inner freedom. The modern world especially has complained that since freedom, for Luther, is pure inwardness, it doesn't get out into the »real world« where it can do some actual good.[10] Indeed, where it is taken with any

7 Am 27, 8-10 ≙ WA 40 II, 8-10.

8 Am 27, 4 ≙ WA 40 II, 3, 21f.

9 Am 27, 4 ≙ WA 40 II, 3, 24-26.

10 See for instance Eberhard JÜNGEL: The freedom of the Christian: Luther's significance for contemporary theology (Zur Freiheit eines Christenmenschen: eine Erinnerung an Luthers Schrift ⟨engl.⟩)/ trans. by Roy A. Harrisville. MP 1988, 50f.

seriousness at all, the most prevalent reaction seems to be a kind of scepticism and anxiety. Can it really be? Has not Luther gone too far? Is he not too naive about freedom's possibilities? Does his view not lead to license and antinomianism? (Being an antinomian, of course, is about the worst thing one can be! Almost any heresy can be permitted these days, but not that!) Is it not subversive to social order? And so on and on and on.

What are we to say of such complaint? First of all it is in place to point out that here as in so many cases opposition to Luther's argument does not refute but rather substantiates and illustrates it. To say that freedom will never work is precisely to show that one doesn't have it and to betray one's unbelief. The scepticism expressed is simply a reenactment of one's bondage. It is simply to illustrate what has been claimed: that we are under temptation and cannot escape enslavement to law. Arguments with Luther usually turn out to be confessions. Unless, Luther said, Christ dwells in the conscience and drives out all fear, we are captive and there is no hope. To believe in freedom, one must be liberated.

What conscience under temptation by law is afraid of is precisely that freedom isn't going to work. Things will get out of hand. So freedom will be considered dangerous and will have to be curtailed. Law returns with great fanfare as the savior.

But the assertion that anxiety about freedom only causes us to reenact our bondage leads us more deeply into the subtlety and complexity of the matter. It is in the nature of the case not strange that the world and even the church has rarely, and certainly not wholeheartedly followed what Luther has to say about freedom. The papers for this conference – particularly those on the reception of Luther's view in the years following the Reformation all the way down to the present – certainly indicate that unqualified reception of Luther's view was rare.[11] But Luther was well aware that his view – which he believed to be Biblical and Pauline – had never found much favor in the Church or the world. »They fled this morning star«, he said, »yes, this sun, as if their lives depended on it; for they were in the grip of their own carnal ideas ...«[12]

11 See especially those by Mark U. Edwards, Walter Altmann, Martin Brecht, and Marc Lienhard.
12 Am 33, 270 ≙ WA 18, 771, 30-34.

Through the years, therefore, anxiety seems to have dictated that discourses on Luther's view of freedom are always expected finally to reassure us that things are not so bad as they seem. Everyone waits for the other shoe to drop! In one way or another, moralisms reassert themselves, all with the aim of bringing freedom under control and forestalling the damage it might do to our little moralistic kingdoms. We always seek the comfort that along with the »Gabe« there is the »Aufgabe«; that hidden in the indicative is the imperative; that we must not only think of freedom as freedom *from* something, but also as freedom *for* something. Freedom is never the last word, the ultimate goal. A vast defensive rhetoric builds itself on the foundation of anxiety that reduces Luther's vision to the banalities against which he directed his scorn. The offense is leeched out of freedom and it dies a lingering death. It is, I think we could say, a dangerous thing to have a congress on Luther's contribution to the understanding of freedom because it is all too likely to turn into one more defense against Luther's view! We could set out yet once again to have a hand at domesticating the wild boar!

Theologically both before and after the Reformation the most common domesticating move has been the attempt to qualify the Pauline claim that Christ is the end of the law to those of faith. »Reason«, as Luther would put it, simply cannot entertain such an idea, the idea that in Christ the law comes to an end, that law is over and freedom begins. As we have seen, freedom as usually conceived needs law as the mediator of possibility. What shall we do if there is no law to tell us what to do? But is Paul then wrong in his claim? Theologians as usual, however, found a way to have their cake and eat it too. They made a distinction in the content of the law – something Paul had never done – a distinction between the ceremonial or ritual laws on the one hand and the moral law on the other. Then they proceeded to say that Christ was the end of the ceremonial law but not the moral law. Christ ended the necessity, that is, for sacrifice, circumcision, food and ritual regulations, etc., but not the demands of the moral law (e.g., the decalogue). Christ died, it seems, to save us from the liturgiologists! One might grant, of course, that that is no small accomplishment, but the price does seem a bit high!

Luther categorically rejects all attempts to qualify the claim that Christ is the end of the Law, the whole Law. Freedom is not a defensive doctrine. It is »offensive«. It is about the new creature, the new creation. Both early and late Luther attacks the idea that Christ is the end of the ritual law but not the whole

law. In both the early (1519) and late (1531/1535) Galatians lectures he pounds away on the issue whenever he gets a chance.[13] In his argument against Erasmus he says that this error has made it impossible to understand Paul and has obscured the knowledge of Christ. Indeed, he claims that »even if there and never been any other error in the Church, this one alone was pestilent and potent enough to make havoc of the gospel«.[14] The presupposition for true freedom, for Luther, is that Christ is the end of law in its entirety. The freedom of the Christian means just such liberation. »The Christian is a free Lord of all and subject to none.« So reads the first of Luther's two theses on freedom from the treatise on »The freedom of the Christian«.[15] It is for Luther as for Paul a matter of a new creation.

But, to say it once again, such pronouncements cannot fail to be rather frightening or even maddening to us. Is it not dangerous so to speak? Can humans really handle such freedom? Surely the other shoe must drop! What usually happens is that we hurry on by that first thesis into the safe haven of the second: »The Christian is a perfectly dutiful servant of all, subject to all.«[16] At last! We are saved from the specter of freedom! But Luther would not bid us so to hurry. The second thesis is not a defense against the first, not its contradiction. It is rather the quite natural outcome of the first. The point of the treatise on Christian freedom, Luther said, is to see how they fit together. Indeed, we will never get to the second thesis unless all our moralistic pretense has been shattered by the first. It is really the first thesis we have the hardest time with. That we should be free Lords of all, subject to none, free from the law, is inconceivable for us. Its just not reasonable. Reason can only cast us back on the law. And »As soon as reason and the Law are joined«, Luther could put it, »faith immediately loses its virginity«.[17] There is no way for the trapped conscience from law to freedom, simply no way. No real argument can be made to dissuade

13 For the 1519 Commentary, see Am 27, 161. 188. 223. 230. 248. 256f. 264f. 287. 358. 378 ≙ WA 2, 451, 10-15; 468, 32f; 491, 5f; 496, 30f; 508, 12f; 514, 10f; 519, 18f; 534, 26f; 582, 31f; 596, 9f.
For the 1531/1535 Commentary, see Am 26, 122. 130. 138. 156f. 180. 202. 330. 446f; 27, 138f ≙ WA 40 I, 218, 12f; 229, 34f; 242, 16-18; 268, 24f; 302, 18f; 329, 17f; 510, 32f; 671, 25 - 672, 28; 40 II, 177, 33-35.

14 Am 33, 258 ≙ WA 18, 764, 13f.

15 Am 31, 344 ≙ WA 7, 49, 22.

16 Ibid.

17 Am 26, 113 ≙ WA 40 I, 204, 12-18.

reason and law from their hold on the conscience. The only way is that Christ and his work simply throw out the law, expel all dependence on our own work from the conscience. Faith means to be so grasped by Christ that the demands of reason and law are simply no longer heard. They are ended, killed, devoured. It is, for Luther, hardly a matter of argument – as though faith could argue reason into freedom. There is no way across the chasm from law to freedom. For reason is committed to law. There can only be a violent break. »Faith«, Luther pronounces, »slaughters reason and kills the beast that the whole world and all the creatures cannot kill.«[18]

It is in this light that one should consider the images used in »The freedom of the Christian«. They are explicitly not such as could be drawn from the realm of reason and law. Faith is »intoxicated« by the promises of God. The faith that clings to the promises of God will be so closely united with and altogether absorbed by the promises »that it will not only share in all their power but will be saturated and intoxicated by them«.[19] Faith in the promises of God is itself the greatest obedience. Any trust in one's own works is the ultimate in rebellion and idolatry. And finally, of course, there is the celebrated image of the union of the soul with Christ as a bride with her bridegroom. Christ displaces reason and law in the conscience by means of a »marvelous exchange«. Because of the wedding ring of faith everything Christ has – all his righteousness and works – becomes the believer's and everything the believer has – all the sin and death – is taken by Christ.[20]

The point of the violent talk and the move to different images is precisely to move to a different view of freedom. Freedom means actually to be set free, free from law, free from sin, free from the flesh and its lusts, free to be the creature God intended. To be sure, that is not yet entirely possible in this life. Death, sin and the law constantly beset us. So for the time being we can have it only in union with Christ through the »wedding ring of faith«.

Now and then I have referred to Luther's view of freedom as a »vision«. I have done that deliberately. Luther's view is just that, I believe, a vision of the freedom granted in Christ which will one day be completed. Luther believed that we would actually one day be free – free from sin, free from law, free from

18 Am 26, 228 ≙ WA 40 I, 362, 15f.
19 Am 31, 349 ≙ WA 7, 53, 15f.
20 Am 31, 350f ≙ WA 7, 53, 34 - 55, 23.

wrath, free from death. Free! To be sure we don't have it yet. We don't even have a very good idea of what it is. But in faith, Luther thought, we can begin to sense it, to catch the vision. And it can, by the grace of God, grow. Not, indeed, the kind of growth one might trace according to our theories of progress – immanent improvement according to some legal or developmental scheme. It is rather to be increasingly possessed, or as Luther put it, intoxicated, by the promise, the vision itself. And it will one day reach its goal. We will be free.

Now this has profound implications for our understanding of who we are and what life is meant to be, for theological anthropology. We will, one day, be free. That meant for Luther that we will freely, joyously, and spontaneously live in love to God and neighbor and in care of the earth. That will be who we are. We will live, that is to say, as the creatures God had in mind when he first called the cosmos into being. But that means that what stands behind this vision of freedom ultimately, is a belief in creation. Humans are created precisely for this kind of freedom, free spontaneously and joyously to love and care, quite apart from the law, to be free Lords of all, to do with creation as they want. Think of that![21]

21 This understanding of creaturely existence is implicit in Luther's argument with Erasmus about the fall. Erasmus argued the standard free-will defense. The tree of knowledge gives free will its opportunity to choose between good and evil. The command mediates possibility. That the wrong choice is made is, of course, serious but cannot mean that freedom is entirely lost. Enough must remain to allow the system mediated by law to survive. So there is, in the end, no real freedom.

Luther argued in quite different fashion. Creatures, he said, were originally left to their own counsel, to take care of the garden. They were, quite simply, free to do as they wanted and were not to worry about »good and evil«. The warning not to eat of the tree of such knowledge did not, therefore, give freedom its opportunity, but rather *took away* freedom. It took away the freedom to dispose over »that which was above them«, the question of life and death. That was God's business. To step over that line, therefore, is not an exercise of freedom, but precisely a succumbing to temptation, a descent into a bondage to death, sin, and law. It is to become obsessed with the question of good and evil, i.e., to be trapped by the law in the game of self-defense. Law does not therefore mediate freedom. It takes it away. Luther then draws the conclusion which makes connection directly with the quest for Christian freedom: »By way of comparison one might say *that the gospel has left us in the hand of our own counsel, to have dominion over things and use them as we wish;* but Moses and the pope have not left us to that counsel, but have coerced us with laws and have subjected us rather to their own choice.« To be free, for Luther, seems to mean precisely to be left »in the hand of one's own counsel«, not to be placed under the constraint, external or internal, of Law, not to worry about good and evil and

Thus in »The freedom of the Christian« Luther says that the works of those justified by faith in the free mercy of God should be thought of in the same way as the works which Adam and Eve did in Paradise before the fall. They would be the freest of works, done spontaneously only to please God. »The works of the believer«, Luther says, »are like this. Through his faith he has been restored to Paradise and created anew, has no need of works that he may become righteous ...«[22] The believer, like Adam and Eve in Paradise does works out of freedom only to please God, to care for the body and the creation God has given. Of course Luther is well aware that we are not there yet, not wholly recreated, but that doesn't alter the vision. Freedom is at the very heart of creation itself. We are created to be free. But this also means that the scepticism so often expressed about Luther's naivete in matters of freedom and spontaneity is in the last analysis also a scepticism about creation itself. The suspicion that freedom will never work is at the same time the suspicion that creation was a bad job! Luther believed in creation. His doctrine of freedom is a measure of that belief. His celebrated statement about faith in his preface to Romans is but one example of what it means to be set free.

»Faith ... is a divine work in us which changes us and makes us to be born anew of God ... It kills the old Adam and makes us altogether different [people], in heart and spirit and mind and powers; and it brings with it the Holy Spirit. O it is a living, busy, active, mighty thing, this faith. It does not ask whether good works are to be done, but before the question is asked, it has already done them, and is constantly doing them.«[23]

death. It is just that, no doubt, that frightens us. For we cannot but fear that we will »go wrong«. We literally can't trust ourselves. We have lost faith. We don't believe in the creator or in creation, Luther would say. We cannot concieve of a free being – one who naturally out of sheer delight lives to please God without a worry about »good and evil«. »Reason« cannot believe or understand that. And that is just what Luther's claim is about. Reason believes in the Law. It has no entry at all to freedom or salvation. We may sense this new territory, but we cannot fathom it yet. So we really are like a cow looking at a new gate! It is ironic but quite consequent that Erasmus, who argues for freedom of the will ends with enslavement, while Luther who argues for the bondage of the will champions the freedom of the Christian (Am 33, 118f ≙ WA 18, 671, 19 - 672, 24).

22 Am 31, 360 ≙ WA 7, 61, 1-17.

23 Am 35, 370 ≙ WA DB 7, 10, 6f. Luther's view of creation should be scrutinized much more closely in this regard. In his 1527 »Preface to Sermons on Genesis« he can say, »For without doubt the highest article of faith is that in which we say: I believe in God the Father, almighty creator of heaven and earth, and whoever rightly believes that is already supported and set right

Freedom, for Luther as for Paul, is therefore not something peripheral or dispensable for the Christian. It belongs to the very fabric of creation; it is that to which human beings are called. It is not incidental or accidental to the Christian life, it is that life itself. In his »Judgment on monastic vows« Luther comments on Paul's declaration in G 5, 13, »You ... are called to the freedom«, by saying: »You can take it from this that no one may teach or permit anything that is against evangelical freedom. This freedom comes from divine authority. God ordained it. He will never revoke it. He can neither accept anything that runs counter to it, nor allow anyone to violate it even by the most insignificant ordinance.«[24]

One need not ask, for Luther, what such freedom is for. It as St. Paul pronounced, for freedom itself. »For freedom Christ has set you free« (G 5, 1). It is a freedom *in* Christ, not from or for something. To retreat from freedom is simply to make Christ of no effect. If it is our purpose to ask what Luther's contribution to the quest for freedom and liberation is, it is simply that Luther unlike virtually everyone believed that what the fallen world really needs first and foremost is more freedom, not less. What is distinctive about Luther's view is the hilaritas, a certain fearlessness, even recklessness, in setting forth the claims of freedom.

Whence comes this fearlessness and recklessness? It comes from the fact that Luther also knew the nature of human bondage. The vision of freedom can be understood only over against what he has to say about human bondage. Indeed, as we have contended throughout, the promise of freedom itself exposes and even drives us to enact our bondage. Because Luther knew the nature of that bondage he was not afraid of a gospel which sets people free. One who has some idea of what bondage is can be trusted with freedom.

But still, is this not all to naive, yes, even too optimistic? The question will always be with us no doubt. What if it doesn't work? There is always, of course, a back-up plan, the rather menacing left-hand rule ready to use all the force of the

and restored to that from which Adam fell. But those who come to the point of fully believing that he is the God who creates and makes all things are few, because such a person must be dead to all things, to good and evil, death and life, hell and heaven, and must confess from the heart that he can do nothing out of his own strength« (WA 24, 18, 26-33). The many statements he makes in his Genesis commentary about the created perfections of Adam and Eve indicate his high doctrine of creation.

24 Am 44, 309 ≙ WA 8, 613, 9f.

law to see to it that we will stay in line whether we like it or not. There is always the judge, the jury, and the hangman. But that is a rather grim business and not the subject of our present inquiry. Our question is about freedom. What do we do if the gospel of freedom doesn't work? Shall we just cease preaching it? Shall we just sign the whole enterprise over to that judge, jury, and hangman? The question can be put to Luther himself since he was so often depressed in his later years by what he thought was the limited success of the Reformation. The Galatians commentary of 1531/1535 is sprinkled with remarks on the problem. The following comment is, I think, typical.

»... When the rabble hear from the Gospel that righteousness comes by the sheer grace of God and by faith alone, without the Law or works, they draw the same conclusion the Jews drew then: ›Then let us not do any works!‹ And they really live up to this.

What then are we to do? This evil troubles us severely, but we cannot stop it. When Christ preached, he had to hear that he was a blasphemer and a rebel; that is, that His teaching was seducing men and making them seditious against Caesar. The same thing happened to Paul and to all the Apostles. No wonder the world accuses us in a similar way today. All right, let it slander and persecute us! Still we must not keep silence on account of their troubled consciences; but we must speak right out, in order to rescue them from the snares of the devil ...

Therefore when Paul saw that some were opposing his doctrine ... he comforted himself with this, that he was an apostle of Jesus Christ for the proclamation of the faith to the elect of God ..., in the same way we today are doing everything for the sake of the elect to whom we know our doctrine is beneficial. I am so bitterly opposed to the dogs and swine, some of whom persecute our doctrine while others tread our liberty underfoot, that I am not willing to utter a single sound on their behalf in my whole life.«[25]

What is one to do if the gospel of freedom in Christ doesn't seem to work? Luther's answer appears at first, no doubt, to be utterly uninspiring. Nothing! One can do nothing about it! One can only go on preaching to liberate consciences from the snares of the devil. One might be tempted to try the Law, but the wicked will most surely not be helped thereby. Yes, we can and no doubt will exhort and admonish but, Luther seems to realize more and more, that only makes matters worse.[26] One can only go on preaching the gospel.

25 Am 26, 305 f ≙ WA 40 I, 474, 30 - 475, 29.

26 Am 27, 53 ≙ WA 40 II, 67, 22 f: »... In our churches, where the true doctrine of good works is set forth with great diligence, it is amazing how much sluggishness and lack of concern prevails. The more we exhort and arouse our people to do good works, to practice love toward one another, and to get rid of their concern for the stomach, the more lazy and listless they become for any practice of godliness.«

This is the final step in the reconstruction of the doctrine of freedom. Luther recognized that freedom, if it is truly to be liberation, cannot be forced. There is no way to argue that one ought or must be free. To do so would be to make a law out of it and thereby lose the whole game. Freedom can only be its own apology. Freedom, that is, can be propagated only by setting people free. It is the end of the Law. It must not betray itself in its own defense. Luther is supremely aware that the preacher of the gospel of freedom is in a real sense without levers. »Therefore anyone who wants to proclaim Christ«, he says, »and to confess that he is our righteousness will immediately be forced to hear that he is a pestilent fellow who is stirring up everything.«[27] But there is nothing to do about that but suffer the abuse – which will come from both the righteous and the unrighteous – and go on preaching. And if there is fear that nothing is being done, if the Law accuses of laziness and indolence, the only thing to do first and foremost is just to be still and listen. Luther has a marvelously shocking and gutsy comment on G 4, 27: »For it is written; Rejoice, O barren one that does not bear; break forth and shout, thou who art not in travail; for the desolate hath more children than she who hath a husband.«

»... Sarah, the free woman ... that is, the true church, seems to be barren; for the Gospel, the Word of the cross, which the church preaches, is not as brilliant as is the teaching about the Law and works, and therefore it has few pupils who cling to it. Besides, it has the reputation of forbidding good works, making men idle and faint, stirring up heresies and sedition, and being the cause of every evil. Therefore it does not seem to have any success or prosperity; but everything seems to be filled with barrenness, waste, and despair. Hence the wicked are fully persuaded that the church will soon perish along with its doctrine.«[28]

Our temptation is always to resort to the Law, to some scheme or other, to some attempt to prove our relevance, some program for church growth or other to preserve ourselves from extincion. But Luther will not go that way. He sticks to his guns. He carries out our argument for us: »But I have not done anything good and am not doing anything now!« Luther's reply:

»Here you neither can nor must do anything. Merely listen to this joyful message, which the Spirit is bringing to you through the prophet: ›Rejoice, O barren one that dost not bear!‹ It is as though He were saying: ›Why are you so sorrowful when you have no reason to be sorrowful!‹ ›But I am barren and desolate.‹ ›Regardless of how much you are that way, since you have no righteousness on the

27 Am 26, 451-453 ≙ WA 40 I, 677, 28f.
28 Am 26, 443 ≙ WA 40 I, 667, 10f.

basis of Law, Christ is still your Righteousness ... Moreover, you are not barren either, because you have more children than she who has a hushand.«[29]

Freedom comes from the gospel. It cannot be sold out under any circumstances, lest everything be lost.

But now we must draw this to a close. Much, of course, remains to be said. Some words are called for, no doubt, on the persistent questions about whether this view of freedom actually leads us out into the »real world«, as we like to call it, where it might contribute to the struggle for liberation from the ills, political and social, that continue to plague us. I have two comments to make. First of all, Luther's understanding of freedom through the gospel of Jesus Christ in fact gives us an entirely new world, the world of the neighbor. It is a sheer gift. It is what Luther called the world of the »outer man«. The world of the neighbor, the »outer world« or the left-hand rule of God, is never just immedialely »there« like the physical, empirical world. It is a world given back to faith. It is of the essence of sin that we are curved inward upon ourselves. Left to ourselves we can never make it into the »outer« world. We are not content to do our work in the left-hand kingdom. That is just our bondage, our enslavement. What we so often call the »real world«, a world supposedly something other than the purely »spiritual«, is not what Luther meant by the world of the »outer«, but mostly just a projection of our own agendas beyond ourselves. We can't get out of ourselves. We have to be freed for that.

The fact that freedom is a spiritual matter, that it occurs »in the conscience«, and that there it »comes to a halt« and »goes no further« means precisely that one so liberated is now given a wondrous new world, the world of the neighbor – to take care. For every possibility that one might turn inward on one's own projects is excluded by the fact that Christ is the end of the law. All the space in the »inner world«, the conscience, is occupied by Christ. There is no room for a self that wants to feed only on its own self. One is turned inside out. The law can't get in there any more. It can only be turned back to the world where it belongs to be used to do what it is supposed to: take care of people not tyrannize them.

The fact that freedom »comes to a halt« and »goes no further« than the conscience is an indication of the eschatological nature of the matter. The Kingdom of God comes by faith alone. But that means that for the time being

29 Am 26, 447 ≙ WA 40 I, 672, 29f.

there is a big sign on the eschatological kingdom: KEEP OUT! GOD ALONE AT WORK! COMING SOON ... BUT IN THE MEANTIME, MIND YOUR OWN BUSINESS! But the line must be drawn absolutely. Luther's absolute HALT! here is precisely the driving force behind any move of freedom into the outer world. It is the key to how Luther's two theses in »The freedom of the Christian« fit together. Only the free Lord of all can make it to the outer world to be the perfectly dutiful servant of all. All genuine movements of liberation have to be movements of freedom.

My second comment flows quite naturally from this. To be a liberator in any sense that could correspond with what Luther was talking about, I believe, one has to be liberated. Surely the collapse of so many movements in our day which pretended to liberate but did not ought to make us acutely aware of that. Too many of these movements turned out to be just the worldly double of the law's invasion of the conscience. And like that law, they end by tyrannizing and killing. Luther's contribution is to try to tell us that before we set out to liberate we had best look to our own liberation lest we submit again to a yoke of bondage and tyrannize others with it.

Ever since Luther raised the discussion about freedom to a new level, there have been repeated attempts to correct, augment, change, revise, and of course, reject his vision. The freedom in Christ he preached has usually been deemed either too dangerous or too fragile to survive on its own. Luther apparently believed that there was power in freedom itself. It is, after all, the gospel. It may indeed be a tender plant in this age. But one would think that it needs to be nurtured and encouraged, not stifled. Why the terrible shape of the world today? Have we lacked for schemes and programs? Have we lacked for laws? Is the only way to betterment to be purchased at the cost of freedom? Have we not tried all this? Luther believed that what the world needs is more freedom, not less. It might just be interesting to pay some heed to that belief. For freedom Christ has set you free. So St. Paul said. Luther was one of the few who heard and echoed that. So it comes to us. We are called to freedom.

Liberation through the Philosophia Christi

Erasmus as a Reformer of Doctrina, 1514-1521

By James D. Tracy

To illustrate what Erasmus understood by liberation through Christ I will begin with two quotations from the year 1519. The first, in a letter to John Fisher, bishop of Rochester (1469, 1504–1535), hints at fiscal motives behind Cardinal Thomas Wolsey's (circa 1474, 1515-1530) planned visitation of English monasteries:

»As to the proceedings in your part of the world for the reform, as the story goes, of the clergy, I fear your reformers may be following too closely the example of physicians, who first reduce to a shadow the patient they have undertaken to cure. O that Christ would at long last arise and liberate [liberet] his people from *tyranny* of so many kinds. For the end seems likely to be, unless steps are taken, that it would be more tolerable to live under the tyranny of the Turks.«[1]

The second quotation comes from a young man who would fain have been Erasmus' disciple, Lambertus Hollonius of Liège († before 25 May 1522). From Basel, where he worked as a corrector at the Froben press, Hollonius reported that Johann Froben (circa 1460-1527) was sending Erasmus a volume of works by Martin Luther:

CE	Contemporaries of Erasmus: a biographical register of the Renaissance and Reformation/ ed. by Peter G. Bietenholz. 3 Vol. Toronto; Buffalo; LO 1985-1987.
CWE	Collected works of Erasmus. Vol. 1 ff. Toronto; Buffalo; LO 1974 ff.
ErAW	Desiderius Erasmus Roterodamus: Ausgewählte Werke/ hrsg. von Hajo und Annemarie Holborn. M 1933.
ErOEp	Erasmus Roterodamus: Opus epistolarum/ denuo recognitum et auctum per P[ercy] S[tafford] Allen ... 12 Vol. Oxonii 1906-1958.
ErOpO	Desiderius Erasmus Roterodamus: Opera omnia .../ recognovit Johannes Clericus [Le Clerc]. 10. Vol. Reprint of the edition Lugduni Batavorum, 1703-1796. Hildesheim 1961-1962; LO 1962.
ErOpOA	Desiderius Erasmus Roterodamus: Opera omnia ... Vol. 1 ff. Amsterdam 1969 ff.

1 ErOEp 3, 524, 77-82 (936) ≙ CWE 6, 291, 85-91 (936). CWE links the reference to reform in England to Wolsey's project. The original latin word »tyrannide« – which I changed to »tyranny« – is translated »tyrants« in CWE.

»I cannot tell you how well it has been received by those who are keen on the subject; I at least, who am a mere nobody, have felt my mind set free [mentem redidit liberiorem] from its former enslavement to all the most frigid details of ceremonial.«[2]

Thus Erasmus believed that Christendom groaned under a tyranny that had both civil and ecclesiastical forms, and Hollonius understood Erasmus as seeing the root of that servitude in slavish devotion to a purely ceremonial religion. The connecting link between these two disparate observations was that Erasmus believed that certain men had for their own selfish reasons deliberately fostered among Christians an anxious fixation on »ceremonies«. In commenting on the grandiloquent titles by which princes now insisted on being addressed, he could move easily to the sphere of piety:

»Who introducted this superstition about titles into the world? Doubtless that pharisaical race of men who by other ceremonies and by the deception of false teaching [doctrina] and false religion have long tricked the gullible human race.«[3]

The antidote to this poison spread into the world by false religious teaching was of course true doctrina, the philosophia Christi, as Erasmus called it, by which human hearts and minds could be freed from superstitious fear. In this paper I will first consider Erasmus' diagnosis of a Christendom groaning under the tyranny of ceremonies. Then I will take up his analysis of the remedy, the philosophia Christi. My focus will be limited to the years between 1514 and 1521, when Erasmus was most explicit about what he saw as the ills of Christian society, and most hopeful about the prospects of reform.

I »This Generation is Far the Most Corrupt There Has Ever Been«

Preachers and reformers are by tradition pessimists in one sense, optimists in another. If there is the promise of betterment even for the most hardened sinner, there is also the belief that no age has been more sorely in need of betterment than the present. The underlying psychological truth seems to be that it is not

2 ErOEp 3, 445, 18 - 446, 25 (904) ≙ CWE 6, 191, 20 - 193, 27 (904); Franz Bierlaire: Lambertus Hollonius. CE 2 (1986), 197f. Of the two collections of Luther's writings that Froben printed before Erasmus intervened to stop him from publishing more, both ErOEp and CWE believe the reference here is to the first, a volume headed by the »Ad Leonem X ... resolutiones disputationum de virtute indulgentiarum« (Oct. 1518).

3 ErOpOA 1, 2, 93 ≙ CWE 25, 61.

humanly possibly to muster the energy to attack a problem unless one takes a view of its seriousness that dispassionate observers might consider exaggerated. In any case one cannot understand Erasmus' remedy for the ills of Christendom unless one first sees the disease as it were through his eyes:

»Is there any religious man who does not see with sorrow that this generation is far the most corrupt there has ever been? When did tyranny and greed lord it thus widely and go thus unpunished? When was so much importance ever attached to ceremonies? When did iniquity abound with so little to restrain it? When did charity wax colder? All we appeal to, all we read, all we hear, all our decisions – what do they taste of except of ambition and greed?«[4]

It might be objected that one must always allow for rhetorical effect in denunciations of the present age. But specific illustrations of this general point may be found throughout Erasmus' writings, especially the »Adages«, where comparisons with an admired ancient world occur naturally. For example, the Christian religion, »once flourishing far and wide, has contracted into a narrow space« (he has in mind North Africa and the Middle East, lost to the spread of Islam) because, »referring all things to our own glory and convenience«, modern Christians have abandoned the simple and true apostolic way of preaching: »We do not teach, we terrify, we threaten, we coerce.« Worse still for Erasmus, lover of peace, is the mercenary warfare of modern times. A propos of Jesus' words to the soldiers at Luke 3, 14 (»Plunder no one«), he remarks, »we read that the Hebrews went to war, but not that they served for pay under foreign captains«. Pope Gregory I (circa 540, 590-604) reckoned the merchant's trade as one of those not worthy of being pursued by baptized Christians, »yet we count among Christians those who, tempted by any wage whatever, fly off to battle and the slaughter of Christians«. Even the printing press, the one modern invention an Erasmus surely ought to appreciate, portended a decline of culture, because printers were flooding the world with »useless rubbish«, to the detriment of »honorable fields of study«. Speaking in the accents of a townsman in the Low Countries, where provinces that had enjoyed substantial independence now faced a powerful Habsburg dynasty, he went on to suggest that a decline in the learned professions would undermine the authority of all those bodies or estates of society that stood in the way of tyranny: »legislatures, councils, universities, lawyers, and theologians.« Owing to a progressive concentration of power in

4 ErOEp 3, 366, 164-170 (858) ≙ CWE 6, 77, 175 - 78, 181 (858).

fewer and fewer hands, there is danger that »we shall see in our midst the same sort of barbarous tyranny that exists among the Turks«.[5]

This willingness to believe the worst about his own age may explain why Erasmus, perhaps the greatest critical scholar of the century, snapped up scurrilous rumors about certain groups with a readiness that can only be described as gullible. I have written elsewhere about the wild rumors concerning the Habsburg government of the Netherlands to which Erasmus gave credence: he was convinced that wars were due to »collusion« among princes and evil councillors who did not scruple to connive at the invasion of their own territories, so that the provincial assemblies of the Low Countries would be quicker to consent to taxation in the next round of bargaining. This picture of events is of course not supported by any shred of documentary evidence, but it was nonetheless echoed by other contemporary authors; one might even say that Erasmus was never more a Netherlander than in his deep suspicion of the government in Brussels.[6] One could also discuss the devilish machinations that Erasmus attributed to the papal court, especially under Popes Julius II (1443, 1503-1513) and Leo X (1475, 1513-1521). In its portrayal of the warrior pope, whose campaigns had deeply offended Erasmus, the anonymous »Julius exclusus e coelo« may be described as a blend of factual distortions and slanderous gossip, rather like the satirical verses or pasquillae that Roman wits were wont to hang from statues. Leo X, initially a pope of peace, became for Erasmus, as for pamphleteers in Germany, the evil genius behind a plot to gouge money from the Christian populace under the pretext of a Crusade against the Turks.[7] I have chosen here to look at

5 ErAW, 225, 17-27 (Ratio verae theologiae); from the 1519 »Novum Testamentum« ERASMUS' ANNOTATIONS ON THE NEW TESTAMENT: facsimile of the final Latin text (1535) with all earlier variants (1516, 1519, 1522 and 1527)/ ed. by Anne Reeve; introduction by M. A. Screech; calligraphy by Patricia Payn. Vol. 1: Gospels. LO 1986, 171f (for similar views about modern warfare and its evil weapons, CWE 27, 305 ≙ ERASMUS VON ROTTERDAM: Ausgewählte Schriften: lateinisch und deutsch/ ed. by Werner Welzig. Vol. 5 DA 1968, 398-400 (Querela pacis); and »Make haste slowly«, (Adages), CWE 33, 12 (II i 1) ≙ ErOpO 2, 404 A-C (passage added 1526).

6 James D. TRACY: The politics of Erasmus: a pacifist intellectual and his political milieu. Toronto 1978, 71-107 (chapter 4); James D. TRACY: Holland under Habsburg rule: the formation of a body politic, 1506-1566. Berkeley; Los Angeles 1990, 65-74.

7 Tracy: The politics of Erasmus, 109-123 (chapter 5); Kurt Werner STADTWALD: »When, o Rome, will you cease to hiss?«: the image of the pope in the politics of German Humanism. MP 1991, 50-59 (chapter 2) – MP, University of Minnesota, Ph. D., 1991.

Erasmus' suspicions about two other groups, first the mendicant orders, and second Christian Europe's despised Jewish minority.

After a slow start in the Low Countries, Dominicans and Franciscans, especially in the stricter Observant congregations, had flourished during the fourteenth and fifteenth centuries, but by Erasmus' generation they were also provoking strong opposition, especially in towns that already had a surfeit of tax-exempt religious property and could not readily tolerate another convent or friary.[8] In his suspicions of the friars, as in his suspicions of popes and princes, Erasmus was hardly unique. Moreover, he was certainly correct in thinking that many of those who attacked him for daring to correct the Vulgate New Testament were friars, particularly from certain orders: »The Dominicans and some of the Carmelites are beginning actually to call on the mob to start throwing stones, and nowhere do these pestilent folk flourish more than in my native country.«[9] But if he was indeed the target of venemous assaults by real clerical obscurantists, his vision of a mendicant-led »conspiracy« to suppress bonae literae, like all conspiracy theories, tells us more about the theorist than about the alleged conspirators.[10] As the son of a secular priest, who for some years had dressed as a secular priest, Erasmus bemoaned the fact that the seculars were no less an ordo or estate of Christendom than the mendicants, the latter were much quicker than the former to defend their collective honor if attacked.[11] He also hoped to see the mendicants deprived of their income, if people would refuse them admission to decent homes, and confess to their parish priests rather than the friars.[12] Thus despite his vision of a Christendom in which bitterness and division would be dissolved in common allegiance to the philosophy of Christ, Erasmus was himself very much a part of a contentiously corporate social framework, in which »orders« within the Church (e.g. seculars and mendicants) complained among themselves about their rivals' devious tricks, just like rival

8 Tracy: Holland under Habsburg role, 148-152. ErOEp 4, 447, 8-19 (1188) ≙ CWE 8, 160, 11-20 (1188).

9 ErOEp 3, 3, 3-17; 6, 55-59 (597) ≙ CWE 5, 8, 4 - 9, 16; 12, 63 - 13, 66 (597).

10 ErOEp 3, 514, 5-8 (931); 542, 27-30 (948); 4, 73, 6-9 (1016); 149, 388-406 (1053); 315, 242f (1126) ≙ CWE 6, 277, 6-9 (931); 311, 28-31 (948); 7, 81, 9-14 (1016); 159, 423-435 (1053); 8, 14, 255f (1126).

11 ErOEp 4, 314, 222 - 315, 236 (1126) ≙ CWE 8, 14, 246-262 (1126).

12 ErOEp 4,447, 8-19 (1186) ≙ CWE 8, 160, 17-20 (1186).

»orders« (e.g. humanists and scholastics) within the smaller world of the university.

From this perspective the influence of the friars among lay folk could be seen a sinister light. For Erasmus the fact that devout lay folk were drawn to monastic practices, like the books of hours in the vernacular, of which there were so many editions, was a matter not of imitation but of entrapment. Though he did not condemn all mendicant friars, he was certain there were »very many« who »for gain and despotic power, deliberately ensnare the consciences of men«. For example, as to auricular confession, a specialty of the friars, he believed it should not matter whether the practice was thought to have been instituted by the early Church, rather than by Christ himself, »unless certain men among us are afraid lest their profit [quaestus] be taken away«. Similarly, the tumult associated with Luther was actually due to the fact that »certain men saw their profit [quaestus] threatened by the purer doctrine of Christ«, which had no room for indulgences and dispensations, »nor for consciences falsely ensnared«.

For proof, one need only look to the cult of preposterous relics, like milk from the Virgin Mary, or fragments of the true cross »which if piled in a heap could scarcely be accomodated by a freight ship«. Such things were not just tolerated as a way of indulging the religious feelings of simple folk [plebecula], but rather »described as the peak of religious devotion, because of the greed of priests, and the hypocrisy of certain monks, who are nourished by the foolishness of the people«.[13] Yet their influence with common folk made the mendicants dangerous. From his days in Italy Erasmus he remembered a bit of gossip that had Pope Alexander VI (1430, 1492-1503) saying it was less dangerous to offend some powerful monarch »than any one individual among the troops of mendicants, who under the pretext of a humble name ruled Christendom, he said, with a tyrant's rod«.[14] »Mendicant tyrants« henceforth became his pet name for the chief enemies of good letters, and for the renewal of Christian life that good letters could make possible.[15] The Dominicans in particular were »always

13 ErOEp 3, 103, 119-128 (1033) ≙ CWE 7, 112, 131 - 113, 150 (1033); ErAW, 205, 28 - 206, 5; 247, 8-11; Erasmus' annotations on the New Testament – at Mt 23, 3 (also 1519) – 1, 91f (in such contexts Erasmus often uses the diminutive »plebecula«, as if to emphasize the passive innocence of the laity and thus the greater quilt of their clerical deceivers).

14 ErOEp 3, 117, 26-33 (694) ≙ CWE 5, 167, 28-34 (694); cf. ErOEp 4, 103, 119-137 (1033) ≙ CWE 7, 112, 131-113, 150 (1033).

15 E.g. ErOEp 4, 157, 15f (1060); 208, 12-15 (1082) ≙ CWE 7, 170, 20-27 (1060); 228, 15-18 (1082).

setting on foot some mischief in the world«, whether in Savonarola's Florence, in the recent scandal at Bern, or in the assault on Johannes Reuchlin (1455-1522), led by Dominicans of Cologne.[16] In short, the »mendicant tyrants« were not just enemies of good letters, they were enemies of Christ.

To what such men might do to hide their wickedness there was no limit. Since most men who joined religious orders were in his view »moved by folly or ignorance or desperation or a desire for idleness and good dinners«, it was hardly surprising if the low state of discipline in most monasteries was such that »in comparison with them there is more sobriety and more innocence in a brothel«. Yet »they pride themselves on their ceremonies like the Pharisees, locating the whole of religion in externals and for the sake of ceremonial whipping boys to death every day«. Swiss Cardinal Matthäus Schiner of Sion (Valais – circa 1465, 1511-1522), then in Brussels on a mission in Habsburg service, was Erasmus' source for the story about a friary where »the Dominicans buried a man alive, because his father, who was a knight, was demanding the return of the son whom they had carried off by stealth«. The Cardinal may also have been his source for the claim that »in Poland a certain nobleman, who in his cups had fallen asleep in a church, saw two Franciscans after the nightly office buried alive«. Schiner, through his involvement in the notorious trial of the four Dominicans at Bern, accused of faking an apparition by the Blessed Mother and then poisoning an inconvenient witness, was undoubtedly well versed in such matters.[17] But one must remember that accusations of poisoning and other devilish tricks were rather thick on the ground in this era, and, as in the case of the fabled crimes of Cesare Borgia (1475-1507) and his sister Lucrezia (1480-1519), have often not withstood critical scrutiny. As for the Bern Dominicans, burned at the stake in 1509, some scholars now believe that they themselves were the victims of a plot hatched in a feud among kin groups. Moreover, though Erasmus himself showed little taste for the growing interest in witchcraft, there is in these reports about Franciscans and Dominicans, seemingly anchored by

16 ErOEp 4, 103, 249f (1033); 400, 113-116 (1166); 423, 127-148 (1173) ≙ CWE 7, 116, 273-276 (1033); 8, 108, 127-129 (1166); 133, 141-153 (1173).

17 ErOEp 2, 294, 40-46; 305, 496-511; 307, 563-570; 308, 594-602 (447) ≙ CWE 4, 9, 48-55; 25, 622-639; 28, 700-707; 29, 730-737 (447). Kaspar von Greyerz: Matthäus Schiner. CE 3 (1987), 221-223. Cf. the story of what happened to Erasmus' admired mentor, the Franciscan Jean Vitrier (circa 1456 - circa 1521), atrributed to a Dominican conspiracy; ErOEp 4, 509, 79 - 510, 95 (1211) ≙ CWE 8, 228, 86-104 (1211).

factual specifity (e.g., »a knight«, »in Poland«) a disquieting similarity to the highly detailed reports presented in witchcraft treatises of the later sixteenth century, some by the greatest scholars of that era, like Jean Bodin (1529/30-1596).[18] The truth is that learned folk, like everyone else, believe what they want to believe.

During the fall of 1517 Erasmus learned of a new book published in German in Cologne by Johann Pfefferkorn (1469 - after 1519), who was both Reuchlin's chief adversary and a fanatic opponent of Jewish learning. The book contained a slighting reference to Erasmus, though without mentioning his name; he had it translated into Latin and sent to John Fisher, an admirer of Reuchlin.[19] Letters from this period (November 1517) to German humanist friends, none of which Erasmus later published, are replete with vicious attacks on Pfefferkorn as a converted Jew: »he had no other motive in getting himself dipped in the font than to be able to deliver more dangerous attacks on Christianity, and by mixing with us to infect the entire folk with his Jewish poison«; »what could these [circumcised] wretches hope for more, or Satan their leader, than to see the unity of simple Christians rent in twain« by the Reuchlin affair; and »if only the only saying were not true, that a bad Jew makes a worse Christian«.[20] It has been noted that Erasmus' correspondence contains no previous outburst of this kind, but the principle that a bad Jew makes a worse Christian is evident also in his disdain for the New Christians, Spaniards whose ancestors had converted from Judaism. In his arguments for peace between France and the Low Countries, he liked to point out that France was the only Christian country not »infected« by heretics or schismatics, nor by »Jews« and »half-Jewish marranos« (an insulting term for New Christians). Even in supporting Reuchlin for trying to see to it that »the Jews should not *suffer more than is just*«, Erasmus takes it for granted that

18 Susanne Schuller-Piroli: Borgia: die Zerstörung einer Legende. Olten 1963. For Erasmus' views on witchcraft EOpEp 1, 336, 68 – 339, 185 (143), to Antoon van Bergen; Eusebius Hieronymus: Opera. Vol. 1. BL 1516, 110v (an account of demonic possession in a convent in Hainaut, where Erasmus' patron, Bishop Hendrik van Bergen, was called on to intervene); and EOpEp 10, 324, 27-35 (2880); Jean Bodin: De la demonomanie des Sorcières. P 1580.

19 ErOEp 3, 122, 11-15 (697); 143, 19f (713) ≙ CWE 5, 175, 14-20 (697); 204, 8-13 (713); Ilse Guenther: Johann Pfefferkorn. CE 3 (1987), 76f.

20 ErOEp 3, 117, 34 – 118, 47 (694); 125, 16 – 126, 41 (700); 127, 13-37 (701); 128, 5 – 129, 24 (702); 143, 6-12 (713) ≙ CWE 5, 167, 35 – 169, 58 (694); 179, 18 – 180, 45 (700); 181, 28-43 (701); 204, 8-13 (702).

no Christian will have a good word for Jews: »If it is Christian to detest the Jews, on this count we are all good Christians, and to spare.«[21]

In an essay published in 1969, Swiss historian Guido Kisch opened a scholarly debate on Anti-Semitism in Erasmus, finding in passages like those just quoted a »deep-rooted and boundless hatred of Jews« that aligned Erasmus with decidedly anti-Jewish writers of the time, rather than with more tolerant Christian authors like Reuchlin. The issue is complicated by the fact that Erasmus persistently describes the »religion of ceremonies« that he so opposes as »Jewish«, or as a new form of Judaism. This was because »Judaism« for Erasmus meant not the living religion, of which sixteenth century Christians were wholly ignorant, but the self-righteous punctiliousness of the ancient Pharisees, denounced by Jesus in the gospels. Seizing on this ambiguity, a defender of Erasmus has argued that even remarks that seem directed against Jews are in fact expressions of a religious »Anti-Mosaism« that has nothing to do with actual Jews. At the other end of the scale of opinion, one scholar, discounting the theological context, takes passages dealing with the »religion of ceremonies« as evidence that Erasmus' hatred of Jews had become an »obsession«. Heiko A. Oberman strikes a proper balance, but one that is hardly favorable to Erasmus: he indeed hated Jews, and his thought was also permeated by a »virulent theological anti-Judaism« that was consistent with contemporary Christian fears of actual Judaism, even if it targeted Christian legalism rather than Jews.[22]

Scholars have been reluctant to recognize Erasmus' hatred of the Jews for what it was because it seems so out of keeping with the role he played as an apostle of tolerance amid the nascent intra-Christian polemics of the Reforma-

21 CEW 5, 164 (preface to letter 694); ErOEp 2, 501, 11-14 (549) ≙ CWE 4, 279, 13-17 (549); Erasmus von Rotterdam: Ausgewählte Schriften 5, 402 ≙ CWE 27, 306 (Querela pacis); cf. »Novum Testamentum« (1519), at Mt 23, 15 (a convert made by the Pharisees is »twofold more a son of hell than yourselves«), Erasmus' annotations on the New Testament 1, 93: »In the same way it happens that from a criminous Jew we get a more criminous Christian, as the Spaniards can testify«; ErOEp 4, 46, 136-143 (1006) ≙ CWE 7, 49, 143-150 (1006). For the phrase »ne quid praeter aequum patiantur« CWE has »should not be unfairly treated«.

22 Guido Kisch: Erasmus' Stellung zu Juden und Judentum. TÜ 1969; Harry S. May: The tragedy of Erasmus. St. Charles, Missouri 1975; Shimon Markish: Erasmus and the Jews/ tr. by Anthony Olcott. Chicago 1986; Heiko A. Oberman: The roots of antisemitism in the age of Renaissance and Reformation/ tr. by James I. Porter. Phil 1984, 38-41.

tion era. But the discussion here has shown that the apostle of tolerance was also a great hater of the evil designs he saw lurking beneath the self-professed good intentions of mendicant friars, princes, and popes. This readiness to believe the worst of certain kinds of people provides a context in which Anti-Semitism seems, alas, perfectly natural. Erasmus' comments about Pfefferkorn make it clear that, in his mind, »Jews« in some general sense were, through Pfefferkorn, conspiring to sow dissension among Christians, possibly even to subject Christians to the tyranny of »Jewish« ceremonies. To be sure, his hatred of Jews was more global than his hatred of hypocritical friars and princes and popes; he never qualified his remarks by saying that he was only speaking about evil Jews, not the good ones. Still, Anti-Semitism may be counted as not the least but certainly the saddest example of Erasmus' tendency to identify certain groups as sources of evil, then to give credence to rumors about their devilish machinations.

In the various kinds of fear or suspicion that have been mentioned here – directed at secular governments, at the papal court, at mendicant friars, or at Jews – Erasmus was in no sense an original thinker setting out is own vision of the world. Rather, he was in each of these cases a barometer for different segments of contemporary opinion. He showed his creative powers by fusing these disparate conventional themes into the idea of a single pattern of belief and behavior, by which Christians were alienated from their true spiritual heritage, and set on a path of wickedness: this he called the religion of ceremonies. He defined »ceremonies« in the »Education of the Christian prince« (1516) when he warned against identifying the Christian religion with »mere ceremonies, that is, *the* precepts *observed in any fashion whatever*, and the *constitutions* of the Church«.[23] As he wrote to Servatius Rogerus († 1540), his erstwhile friend and now the prior of the monastery to which he refused to return, »this belief [in monastic ceremonies] deceives and imposes on you, and not you alone, but almost all other men«. His annotation at Mt 11,30, »My yoke is light«, points a finger at the popes who proclaim regulations on external behavior as

23 ErOpP 4 I, 147, 338-341 (Institutio principis christiani): »At rursum ne putaris Christum situm esse in cerimoniis, hoc est, in praeceptis dumtaxat utcunque servatis et Ecclesiae constitutionibus« ≙ CWE 27, 216 (with »no longer seriously observed« and »institutions« for the parts in italics); on courtly life, »Querela pacis«, ErOpO 4, II, 66 ≙ CWE 27, 297; on ephithets, »De conscribendis epistolis«, ErOpOA 1 II, 93 ≙ CWE 25, 61.

laws of the Church as well as at the mendicant orders who spread among men the poisonous belief that such »ceremonies« are the heart of religion: »What would St. Augustine say could he see the free Christian people« caught up in »so many laws, ceremonies, and snares«, oppressed by the tyranny not just of secular princes, but of cardinals and popes, »and beyond that of their hangers-on [satellites, that is, the friars], who having put on the mask of religious life serve the interests of their bellies?« As for »Judaism«, when »certain men abuse even the sacraments instituted for our salvation for their own profit, for pomp, for tyranny, for oppressing simple folk [plebecula]«, the result is that Christians are more anxious even than Jews in the observance of laws relating to such things as fasting and the keeping of feast days.[24] Erasmus was of course not the only reformer who spoke with feeling about a perceived excess of religious guilt.[25] But he touches on this profound problem in his own way, filtering it through the lens of a personal experience in which a certain kind of monastic religion stood as the principal obstacle to true piety as well as to genuine learning. Moreover, by posing the question of religious guilt in precisely this way, he was able to trace the wicked behavior of Christians to a false version of Christian doctrina. »The religion of ceremonies« was only too efficacious in people's lives because it had been taught only too well. The implication was that Christian doctrina truly understood and rightly taught would have a very different result. His most extensive critiques of »ceremonies« usually come as part of his exposition of that true and saving doctrina, the philosophia Christi,[26] the only remedy for the ills of Christendom.

24 ErOEp 1, 567, 70-79 (296) ≙ CWE 2, 296, 73-81 (296); Erasmus' annotations on the New Testament, at Mt 12,29 (1519) 1, 53-56 (for the term »satellites« to describe the mendicants' relation to the papacy, above, note 123).

25 Hans Treinen: Studien zur Idee der Gemeinschaft bei Erasmus, und zu ihrer Stellung in der Entwicklung des humanistischen Universalismus. Saarlouis 1955, 66 (Erfüllungswahn); Jean Delumeau: Sin and fear: the emergence of a Western guilt culture, 13th-18th centurie/ tr. by Eric Nicholson. NY 1990.

26 For example, the passage quoted above at note 4 is from a major statement of the philosophia Christi, the letter to Paul Volz, prefaced to the 1518 edition of his Enchiridion; see Georges Chantraine: »Mystère« et »Philosophie du Christ« selon Erasme. Namur 1971.

II The Philosophy of Christ

Erasmus began speaking of the »philosophy of Christ« (sometimes »Christian philosophy«) in works of about 1515. For example, in »The Sileni of Alcibiades«, one of the 1515 »Adagia«, he says that Christ forswore riches and power in keeping with »the philosophy of His choice, worlds away from the principles laid down by philosophers and by the reasoning of the world«.[27] »The education of a Christian prince« (1516) insists that the Christian prince is held to a standard unknown even to the best of pagan rulers: »You cannot defend your realm without a violation of justice, without a great waste of human blood and great damage to religion – rather lay down your title, and yield to the necessity of the moment.«[28] Yet if Christian charity demanded things very different from »the accepted tradition of centuries and the conduct laid down by princes in their laws«, princes should not be condemned for doing their duty as they saw it. What mattered was to preserve the integrity of the Gospel as a standard against which the world of power and privilege could be measured: one must not »sully that heavenly philosophy of Christ by confusing it with the decrees of man«.[29]

The concept of a philosophia Christi was pointed not just against power and wealth, but also against the intellectual arrogance of the universities, where amid all the talk about philosophy and theology »religious minds heard scarcely a word« about gospel teaching [doctrina Evangelica]. St. Augustine's »De doctri-

27 Erasmus: Opuscula: a supplement to the Opera omnia/ ed. by Wallace K. Ferguson. The Hague 1933, 120 ≙ CWE 27, 194; »Sileni Alcibiadis«, CWE 34, 264f (III iii 1) ≙ ErOPO 2, 722 A. There are precendents for »philosophy of Christ« in the Greek Fathers, who appropriated the classical sense of »philosophy« as a way of life, not just a quest for enlightenment. Léon-E. Halkin: Erasmus' a critical biography/ tr. by John Tonkin. Oxford 1993, 284; Louis Bouyer: Autour d'Erasme: études sur le christianisme des humanistes catholiques. P 1955, 95-135; Werner Jaeger: Early Christianity and Greek paideia. Cambridge, Mass. 1961, 130f. Cornelis Augustijn: Erasmus von Rotterdam: Leben, Werk, Wirkung/ aus dem Niederländ. übers. von Marga E. Baumer. M 1986, 70, believes the term »philosophy of Christ« was first used in the 1515 Adagia (»The Sileni of Alcibiades«).

28 ErOpO 4 I, 146, 327 - 146, 336; 148, 367-387 (Institutio principis christiani). It is possible that during his stay in Italy Erasmus had heard tell of Federigo de Montefeltre († 1487), Duke of Urbino, condottiere, and celebrated patron of humanist learning, who on one occasion withdrew before an invader rather than inflict a war on his subjects, only to return a few years later and have the populace rally to him as soon as he crossed the frontier.

29 To Paul Volz (1518); ErOEp 3, 337, 226 - 238, 232 (858) ≙ CWE 6, 79, 238-244 (858).

na christiana«, the classic exposition of a doctrina meant to change the lives of those who profess it, was a vital text for humanist critics of scholastic theology, including Erasmus.[30]. At the outset of »Methodus verae theologiae«, his initial outline of a theology based on Scripture and the Fathers rather than on Aristotle, he borrowed a metaphor from the »De doctrina christiana«: »celestial philosophy«, unlike that of the Stoics or Aristotelians, requires a soul purified of vices, »so that the image of that eternal truth may shine forth as if in a quit pool or a shining mirror«. For him the study of theology really meant the following of Christ: »to philosophize devoutly« in the New Testament, »praying rather than arguing, and seeking to be transformed rather than to be armed for combat«. »This kind of philosophy« was expressed »more in the emotions [affectibus] than in syllogisms«, it was a matter of »inspiration more than learning, transformation more than reasoning«.[31]

Erasmus often spoke of the need for brief »compendium« for easier understanding of the »philosophy« that Christ wished to be »accessible to all men, not beset with impenetrable labyrinths of argument«. Passages where he sketches out in a few lines what such a compendium should include reinforce the motif of inner transformation, familiar in his writings since the »Enchiridion militis christiani«[32]:

»Christ the heavenly teacher has founded a new people on earth, who depending wholly on heaven, and having put no trust in this world's defenses [huius mundi praesidiis], are rich in a different way, also wise, noble and happy in different ways ... Having eyes without guile, these folk know no spite or envy; having freely castrated themselves, and aiming at a life of angels while in the flesh, they know no unchaste lust; they know not divorce, since there is no evil they will not endure or turn to the good; they have not the use of oaths, since they neither distrust nor deceive anyone; they know not the hunger for money, since their treasure is in heaven, nor do they itch for empty

30 Charles Béné: Erasme et Saint Augustin ou l'influence de Saint Augustin sur l'Humanisme d'Erasme. Genève 1969, 64-66.

31 ErOEp 4, 104, 154-157 (1033); 3, 338, 285-288 (844) ≙ CWE 7, 113, 169-171 (1033); 6, 36, 304-311 (844); Chantraine: Op. cit., 157f, citing »Methodus verae theologiae«, in ErAW, 150, 25-32 and »De doctrina Christiana« 1, 10, 10; »Paraclesis« (also prefaced to the 1516 »Novum instrumentum«), 146, 3-12; 144, 35 - 145, 1.

32 Chantraine: Op. cit., 205, notes that the metaphors of spiritual progress in the »Enchiridion militis christiani« are vertical, suggesting a Platonic inspiration, while those of the »Ratio verae theologiae« (1518) are horizontal (e. g. initiation, advance), suggesting a firmer anchoring in the theological tradition.

glory, since they refer all things to the glory of Christ ... These are the new teachings of our founder, such as no school of philosophy has ever brought forth.«[33]

Thus the philosophy of Christ focuses on how Christians live, not on the credal statements they may subscribe to. But Christ himself is always in the forefront, whether as the goal or target [scopus] to which Christians aspire, as the founder of a new people, as a »source of eternal fire« that »kindles and purifies [the order of priests] from all earthly contagion«, as the Bridegroom leading the soul into His chamber, or as »that solid rock« in whom the believer can place his trust even in the most perilous of times.[34]

Yet the philosophia Christi is in many ways strikingly different from the spiritual tradition that produced »The imitation of Christ«. In particular, there is no trace in Erasmus of the great devotion to the monastic virtue of humility in the writings of the Brethren of the Common Life. To be sure, one cannot imagine a doctrina focussed on th gospels that fails to contrast the humble circumstances of Jesus' life with the pomp and splendor of the world. But in Erasmus' understanding of gospel doctrine this function is served by the concept of »human defenses« [praesidia humana] or »defenses of this world« [huius mundi praesidia], terms that encompass every form of strength and power in which human beings find pride and security. Thus Christ won men and women to himself »not by engines of war«, nor by »the syllogisms of philosophers or the rhetorical figures of the orators«, for »He did not wish any kind of human defenses to be involved in this affair«. St. Paul wrote his »Epistle to the Romans« to »take away the Jews' trust in themselves« and call them to rely only »on the defenses of Christ«, for »no one can truly trust in God unless he has abandoned trust in his own defenses«. In God's providence it was »the simple and popular doctrine of the gospel« that renewed the world, as previously no school of philosophy had been able to do, »lest any of the praise be ascribed to human defenses«.[35]

33 Ratio verae theologiae, in ErAW, 193, 24 - 194, 27; cf. ErOEp 3, 363, 60-63; 365, 139-148 (858) ≙ CWE 6, 74, 67-70; 77, 153-162 (858).

34 On Christ as scopus, an image borrowed from Origen, André Godin: Erasme lecteur d'Origène. Genève 1982, 45-48; ErOEp 3, 368, 245-247 (858) ≙ CWE 7, 80, 245-252 (858); on the interpretation of ErOEp 4, 442, 133-138 (1183) ≙ CWE 8, 153, 147-150 (cf. ErOEp 8, 74, 14-16 [2114]): »I shall plant my feet firmly on that solid rock«; see Chantraine: Op. cit. 114f.

35 ErAW, 221, 21f; 231, 4-21; 234, 39 - 235, 7 (Ratio verae theologiae, 1518); Paraphrase of 1 K 1, 25, ErOpO 7, 863 C; see ErAW 143, 3-10 (Paraclesis).

The other great difference between Erasmus' doctrina and the spirituality of the Brethren is the ideal of learned piety [docta pietas], as expressed when he praises abbot Paul Volz (1480-1544) and others like him: »Being yourselves endowed with pious learning and with learned piety, I know that you would approve of nothing that is not equally pious and learned.« For Erasmus, true piety had to be »learned« in the sense that it drank in Christian doctrina »from the purest springs [fontes]«, that is, from Scripture understood and expounded according to the best scholarly norms. In his usage of terms »philosophia Christi« is linked again and again to this common but compelling humanist metaphor: »all the springs and sources of Christian philosophy are enshrined in the books of the evangelists and the apostles«; the philosophy of Christ is drawn »from these few books, as if from the purest springs«, much more easily than Aristotle's philosophy is extracted from spiny tomes, »and I dare say with much more profit«; so as not to taint »the heavenly philosophy of Christ« with the laws and disciplines of men, »let that one spring remain uncorrupted, let that true sheet anchor of evangelical doctrine be preserved«.[36]

Erasmus often cited the story of how Isaac reopened wells dug in the days of his father Abraham, which the Philistines had stopped up and filled with dirt (Gn 26, 14-19), as an allegory for the larger significance of »opening the sources« of saving doctrine:

> »Judaism would have imposed on us the whole of Moses and even the crowning indignity of circumcision and would have reduced that heavenly philosophy to a matter of coarse and lifeless ritual, had not this valiant Isaac of ours [St. Paul] opened so many wells of the authentic Gospel, so many springs of living water against the Philistines that would fill all with dirt.«[37]

This secondary metaphor – the wells of Abraham that have to be cleansed of Philistine dirt – provides a warrant for Erasmus' combative stance over against his critics and detractors. With his patient textual labors he was not merely cleansing the »springs« of Christian philosophy from the unconscious errors of

36 ErOEp 3, 365, 134-136 (858) ≙ CWE 6, 77, 144-146 (858). ErAW, 141, 12-27; cf. 146, 3-12 (Paraclesis); 204, 11-14 (Ratio verae theologiae); see also ErOEp 3, 486, 224-229 (916) ≙ CWE 6, 244, 256-261 (916). Dietrich Harth: Humanistische Philologie und Praktische Philosophie: Untersuchungen zum Sprach- und Traditionsverständnis des Erasmus von Rotterdam. M 1970, 144f.

37 ErOEp 3, 486, 216-229 (916) ≙ CWE 6, 244, 247-261 (916); for the same idea, ErOEp 4, 181, 35-44 (1062) ≙ CWE 7, 197, 39-49 (1062); »Novum instrumentum« – L 22, 36 – in Erasmus' annotations on the New Testamant 1, 209-213; and ErAW, 260, 35 - 261, 5 (Ratio verae theologiae).

copyists, he was also removing impurities deliberately introduced into the well, for »we are [not] quite free of Philistines nowadays«, who »tip earth into the Gospel springs«.[38]

In the first instance, these enemies of truth were all proponents of a religion of ceremonies, ranging from the Judeo-Christians of the early Church (Paul's adversaries) to the monks and friars of modern times. Erasmus' New Testament annotations offered a platform for showing how particular passages had been »twisted« to provide justification for modern »ceremonies«, as may be illustrated here by a few examples from Matthew. Perhaps best known to readers of the »Lutherjahrbuch« is the comment at Mt 3,2 (»Do pennance« in the Vulgate) where he points out that the Greek verb »metanoeite« (»repent« or »be changed in your heart«) has nothing to do with »the prescribed penalties by which one atones for sins« after receiving the sacrament of confession, regardless what the »common herd« of theologians may think«. At Mt 6,7 (»in praying, do not multiply words«), he inveighs against the »little chants, clamors, murmurs and bombast« that have invaded the liturgy of the Church, and especially against certain prayers resembling »maunderings of old men or the foolishness of old women« that have been mixed in with the divine office that priests were obliged to recite daily. At Mt 11,30 (»my yoke is easy«), a passage quoted above, he concludes that »a general council« of the Church is the only remedy for the »tyranny« of laws and ceremonies that has so infested the lives of the faithful. At Mt 16,18 (»Thou are Peter«), he marvels that certain theologians have »twisted« the reference to the rock on which Christ will build his church, »making it refer to the Roman Pontiff«, rather than to all Christians, or to Peter's faith, or to Christ himself, as the ancient interpreters suggest. Finally, at Mt 23,2 (»The Scribes and Pharisees have sat on the chair of Moses«), he reads Christ as saying that only those who teach the law truly deserve respect: »But who will bear [bishops] measuring everything by their own profit and majesty, legislating for their own convenience, against the doctrine of Christ, exercising plain tyranny over the people.«[39]

Dirt was also »tipped in Gospel wells« by palliating or explaining away the stringent moral demands of Christ in the Gospel. Here too Erasmus' annota-

38 ErOEp 3, 366, 185 - 367, 212 (858) ≙ CWE 7, 78, 196 - 79, 224 (858).

39 Erasmus' annotations on the New Testament 1, 13 (from 1516). 33f (1519). 53-56 (1519). 70f (1516 and 1519). 91 (1519).

tions on Matthew, especially for the Sermon on the Mount, may provide illustrations. At Mt 5,22 (»everyone who is angry with his brother«), he noted that some Greek manuscipts read »without cause«, but he accepted Jerome's opinion that the addition had come from »some temerious scribe who wished to mitigate a saying that seemed too harsh«. At Mt 5,37 (»Let your speech be, ›Yes, yes‹; ›No, no‹; and whatever is beyond this comes from the evil one.«), he marvelled how theologians had »twisted« the passage to mean that »evil« came from those who swore an oath falsely: »I think Christ intended that those who would be perfect should not swear at all, even on those occasions when people usually take oaths.«[40]

The worst distortion of all was to blunt Christ's injunction to suffer persecution in his name (Mt 5,10f), a command that stood squarely athwart the quarreling and war-making proclivities of sinful humankind. It was amazing how Christians turned a cold shoulder to such »dogmas of Christ's most holy philosophy«,

»for even those professing perfect religion are not ashamed to evade this commandment, as if it were antiquated and obsolete. They think it impious not to have made a successful career, no matter what it takes. Thus war is praised even in the churches by bishops, by theologians, by monks. I know certain men who have made themselves bishops by singing the praises of war.«

He had equally harsh words for medieval commentators who read L 22,36 (»let him who has no sword sell his tunic and buy one«) as a charter for undertaking wars in a just cause:

»To me no heresy is more pernicious, no blasphemy more criminal, than when someone following the example of the Philistines fills with dirt the wells of the Gospel field, converting the spiritual sense to a carnal one, and corrupting heavenly teaching [doctrina] into something earthly ... It troubles me not a whit that some are worried lest the right of making war be taken away from princes, for it is hardly necessary to teach princes what they do anyway far too eagerly. I will not go into how princes fight wars nowadays, if indeed they do fight wars, instead of colluding among themselves for the destruction of the people, using the pretext of war to consolidate their own tyranny.«[41]

40 Erasmus' annotations on the New Testament 1,27 (1516). 30 (1516); cf. ErOEp 3, 48, 220-227 (1006) ≙ CWE 7, 51, 232-240 (1006). The Sermon on the Mount, Mt 5-6 (Erasmus' annotations on the New Testament 1,25-39), occupies more space in the annotations than any comparable section of the gospels.

41 Erasmus' annotations on the New Testament 1,26 (1519). 209-213 (1516, 1519).

This passage neatly illustrates how the philosophia Christi was calibrated to Erasmus' perception of the deep and secret evils that afflicted Christendom. The shameless effrontery of wicked men could cast off all restraint only because the wells of Gospel doctrina had been filled with dirt.

But if these same wells could be cleansed of dirt and error, as Erasmus strove mightily to do, their life-giving power promised hope of renewal for the whole Christian world. The »Exhortation« (»Paraclesis«) prefaced to his 1516 »Novum Instrumentum« has a bright vision of the future. Although »it would perhaps be better to keep the mysteries of kings hidden from view, Christ wants his mysteries made known as widely as possible«. Thus Erasmus urged that the New Testament be translated into all vernacular languages, to be read »not just by Scots and Irishmen but even by Turks and Saracens«, so that snatches of the Gospel story could be sung by farmers at the plow, or weavers at their looms, or told among travellers to enliven a tedious journey, »for these are the occasions when Christians talk with one another, and we are such as our daily conversations make us«. As a dyed-in-the-wool Latinist Erasmus could not follow through on his own suggestion about translating Scripture, but he did his part through the New Testament »Paraphrases«, intended to explicate difficult passages and thus make the text more accessible to the Latin reading public.[42] But mere spreading of the Gospel was not the only thing required. There would be within not too many years »a more genuine kind of Christian« if »the three estates of men whose task it is to establish and promote the Christian religion« were of one mind in promulgating the pure Gospel:

»If princes would stand by this seemingly ordinary philosophy [of Christ], if preachers would inculcate it in their sermons, if schoolmasters would instill it in their pupils, instead of a more learned philosophy drawn from the springs of Aristotle or Averrores, the Christian republic would not be troubled in this way by nearly unceasing wars, we would not see everywhere such a mad zeal for amassing riches by means fair or foul, we would not hear everywhere the echo of civil and ecclesiastical litigation, and we would not differ only in name and in ceremonies from those who do not profess the philosophy of Christ.«[43]

42 ErAW, 142, 14-25 (Paraclesis); on the »Paraphrases«, see the introduction to CWE; for the ideas that »we are such as our daily conversations make us«, see »Evil [conversations] corrupt good manners« (1508), CWE 32, 266 f (I x 73) ≙ ErOPO 2, 288 D - 289 D (Adagia).

43 ErAW 143, 32 - 144, 12 (Paraclesis).

This in a nutshell was Erasmus' vision of a reform of the liberating power of the philosophia Christi, ramifying outward from a cleansing of the Gospel springs, with the cooperation of civil and religious authorities, as well as of those who taught from lectern or pulpit, and over time bearing fruit in a world in which the Christian people would be spared much litigation and many wars.

The great hope that the »Paraclesis« expresses seems to rest on several disparate premises. Erasmus was all of his life fascinated by the charm and the power of language, and for him the divine speech of Scripture was the most compelling of all: »that heavenly Word which once came down to us from the heart of the Father still lives and breathes for us and acts and speaks with more efficacy« in the writings of the evangelists and apostles »than in any other way«.[44] In addition, he drew encouragement from what he saw as the congruence between the philosophy of Christ and the inherent goodness of human nature:

»That which is most in keeping with nature will easily take root in the souls of all. For what is the philosophy of Christ, which he calls a rebirth [renascentia], but the renewal of a human nature that was created good?«

Gospel doctrine was »in keeping with nature« because »the consciousness of having done no wrong is the wellspring of true pleasure, as even Epicurus admits«. Erasmus explains Christ's statement that his yoke is light by saying that »he prescribed nothing except mutial love«, adding that »whatever is according to nature is easily borne«; to grasp what he means, one may connect this passion from the New Testament »Annotations« with another in »Querela pacis« (1517), where, borrowing from Cicero, he speaks of nature implanting in man »a mild and gentle disposition which is inclined towards good will between him and his fellows, so that he delights in being loved for himself and takes pleasure in being of service to others – so long as he has not been corrupted by base desires«.[45] St. Augustine (354-430) would not have suggested that base and quarrelsome desires are a corruption of man's true nature, but Erasmus was in

44 To Leo X, preface to the »Novum instrumentum«, ErOEp 2, 185, 42-49 (384) ≙ CWE 3, 222, 44-51 (384). These words are also an indication that for Erasmus the presence of Christ in the sacraments of the Church was less important than his presence in Scripture; see John B. Payne: Erasmus: his theology of the sacraments. Richmond 1970.

45 ErAW, 145, 4-7. 23-25 (Paraclesis); Erasmus' annotations on the New Testament 1, 53-56 (Mt 11, 30, 519), and »Querela pacis« (1517), ErOpO 4, 627 B-C ≙ CWE 27, 295, with note 15.

many ways more fond of the »De doctrina christiana« than he was of its author. When criticized for neglecting Augustine, he replied that »I learn more of the philosophy of Christ [philosophia Christi] from one page of Origen than from ten of Augustine«. Elsewhere he asserted that Augustine was not to be compared with any of the Greek Fathers, and that among the Latins Ambrose (339-397) and Hilary (circa 315-367) and Cyprian († 258) were »more learned than he ... but they wrote less«.[46] Here again one sees the profound congruity between Erasmus' diagnosis of the ills of Christian society and his understanding of the philosophia Christi. If a political and religious elite »corrupted by base desires« had for its own selfish purposes »tipped dirt in the Gospel wells«, one could indeed hope that the springs of truth, flowing fresh, might indeed produce »a more genuine kind of Christian«. In effect, Erasmus' program for the renewal of Christendom was his own unique version of the ancient Christian principle that where evil abounds, there grace abounds more fully.

46 ErOEp 3, 333, 111 – 337, 271 (769) ≙ CWE 6, 31-35 (769), and the brief letter 898.

Befreiung durch Christus bei Luther

Mit spezieller Beachtung seines Konfliktes mit Erasmus

Von Karl-Heinz zur Mühlen

In seiner Vorlesung »Die Vernunft in der Geschichte« hat Georg Wilhelm Friedrich Hegel die Reformation als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit bezeichnet.[1] Damit hat er ein Stichwort gegeben, mit dem auch Martin Luther 1520 auf Anregung des sächsischen Landedelmanns und Kammerjunkers Karl von Miltitz sein neues reformatorisches Anliegen gegenüber dem Ranaissance-Papst Leo X. auf den Begriff und zugleich »die gantz summa eyniß Christlichen lebens«[2] zum Ausdruck gebracht hat. Vor Kaiser und Reich in Worms beruft sich Luther auf sein freies, allein in Gottes Wort gebundenes Gewissen und will als Gründe seines Widerrufes nur die Heilige Schrift und Argumente der Vernunft gelten lassen.[3] Der Augustinereremit Luther bekennt am Ende einer religiösen Identitätskrise: »Das Gewissen ist frei geworden; und das heißt im vollsten Sinne frei geworden sein. Darum bin ich schon ein Mönch und bin doch kein Mönch, eine neue Kreatur, nicht des Papstes, sondern Christi.«[4] Es ist kaum abzuschätzen, welche Wirkung dieser Protest eines freien Gewissens gegenüber monastischer, klerikaler und politischer Bevormundung für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen gehabt hat. So ist es auch nicht verwunderlich, daß die deutsche Aufklärung Martin Luther als »ein[en] wahre[n] Schutzengel für die Rechte der Vernunft, der Menschheit und christlicher Gewissensfreiheit«[5] feierte.

Doch sind aufklärerisch-idealistisches Freiheitspathos und Luthers These von der Freiheit eines Christenmenschen das Gleiche? Versteht Luther wie die

1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Die Vernunft in der Geschichte/ hrsg. von Georg Lasson. HH 1970, 40.
2 WA 7, 11, 9f.
3 WA 7, 838, 2-9.
4 WA 8, 575, 27-29.
5 Friedrich Germanus [Hermann] Lüdke: Über Toleranz und Gewissensfreyheit. B 1744, 204; zitiert bei Karl Aner: Die Theologie der Lessingzeit. Halle 1929, 264.

Aufklärung die Freiheit nur als eine Bestimmtheit des menschlichen Bewußtseins bzw. der Gesinnung, die als Freiheit des inneren Menschen mit äußerer Unfreiheit vereinbar und deshalb in Wahrheit nur Scheinfreiheit wäre?[6] Ist Luthers Freiheitsverständnis bei aller Affinität zur neuzeitlichen Freiheitsgeschichte theologisch anders begründet als die transzendentale Realität des Bewußtseins? Was meint Luther, wenn er theologisch die Freiheit eines Christenmenschen als »Befreiung durch Christus« und sich selbst als »neue Kreatur, nicht des Papstes, sondern Christi« versteht?

I Freiheit als Befreiung durch Christus im Traktat »Von der Freiheit eines Christenmenschen« (1520)

»Eyn Christen mensch ist eyn freyer herr uber alle ding und niemandt unterthan. Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding und yederman unterthan.«[7] Luther selbst empfindet die scheinbare Widersprüchlichkeit dieser Thesen und kommentiert sie – Gedanken seiner Auslehung von Ps 13, (14), 1 in den »Operationes in psalmos« aufnehmend[8] – mit den Worten: »Obgleich sich diese Sätze zu widersprechen scheinen, werden sie doch, wenn ihre Übereinstimmung entdeckt wird, wohl zu unserem Vorhaben (die christliche Freiheit zu beschreiben) geeignet sein. Denn sie stammen von Paulus selbst, der in 1 K 9 [, 19] sagt: ›Obwohl ich frei bin, habe ich mich jedermann zum Knecht gemacht‹, und R 13 [, 8]: ›Seid niemand etwas schuldig, als daß ihr euch untereinander liebet.‹ Die Liebe aber ist ihrem Wesen nach dienstbar und untertan dem, den sie liebt. So ist auch Christus, obwohl er ein Herr über alle Dinge ist, aus einem Weibe geboren, dem Gesetz untertan gemacht [G 4, 4], zugleich ein Freier und ein Knecht, zugleich in göttlicher Gestalt und in Knechtsgestalt [Phil 2, 6 f].«[9] Luther erneuert das paulinische Freiheitsverständnis. Wie die göttliche Freiheit Christus nicht daran hinderte, der Bruder und dienstbare Knecht des

6 Herbert Marcuse: Studie über Autorität und Familie. In: Studien über Autorität und Familie: Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung. P 1936, 136-228; ders.: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft. 2. Aufl. F 1969, 55-156, vgl. bes. 59.

7 WA 7, 21, 1-4.

8 Vgl. Wilhelm Maurer: Von der Freiheit eines Christenmenschen: zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21. GÖ 1949, 8-15.

9 WA 7, 49, 26 - 50, 4.

Menschen zu werden, so wird auch der Christ seine außerhalb seiner selbst in Christus konstitutierte Freiheit, die ihm im Glauben zuteil wird, nicht für sich selbst behalten, sondern sie in der Liebe als ein dienstbarer Knecht in der Solidarität mit dem Nächsten bewähren. Auch Paulus verstand seine Freiheit zugleich als Freiheit zum Dienst am anderen und an den Schwachen. Entsprechend ist der Christ im Glauben ein freier Herr aller Dinge und niemand untertan, in der Liebe dagegen ein dienstbarer Knecht aller Dinge und mit den Schwachen solidarisch. Sie ist, wie Luther auch sagen kann, die Freiheit des inneren Menschen, die sich im Bereich des äußeren Menschen bewährt.

Wenn Luther die christliche Freiheit als Freiheit des inneren Menschen beschreibt, denkt er sie nicht als eine transzendentale Realität menschlichen Bewußtseins wie später die Aufklärung, sondern beschreibt den Ort, an dem die Freiheit des Christen, die zugleich die Freiheit des geistlichen und neuen Menschen ist, innerlich erfahren wird. Denn der Glaube ermöglicht innerlich im Gewissen oder Herzen des Menschen die Selbstunterscheidung des neuen Menschen, der in Christus und aus Christus lebt, vom alten Menschen, der selbstsüchtig aus sich selbst und der Welt lebt. An dieser Stelle schlägt Luthers reformatorische Erkenntnis für sein Verständnis von Freiheit durch. Hatte doch Luther in seiner Auslegung von R 1,17 entdeckt, daß der durch Sünde, Tod und Teufel sich selbst und Gott entfremdete Mensch seine Freiheit nicht aus seinen eigenen Möglichkeiten, sondern allein im Glauben als ein Geschenk Gottes empfängt. Diese Freiheit kann der Mensch nicht durch seine Werke erreichen, sie kann ihm als eschatologisches Geschenk in Christus nur von außen zugesprochen werden. Denn »einer Sache und dieser allein bedarf es zum christlichen Leben, zur christlichen Gerechtigkeit und Freiheit. Dies ist das hochheilige Wort Gottes, das Evangelium Christi ... Wenn sie [die Seele] das Wort hat, ist sie reich und bedarf sie keines Dinges, denn es ist ein Wort des Lebens, der Wahrheit, des Lichtes, des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freude, der Freiheit.«[10] Im Glauben an das Wort Gottes wird der Mensch von außen frei, weil der Glaube zwischen der freimachenden Wahrheit Gottes in Jesus Christus und der den Menschen entfremdenden Wirklichkeit von Sünde, Tod und Teufel zu unterscheiden vermag. Denn der Glaube vertraut der göttlichen Verheißung und läßt Gott als den Herrn und Schöpfer des Lebens wahr und gerecht sein.[11] So

10 WA 7, 50, 33-35; 51, 1-3.
11 WA 7, 54, 3-7.

regiert der Glaube den inneren, den neuen und geistlichen Menschen und gründet ihn außerhalb seiner selbst in der Gerechtigkeit und Freiheit Christi bzw. Gottes.

Die christliche Freiheit ist so Zugewinn des Glaubens aus dem Reichtum Christi. Das erläutert Luther im Freiheitstraktat mit den Bildern der bernhardinischen Brautmystik[12] und dem Bild vom fröhlichen Wechsel zwischen den Gütern Christi und dem Mangel der Seele.[13] Die Seele ist frei, weil sie an den Gütern Christi bzw. Gottes selbst partizipiert, die weder Sünde, Tod und Teufel zu vernichten vermögen. Solche Güter sind nicht das Resultat menschlicher Praxis, sondern Gaben Gottes, die allein der Glaube empfängt. So geschieht im Glauben Freiheit als Befreiung durch Christus. Es ist die göttliche Freiheit Christi, die im Glauben die Freiheit eines Christenmenschen gewährt. Luther kann auch sagen, es ist die Freiheit der Person des Christenmenschen, die durch Christus vor allen Werken konstituiert wird. Diese Freiheit ist nicht das Ergebnis moralischer Perfektion, wie es der Tugendlehre der christlich-humanistischen Antike vorschwebte, sondern Gabe Gottes vor allem Werk. Denn »›gute Werke machen nicht einen guten Mann, sondern ein guter Mann bewirkt gute Werke ...‹, so daß vor allen guten Werken die Substanz selbst oder die Person gut sein und die guten Werke folgen und aus der guten Person hervorgehen müssen«.[14]

Die gute Person versteht Luther aber nicht als mit der Qualität der Gnade versehene substantia individuae naturae rationalis, sondern relational als ein durch das Wort Gottes konstituiertes neues Sein in Christus.[15] Freiheit als Befreiung der Person des Christenmenschen durch Christus begründet Luther deshalb durch den Rückgriff auf die altkirchliche Zweinaturenlehre und ihre soteriologische Bedeutung. »Weil Christus Gott und Mensch und eben die Person ist, welche nicht gesündigt hat, noch stirbt, noch verdammt wird, aber auch nicht sündigen, sterben und verdammt werden kann und ihre Gerechtigkeit, Leben und Heil unüberwindlich, ewig und allmächtig ist, weil, sage ich,

12 WA 7, 54, 39 - 55, 4.
13 WA 7, 55, 25-27.
14 WA 7, 61, 26-30.
15 Zu Luthers Personbegriff im Unterschied zur mittelalterlichen Tradition vgl. Karl-Heinz zur Mühlen: Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken: dargestellt am Werk M. Luthers und Fr. Gogartens. TÜ 1980, 44-52.

eine derartige Person, sich die Sünden, den Tod und die Hölle der Braut um des Brautringes, d.h. des Glaubens, willen gemeinsam, ja vielmehr zueigen gemacht hat und sich in ihnen nicht anders verhält, als wenn sie sein Eigentum wären und als wenn er selbst gesündigt hätte, sind mühend, sterbend und zur Hölle herabsteigend, damit er alles überwände, und Sünde, Tod und Hölle ihn nicht verschlingen konnten, so sind sie notwendigerweise in ihm selbst verschlungen in einem bewundernswerten Kampf. Denn seine Gerechtigkeit ist stärker als alle Sünden, sein Leben mächtiger als jeder Tod, sein Heil unbesiegbarer als jede Hölle.«[16] Es ist das göttliche Leben der Person Christi, das die den Menschen entfremdende Wirklichkeit der Sünde, des Todes und der Hölle überwindet und die Selbstunterscheidung des neuen, freien, inneren Menschen von dem alten, unfreien, äußeren, der Sünde, Tod und Teufel unterworfenen Menschen im Glauben ermöglicht.

Die christliche Freiheit versteht man nach Luther deshalb nur, wenn man sich klarmacht, daß Freiheit in einem absoluten, alle Unfreiheit aufhebenden und überwindenden Sinn nicht ein Wesensmerkmal des Menschen ist, sondern letztlich und grundlegend nur von Gott ausgesagt werden kann. Gott allein ist für Luther absolut frei. Der Mensch ist nur frei, wenn er im Glauben an der Freiheit Gottes partizipiert. Gott hat die Freiheit, den Menschen von seiner sündigen Schuldverfallenheit heilsam zu unterscheiden und ihn von der auf seinem Gewissen lastenden Schuld wie aus seiner Lebensangst und Todverfallenheit zu befreien. Diese Freiheit hat ihren Ort im inneren Menschen, im Herzen, im Gewissen, weil hier auf dem Spiel steht, worauf sich der Mensch letztlich verläßt, auf Gott oder seine eigenen Möglichkeiten, auf den Glauben oder seine Werke. Die Freiheit des inneren Menschen ist aber zugleich Freiheit für andere im Bereich des äußeren Menschen. »Deshalb kommen wir zu dem Schluß, daß ein Christenmensch nicht in sich selbst lebt, sondern in Christus und seinem Nächsten, oder er ist kein Christ, in Christus durch den Glauben wird er über sich hinaus und hinauf in Gott gerissen, durch die Liebe gleitet er wieder herab unter sich zu dem Nächsten, aber dennoch bleibt er immer in Gott und seiner Liebe.«[17] So gibt der Christ die ihn befreiende Liebe Gottes weiter an den Nächsten. Seine Freiheit im Glauben ist keine Scheinfreiheit, sondern Solidarität mit der Not des Nächsten.

16 WA 7, 55, 8-17.
17 WA 7, 69, 12-16.

Diese Freiheit des Christenmenschen ist nicht wie in der Aufklärung eine transzendentale Realität unseres Bewußtseins, sondern eine am Ort des Gewissens erfahrene Freiheit. In seiner Schrift »De votis monasticis«[18] von 1521 bezeichnet Luther deshalb die christliche Freiheit auch als »libertas conscientiae«.[19] In Luthers Abschied vom Mönchtum und seinen ewigen Gelübden hat die Rede von der evangelischen Freiheit u. a. einen Sitz im Leben. So bekennt Luther: »Was hat es zu bedeuten, ob ich Kutte oder Platte trage oder ablege? Es machen doch nicht die Kutte oder die Platte den Mönch? ›Alles ist euer‹, sagt Paulus, ›ihr aber seid Christi‹ [1 K 3, 22 f], und ich sollte der Kappe gehören, und nicht vielmehr die Kappe mir? Mein Gewissen ist frei geworden; und das heißt im vollsten Sinne frei geworden sein. Darum bin ich schon ein Mönch und bin doch kein Mönch, eine neue Kreatur, nicht des Papstes, sondern Christi.«[20] Entsprechend beschreibt Luther die evangelische Freiheit als »libertas conscientiae«. Von hier aus kommt die Natur der christlichen Freiheit in den Blick. Denn es ist »die christliche oder evangelische Freiheit eine Freiheit des Gewissens, durch die das Gewissen von den Werken befreit wird, nicht daß keine geschehen, sondern daß man auf keine sich verlasse. Denn das Gewissen ist nicht eine Kraft des Handelns, sondern eine Kraft des Urteilens [vis iudicandi], die über die Werke urteilt. Sein eigentliches Werk ist, wie Paulus R 2 [, 15] sagt, anzuklagen oder zu entschuldigen, schuldig oder schuldlos, furchtsam oder sicher zu machen. Darum ist sein Amt, nicht zu tun, sondern über die Taten und das Tun zu urteilen, die vor Gott schuldig oder selig machen. Dies nun hat Christus von den Werken freigemacht, indem er es durch das Evangelium belehrt, auf keine Werke sich zu verlassen, sondern allein auf seine Barmherzigkeit zu hoffen. Und so hängt ein gläubiges Gewissen ganz frei an den Werken Christi allein ...« [21]

Die Freiheit eines Christenmenschen besteht also darin, daß Christus durch das Evangelium das Gewissen frei gemacht hat von dem Vertrauen auf die Werke oder von dem Verzweifeln über die Werke. Denn die Freiheit des Chri-

18 WA 8, 573-669.
19 WA 8, 606, 31.
20 WA 9, 575, 24-29.
21 WA 8, 606, 30 - 607, 3.

sten gründet allein in der Gerechtigkeit Christi bzw. der Barmherzigkeit Gottes. Das heißt nicht, daß keine Werke mehr geboten sind und geschehen sollen, sondern daß das Gewissen bzw. das das Innere des Menschen bestimmende Urteil sich weder positiv noch negativ auf die Werke verlassen soll. Verlassen soll es sich im Glauben allein auf die Werke Christi. Denn »durch diese«, so führt Luther aus, »werde ich gerechtfertigt, gerettet und befreit werden von allen Sünden und allem Übel, woran ich nicht zweifle; denn deswegen gerade sind sie durch ihn geschehen und in der Taufe über mich ausgeschüttet, ohne sie gibt es kein Heil, gibt es keinen Frieden in meinen Gebeinen [Ps 38,4], gibt es keine Genugtuung für die Sünden ... Denn Christi Werke sind mächtiger, uns zu befreien und Frieden zu geben, als unsere eigenen uns zu fangen und zu schrecken, wenn du dies glaubst.«[22] So verfangen sich die Mönche in ihren Gelübden, anstatt aus der evangelischen Freiheit des Gewissens zu leben und freiwillig, auf Zeit Gelübde zu geloben oder nicht. Deshalb ist nichts wider die evangelische Freiheit zu lehren. Denn »diese Freiheit ist göttlichen Rechts, die Gott selbst unverbrüchlich festgesetzt hat, die er weder widerrufen wird, noch kann er etwas gegen diese annehmen«.[23]

Indem Luther so die evangelische Freiheit als Freiheit des Gewissens versteht, erweitert er das Gewissen von einer moralischen (dictamen rectae rationis), zu einer metaethischen Urteilsinstanz, in der das Sein des Menschen vor und aus Gott auf dem Spiel steht.[24] Deshalb hat der Mensch nach Luther nicht ein Gewissen, sondern er ist Gewissen. Das Urteil des Gewissens steht für Luther dabei in der Spannung zwischen dem Urteil des Gesetzes und dem des Evangeliums, zwischen dem der praktischen Vernunft und dem Wort Gottes. Die praktische Vernunft artikuliert im Gewissen die Handlungsmaximen des Menschen, ist aber blind für deren soteriologische Grenze.[25] Deshalb verfängt sich das Gewissen immer wieder in den eigenen Werken, wird von Christus losgerissen und blind für die evangelische Freiheit.[26] Dagegen deckt der Glaube die soteriologische Blindheit der Vernunft auf,[27] und das Evangelium verweist

22 WA 8, 607, 6-12.
23 WA 8, 613, 9-11.
24 Vgl. zur Mühlen: Reformatorische Vernunftkritik ..., 112f.
25 Vgl. ebd, 152-158.
26 WA 8, 607, 30-33.
27 Vgl. WA 40 I, 294, 33 - 295, 19; zur Mühlen: Reformatorische Vernunftkritik ..., 149-152.

das Gesetz in seine Grenzen und spricht das Gewissen bzw. den Christen im Gewissen frei.

Dieses Verständnis der evangelischen Freiheit mußte aber in Konflikt geraten mit einer Handlungstheorie, die Freiheit als gnadenhaft ermöglichtes Zusammenspiel von Vernunft und Wille bzw. als Resultat des durch die Gnade befreiten Willens versteht. Dieser Konflikt betrifft sowohl Luthers Auseinandersetzung mit der Hochscholastik als auch mit der semipelagianisch orientierten Spätscholastik.[28] Wir greifen hier dieses Konfliktpotential nur indirekt auf, bzw. nur insofern, wie es hineinspielt in die Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus von Rotterdam über den freien bzw. unfreien Willen, die wir nun im Blick auf das Freiheitsproblem näher beleuchten wollen.[29]

III Freiheit als »liberum arbitrium gratia liberatum« bei Erasmus von Rotterdam (1524)

Die durch die Renaissance erneuerte christlich-antike Anthropologie des Humanismus des 16. Jahrhunderts vertrat die Freiheit des Willens auch im Horizont der Rechtfertigung bzw. des Heils. Der Mensch empfängt sein Heil als Belohnung für seine in der Kraft der Gnade durch den freien Willen hervorgebrachte moralische Leistung. In den Anfangsjahren der Reformation blieb der

28 Vgl. dazu u. a. Otto Hermann Pesch: Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther. Cath 17 (1963), 197-244; Hans Vorster: Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther. GÖ 1965.

29 Zur Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther über den freien bzw. unfreien Willen vgl. u. a. Harry J. McSorley: Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De servo arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition. M 1967; Manfred Hoffmann: Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam. TÜ 1972; Klaus Schwarzwäller: Sibboleth: die Interpretation von Luthers Schrift De servo arbitrio seit Theodosius Harnack; ein systematisch-kritischer Überblick. M 1969; ders.: Theologia crucis: Luthers Lehre von der Prädestination nach De servo arbitrio, 1525. M 1970; Luther and Erasmus: free will and salvation/ hrsg. von E. Gordon Rupp and Philip S. Watson. 2. Aufl. Phil 1978; Georges Chantraine: Erasme et Luther: libre et serf arbitre. P 1981; Wolfgang Behnk: Contra liberum arbitrium pro gratia dei: Willenslehre und Christuszeugnis und ihre Interpretation durch die neuere Lutherforschung. F 1982; Humanismus und Reformation: Martin Luther und Erasmus von Rotterdam in den Konflikten ihrer Zeit/ hrsg. von Otto Hermann Pesch. M 1985; Cornelis Augustijn: Erasmus von Rotterdam: Leben – Werk – Wirkung. M 1986.

Unterschied dieser Position von Luther, wie sie nördlich der Alpen vor allem der berühmte Humanist Erasmus von Rotterdam vertrat, noch verborgen. Als seit 1517 die neue reformatorische Theologie Luthers in Deutschland bekannt wurde, hielt man den Reformator zunächst schlicht für einen Erasmianer. Martin Bucer konstatierte Übereinstimmung zwischen Luther und Erasmus, und der junge Zwingli öffnete sich Luthers Anliegen mit erasmianisch geschulten Augen. Erasmus wurde zum Verkünder einer die Ideen der italienischen Renaissance aufnehmenden humanistischen Theologie diesseits der Alpen, die der kommenden Reformation entscheidend den Weg bahnen sollte. Vor allem die christliche Antike, die Bibel und die Kirchenväter waren das Vorbild, an dem sich Erasmus orientierte. Nahm die reformatorische Theologie die Intentionen dieses Bibelhumanismus auch auf, so führte gerade die neue und konsequente Exegese der Heiligen Schrift zum Bruch mit der humanistischen Anthropologie.

Bei Paulus lernte Luther, daß das Heil Gottes gerade dem Menschen im Glauben allein geschenkt wird, der auf dem Weg einer moralischen Perfektion scheitert und der letztlich seine Entfremdung von Gott nicht durch Handeln überwinden kann. Entsprechend vertrat Luther 1518 in der 13. These seiner Heidelberger Disputation die Ansicht: »Der freie Wille ist nach dem Sündenfall ein bloßer Name [res de solo titulo], und indem er tut, was in ihm ist, sündigt er tödlich.«[30] Zum rechten Verständnis dieser These muß man beachten, daß Luther in diesem Zusammenhang[31] soteriologisch und nicht psychologisch argumentiert. Es geht für ihn um das Heil, um Leben und Tod vor Gott. Im Blick auf das den Tod überwindende göttliche Heil ist aber der Sünder nicht aktiv, sondern rein passiv. Die Möglichkeit bzw. die Fähigkeit des freien Willens post peccatum zum Heil [ad bonum] ist im Blick auf den gefallenen toten Menschen selbst gesehen nur die Möglichkeit, von Gott auferweckt zu werden. »Liberum autem arbitrium est mortuum, significatum per mortuos illos, quos Dominus suscitavit, ut dicunt Doctores sancti.«[32]

30 WA 1, 354, 5f.

31 Zum ganzen vgl. u.a. Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Luthers Kritik am scholastischen Aristotelismus in der 25. These der »Heidelberger Disputation« von 1518. LuJ 48 (1981), 54-79; DERS.: Die Heidelberger Disputation Martin Luthers von 26. April 1518: Programm und Weiterung. In: Semper Apertus. Festschrift zu 600 Jahre Universität Heidelberg/ hrsg. von Wilhelm Doerr. Bd. 1: Mittelalter und Frühe Neuzeit. HD 1985, 188-212, bes. 191-197.

32 WA 1, 360, 9f.

Diese 13. These der Heidelberger Disputation richtet sich vor allem gegen die spätscholastische Theologie Ockhams und seines Vermittlers Gabriel Biel, der am Ende des 15. Jahrhunderts lehrte, daß Gott seine heiligmachende Gnade dem nicht vorenthält, der aus natürlichen Kräften heraus tut, was in ihm ist, d.h. in seinem auch nach der Erbsünde noch freien Willen dem in seiner Vernunft repräsentierten Gesetz Gottes entspricht.[33] Nach dem Sündenfall kann der freie Wille, wie Luther im Anschluß an Augustinus bei der Verteidigung dieser 13. These 1521 sagen kann, nur noch sündigen[34] und von sich aus nicht das die Todverfallenheit des Sünders überwindende eschatologische Heil erreichen. Dieses und die in ihm gründende evangelische Freiheit ist vielmehr allein Geschenk Gottes an den Glaubenden.

In der Bannandrohungsbulle »Exsurge Domine« von 1520 wurde jene 13. These der Heidelberger Disputation unter die 41 als häretisch geltenden Sätze Luthers aufgenommen, die dieser binnen 60 Tagen widerrufen sollte. Luther sah sich dazu nicht in der Lage, wenn er seiner neuen Rechtfertigungserkenntnis nicht widersprechen wollte, und verteidigte die 13. Heidelberger These und die in ihr behauptete Unfreiheit des Willens vor Gott in seiner »Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum 1520«.[35]

Auf Drängen seiner Freunde und der Altgläubigen griff Erasmus nun dieses Thema auf und verteidigte 1524 in seiner Schrift »De libero arbitrio Diatribe sive collatio« und 1526/27 in seinem »Hyperaspistes« die Freiheit des menschlichen Willens auch im Bereich des Heils. Dabei vollzog Erasmus im Blick auf den freien Willen eine doppelte Argumentation. So stellte er am Schluß der 2. Einleitung seiner Diatribe folgende Definition des freien Willens ontologisch zur Diskussion: »Weiter fassen wir an dieser Stelle den freien Willen als eine Kraft des menschlichen Wollens auf, durch die sich der Mensch dem zuwenden, was zum ewigen Heil führt, oder sich davon abkehren könnte«,[36] nachdem er zuvor einschränkend festgestellt hatte, daß er es für einen Ausdruck unfrommer Neugier (curiositas) und für überflüssig halte, über die Feststellung des

33 Vgl. zur Mühlen: Reformatorische Vernunftkritik ..., 38-41. 137-149.

34 WA 7, 142, 28f.

35 WA 1, 142, 22 - 149, 7.

36 Erasmus von Rotterdam: De libero arbitrio Diatribe sive collatio, I b 10 (ders.: Ausgewählte Schriften/ hrsg. von Werner Welzig. Bd. 4. DA 1969, 37).

Faktums des freien Willens hinaus zu fragen, »ob Gott etwas nicht notwendig vorausweiß, ob unser Wille etwas vermag in den Dingen, die sich auf das ewige Heil beziehen, oder ob er nur unter dem Einfluß der wirkenden Gnade steht, ob wir, was immer wir Gutes oder Böses tun, aus reiner Notwendigkeit tun oder eher erleiden«.[37] Diese Fragen übersteigen nach Erasmus die theologischen Erkenntnismöglichkeiten. Hier gilt für ihn schlicht das Dictum Socraticum: »Quae supra nos, nihil ad nos.«[38]

Andererseits kennt Erasmus den mittelalterlichen Diskurs über das Verhältnis von »Gnade und freien Willen« durchaus und stellt ihn im Zusammenhang seiner Exegese von Sir 15, 14-18 in der Diatribe vor und sympathisiert mit der augustinisch-thomanischen Position, deren antipelagianischen Inhalt er folgendermaßen beschreibt: »Daher führen diejenigen, die am weitesten von Pelagius entfernt sind, das meiste auf die Gnade zurück, auf den freien Willen beinahe nichts, ohne ihn völlig zu beseitigen: Sie leugnen, daß der Mensch etwas Gutes wollen könne ohne ›besondere‹ Gnade, sie leugnen, daß er beginnen könne, sie leugnen, daß er Fortschritte machen könne, sie leugnen, daß er vollenden könne ohne eine grundlegende und dauernde Hilfe der göttlichen Gnade. Die Meinung dieser Leute scheint ziemlich wahrscheinlich, weil sie dem Menschen Streben und Bemühen beläßt und doch nichts beläßt, was er seinen eigenen Kräften zuschreiben könnte.«[39] Hier sieht Erasmus ontologisch den freien Willen gewahrt, wenn dieser ontisch auch nichts ohne die Gnade tun kann. Das Gnadengeschehen bleibt beschreibbar in der Aktionsstruktur menschlichen Handelns, und das liberum arbitrium bleibt als Voraussetzung für die religiös-ethische Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott gewahrt. Luthers darüber hinausgehende Position aber mag Erasmus nicht zuteilen. Er beschreibt sie mit den Worten: »Am allerhärtesten aber scheint das Urteil derer zu sein, welche sagen, der freie Wille sei eine leere Bezeichnung und vermöge nichts und habe nichts vermocht, weder in den Engeln noch in Adam noch in uns, weder vor noch nach Empfang der Gnade, sondern Gott wirke in uns sowohl das Böse als auch das Gute, und alles, was geschehe, geschehe aus reiner

37 Ebd I a 8 (Ausgewählte Schriften 4, 13).

38 Vgl. dazu Eberhard Jüngel: Quae supra nos, nihil ad nos: eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott im Anschluß an Luther interpretiert. EvTh 32 (1972), 197-240; vgl. ders.: Freiheit eines Christenmenschen: eine Erinnerung an Luthers Schrift. M 1978.

39 Erasmus: De libero arbitrio ... II a 12 (Ausgewählte Schriften 4, 57).

Notwendigkeit.«[40] Abgesehen davon, ob diese Beschreibung Luthers wirklich zutrifft oder nicht, lehnt sie Erasmus ab, weil sie in Sachen des Heils dem freien Willen nicht die Bedeutung einer Partialursache einräumt, sondern dessen Mitwirkung überhaupt ablehnt.

Was die Beurteilung der gnadentheologischen Position des Erasmus selbst angeht, so kann man schwanken zwischen einer eher Augustinus und Thomas nahestehenden oder eher neosemipelagianischen, wie sie Harry J. McSorley auch bei Erasmus nicht ausschließt.[41] Cornelis Augustijn ordnet dagegen Erasmus eher der augustinisch-thomanischen Gnadentheologie zu, wenn er feststellt, daß Erasmus die Meinung vertreten habe, »der Mensch sei am Anfang und wiederum zur Vollendung des Heilsweges ausschließlich auf die Gnade angewiesen, auf dem Wege dazwischen gingen jedoch Gottes Gnade und der freie Wille des Menschen dergestalt zusammen, daß dem Willen der Rang einer Nebenursache zukommt, die freilich ohne die Gnade nichts vermöchte«.[42] Das wahre Interesse des Erasmus gilt der sittlich-religiösen Frömmigkeit, die Todsünden zu vermeiden sucht, um so des Heils würdig zu werden.[43] Freiheit versteht Erasmus in dem Zusammenhang als Resultat von Bildung und der Herrschaft des Geistes über die niederen Triebe des Menschen. Auf diese Verteidigung des freien Willens antwortet Luther im Dezember 1525 mit seiner Schrift »De servo arbitrio«.

IV Freiheit als Teilhabe des Glaubens an der Freiheit Gottes in Luthers »De servo arbitrio« (1525)

Abgesehen von den verschiedenen hermeneutischen und theologischen Einzelfragen, die Luther in »De servo arbitrio« anspricht, wollen wir unser Augenmerk darauf richten, wie Luther in »De servo arbitrio« die Freiheit eines Christenmenschen versteht, und warum er dazu von einem »servum arbitrium« redet bzw. die anthropologische Kategorie des liberum arbitrium letztlich für

40 Ebd (Ausgewählte Schriften 4, 59).

41 McSorley: AaO, 270.

42 Cornelis Augustijn: Erasmus, Desiderius (1466/69-1536). TRE 10 (1982), 11, 42-45.

43 Vgl. Erasmus: Auslegung von Ez 33, 11 in »De libero arbitrio ...« II a 15 (Ausgewählte Schriften 4, 64) und dazu: Karl-Heinz zur Mühlen: Gotteslehre und Schriftverständnis in Martin Luthers »De servo arbitrio«. Jahrbuch für biblische Theologie 2 (1987), 210-225, bes. 220-224.

ungeeignet hält, um die rechtfertigungstheologisch begründete Freiheit eines Christenmenschen zu beschreiben.

Was zunächst die Definition des freien Willens in der Diatribe des Erasmus angeht, so stellt Luther den Widerspruch zwischen der eher soteriologisch neutralen, ontologischen Definition des liberum arbitrium am Ende der 2. Einleitung und der Einordnung des liberum arbitrium in den gnadentheologischen Diskurs im Rahmen der Auslegung von Sir 15, 14-18 fest. Während Luther die soteriologisch neutrale Definition des freien Willens bei Erasmus für den Ausdruck eines reinen Pelagianismus hält,[44] anerkennt er durchaus Erasmus gnadentheologische Einbindung des freien Willens, sieht aber in beidem einen Selbstwiderspruch des großen Humanisten: »Demnach ist der freie Wille, den du definierst, ein anderer als der, den du verteidigst. Und es hat nun Erasmus zwei gegenüber den andern und sich selbst geradezu widersprechende freie Willen.«[45] Wenn aber auch schon nach augustinisch-thomanischer Tradition der freie Wille ohne die Gnade nichts vermag, träumt dann nicht Erasmus von einer soteriologisch neutralen Ortsbestimmung des freien Willens, d.h. davon, »daß es zwischen diesen beiden ›das Gute wollen können‹ und ›das Gute nicht wollen können‹ etwas Neutrales gäbe,«[46] einer Ortsbestimmung, die es in der soteriologischen Alternative zwischen Heil und Unheil, Gott und Teufel nicht gibt.[47] Es gilt vielmehr der Satz: »Eine verlorene Freiheit ... [ist] keine Freiheit.«[48] Das sei auch seine Meinung gewesen, wenn er gesagt habe, daß der freie Wille post peccatum nur eine res de solo titulo sei.[49] Schwenkt Luther mit dieser Kritik an der Definition des liberum arbitrium des Erasmus nur auf eine »gut katholische« Position des Hochmittelalters im Unterschied zur semipelagianischen Ockhams und Biels im Spätmittelalter ein und deckt sich seine These vom servum arbitrium mit der augustinisch-thomanischen These von der Unfreiheit des Willens ohne die Gnade, wie McSorleys Lutherinterpretation nahezulegen scheint?[50]

44 WA 18, 664, 18-24.
45 WA 18, 668, 3-5.
46 WA 18, 669, 20f.
47 WA 18, 670, 6f.
48 WA 18, 670, 36f.
49 WA 18, 670, 36-38.
50 McSorley: AaO, 283. 290.

Luthers Auseinandersetzung mit dem erasmianischen Argument, daß die Erörterung des Verhältnisses von Prädestination und freiem Willen nicht nur eine überflüssige, sondern eine auch für die Laien gefährliche Frage sei, zeigt aber, daß Luther das servum arbitrium radikaler denkt als die traditionelle These von der Unfreiheit des Willens ohne die heiligmachende Gnade. Der Gedanke der göttlichen Prädestination als integraler Bestandteil der Gnade ist nach Luther deshalb zu predigen, damit der menschliche Hochmut gedemütigt und der Mensch für die Gnade geöffnet werde.[51]

Denn erstens hat Gott »gewiß den Demütigen, das ist, die sich verloren geben und verzweifelt sind, seine Gnade zugesagt. Völlig sich zu demütigen aber vermag der Mensch nicht, bis er weiß, daß sein Heil ganz und gar außerhalb seiner Kräfte, Entschlüsse, Bemühungen, außerhalb seines Willens und seiner Werke gänzlich von dem freien Ermessen, dem Entschluß, Willen und Werk eines anderen, nämlich Gottes allein abhänge.«[52] Damit hebt Luther zugleich hervor, daß unser Heil außerhalb von uns selbst in der Gerechtigkeit Gottes selbst begründet ist und nicht von einer wie auch immer zu begründenden Mitwirkung des freien Willens mit der Gnade abhängt. Wenn Luther die Externität und Notwendigkeit der Gnade schlechthin fordert und deshalb den Willen als servum arbitrium bezeichnet, steht er nicht in Gefahr, eine bibeltheologische Interpretation des liberum arbitrium illegitim zu überschreiten, sondern bringt das biblische Verständnis der Rechtfertigung des Gottlosen erst recht zur Geltung.[53]

Das zweite Argument für einen prädestinatorischen Gnadenbegriff Luthers bzw. die ihm korrespondierende These vom servum arbitrium ist der Glaube, der sich angesichts seiner eigenen Ungerechtigkeit radikal der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes überläßt. Denn »wenn ich also durch irgendwelche Vernunft begreifen könnte, auf welche Weise Gott barmherzig und gerecht sei, der so großen Zorn und Ungerechtigkeit an den Tag legt, dann wäre der Glaube nichts«.[54] Aus diesem Argument folgt für Luther ferner, »daß, was auch immer von uns getan wird, nicht aus freiem Willen, sondern aus reiner Notwendigkeit

51 WA 18, 632, 28.
52 WA 18, 632, 31f.
53 Im Unterschied zu McSorley: AaO, 326.
54 WA 18, 633, 19-21.

getan wird«.[55] Nun darf man dieses Argument nicht aus seinem Zusammenhang lösen. Es besagt keinen metaphysischen Determinismus, sondern bezeichnet ein theologisch-soteriologisches Argument. Denn wenn unser Heil »außerhalb unserer Kräfte und Absichten allein an dem Werke Gottes hängt«, so folgt, »daß, wenn Gott mit seinem Werk in uns nicht zugegen ist, alles, was wir tun, böse ist, und wir so, daß es nicht anders sein kann, das tun, was in nichts zum Heil dient«.[56] Diese Notwendigkeit hat aber für Luther nicht den Charakter einer necessitas coactionis, sondern einer necessitas immutabilitatis,[57] weil sie dem Wesen Gottes bzw. dem Wesen der Gnade entspricht. Das aber nennen wir eine necessitas immutabilitatis, »daß sich der Wille selbst nicht wandeln oder zu etwas anderem hinwenden kann«[58] und so in seiner sündigen Ausrichtung gefangen bleibt, und daß der Wille will und handelt, »wenn Gott in uns wirkt«, »durch den Geist Gottes zärtlich angefacht, gewandelt wiederum aus reiner Bereitwilligkeit und aus eignem Antrieb, nicht gezwungen«.[59] So »ist der menschliche Wille in die Mitte hingestellt wie ein Lasttier: wenn Gott darauf sitzt, will er und geht, wohin Gott will, ... wenn der Satan darauf sitzt, will er und geht, wohin Satan will«.[60] So schließt Luther zwar den freien Willen als Partialursache der Rechtfertigung aus, nicht aber den Willen als Ort, an dem Gnade und Sünde, Gott und Teufel in uns mächtig werden. »Nennen wir jedoch die Kraft des freien Willens diese, durch die der Mensch tauglich [aptus] ist, vom Geist ergriffen und von der Gnade Gottes erfüllt zu werden, als der zum ewigen Leben oder zum ewigen Tode erschaffen ist, so wäre das recht gesagt. Diese Kraft nämlich, das ist die Tauglichkeit oder, wie die Sophisten sagen, die in ihm angelegte Eigenschaft und passive Tauglichkeit, die bekennen auch wir, ...«[61]

Versteht man mit der mittelalterlichen Tradition den Willen als appetitus spiritualis und so als das entweder auf Gott oder das sündige Selbst gerichtete Streben, so ist dieses für Luther durchaus neben dem kognitiven Element ein

55 WA 18, 634, 14f.
56 WA 18, 634, 16-20.
57 WA 18, 634, 21f.
58 WA 18, 634, 30f.
59 WA 18, 634, 37-39.
60 WA 18, 634, 17-20.
61 WA 18, 636, 16-20.

Teil seines Glaubensbegriffs.[62] Da aber der appetitus spiritualis des Menschen einen Herrschaftswechsel von der Sünde zur Gnade, vom Teufel zu Gott nicht von sich aus zuwegebringen kann, ist er wahrhaft unfrei. Freier Wille im stringenten Sinne ist für Luther dagegen nur von Gott auszusagen. »Daraus folgt nun, daß der freie Wille gänzlich ein göttlicher Name ist und keinem anderen zukommen kann als allein der göttlichen Majestät. Diese nämlich vermag und tut, wie der Psalm singt, alles, was sie will, im Himmel und auf Erden. Wenn dieses den Menschen beigelegt wird, wird es in nichts rechtmäßiger beigelegt, als würde man ihnen auch die Gottheit selbst beilegen, eine Gotteslästerung, wie sie größer nicht sein kann.«[63]

Die Freiheit des Christenmenschen besteht daher nicht in der Wahlfreiheit gegenüber Gott mit oder ohne die Gnade, sondern in der durch die Gnade ermöglichten passiven Partizipation des Willens bzw. des geistlichen Strebens des Menschen an der Freiheit Gottes. Im Blick auf den Menschen ist deshalb auch unter der Gnade von einem »servum arbitrium« zu reden. So sind wir durch Gottes Geist »Knechte und Gefangene – was jedoch königliche Freiheit ist –, so daß wir bereitwillig wollen und tun, was er selbst will«.[64] Denn wer in der Vollmacht des Glaubens Gott Gott sein lassen und auf Gott allein sein Vertrauen setzen kann, der ist wahrhaft frei. Um diesen soteriologischen Sachverhalt christlicher Freiheit zur Geltung zu bringen, ist aber der Terminus »liberum arbitrium« gänzlich ungeeignet, weil er immer sofort Wahlfreiheit gegenüber Gott im Zusammenspiel von Vernunft und Wille konnotiert. Diese hat aber ihren Ort bestenfalls in der Ethik, nicht aber im Gottesverhältnis. Luther gibt deshalb zu bedenken, ob man in der Gnadenlehre nicht lieber auf den Begriff des freien Willens überhaupt verzichten sollte, wie er es faktisch ja auch in seinem Freiheitstraktat von 1520 tut. Denn es gehörte »sich für Theologen, sich dieses Wortes zu enthalten, wenn sie über die menschliche Kraft reden wollten, und es allein Gott zu überlassen, ferner es aus dem Munde und der Sprache der Menschen zu beseitigen und es gleichsam zu einem heiligen und ehrwürdigen Namen für ihren Gott zu erklären«.[65] Denn wenn das Laienvolk

62 Vgl. Karl-Heinz zur Mühlen: Die Affektenlehre im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Archiv für Begriffsgeschichte 25 (1992), 93-114, bes. 101-109.

63 WA 18, 636, 27-29.

64 WA 18, 635, 15-17.

65 WA 18, 636, 32 - 637, 3.

die Vokabel freier Wille hört, wird es getäuscht, weil es eine freie Wahl im Blick auf die Gnade assoziiert. »Da wir also die Bedeutung und die Sache eines so berühmten Wortes eingebüßt, ja vielmehr niemals besessen haben – was die Pelagianer gewollt haben und selbst durch dieses Wort betrogen sind –, warum halten wir so hartnäckig dieses leere Wort fest, zur Gefahr und Täuschung des gläubigen Volkes?«[66] Nun weiß aber auch Luther, daß man die Geschichte eines Begriffs nicht einfach übergehen kann. Konnotiert doch der Begriff freier Wille zwei grundlegende Fähigkeiten des Menschen, nämlich Vernunft und Wille. Deshalb schlägt er eine Metakritik dieses Terminus und einen sorgfältigen Gebrauch desselben vor.

Will man eine solche Metakritik des Terminus »liberum arbitrium« im Sinne Luthers durchführen, so könnte das so geschehen, daß man nach der Macht der menschlichen Vernunft und des menschlichen Willens für die Wahrnehmung des göttlichen Heils fragt. Dabei zeigt sich schnell, daß nach Luther die menschliche Rationalität soteriologisch blind ist und ihrerseits der soteriologischen Kritik des Glaubens bedarf und daß der menschliche Wille als appetitus spiritualis einen Herrschaftswechsel von der Sünde zu Gott, vom Tod zum Leben nur passiv durch die Kraft des Heiligen Geistes erfahren kann.[67] Denn »wem soll der Wille, dem die Vernunft nichts vorsagen kann, folgen, außer den Finsternissen ihrer Blindheit und Unwissenheit? Wenn also die Vernunft irrt und der Wille sich abgewandt hat, was vermag der Mensch Gutes zu tun oder zu erstreben«?[68] Rettung bringt dagegen ein anderes Licht, das das Heil vor Augen hält. »Das ist die Stimme des Evangeliums, in dem sie Christus als den Erlöser von alledem offenbart. Den offenbart nicht die Vernunft oder der freie Wille; wie sollte sie ihn auch offenbaren, da sie selbst finster und des Lichtes des Gesetzes bedürftig ist, welches ihr die Krankheit, die sie durch ihr eigenes Licht nicht sieht, vor Augen hält ...« [69] Ja die ganze Welt, »selbst die menschliche Vernunft und sogar der freie Wille selbst ist gezwungen, zu bekennen, daß sie um Christus nicht gewußt noch von ihm gehört haben, bevor das Evangelium in die Welt kam. Wenn er ihn aber nicht gekannt hat, so hat er noch viel weniger nach ihm gefragt oder hat nach ihm fragen und nach ihm streben können. Aber

66 WA 18, 637, 17-20.
67 Zur Mühlen: Reformatorische Vernunftkritik ..., 149-152.
68 WA 18, 762, 11-14.
69 WA 18, 766, 30-34.

Christus ist der Weg, die Wahrheit, das Leben und das Heil.«[70] »Nicht der freie Wille, d.h. die Interaktion von dictamen rectae rationis und bona voluntas vermögen das Heil des Menschen zu bewirken. Sie sind vielmehr soteriologisch blind und schwach. Es bedarf demgegenüber des Lichtes des Evangeliums, das das Sein des Menschen als reines Sichempfangen vor aller Praxis offenbar macht und insofern soteriologische Kritik und Erleuchtung der praktischen Vernunft ineins ist.«[71] Deshalb schlägt Luther eine soteriologische Metakritik des Terminus »liberum arbitrium« vor. Wenn man diesen Terminus dennoch gebrauchen will, so ist er so zu benutzen, »daß dem Menschen der freie Wille nicht im Hinblick auf das, was höher, sondern nur auf das, was niedriger ist als er, zugestanden wird, d.h. daß er weiß, daß er in Sachen seines Geldes und seines Besitzes Recht hat, zu gebrauchen, zu tun, zu lassen nach freiem Willen, wenn auch eben das durch den freien Willen Gottes allein gelenkt wird, wohin auch immer es ihm gefallen mag. Dagegen Gott gegenüber oder in Dingen, die sich auf das Heil oder Verdammnis beziehen, hat er nicht den freien Willen, sondern ist ein Gefangener, ein Unterworfener, ein Knecht entweder des freien Willens Gottes oder des Willens des Satans.«[72] Im Bereich der Ethik hat der Mensch einen durch die Gnade befreiten Willen, der die aus dem Glauben hervorgehenden Werke der Liebe im Zusammenspiel von Vernunft und Wille vollbringt.[73] Im Blick aber auf das Heil ist der Wille vor und in der Gnade nicht frei.

Stand Luther mit dieser Metakritik des Terminus »liberum arbitrium« in der Auseinandersetzung mit Erasmus nicht doch der mittelalterlichen Tradition näher, als ihm bewußt war? Dies hat nicht nur McSorley, sondern auch Otto Hermann Pesch[74] mit der Unterscheidung zwischen Wesensfreiheit und Wahlfreiheit des Menschen im Verständnis des Gottesverhältnisses bei Thomas behauptet. Im Blick auf sein Wesen sei auch nach Thomas der Mensch grundsätzlich Gott gegenüber unfrei, weil der Wille sich wesensmäßig nicht gegen seine unaufhebbare, transzendentale Bezogenheit auf Gott als das summum bonum entscheiden könne.[75] Dagegen habe er in der Kraft der Gnade ein libe-

70 WA 18, 778, 35-39.
71 Zur Mühlen: Reformatorische Vernunftkritik ..., 129.
72 WA 18, 638, 5-11.
73 Vgl. z.B. WA 18, 672, 7-13; 671, 33-38.
74 Vgl. Pesch: Freiheitsbegriff und Freiheitslehre ...
75 Ebd, 219.

rum arbitrium bei der Umsetzung des Guten in ethische Einzelentscheidungen. Diese Behauptung der Affinität zwischen Thomas und Luther ist aber nur formal sinnvoll. Denn inhaltlich ist der Unterschied zwischen Luther und Thomas nicht zu verkennen. So behauptet Luther die Unfreiheit des Willens primär soteriologisch, weil die Überwindung der ihn von Gott entfremdenden und unfrei machenden Daseinsmächte Sünde, Tod und Teufel nicht in seiner, sondern allein in der Macht Gottes steht. Luther entwickelt seine These von der Unfreiheit des menschlichen Willens auch nicht transzendental im Bereich der praktischen Vernunft. Auch bezieht er das liberum arbitrium bzw. die durch die Gnade mögliche Wahlfreiheit nicht wie Thomas in das Rechtfertigungsgeschehen mit ein,[76] sondern läßt – wenn überhaupt – nur im Bereich der Ethik bzw. der Früchte des Glaubens einen freien Willen zu.

Wie in der Auseinandersetzung mit Erasmus, so geht auch Luther über die hochmittelalterliche Position des Thomas hinaus, wenn er behauptet, daß die christliche Freiheit sich mit der Kategorie des liberum arbitrium und d.h. im Horizont der Aktionsstruktur des Menschen nicht beschreiben läßt. Denn in ihr geht es nicht um das Handeln, sondern um das neue Sein des Christen, wie es extra nos durch die Gerechtigkeit Christi konstituiert und durch die Predigt des Evangeliums am Ort des Gewissens entschieden und ermöglicht wird. Er beschreibt die christliche Freiheit deshalb nicht als ein durch die Gnade ermöglichtes »liberum arbitrium liberatum«, sonden als »libertas conscientiae«, d.h. als eine am Ort des Gewissens oder im Herzen des Menschen gegen die Anfechtung sittlicher Unvollkommenheit und seinsmäßiger Entfremdung durch Sünde, Tod und Teufel von Gott erfahrene Befreiung durch Christus, dessen göttliches Leben täglich die Unfreiheit des Christenmenschen überwindet und ihn zugleich zur Liebe in Solidarität mit dem Nächsten befreit.

75 Vgl. z.B. Thomas von Aquino: Summa theologica 1 II qu. 113 art. 3 und 5 (ders.: Summa theologiae/ cura et studio Petri Caramello; cum textu ex recensione Leonina. Bd. 1. Turin 1952, 557-559).

Freiheit und Gerechtigkeit

Von Steffen Kjeldgaard-Pedersen

I

Nirgends hat Luther über Freiheit und Gerechtigkeit in ihrem inneren Zusammenhang wohl so eingehend und herausfordernd geschrieben wie in dem »Traktat von der christlichen Freiheit« (1520). Eine äußerste Konzentration auf das Wesentliche, ja das alles Entscheidende im Leben eines Christen wird in dieser – dem Umfang nach bescheidenen, inhaltlich aber fast unerschöpflichen – Schrift durch immer neue Unterscheidungen festgehalten. Die Tiefgründigkeit dieser Unterscheidungen macht den Traktat schwer verständlich, obwohl man zu Recht sagen kann, daß er sich leicht liest.

Es ist nicht weiter verwunderlich, daß bei einer kritischen Würdigung des Lutherschen Werkes gerade dieser kleinen Schrift zur christlichen Freiheit oft besondere Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Die Kritiker haben nicht zuletzt bemängelt, was sie als eine ungute, weil das Freiheitsverständnis verhängnisvoll einengende Verinnerlichung der Freiheit empfunden haben, die dann im weiteren Verlauf der Geschichte, jedenfalls indirekt, eine Legitimierung gesellschaftlicher Unfreiheit und Unterdrückung bedeutete.

Das Gesamtthema des Kongresses, »Befreiung und Freiheit: Martin Luthers Beitrag«, muß selbstverständlich auch zu einer erneuten Beschäftigung und Auseinandersetzung mit den kritischen Stimmen der Vergangenheit und der Gegenwart führen. Hier soll der Blick jedoch auf Luthers eigene Beantwortung der Frage nach Freiheit und Gerechtigkeit gelenkt werden. Damit sich die Diskussion auf einigermaßen festem Boden bewegen kann, beschränkt sich mein Beitrag fast ausschließlich auf den Freiheitstraktat.

II

1. Luther charakterisierte bekanntlich in seinem zurückdatierten Brief an Papst Leo X. seinen »Tractatus de libertate christiana« als eine »Summe des christlichen Lebens« und gab zugleich zu verstehen, daß die Schrift gewisser-

maßen auch als eine Summe seiner eigenen theologischen Bemühungen anzusehen sei. Angesichts der historischen Situation ist es nicht ohne weiteres verständlich, daß die Schrift von Selbstbewußtsein und einem nicht geringen, allerdings gezügelten Kampfwillen zeugt und in sprachlich gedämpfter, sachlich jedoch tiefschürfender Polemik als Luthers Beitrag zu einer nach seinem Verständnis lebensnotwendigen Befreiung aus einer kirchlichen, letzten Endes päpstlichen Tyrannei hervortritt. Die tiefe Prägung durch die theologische Arbeit der vorhergehenden Jahre ist offensichtlich, und auch im einzelnen lassen sich viele Übereinstimmungen und Abhängigkeiten nachweisen. Als Beispiel sei hier nur angeführt, daß der Aufbau des Freiheitstraktates dem des »Sermon von der doppelten Gerechtigkeit« aus dem Jahre 1519 entspricht.

2. Luther charakterisiert den Freiheitstraktat präzise als »Summe eines christlichen Lebens«. Es handelt sich in dieser Schrift tatsächlich nicht um einzelne Seiten des Lebens als Christ oder um Teilfragen der Theologie, sondern im eigentlichen Sinne um das Ganze. Nicht ein Ganzes, das aus Einzelnen aufaddiert wurde, sondern es geht um das Ganze in der Bedeutung: das, was allein wichtig ist, oder das, worauf alles ankommt. Kurz gesagt, es geht um das Christsein schlechthin. Wenn Luther von der Freiheit und der Gerechtigkeit eines Christen redet, was er auf fast jeder Seite der kleinen Schrift tut, spricht er nicht von unterschiedlichen Qualitäten des Christseins, sondern jedesmal von dem Ganzen.

3. Es geht Luther immer um Leben oder Tod im ewigen Sinne, um Heil oder Verdammnis, um Glauben oder Unglauben. Der Mensch wird immer in einen in Christus schon entschiedenen Streit zwischen Himmel und Hölle, Gott und Teufel, Gottes Wort und Wort der Welt, Christus und Antichrist, Wahrheit und Lüge hineingezogen. Glaube und Unglaube sind Namen dafür, wie der anstehende Streit im Leben eines Menschen entschieden worden ist. Auch die theologische Arbeit wird unumgänglich in diesen Streit hineingezogen. Dieses Bewußtsein bestimmt Luthers Verständnis seiner eigenen Aufgabe und seine theologische Arbeitsweise.

Im Freiheitstraktat gibt Luther deutlich zu erkennen, daß er mit seiner Schrift der rechten, d.h. der wahren, den befreienden Glauben hervorrufenden und bewahrenden Christuspredigt dienen will, ja, der Traktat soll eben eine solche Predigt sein. Die öffentlichen Verkündiger sind dazu verpflichtet, sagt Luther, den Glauben an Christus und die Freiheit der Gläubigen zu lehren. Alles kommt nämlich darauf an, daß die wahre Christuspredigt gehört wird. Das hebt Luther

am Anfang des Traktates sehr deutlich hervor, indem er den Menschen als Seele bestimmt und die Begegnung mit Gottes Wort, ja, die Vereinigung von Gottes Wort und Seele als das alles entscheidende Ereignis darstellt. Luthers Anliegen ist demnach pastoral-seelsorgerischer Art. Deshalb wendet er sich nicht nur in ständig neuen Angriffen gegen die theologische und kirchliche Verfälschung der Christuspredigt, sondern greift auch immer wieder das natürliche Selbstverständnis des Menschen an, weil es das Hören der Christuspredigt verhindert.

Es gibt nach Luther selbstverständlich eine wahre und eine falsche Lehre, doch seine Schriften werden nie zu langweiligen Darlegungen der richtigen Lehrmeinungen, weil er ständig mitdenkt, daß auch die wahre doctrina in den alles entscheidenden Streit zwischen Gottes Wort und Welt hineingestellt ist. Für Luther geht es immer um die wahre Lehre in ihrer die Unwahrheit und Lüge überwindenden Funktion. Die falsche Lehre und die falsche Predigt ist immer die nächstliegende Möglichkeit und eine Versuchung, der sich kein Theologe und Verkünder endgültig entziehen kann. Das hieße die Realität der Sünde leugnen. Wenn der Theologe diese Situation ernst nimmt, kann er sich nicht hervortun wie die zu Beginn des Freiheitstraktates erwähnten buchstabengetreuen und subtilen Disputatoren, die sich mit ihrem Reichtum brüsten. Die Grundsituation des Theologen ist die der Anfechtung, er muß seine Arbeit immer mit der Bitte tun, daß Gott selbst uns über die Wahrheit belehren möge.

4. Die Frage nach dem theologischen Gehalt der Aussagen des Freiheitstraktates läßt sich von dieser Frage nach den Grundbedingungen theologischer Arbeit aus Luthers Sicht nicht trennen, und deshalb auch nicht von der Frage nach seiner theologischen Arbeitsweise, man könnte auch sagen, nach dem besonderen Charakter seiner Schriftauslegung. Der Traktat soll nach Luthers eigener Intention nur eine Auslegung und Weitergabe der biblischen Christuspredigt sein.

Folglich handelt der Freiheitstraktat grundlegend von der durch Gottes Wort geschehenden Überwindung der Welt und des Menschen, der schon immer im Dienste der Welt steht. Es geht um die Überwindung der Welt in Christus, oder anders herum: Luther legt den Christen aus, der mit dem Glauben durch das Wort Gottes überwunden worden ist. Hier ist nun wirklich von zwei Seiten derselben Sache die Rede, nämlich vom Ereignis der Überwindung in der persönlichen Begegnung Gottes und des Menschen im Glauben. Nicht umsonst gehören »Christus« und »Glaube« schon numerisch zu den wichtigsten Vokabeln des Traktates. Übrigens zusammen mit »Werk«, so daß man denn auch

sagen könnte, daß die Schrift von Gottes Überwindung der Welt in Christus handelt und diese Überwindung im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Glauben und Werken auslegt. Was Luther über Freiheit und Gerechtigkeit zu sagen hat, gehört ausschließlich in diesen Zusammenhang.

III

1. Luther arbeitet in seiner Schrift mit fundamentalen Unterscheidungen, die festhalten sollen, daß die Überwindung wirklich *Gottes* ist und demnach eine Gnade, die Gott in seiner Barmherzigkeit dem Menschen widerfahren läßt. Die tragende Unterscheidung des ganzen Freiheitstraktates ist die zwischen Gesetz und Evangelium, auch wenn sie sich nirgends in der Schrift wörtlich findet. Das Wort »Evangelium« kommt insgesamt nur zweimal vor, doch statt »Gesetz – Evangelium« stehen die Begriffspaare »Gebote – Verheißungen« (praecepta – promissa), »Stimme des Gesetzes – Wort der Gnade« (vox legis – verbum gratiae) und »göttliches Gesetz – göttliche Verheißung« (lex divina – divina promissio).

In der Begegnung mit dem Gesetz Gottes muß wirklich alles, was des Menschen ist, zunichte werden, weil sich der Mensch schon immer von seinem Gott und Schöpfer, dem er unbedingten Gehorsam schuldig ist, abgekehrt hat, um der Welt zu dienen. Doch diesem zunichte gemachten Menschen tritt der neu schaffende Gott im Evangelium entgegen, d.h. in Christus, in dem der Mensch, wenn er an ihn glaubt, die Erfüllung des Gesetzes und überhaupt alles Gute geschenkt bekommt. Man kann sagen, daß es im Freiheitstraktat um die Erfüllung des Doppelgebotes geht, wobei der erste Teil von der Liebe zu Gott, der zweite von der Liebe zum Nächsten spricht.

Sowohl die Gebote des Gesetzes als auch ihre Erfüllung gehören allein Gott. Er allein gebietet, und er allein erfüllt auch, wie Luther sagt, aber die Erfüllung wird dem Menschen in Christus geschenkt. In ihm wird die gestörte Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen wieder heil, indem der Mensch zugleich endgültig von Gott unterschieden wird. Es ist Gottes eigenes Werk durch den Heiligen Geist, daß die alles verändernde Wende vom Gesetz zum Evangelium, zur Erfüllung des Gesetzes, im Leben eines Menschen Wirklichkeit wird, und der Name für diese Wende ist »Glaube«. Im Glauben, der in den Abschnitten über die drei Tugenden des Glaubens sozusagen eine trinitarische Auslegung erfährt, wird Christi Erfüllung des Gesetzes dem Menschen zugeeig-

net. In diesem Sinne ist der Glaube dann selbst die Erfüllung des ersten Gebotes im Gesetz und setzt den Menschen als Gottes gehorsames Geschöpf wieder ins Paradies ein.

Unter den göttlichen Gaben, die dem Glaubenden in und mit der Erfüllung des Gesetzes durch Christus geschenkt und in kleinen Katalogen von unterschiedlicher Länge erwähnt werden, treten einige im Zusammenhang des Traktates dadurch besonders deutlich hervor, daß sie in charakteristische Dreiheiten eingehen. Das gilt z. B. für »Leben«, »Gerechtigkeit«, »Freiheit« und »Heil«, die in diesen Zusammenstellungen vorkommen: »Leben, Gerechtigkeit, Freiheit«, »Gerechtigkeit, Freiheit, Heil« und »Gerechtigkeit, Leben, Heil«. Es ist kein Zufall, daß »Gerechtigkeit« dabei jedesmal auftritt.

2. Mit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium eng verbunden, ja, diese eigentlich ausdrückend, ist nun die Unterscheidung, die in dem Traktat am augenfälligsten ist, nämlich die zwischen Glauben und Werken. Gerade die richtige Unterscheidung und damit auch die richtige Verbindung des Glaubens mit den Werken hält daran fest, daß die Überwindung der Welt, bzw. des Menschen, Gottes ist. In der Sonderung zwischen Glauben und Werken spitzt sich die Frage nach der Gerechtigkeit und Freiheit des Christen zu. Hier muß sich Luther um der wahren Christuspredigt willen gegen Theologie, Predigt und religiöse Praxis seiner Zeit auflehnen, doch gerade hier stößt auch die Christuspredigt auf den stärksten Widerspruch im Selbstverständnis des natürlichen Menschen oder von seiten der natürlichen Vernunft. Da dieser Widerstand durch die Gewohnheit noch bestärkt worden ist, kann Luther von einem unheilbaren Übel reden.

Der Theologe muß also hier etwas zum Ausdruck bringen, das eigentlich außerhalb des menschlichen Fassungsvermögens liegt und der in der Sprache steckenden Erkenntnis widerspricht, und letztlich, wenn die theologische Arbeit getan ist, muß er alles Gottes eigener Belehrung überlassen. Die natürliche Vernunft muß sowohl die Gerechtigkeit als auch die Freiheit mit den Werken verbinden: der Mensch kann in freier Entscheidung zwischen dem guten und dem bösen Werk wählen und gelangt durch die Wahl des ersteren zur Gerechtigkeit. Luther hat den Freiheitstraktat vor dem Hintergrund seiner konsequenten und beharrlichen Widerlegung des Gedankens eines liberum arbitrium geschrieben und setzt diese Widerlegung ohne konkreten Bezug auf jeder Seite voraus. Freiheit kommt für den Menschen – und wir reden hier von dem Menschen coram deo – überhaupt erst in Frage, wenn der Vorstellung, daß der

Mensch durch seine Werke gerecht werden kann, kein Raum gegeben wird. Denn genau diese Vorstellung verrät, daß der Mensch im Dienst der Welt oder von Satan steht; sie ist das Gegenteil der Gerechtigkeit, die satanische Pervertierung der Sünde, die immer darin besteht, daß der Mensch sein Leben nicht aus der Hand des Schöpfers empfangen will, sondern selbst den Schöpfer spielt. Durch den Glauben wird der Mensch in das empfangende Verhältnis zu Gott wiedereingesetzt. Luther kann sagen, daß der Christ – vor Gott – von den Werken befreit ist, doch er präzisiert diese mißverständliche Aussage und betont, daß der Christ nicht von den Werken an sich, sondern von der falschen Auffassung der Werke befreit ist. Die beiden Hauptteile der Schrift von dem inneren und äußeren Menschen können in ihrem inneren Zusammenhang als eine Auslegung des rechten Verhältnisses zwischen dem Glauben und den Werken betrachtet werden.

3. Zu den Unterscheidungen von Gesetz und Evangelium und von Glauben und Werken gesellt sich eine weitere, nämlich die Unterscheidung zwischen sacramentum und exemplum. Sie wird allerdings nirgends im Traktat explizit formuliert. Luther verwendet das Wort »sacramentum« nur einmal, und da zur Bezeichnung der Ehe zwischen Christus und der Seele (das Christusereignis nennt er auch einmal »mysterium«); dagegen spricht er direkt von Christus als Exempel. Es ist jedoch deutlich, daß die ganze Schrift nach dieser Unterscheidung strukturiert ist, und man wird mit Recht sagen können, daß mit der durch diese Unterscheidung erfolgten Auslegung von Christus und Gottes Überwindung der Welt in ihm die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium überhaupt erst ihre volle theologische Prägnanz erhält, da die Radikalität der Forderung des Gesetzes erst dort verstanden werden kann, wo der um der Menschen willen Gekreuzigte als die einzige Hoffnung und das alleinige Heil des Menschen erkannt wird. Darum gilt auch, daß erst von Christus als sacramentum und exemplum her Glaube und Werke in ihrem rechten gegenseitigen Verhältnis und Zusammenhang verstanden werden können.

4. Weitere theologische Unterscheidungen des Traktates dienen dem rechten Verständnis der Wirklichkeit von Gottes Überwindung der Welt im Leben eines Christen, d.h. im Glauben. Einige Unterscheidungen sollen festhalten, daß der Mensch immer in den fundamentalen Streit zwischen Gott und Welt hineingezogen ist, andere legen die Überwindung des Menschen durch den Glauben als eine geistliche Wirklichkeit aus, die in dem Mysterium, das Christus heißt, verborgen ist. Zu den ersteren Sonderungen gehören »Fleisch –

Geist«, »alter Mensch – neuer Mensch«, »Gerechtigkeit – Sünde«, »Leben – Tod«, »Freiheit – Knechtschaft (unter der Sünde)«, zu den letzteren zählen »innerer Mensch – äußerer Mensch«, »Glaube – Liebe« und »Freiheit – Knechtschaft (im Dienste des Nächsten)«. Es sind die letztgenannten Unterscheidungen, die in den beiden berühmten paradoxen Thesen, mit denen Luther nach einem Exordium seine Schrift beginnt, markant zum Ausdruck kommen. Sie sind auch für die Disposition bestimmend, nach der die Schrift in zwei Teile zerfällt, von denen der erste von dem inneren Menschen, dem Glauben und der Freiheit, der zweite von dem äußeren Menschen, der Liebe und der Knechtschaft handelt. Man muß sich jedoch unbedingt klarmachen, daß es im zweiten Teil um die Auslegung des *einen*, inneren, glaubenden und freien Christen als eines leiblichen Wesens im Dienste des Nächsten geht.

5. Ganz glatt, wenn man so sagen darf, gehen Luthers Unterscheidungen allerdings nicht immer auf; so kann er z. B. den Gegensatz »Fleisch – Geist« mit der anthropologischen Unterscheidung »Leib – Seele« verbinden. Gerade das Wort »Seele«, das im ersten Teil der Schrift ziemlich häufig vorkommt, kann jedoch zu Mißverständnissen Anlaß geben. Selbstverständlich muß Luthers Begrifflichkeit im geschichtlichen Zusammenhang gesehen werden, und klar ist, daß er damit auch traditionelle Vorstellungen übernimmt. Er interessiert sich jedoch nicht für die Fähigkeiten der Seele als Teil der natürlichen Ausrüstung des Menschen, sondern benutzt das Wort »Seele« in erster Linie als eine Benennung für den Menschen, der dazu geschaffen ist, Gottes gehorsames Geschöpf zu sein, der sich aber schon immer von Gott abgekehrt hat, um der Welt zu dienen, ohne jedoch Gott entkommen zu können, und der im Glauben von Gottes Wort überwunden und dadurch neu geschaffen wird. Der Mensch *als* Mensch *coram deo* kann von Luther – und also ohne, daß er eine sozusagen neutrale Freistatt des Menschen im Streit zwischen Gott und Welt voraussetzt – auch »Herz«, »Gewissen« und »Person« genannt werden. »Innerer Mensch« kann er auch in dieser Bedeutung benutzen, obwohl er damit vor allem auf die neue Wirklichkeit des Christen hinweist. »Innerer Mensch« ist also kein anderes Wort für seelische Tätigkeit; denn diese gehört, wo mit theologischer Prägnanz geredet wird, zu dem Bereich des Äußeren, zu den *res externae*, also zu den Werken, wie überhaupt alles, was außerhalb des Glaubens ist.

IV

1. Wir wenden uns jetzt den beiden Begriffen »Freiheit« und »Gerechtigkeit« und Luthers Darstellung der göttlichen Gaben, die diese Bezeichnung tragen, zu, zuvor muß jedoch ein wenig mehr über Aufbau und Inhalt des Traktates gesagt werden.

Erreicht der erste Teil seinen Höhepunkt durch die Schilderung der Vereinigung der Seele mit Christus, der königlichen Ehe mit ihrem »fröhlichen Wechsel«, und der dem Christen dadurch geschenkten königlich-priesterlichen Freiheit, gilt vom zweiten Teil, daß er in den Abschnitten über Christus als Exempel und dem Christen als eine Art Christus für seinen Nächsten gipfelt. Das Christusereignis, Christus als sacramentum und exemplum – in dieser Reihenfolge und in dieser Einheit – enthält alles, was über die Freiheit und die Gerechtigkeit eines Christen zu sagen ist. Wo der Christ im Glauben mit Christus vereinigt ist und Christus deshalb selbst im Glauben anwesend ist, d. h., wo ein Mensch in Christus das erste Gebot und somit das ganze Gesetz erfüllt, da *ist* die Freiheit vom Gesetz und die Knechtschaft im Dienste des Nächsten in ihrer unauflöslichen Einheit. Dort kann man also von der freiesten Knechtschaft sprechen. Der Christ kann gar nichts anderes wollen, als dem Nächsten zu dienen. Er ist durch den Glauben von amor sui zu amor dei und einem Leben im Gehorsam gegen den Schöpfer, d. h. zu einem Leben im liebevollen Dienste des Nächsten befreit. Der Christ lebt nicht für sich, sondern für andere, nicht in sich, sondern in Christus.

Luther sagt, was gilt, wenn Christus im Glauben wohnt und die sakramentale Wirklichkeit eines Menschen ist. Im ersten Teil des Traktates wird diese sakramentale Wirklichkeit durch die Darstellung der drei Tugenden des Glaubens feinsinnig trinitarisch ausgelegt. Die erste Tugend besteht darin, das befreiende und gerechtmachende Wort zu hören, so daß es zu dem vom Geist bewirkten rechten usus verbi kommt; die zweite ist die Wiedereinsetzung in das rechte Verhältnis zum Vater, und die dritte, die nun nicht mehr Tugend, sondern Gnade genannt wird, ist die schon erwähnte eheliche Vereinigung mit Christus. Man könnte vielleicht noch einen Schritt weitergehen und sagen, daß die Dreiheit der göttlichen Gaben »Gerechtigkeit, Freiheit, Heil« der trinitarischen Auslegung des Glaubens in der Weise entspricht, daß sich Freiheit mit der ersten, Gerechtigkeit mit der zweiten und Heil mit der dritten Tugend verbindet. Unter keinen Umständen sollte man diese Relationen zusammenzwingen,

die ja überhaupt erst verstanden werden können, wenn zugleich festgehalten wird, daß es bei jeder Tugend um das Ganze geht.

Im zweiten Teil der Schrift legt Luther die sakramentale Wirklichkeit im Hinblick auf die irdisch-leibliche Existenz des Christen aus. Dabei rücken die Werke in den Mittelpunkt der Darstellung, wobei Luther die Werke, die zur Zucht des eigenen Leibes gehören, von denen unterscheidet, die für den Nächsten getan werden. Die Werke gehören notwendigerweise zum leiblichen Leben in dieser vergänglichen Welt. Die Frage ist nur, in wessen Dienst sie stehen, im Dienst Gottes oder im Dienst der Welt, und darüber entscheidet der Glaube bzw. der Unglaube. Damit ist jedoch auch entschieden, ob sie gut, gerecht und frei oder böse, ungerecht und im schlechten Sinne knechtisch sind. Das sachliche Kriterium der Werke ist die Not und der Vorteil des Nächsten. Der zweite Teil des Traktates weist ständig auf den ersten zurück, indem der Mensch und seine Werke als an dem Streit zwischen Gott und Welt beteiligt gesehen werden, und hält daran fest, daß die Überwindung der Welt und des Menschen, der schon immer im Dienst der Welt steht, allein Gottes ist – in Christus und durch den Glauben. Hier hat Luther Gelegenheit, seine Kritik der falschen Christuspredigt zu konkretisieren und die Abschaffung von Christus durch die Bindung der Gewissen an die Werke an der kirchlichen Praxis abzulesen. Das geschieht besonders gegen Ende des zweiten Teils und in dem Anhang, der sich nur in der lateinischen Fassung des Freiheitstraktates findet. Das pastoral-seelsorgerische Anliegen tritt hier deutlich hervor.

Luther will, wie er selbst sagt, in einer kirchlichen Notsituation, die er als seelenmörderisch empfindet, zu einem sicheren Urteil und einer zuverlässigen Unterscheidung aller Werke und Gesetze verhelfen. Eine solche Hilfe ist notwendig, weil die falsche Predigt die Gewissen an die Werke bindet, indem sie die Frage der Gerechtigkeit gegenüber Gott mit bestimmten Werken verknüpft. Doch auch wer die Nichtbefolgung kirchlicher Vorschriften als den Weg zur Gerechtigkeit empfiehlt, hat alles mißverstanden. Das ist bloß eine Variante der Werkgerechtigkeit. Die falsche Meinung, daß der Mensch durch Werke gerecht wird, bleibt hier bestehen.

In der falschen Christuspredigt wird nicht in rechter Weise zwischen Gesetz und Evangelium unterschieden. Die Forderung des Gesetzes wird nicht in ihrer Radikalität geltend gemacht, sondern nur auf das Erfüllbare reduziert. Dadurch wird aber das Gewissen einer nie aufhörenden Werketyrannei unterworfen, die aus Christus einen viel strengeren Antreiber als Moses macht oder, mit anderen

Worten, das Evangelium als Evangelium aufhebt. Der Hervorhebung der radikalen Forderung des Gesetzes entspricht bei Luther gerade eine große Nüchternheit, was die Notwendigkeit der Werke, darunter auch der Zeremonien, betrifft. Diese Nüchternheit ist nicht zu übersehen, auch wenn uns Luther in diesen Abschnitten der Schrift in seiner ganzen spätmittelalterlichen Fremdartigkeit entgegentritt.

Von einem Diener Christi, d.h. von einem öffentlichen Verkündiger, muß man verlangen können, daß er richtig zwischen Gesetz und Evangelium unterscheidet und mit dieser Unterscheidung seelsorgerisch so umgeht, daß die Gewissen nicht an die Werke gebunden, sondern befestigt und in Ordnung gebracht werden durch den Glauben, der nur von Christus wissen will und in dem Christus selbst wohnt. Es gibt hier keine einfachen Rezepte, was Luther auch selbst zu verstehen gibt und seine eigene seelsorgerische Praxis bestätigt. Der einzelne Verkündiger und Seelsorger muß hier in eigener Verantwortung und nach eigenem Ermessen handeln.

2. Was Luther über Freiheit und Gerechtigkeit zu sagen hat, kommt in dem hier skizzierten Verlauf zur Sprache, nicht in systematischen Darlegungen unter den Überschriften »Freiheit«, und »Gerechtigkeit«. Wir wenden uns zunächst der Gerechtigkeit zu. Die Gerechtigkeit, von der Luther spricht, ist die Gerechtigkeit vor Gott, coram deo. Zweierlei ist in diesem Zusammenhang grundlegend von jedem Menschen zu sagen. Er steht immer vor Gott und kann ihm nicht entweichen; auch coram hominibus, und es muß vom Menschen notwendigerweise auch in dieser Relation geredet werden, steht der Mensch immer coram deo. Der vor Gott stehende Mensch, und das ist das zweite, das von ihm gilt, ist ein Geschöpf, das immer seine Rechtfertigung sucht. Das zeigt sich im Leben eines Menschen mit unabweislicher Realität in der Not des Gewissens. Deshalb gilt als Kriterium der rechten Christuspredigt, daß sie in der Situation der Gewissensnot ein wahrhaft tröstendes Wort ist.

Der Mensch hat sich schon immer von Gott abgekehrt und lebt in der im wahrsten Sinne verkehrten Vorstellung, daß er durch seine Werke gerechtfertigt werde. Die falsche Christuspredigt bestätigt die verkehrte Vorstellung und überläßt den Menschen sich selbst. Die wahre Christuspredigt kann nur dort sein und gehört werden, wo zugleich die Forderung des Gesetzes unverkürzt laut wird und alles, was der Mensch selbst ist und hat, als sündige Auflehnung gegen Gott offenbar wird. Die Gerechtigkeit, die vor Gott in der Erfüllung des ersten Gebotes besteht, kann der Mensch sich nur in Christus schenken lassen.

Diese geschenkte Gerechtigkeit wird zur geistlichen Wirklichkeit des Menschen im Glauben, der wiederum selbst eine Gabe Gottes ist. Dies ist die Rechtfertigung des Menschen. Christus ist das Ende und die Erfüllung des Gesetzes; er selbst ist also die Gerechtigkeit, und eine andere Gerechtigkeit gibt es vor Gott nicht. Diese fremde Gerechtigkeit – iustitia aliena kommt im Freiheitstraktat nicht vor, sondern Luther spricht nur von der Rechtfertigung durch Christi aliena merita – kann nur durch den Glauben empfangen werden; denn Gottes Wort, das die Fülle aller Dinge mit sich bringt und deshalb nichts neben sich duldet, kann nur dort sein, wo der Glaube ist, weil allein der Glaube von nichts anderem wissen will als dem Wort Gottes. Luther beschreibt, wie oben angedeutet, die Vereinigung von Seele und Wort durch den Glauben in sehr starken Bildern, und so wird unmißverständlich klar, daß die Gerechtigkeit vor Gott und die damit verbundene Freiheit also die Gerechtigkeit und Freiheit des Glaubens sind, ja, sie sind im Grunde andere Bezeichnungen für den Glauben.

Daß das Wort im Glauben empfangen wird, ist ein Mysterium, das dem Menschen in einem unzugänglichen Dunkel verborgen bleibt. Es ist Gottes Werk durch den Heiligen Geist. Glaube und Unglaube entscheiden über Gerechtigkeit und Sünde. Es gibt immer nur diese beiden Möglichkeiten. Das entspricht der Radikalität der Forderung des Gesetzes. Das Gesetz will ganz erfüllt werden, oder es ist gar nicht erfüllt. Weil der Mensch sich schon immer in der Sünde des Unglaubens befindet, gibt es für ihn allein die Alternative, um Barmherzigkeit zu bitten oder durch die Gerechtigkeit verdammt zu werden. Gott ist also der gerecht richtende Gott. Das Gesetz muß erfüllt werden, und das kann nur dadurch geschehen, daß ein anderer für den Menschen eintritt.

Wir finden hier im Freiheitstraktat eine kühne Weiterführung der theologischen Interpretation des Prinzips suum cuique, die Luther im Galaterbriefkommentar (1519) als eine neue Definition der Gerechtigkeit vorgelegt hatte. In Christus bekommt der Mensch eine Erfüllung des Gesetzes geschenkt, die darin besteht, Gott für wahrhaft, gerecht und gut zu halten, indem man alles aus seiner Hand empfängt und alles nach seinem Willen tut. In Christus nimmt Gott um des Glaubens willen den Menschen als seinen wahrhaften und gerechten Menschen an, der dadurch neu geschaffen wird zum Bilde Gottes und ins Paradies wiedereingesetzt wird. Es ist des Menschen Ehre oder Herrlichkeit, Gottes Mensch zu sein. Gott selbst findet seine Herrlichkeit oder Ehre darin, des Menschen Gott zu sein. Das alles besagt das Christusereignis. Es sind die

ewige, unüberwindliche und allmächtige Gerechtigkeit Christi, sein Leben und sein Heil, die dem Menschen im Glauben geschenkt werden.

3. Die Freiheit und die Gerechtigkeit eines Christenmenschen sind nach Luthers Verständnis zwei Seiten derselben Sache. Nahezu greifbar wird das im Freiheitstraktat, wo die beiden Begriffe nebeneinander stehen, wobei »Gerechtigkeit« in der Regel zuerst genannt wird und übrigens auch viel häufiger auftaucht als »Freiheit«. Man kann also ohne weiteres sagen, daß von der Freiheit eines Christenmenschen nur im Zusammenhang mit der in Christus geschenkten Gerechtigkeit gesprochen werden kann. Die Freiheit ist die Freiheit des Glaubens, ja, der Glaube selbst, wie Luther sagen kann: »... jene christliche Freiheit, unser Glaube«. Da die Gerechtigkeit das Gegenteil der Sünde und die Erfüllung des Gesetzes ist, kann die Freiheit einfach als Freiheit vom Gesetz und von der Sünde definiert werden. Freiheit vom Gesetz bedeutet dann auch Freiheit von den Werken, weil sie von der Meinung befreit, daß die Werke, oder gar bestimmte Werke, notwendig sind, um vor Gott gerecht zu werden.

Dies ist nun sozusagen die Freiheit nach der ersten Tugend des Glaubens. Luther sagt aber mehr, um den Reichtum der Freiheit eines Christen hervortreten zu lassen. Das geschieht im ersten Teil des Traktates in dem Abschnitt, in dem Luther die Gnade eines Christen in Christus als königlich-priesterliche Freiheit auslegt. Und es geschieht im zweiten Teil der Schrift, wo Luther die Freiheit des Glaubens als Liebe zum Nächsten deutet.

Der Christ bekommt im Glauben die beiden Würden der Erstgeburt Christi geschenkt, das Königtum und das Priestertum. Wie das Königtum Christi nicht von dieser Welt ist, ist auch die Macht eines Christen eine Macht in himmlischen und geistlichen Verhältnissen, die unter ihrem Gegensatz besteht und sich gerade so als siegreich erweist. Sie ist der Sieg des Lebens über den Tod, der Gerechtigkeit über die Sünde, des Heils über die Verdammnis, und bedeutet, daß alles zum Besten des Glaubenden zusammenwirken muß und daß ihm nichts schaden kann. Luther weicht nicht davor zurück, von Allmacht zu reden. So wie das Pristertum Christi geistlich ist und darin besteht, daß er beim Vater für uns Fürbitte einlegt und sich selbst opfert, und darin, daß er uns im Geiste mit den lebendigen Lehren seines Geistes belehrt, so ist es auch die Würde eines Christen als Priester, daß er vor Gott treten und ihn wie ein Sohn mit »Abba, Vater« anreden darf und daß er für seinen Nächsten beten und auch dessen Sünden auf sich nehmen kann.

Diese königliche Macht und priesterliche Herrlichkeit hat der Christ durch den Glauben und allein durch ihn. Außerhalb des Glaubens gibt es diese Würden nicht, d.h. sie ertragen nichts, was der Mensch sein eigen nennt, und kein Werk, durch das ein Mensch gerecht werden will, sondern dann sind sie sofort verloren.

Obwohl der zweite Teil der Schrift von der Knechtschaft eines Christen handelt, werden die Vokabeln »frei« und »Freiheit« häufiger als im ersten Teil benutzt. Was Luther hier schildert, ist die »freieste Knechtschaft« und deren Werke, die gleichfalls so frei sind wie überhaupt nur denkbar. Es sind paradiesische Werke nach Gottes Willen, die allein im Dienst des Nächsten stehen. Ein Christ braucht nämlich für sich selbst nichts, sondern ist Herr über alle Dinge und reich an allem Guten. Die Freiheit aber, die ein Christ dadurch hat, kann nur als Liebe zum Nächsten, der die Werke des Christen braucht, bestehen.

Daß ein Christ zugleich frei und Knecht ist, begründet Luther christologisch gleich am Anfang des Traktates durch einen Hinweis auf den Philipperbriefhymnus. Christus war in göttlicher Gestalt, aber um der Menschen willen zugleich in Knechtsgestalt. Die göttliche Liebe ist also der tiefste Grund des Christusmysteriums. Da der Christ durch den Glauben in das Christusmysterium hineingenommen wird und Christus selbst im Glauben anwesend ist, muß der Glaube notwendigerweise durch eine Liebe tätig sein, die zur Not des Nächsten hinunterführt. Der eine soll dem anderen wie ein Christus werden, sagt Luther. Wo der Glaube und die Freiheit des Glaubens sind, werden die Werke in freier Liebe getan. Es entspricht ganz dem grundlegenden Verständnis des Christusmysteriums, wenn Luther mit einem weiteren Pauluszitat auch sagen kann, daß wir frei sind durch die Liebe, die sich durch den Heiligen Geist in unsere Herzen ergießt.

Durch den vollkommenen Glauben und die vollkommene Liebe werden wir neu geschaffen und ins Paradies wiedereingesetzt. Solange wir in dieser Welt leben, kann es sich allerdings nur um einen Anfang handeln. Deshalb kann Luther sagen, daß es gilt, den Glauben und die Liebe zu mehren. Dazu kann der Mensch jedoch nicht selbst beitragen, sondern es geschieht allein durch den Glauben und die Liebe, d.h. durch Christus, indem nämlich der Mensch durch die Forderung des Gesetzes ständig zum Evangelium, das Leben und Heil bedeutet, geführt wird.

V

Die Freiheit, auf die die wahre Christuspredigt abzielt und für die Luther mit seinem Traktat durch die Widerlegung der falschen Christuspredigt Raum schaffen will, ist die wahre und geistliche Freiheit, die alle anderen Freiheiten, die dann als äußerlich zu betrachten sind, weit überragen. Dasselbe gilt dann auch für die Gerechtigkeit, ohne die man gar nicht von der Freiheit sprechen kann. Die wahre Christuspredigt bringt die Freiheit und die Gerechtigkeit eines Christen mit sich; sie werden Wirklichkeit im Leben eines Menschen, wenn diese Predigt im Glauben gehört wird, eine geistliche Wirklichkeit wohlgemerkt, die vor den Augen der Welt verborgen ist und vor oder jenseits aller Freiheit und Gerechtigkeit liegt, zu der Menschen beitragen können. Wenn die Freiheit, um die es Luther ausschließlich geht, in dieser Weise außerhalb dessen liegt, was Menschen schaffen können, muß man fragen, welchen Sinn es hat, nach Luthers Beitrag zur Befreiung und zur Freiheit zu fragen. Was er sagen will, kann ja nicht als »Beitrag« übernommen werden; denn der Mensch kann es nicht vereinnahmen, ohne daß es zu etwas anderem wird, als es selbst sein will. Man kann darauf nicht weiter aufbauen, denn die Christuspredigt enthält schon alles. Die einzig sachliche Fortsetzung von Luthers Bestreben kann im Grunde nur darin bestehen, daß man selbst Christus predigt – in der stetig notwendigen Auseinandersetzung mit der immer zu findenden falschen Christuspredigt.

Andererseits führte Luthers Christuspredigt tatsächlich zur Befreiung von Bindungen im religiösen und gesellschaftlichen Leben. Wir wissen allerdings auch, daß Luther auf beiden Gebieten vor dem warnen mußte, was er nur als Mißverständnis der christlichen Freiheit auffassen konnte. Natürlich kann man Luthers »Beitrag« zur Befreiung und Freiheit im breiteren historischen Rahmen untersuchen, doch abgesehen von den vielen sonstigen Schwierigkeiten, auf die man dabei stößt, wird man es nur mit Reflexen dessen, was Luther eigentlich wollte, zu tun bekommen. Es gibt hier bisher kein eindeutiges Bild, und es ist anzunehmen, daß das Urteil über Luthers Werk auch in Zukunft höchst unterschiedlich ausfallen wird.

Diskussionsbeitrag zu Steffen Kjeldgaard-Pedersens Referat »Freiheit und Gerechtigkeit«

Von Otto Hermann Pesch

Dies war, wie ich es wahrgenommen habe, nun schon das dritte Referat, in dem uns in eindrucksvoller Nachargumentation vorgeführt wurde, was Lutherforscher und Luthersympathisanten immer schon wissen und festhalten. Nur habe ich keine Antwort auf die Anfrage gehört, die im Thema dieses Kongresses beschlossen liegt. Ist von Luther her überhaupt eine Antwort zu erwarten? Wenn nein, dann müßten wir ja, wie es ein Vorredner schon angemerkt hat, eigentlich nach Hause fahren.

Das mit Luthers Freiheitsverständnis verbundene ethische Problem ist allen Eingeweihten klar – denn es ist uralt: persönliche Nächstenliebe aus der befreiten Freiheit des gerechtfertigten Sünders – ja! Aber auch Veränderung von Strukturen und Rechtsordnungen? Und berechtigte Forderungen, die unter Berufung auf die Freiheit eines Christenmenschen darauf abzielen? Es ist die alte Frage: Umschlag der Rechtfertigung aus Glauben allein in Werkgerechtigkeit? Keine ethische Vor-Bedingung der Rechtfertigung, aber doch Nach-Bedingungen? Oder modern: ethische Verifikation des werklosen Glaubens?

Von Luther her ist – scheint mir –, folgendes zu sagen:

1. Zum heutigen Problem sozialer und politischer Befreiung – wahrhaftig kein Schreibtischproblem, sondern Inbegriff millionenfachen, ja milliardenfachen namenlosen Leidens! – hat Luthers Theologie keinen *unmittelbaren* Beitrag anzubieten. Aber nicht, weil etwa sein Verständnis vom unumkehrbaren Grund-Folge-Verhältnis von Glaube und Liebe, Glaube und Werken falsch oder überholt wäre, sondern weil die Situation sich geändert hat – die Situation der »Not des Nächsten«, deren Realität nach Luther der Maßstab dessen ist, was wirkliche »gute Werke« sind, die spontan aus dem Glauben »fließen«.

2. Die realistische Wahrnehmung dieser »Not des Nächsten« ist daher der Schlüssel zur *indirekten* Antwort Luthers auf die Frage unseres Kongresses.

Damals war dieser Not nach Luthers Meinung abzuhelfen

a) durch Gewissensbildung der Obrigkeit, derzufolge sie gerechte Gesetze erlassen konnte;

b) durch christliche Nächstenliebe von Nachbar zu Nachbar.

Zum ersten hat Luther beigetragen durch seine vielfältigen Ermahnungen und Gutachten an die Adresse der Fürsten und Magistrate, zum zweiten durch seine ethische Predigt und seine vielfältigen Auslegungen der sittlichen Gebote der Bibel.

Heute dagegen gehört zur realistischen Wahrnehmung der »Not des Nächsten« (einschließlich des »fernen Nächsten«) auch die Einsicht in deren Grundlage in ungerechten sozialen und politischen Verhältnissen. Die Liebe und die guten Werke, die aus dem Glauben »fließen«, greifen zu kurz, wenn sie nicht auch sozialreformerisch werden. Forderungen nach Befreiung aus sozialen und politischen Strukturen, die nicht weniger als das Menschsein der Kinder Gottes niederhalten, sind darum nicht Forderungen an den bedingungslosen Glauben, sondern solche an die aus ihm hervorgehende Liebe, die »jedermann untertan« ist.

3. Es könnte freilich sein, daß Luthers eigene Wahrnehmung der Not des Nächsten – ohne Rückwirkung auf die Gültigkeit seines Konzeptes – schon damals nicht »realistisch« genug war. Nach dem Referat von Peter Blickle frage ich mich jedenfalls: Was ist denn so »pelagianisch« daran, wenn die Bauern als Christenmenschen – ohne Gewalt! – von ihren christlichen Obrigkeiten eine gerechtere Ordnung verlangten – eine Ordnung, die mehr als die bestehende der Gemeinschaft unter Kindern Gottes entspricht? War ihnen und ist ihren heutigen Nachfahren sachgemäß geantwortet, wenn wir immer nur einschärfen: Unterscheiden, unterscheiden, unterscheiden – zwischen Glaube und Werk, zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen geistlichem und weltlichem Regiment Gottes, zwischen Freiheit und Befreiung im Glauben und sozialer Freiheit –, aber es schuldig bleiben, theologisch und in theologisch reflektierter Praxis die Verbindung zwischen beiden herzustellen?

Luther selbst jedenfalls stellt diese Verbindung im zweiten Teil der Freiheitsschrift mit allem Nachdruck her. Wir halbieren Luthers Wort an uns, wenn wir es nicht hören als Anleitung, die »Not des Nächsten« in ihrer heutigen Gestalt und in ihren heutigen Ursachen und Verflechtungen wahrzunehmen und im Glauben realitätsgerecht »jedermann untertan« zu werden.

Freiheit und Gerechtigkeit

Ethische Fragen der Deutschen an die Theologen der Reformation

Von Peter Blickle

»Freiheit« und »Gerechtigkeit« sind zwei Begriffe, die – weil sie sehr abstrakt sind – unterschiedlich gefüllt, in starkem Maße emotionalisiert und auch mißbraucht werden können. Dennoch sind Freiheit und Gerechtigkeit ethische Werte mit einem eigenen, dem historischen Wandel und der theoretischen Spekulation entzogenen Kernbereich, der vielleicht das Proprium Europas ausmacht, zumindest in wesentlichen Teilen. Auf eine Grundordnung im Sinne des verfassungsmäßigen Schutzes der Menschenrechte, besonders der Freiheit, und auf die Rechtsstaatlichkeit als Garant von Gerechtigkeit beruft sich jeder Staat demokratischer Prägung. Über Freiheit und Gerechtigkeit legitimiert sich aber nicht nur die Moderne, auch für die Antike, das Mittelalter und die Frühe Neuzeit haben sie konstitutive Bedeutung. »Libertas« und »iustitia« dienen den politik-, gesellschafts- und rechtstheoretischen Debatten in Europa seit Aristoteles als Leitbegriffe und allen großen sozialen Bewegungen als Motor.

Was die Deutschen vor und während der Reformation unter Freiheit und Gerechtigkeit verstanden, ist mein Thema. Ich formuliere das Problem, indem ich eine Diskussion referiere, die zwischen Abt, Konvent und Untertanen des Klosters Ochsenhausen, eines Reichsklosters nördlich des Bodensees, stattgefunden hat.

I Das Problem

Um 1500 verlangten die Untertanen des Klosters für ihre Kinder das Erbrecht, und zwar gleichermaßen an den Höfen, also den Immobilien, wie auch an der mobilen Verlassenschaft. »So söllt ainer den andern erben liegends vnd farends

FrDBKA Günther Franz: Der deutsche Bauernkrieg. Aktenband. Nachdruck der Ausgabe B, 1935. 2., unv. Aufl. DA 1968.
HStASt Hauptstaatsarchiv Stuttgart
QGBK Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges/ ges. und hrsg. von Günther Franz. DA 1963.

für vnd für«,[1] war ihre zentrale Forderung, mit der sie sich gegen eine Praxis wehrten, derzufolge das Kloster die Güter nach dem Tod der Inhaber nach Belieben neu vergab und die Kinder von der Erbschaft ausschloß, vor allem dann, wenn sie verheiratet waren und damit als ausgesteuert galten. Abt und Konvent konnten sich teilweise damit rechtfertigen, daß üblicherweise Eheleute, die ein klösterliches Gut übernahmen, urkundlich bestätigten, daß sie dem Abt und Konvent »libaygen syen, in [ihnen] ouch mit vnsern liben ůnd gůt mit aigenschafft zů gehoeren«.[2]

Strittig war zwischen Kloster und Untertanen neben dem Erbrecht auch das Eherecht der Kinder. Das Kloster untersagte das Heiraten mit Untertanen anderer benachbarter Herrschaften, die »ungenoßsame Ehe«, wie der Sachverhalt in der Region genannt wurde, war mit hohen Strafen belegt. Von 40 Gulden ist die Rede, die Eltern an den Abt entrichten mußten, wenn eines ihrer Kinder außerhalb der Genossenschaft des Klosters heiratete. Um den Eltern solche Schikanen zu ersparen, verzichteten offensichtlich die Kinder oft auf die Heirat, und saßen, wie es heißt, »zů der vnee«.[3]

Beschränkte Erbfähigkeit und eingeschränkte Heiratsmöglichkeiten drücken einen Mangel an Freiheit aus; üblicherweise nannte man das um 1500 »Eigenschaft« oder »Leibeigenschaft«.

Wie solche Praktiken der Leibherrschaft eingeschätzt wurden, brachten die Bauern mit dem Satz zum Ausdruck, der Zugriff auf ihre Verlassenschaft basiere auf »gewallt vnnd dhainem Recht«. Das ergäbe sich aus dem Umstand, daß die Erbschaftsansprüche »von der gemain zů Ochsenhusen, oder merer taill der selbigen nie gewilligt oder vergünstigt«[4] worden seien.

Konfliktstoff gab es auch noch auf einer ganz anderen Ebene. Die Rechtsprechung in der Klosterherrschaft erfolgte durch ein Gericht von Urteilern, an dem Bauern aus allen Klosterdörfern beteiligt waren. Grundlage der Rechtsprechung waren offenbar alte, nicht kodifizierte Gewohnheiten, vermutlich auch das Schwäbische Landrecht, wie es durch den Schwabenspiegel bekannt war. In

1 HStASt, B[estand] 481, Bü[schel] 10, 66^{r}. – Die folgenden Belege sind alle aus demselben Bestand; folglich werden nur die direkten Zitate mit Folioangaben belegt.

2 HStASt, B 481, Urkunde 218.

3 HStASt, B 481, Bü 10, 38^{r}. Das hatte zudem den Vorteil, daß sie als Unverheiratete, die ja rechtlich auch nicht als ausgesteuert galten, erbfähig waren.

4 HStASt, B 481, Bü 10, 34^{v}.

Zweifelsfällen wandten sich die Ochsenhäuser Richter an den Rat der Reichsstadt Ulm und holten sich dort ein Urteil. Der Abt führte in diese durch Mündlichkeit und Kasuistik geprägte Rechtsfindung Neuerungen derart ein, daß er Mandate, Gebote und Verbote beim Gericht hinterlegte und die Richter mit Verweis auf ihren Amtseid zwang, diese Satzungen zur Anwendung zu bringen. Es »hab abbt Symon«, sagten die Bauern 1498, »ain bůch der frävel, pott, verpott, vnd ander stuck halben gemacht, vnd die Richtter darzů gehaltten, das sy haben müssen schweren, allain nach sölhen bůch zůsprechen, das inen schwer vnd vnleydenlich sey, vnd bitten sy bleyben zů lassen, wie von allter herkommen sey, nemlich das sy nach irer gwissen vnd gůtt beduncken achten, das ainer verwürckt oder verschuldt hab«.[5] Bedenklich sei ferner, daß die Rechtmäßigkeit dieser Statuten weder geprüft, noch gesichert sei;[6] es sei ihnen ausdrücklich verboten worden, daß sie sich das Recht auswärts, etwa in Ulm, »wysen laussen«.[7] Das belaste ihr Gewissen, denn als Richter müßten sie ihr Urteil »mitt gott vnd eren verantwurtten«[8] können. Das Verfahren des Abtes laufe auf »zerstörung gutter sytten« hinaus und gefährde ihrer »sell säligkeit«.[9]

Die Rechtslage war zwar korrekt beschrieben, dennoch war sie komplizierter, als der von den Bauern vorgetragene Beweisgang erkennen läßt; denn öfter hatten sie, die bei der Hofübernahme urkundlich bestätigt hatten, leibeigen zu sein, aufgrund eben dieser Leibeigenschaft auch akzeptiert, »des gotzhus gebotten gehorsam zů sind«.[10]

So war der Diskussionsstand um 1500. Eine Generation später, in der Mitte der 1520er Jahre, war die Argumentation der Untertanen eine ganz andere. Nun wurde verlangt, daß »alle die Jhenigen personen, Mans vnnd weibspild so bißher für leib aigen des gotzhawß angezogen sind, fürohin der selben leib Aigenschafft lödig gezelt werden ..., dieweil wir alle Nur ain herren, das ist got den herrn Im hymel haben«.[11] Da »ain yeder Mensch frey vnd nit leib aigen sein soll« folge

5 HStASt, B 481, Bü 10, 62^{v}.

6 »Nun wyssend die erber Richter nitt ob es es gründt im Rechten sy oder nitt« (HStASt, B 481, Bü 10, 66^{v}).

7 HStASt, B 481, Bü 10, 32^{r} u.ö.

8 HStASt, B 481, Bü 10, 64^{v}.

9 HStASt, B 481, Bü 10, 32^{r}.

10 Wie oben Anm. 2.

11 Die Beschwerden der Ochsenhäuser Bauern im Stadtarchiv Augsburg, Reichsstadt Literaliensammlung, 1525, 2. Nachtrag. Daraus alle folgenden Belege; die Quelle ist nicht paginiert oder

zwingend, daß alle personenrechtlich begründeten Abgaben und Verpflichtungen an das Kloster entfallen, die Anteile an den Erbschaften ebenso wie die Folgen der ungenoßsamen Ehe. Sie seien der Auffassung, meinten die Bauern, dazu von »göttlichem Rechten« nicht verpflichtet zu sein.

Gleichzeitig insistierten sie darauf, die Richter hätten alle zur Entscheidung anstehenden Fälle »auf irer bösten verstannd vnd volfierten ayd« zu beurteilen, von der Pflicht jedoch, dem Abt seine Satzungen rechtskräftig zu machen, mögen sie »nünhinfüro wie billich zimlich götlich vnd recht ist, ... erlassen vnnd lödig werden«.

Nicht die Sachverhalte ändern sich innerhalb einer Generation in signifikanter Weise, die Begründungen tun es. Um 1500 werden die aus der Leibeigenschaft abgeleiteten Verpflichtungen als übermäßig und unangemessen kritisiert, das Rechtsinstitut als solches wird nicht angefochten.[12] Um 1500 wird dem Abt nicht bestritten, Satzungen erlassen zu können, es wird aber deren Rechtsförmigkeit verlangt, anderenfalls müssen diejenigen, für die sie gelten sollen, konsentieren. Die Argumente der folgenden Generation sind ganz anders: Freiheit ist der gottgewollte Zustand für alle Menschen, Recht ist, was sich als göttlich ausweisen kann. Göttlichem Recht gemäß, göttlich und recht müssen die weltlichen Ordnungen sein.

Was – so läßt sich nach diesem Introitus genauer fragen – versteht man im Reich, in Deutschland, unter Freiheit (II) und Gerechtigkeit (III). Tauchen auch anderwärts in der Reformationszeit in den Begründungsmodi für Freiheit und Gerechtigkeit neue Argumente auf (IV)? Kurzum: Läßt sich das Beispiel Ochsenhausen generalisieren?

II Zwischen Freiheit und Leibeigenschaft

Freiheit als personenrechtlichen Status fordern die Ochsenhäuser Bauern. Allein dieser Bedeutungsvariante soll nachgegangen werden und nicht den vielen

foliiert. Das Quellenstück ist regestenartig wiedergegeben in [Ulrich Artzt]: Die Correspondenz des schwäbischen Bundeshauptmannes Ulrich Artzt von Augsburg aus d. J. 1524-1527/ hrsg. von Wilhelm Vogt. Augsburg [1883], (891).

12 Um 1500 gibt es eine eher noch schwache Reverenz auf die göttliche Dignität des Rechts mit dem Satz, »nach göttlichem natürlichem, geistlichem und kayserlichem Rechtten, ouch von gemaine Landsbruch« wegen müßten die Kinder ihre Eltern beerben können; HStASt, B 481, Bü 10, 55^{v}.

Freiheiten und libertates, die vergleichsweise oft auch »Gerechtigkeiten« und »iura« genannt werden. Um die Forderung in ihrer Bedeutung angemessen zu würdigen, muß man das eine Antizipation der Freiheit nennen, wie sie seit der Französischen Revolution in Menschen- und Bürgerrechtserklärungen verankert und in den Verfassungen gesichert wurde. Die moderne Freiheit fußt auf einem personengebundenen Status, der die Aufkündigung der Leibeigenschaft, der serfdom, der servitude voraussetzt. Der persönlichen Rechtsstellung einen so hohen Stellenwert einzuräumen scheint, blickt man in die geschichtswissenschaftliche Literatur, anachronistisch insofern, als nach allgemeiner Einschätzung die Leibeigenschaft im Reich keine, allenfalls marginale Bedeutung hatte.[13] Die Sache selbst ist indessen, wie sich zeigen wird, verwickelter.

Im Spätmittelalter, um weit auszuholen, verfielen die älteren Grundherrschaften, »Villikationen« genannt, mit ihren strengen Formen der Unfreiheit, denen zufolge Arbeitskraft und Arbeitsertrag der Hörigen im Prinzip unbeschränkt dem Herrn gehörten.[14] Städte entstanden zu Tausenden. Das Stadtrecht machte aus den Einwohnern und den Zuzüglern, die zu Tausenden aus dem Hinterland kamen, Bürger über »Jahr und Tag«. Frei wurden diese Bürger freilich nur dort, wo die Stadtherrschaft faktisch keine Rolle mehr spielte. So ist auch der Satz »Stadtluft macht frei« kein zeitgenössisches Sprichwort, sondern ein Merkvers der Juristen des 19. Jahrhunderts mit sehr enger – um summarisch zu verfahren – auf die Reichsstädte beschränkter Gültigkeit. Immerhin – es gab die Freiheit.

Andererseits kann schlechterdings keine Rede davon sein, daß die Bürgerschaften aller Städte frei waren. Aus zahlreichen württembergischen Amtsstädten liegen Urkunden vor, ausgestellt von Schultheiß, Richter, Bürger und armen Leuten, in denen die Bürger versprechen, »daz wir uns von dem hochgebornen unserm gnedigen herren grave Eberhard von Wirtemberg noch von sinen erben

13 Vgl. etwa Friedrich-Wilhelm Henning: Deutsche Wirtschafts- und Sozialgeschichte im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. PB 1991. (Die wenigen Belege sind bequem über das Register zu erschließen; mehrheitlich wird die Leibeigenschaft lediglich im Zusammenhang mit der Gutsherrschaft erwähnt). – Für den engeren zeitlichen Bezugsrahmen siehe Rudolf Endres: Ursachen. In: Der deutsche Bauernkrieg/ hrsg. von Horst Buszello ... 2. Aufl. PB 1991, 234-239.

14 Das Problem summarisch dargestellt bei Peter Blickle: Von der Leibeigenschaft in die Freiheit: ein Beitrag zu den realhistorischen Grundlagen der Freiheits- und Menschenrechte in Mitteleuropa. In: Grund- und Freiheitsrechte im Wandel von Gesellschaft und Geschichte/ hrsg. von Günther Birtsch. GÖ 1981, 25-40.

noch von der herrschaft zu Wirtemberg nümmer geziehen noch entfremden süllen noch wellen weder mit unsern lieben, wiben, kinden noch güten noch mit dehainen sachen noch in diehein wise än geverde«.[15] Gesichert wurde dieses Versprechen durch einen Eid. Wer flüchtete, verlor alle seine Güter, seine gesamte Habe und als Meineidiger auch, wie man heute sagen würde, seine bürgerlichen Ehrenrechte.

Die Reichsstädte, um auf sie zurückzukommen, zogen nicht nur die Bauern aus dem Umland an, sondern bewirkten auch, daß sich Bauern ins Bürgerrecht aufnehmen ließen, wiewohl sie weiter ihre Güter und Höfe auf dem Land bewirtschafteten. Man wird das eine doppelte Staatsbürgerschaft nennen können, ständisch-politisch gesprochen handelt es sich um »bäuerliche Bürger« – ständisch waren sie Bauern, weil sie Landwirtschaft betrieben und einen Grundherrn hatten, politisch waren sie Bürger, weil sie dem Stadtrecht unterstanden und den Schutz der Stadt in Anspruch nehmen konnten, wenn sie wollten. Damit haben viele Territorien ihre Städte aufgebaut. Das gilt für alle Schweizer Städte[16] und manche in Deutschland. Für den Straßburger Bischof nahm das Problem der »bäuerlichen Bürger« so dramatische Ausmaße an, daß er auf dem Reichstag von Metz Kaiser Karl IV. für das Reichsgrundgesetz der Goldenen Bulle von 1356 einen eigenen Paragraphen abtrotzte, der dem ein Ende machte.[17] Damit war der Weg, über den Status eines »bäuerlichen Bürgers« die Freiheit zu erlangen, zunächst einmal blockiert.

In den Territorien war die Entwicklung in ähnlicher Weise gegenläufig. Im Kurfürstentum Sachsen weiß man nichts von der Leibeigenschaft, im Herzogtum Bayern war sie eine allgemeine Regel. In Thüringen war sie ungebräuchlich geworden, in der Pfalz hatte sie verschärfte Formen angenommen. Selbst in den

15 Hans-Martin Maurer: Masseneide gegen Abwanderung im 14. Jahrhundert: Quellen zur territorialen Rechts- und Bevölkerungsgeschichte. Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte 39 (1980), 68.

16 Vgl. für Bern zuletzt Peter Bierbrauer: Freiheit und Gemeinde im Berner Oberland 1300-1700. Bern 1991, 100-108. – Für Luzern Guy P. Marchal: Sempach 1386: von den Anfängen des Territorialstaates Luzern. BL 1986, 118-185. – Für Zürich Anton Largiadèr: Die Anfänge des zürcherischen Staates. In: Festgabe Paul Schweizer/ überreicht zum 70. Geburtstag am 9. September 1922 von Freunden, Kollegen und Schülern. ZH 1922, 1-92.

17 Max Georg Schmidt: Die Pfalbürger. Zeitschrift für Kulturgeschichte 9 (1902), 241-302.

habsburgischen Ländern herrschten gänzlich unterschiedliche personenrechtliche Verhältnisse zwischen Niederösterreich und dem Elsaß.[18]

Südlich des Bodensees hatten sich die Leibeigenen, Gotteshausleute, Zinser oder wie immer sie heißen mochten, durch individuelle oder kollektive Freikäufe den Status von Freien gesichert[19] und so die »freie Eidgenossenschaft« geschaffen; nördlich des Bodensees waren Freie, Zinser und Leibeigene auf ein einheitliches Niveau der Untertänigkeit herabgestuft worden.[20]

Man darf annehmen, daß derart gravierende Unterschiede Spannungen erzeugten, die auf eine Lösung drängten. Politische und gesellschaftliche Systeme dürfen sich im gleichen Raum nicht zu weit auseinanderentwickeln – jüngste Erfahrungen der europäischen Geschichte haben es bestätigt. So sahen das in der Reformationszeit offenbar auch die wichtigsten parlamentarischen Institutionen im Reich: in Deutschland der Reichstag und in der Schweizer Eidgenossenschaft die Tagsatzung. Der Reichstagsausschuß stellte an das Plenum der Kurfürsten, Fürsten und Städte 1526 die Frage, »ob nit Mittl zu finden weren, wie sich die Leibeigenen abkaufen mochten«. Man sah in der Leibeigenschaft

18 Claudia Ulbrich: Leibherrschaft am Oberrhein im Spätmittelalter. GÖ 1979; Thomas Zotz: Die Grundherrschaft der Grafen von Leiningen: Güterbesitz, bäuerliche Dienste und Marktbeziehungen im 15. Jahrhundert. In: Die Grundherrschaft im späten Mittelalter. Bd. 2/ hrsg. von Hans Patze. Sigmaringen 1983, 215-217. Vgl. auch Belegmaterial bei Werner Rösener: Grundherrschaft im Wandel: Untersuchungen zur Entwicklung geistlicher Grundherrschaften im südwestdeutschen Raum vom 9. bis 14. Jahrhundert. GÖ 1991. – Für die Pfalz Meinrad Schaab: Geschichte der Kurpfalz. Bd. 1. S 1988, 204f; Bd. 2. S 1992, 82f. – Für Bayern Renate Blickle: Scharwerk in Bayern. Geschichte und Gesellschaft 17 (1991), 407-433. – Für den ostdeutschen und norddeutschen Raum wird neuerdings die Ausbildung von leibeigenschaftsähnlichen Abhängigkeitsformen schon für das 15. und frühe 16. Jahrhundert betont; vgl. Wolfgang Prange: Die Entwicklung der adligen Eigenwirtschaft in Schleswig-Holstein. In: Die Grundherrschaft im späten Mittelalter. Bd. 2/ hrsg. von Hans Patze. Sigmaringen 1983, 543-553, und Heinrich Kaak: Die Gutsherrschaft: theoriegeschichtliche Untersuchungen zum Agrarwesen im ostelbischen Raum. B; NY 1991, 384-390. 436.

19 Vgl. Peter Blickle: Friede und Verfassung: Voraussetzungen und Folgen der Eidgenossenschaft von 1291. In: Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft: Jubiläumsschrift 700 Jahre Eidgenossenschaft/ hrsg. vom Historischen Verein der Fünf Orte. Bd. 1: Verfassung, Kirche, Kunst. Olten 1991, 170-190.

20 Zur Einordnung dieser und ähnlicher Quellen vgl. Ulbrich: Leibherrschaft ..., und Peter Blickle: Agrarkrise und Leibeigenschaft im spätmittelalterlichen deutschen Südwesten. (1975). In: Studien zur geschichtlichen Bedeutung des deutschen Bauernstandes/ hrsg. von Peter Blickle. S; NY 1989, 19-35.

wohl auch ein ethisches Problem, wie in der Mahnung zum Ausdruck kommt, daß »jede Oberkeit hirinen irer Selen Heil selbst bedenken« solle.[21] Pragmatisch stellten die Eidgenossen ein Jahr zuvor auf ihrer Tagsatzung in Luzern fest, der »gemein arm man« sei mit der »eigenschaft hert und streng gehalten worden« – gemeint waren damit die von den Eidgenossen im 15. Jahrhundert erworbenen und eroberten Gebiete – und empfahlen, den Freikauf zu gestatten, ja zu fördern. Erbschaftsabgaben sollten ersatzlos gestrichen, die freie Heirat gestattet werden mit dem Argument, daß »die Ee ein sacrament ist und jederman in disem fal fry sol sin«.[22]

Die Freiheit war – wie diese Belege zeigen – kein lokales oder regionales, sondern ein nationales Problem.

Was war, wo sie bestand, die Leibeigenschaft?

Die Ochsenhäuser hatten die Erbschaftsansprüche als besonders anstößig in den Vordergrund gerückt. In der Tat lag hier ein kritischer Punkt. Es war, jedenfalls im süddeutschen Bereich, verbreitet üblich, ein Drittel, gelegentlich bis zur Hälfte der Verlassenschaft beim Tod des Leibeigenen einzuziehen. »Item Conrad Frayding«, sagt eine Nachricht aus dem reichsunmittelbaren Fürststift Kempten, »leib aygen man hat gehapt ain frawen die Ist Im gestorben da musst er mit dem Abbt thaylen, vnnd gab Im funffzig Reinisch gulldin«. Freiding heiratete ein zweites Mal, und wieder starb ihm seine Frau, »da hat mein herr aber das halb thail wollen haben«, was ihn jetzt 30 Gulden kostete. Bei seinem Tod mußten die Kinder nochmals Anteile von der Verlassenschaft ihres Vaters zahlen, mit dem Ergebnis, das »ain thail der kinnd nach dem all musen gan«.[23]

Vermutlich waren das keine Neuerungen der Herren. Der Hof fiel herkömmlicherweise beim Tod des Inhabers an die Herrschaft zurück, von der er ihn geliehen bekommen hatte, in der Regel wohl mit der wenigen Fahrhabe, die dazu gehörte – etwas Vieh, ein Pflug und das nötige Geschirr. Die Kinder hatten vielleicht ein Bescheidenes bei der Hochzeit mitbekommen, Bettzeug und Leinen vielleicht, die noch auf dem Hof Verbliebenen konnten wohl aus dem Teil der elterlichen Verlassenschaft, wo es eine gab, sich eine kleine Weile über Wasser halten.

21 Zitate nach der Vorlage in QGBK, 595, 21f; 596, 35 (209).

22 Beide Belege Staatsarchiv Bern, A IV/23, 306f.

23 Druck der Quellen in Der Kemptener Leibeigenschaftsrodel/ hrsg. von Peter Blickle und Heribert Besch. Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 42 (1979), 586.

Das Herrenrecht »an dem Lib« wurde im Spätmittelalter interessant, weil die Landwirtschaft angesichts des numerischen Anwachsens der Städte und seiner Einwohnerschaften gänzlich neue Absatzchancen fand. Im Reich waren nicht mehr Bürger von 50 Städten von der Landwirtschaft zu ernähren wie um 1200, sondern von 4000. Das fiel ins Gewicht, selbst wenn viele von ihnen auch den Charakter von Ackerbürgerstädten gehabt haben mochten. Wenn Handwerk »goldenen Boden« hatte, dann hatte die Landwirtschaft »silbernen«. Kein Bauer freilich mochte einsehen, daß der Lohn seiner Arbeit ihm von seinem Herrn beim Tode weggesteuert wurde, zahlte er doch Gülten, Zinsen und Steuern von seinem Hof.

Die Leibeigenschaft wurde nicht nur ökonomisch und fiskalisch verwertet; die Leibherrschaft diente auch der herrschaftlichen Monopolisierung von Recht und Gesetz, wie die folgenden Beispiele zeigen.

Die Bürger der Stadt Vaihingen schworen ihrem Stadtherrn, keinen »andern schirm noch frid [zu] sůchen ..., weder mit steht, mit burgerreht noch mit keinen den sachen, geistlichen noch weltlichen, die ietzo sint oder die noch von ieman erdaht, uffgesetzt oder funden mǒhten werden«.[24] Untertanen des Klosters Weingarten verzichteten darauf, weltliche oder geistliche Gerichte in Anspruch zu nehmen, Hof- oder Landgerichte anzulaufen, selbst Papst und Kaiser wurden ausdrücklich ausgenommen.[25] Schussenrieder Gotteshausleute, die, wie sie versichern, »alle der libe recht aigent sigent«,[26] verzichteten urkundlich auf Freizügigkeit und freie Wahl des Schutz- und Schirmherren, hafteten gemeinsam für alle aus der Leibeigenschaft fließenden wirtschaftlichen Abgaben, vor allem die klösterlichen Ansprüche auf die Erbschaft.[27]

Das sind drei Beispiele, die für hunderte, vielleicht tausende stehen mögen.

Über die Unfreiheit sichern sich Adel und Kirche Anteile an der Wirtschaftskonjunktur, über die Unfreiheit sichern sie sich ihre Satzungsgewalt. Unfrei-

24 Maurer: Masseneide ..., 66.

25 Das Dorf Hagnau entsagt gegenüber dem Kloster Weingarten »aller und jed(er) gaistlicher und weltlicher recht, gerechtigkeiten, gnaden, freyhaiten, gesatz, gebott, verbott, hof und landtgericht, sy raichen vom hayligen stuel zu rom, römisch(en) kaiser, künigen, fürsten, herrn oder and(er) dar ganz überall nichts ausßgenommen« (HStASt, H 14/15 Nr. 273, 182f).

26 HStASt, B 505, Urkunde 391.

27 Ebd: »Dehain frihait pundtnust noch gesetzte der heren der Stette noch des landes noch dehain gericht weder gaistlichez noch weltlichez noch Statreht noch gemainlichen dehaine ander sache« soll sie künftig schützen.

heit wird eine der wesentlichen Rechtsgrundlagen des Territorialstaats,[28] wenigstens in Teilen des Reiches. Die Betroffenen haben das nicht klaglos hingenommen, im Gegenteil wurden alle Möglichkeiten, Milderungen und Besserungen zu erreichen, auf petitionierende, prozessierende und revoltierende Weise ausgeschöpft. Freiheit ist ein dynamisierendes Moment der spätmittelalterlichen Unruhen.[29] Damit wird aber auch die Frage, ob frei oder leibeigen, zu einer eminent politischen. Wo Unfreiheit herrscht, setzt die Herrschaft das Recht, wo Freiheit herrscht, muß Recht konsentiert werden. Hier liegen Beziehungen zwischen Freiheit und Gerechtigkeit.

III Gerechtigkeit zwischen Recht und Satzung

Gerechtigkeit heißt in der Redeweise des Volkes um 1500 dreierlei: 1. unparteiische Rechtsprechung, 2. Wahrung des herkömmlichen positiven Rechts, gleichgültig ob es verschriftlicht ist oder nicht, und 3. Anpassung des Rechts an die Normen der Billigkeit, die sich mit wechselnden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen durchaus ändern können.

1. Daß die Rechtsprechung die Kriterien der Gerechtigkeit außer Acht lasse, ist eine verbreitete Klage der Zeit. Die Salzburger Landstände, das heißt in diesem Fall Adel und Städte, verlangten 1519 vom Landesherrn, dem Erzbischof von Salzburg, »das nit erung oder schankung genomen werd, das zu zeiten die gerechtigkait mocht verkert werden«.[30] Schreitet man die Regionen Deutsch-

28 Breites Belegmaterial (über das Register bequem zu erschließen) bei André Holenstein: Die Huldigung der Untertanen: Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800-1800). S; NY 1991.

29 Peter Bierbrauer: Bäuerliche Revolten im Reich: ein Forschungsbericht. In: Aufruhr und Empörung?: Studien zum bäuerlichen Widerstand im Alten Reich/ hrsg. von Peter Blickle. M 1980, 1-68.

Für den europäischen Gesamtzusammenhang wird auf den dynamisierenden Effekt der Freiheitsdebatte im Mittelalter hingewiesen in Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert: der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich/ hrsg. von Johannes Fried. Sigmaringen 1991; bes. die Einleitung von Fried, ebd, 7-16.

Für die frühe Neuzeit und deren Bedeutung für die Freiheit der Moderne vgl. Hans Maier: Überlegungen zu einer Geschichte der Menschenrechte. In: Wege und Verfahren des Verfassungslebens = Festschrift für Peter Lerche/ hrsg. von Peter Badura und Rupert Scholz. M 1993, 43-50.

30 FrDBKA, 127 (18).

lands ab, wird man wenige finden, wo nicht die Praxis der Rechtsprechung gerügt worden wäre.[31] Verbreitet wurde die Bußengerichtsbarkeit mißbraucht, um durch ständige Steigerung der Geldsummen für kleine und große strafrechtliche Vergehen die herrschaftlichen Einkünfte zu steigern. Daß Richter und Urteiler Teile der Strafgebühren als Besoldung erhielten, führte offenkundig zu vielen Ungerechtigkeiten. Es sollen die »richter in allen penen und fal, sy sein klain oder gros, kain interesse oder genies habenn ..., sonnder alles F[ürstlicher] D[urchlaucht] zuesteen unnd verraitn,[32] heißt es in Tirol. Die großen Rechtsreformationen, die das Reich und die Territorien um 1500 auf den Weg brachten und die in der Carolina von 1532 ihre prominenteste Ausgestaltung fanden, suchten auch diesen Mißständen beizukommen.

2. »Gerechtigkeit« kann, wie Freiheit auch, die Einzelberechtigung eines Bürgers, Bauern, Adeligen, Abtes oder auch einer Korporation bezeichnen. Höfe in Pfaffenheim in der Straßburger Mundat haben die »gerechtigkeit«, Holz zu schlagen.[33] Glaubt man den vielen Klagen des 15. und frühen 16. Jahrhunderts, dann herrschte ein allgemeiner Zug, alle gesellschaftlichen Beziehungen in Gerechtigkeiten auszudrücken, selbst Gefälligkeiten, Freundlichkeiten und Gewohnheiten.[34] Früher habe man vielerlei »us fruntschaft und nit us gerechtigkait geben«.[35] Korrespondierend wurden, nach Einschätzung der einfachen Leute, von seiten der Herren alte Gerechtigkeiten durch die Einschränkung von Nutzungsrechten und die Steigerung von Abgaben geschmälert und verletzt. Daß sie »geweltiglich von obgemelten ... olten bruchen und gerechtigkaiten on

31 Belegmaterial für Schwaben bei Peter Blickle: Die Revolution von 1525. 3. Aufl. M 1993, 72 (und den dazu gehörigen Anhang II). Einen breiteren Einblick geben auch QGBK.

32 Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges in Deutschtirol 1525/ hrsg. von Hermann Wopfner. Nachdruck der Ausgabe Innsbruck, 1908. Aalen 1973, 39.

33 FrDBKA, 124 (16 k).

34 Früher seien die Forstknechte im Herbst auf die Höfe gekommen, berichten 1514 Bauern des Uracher Amtes ihrem Herzog von Württemberg, und hätten »bittlichen« um einen oder einen halben Simmeri Haber nachgesucht und »gab ainer etwas, so nam er es zu dank an«. Jetzt hätten die Forstknechte daraus eine »gerechtigkait« gemacht (FrDBKA, 84 [15 h]; in ähnlicher Bedeutung ebd, 162 [26 r]. 224 f [78 g]. 243 [84]. 252 [93]).

Die Bauern von Wiedergeltingen machen gegenüber dem Abt von Steingaden (Bayern) geltend, sie hätten die »gerechtigkait, auf den gietern zu verkaufen« (ebd, 165 [30]).

35 Ebd, 87 (15 h). In gleichem Sinn klagen zwei Elsässer Gemeinden beim Straßburger Rat (ebd, 198).

36 Ebd, 144 (23).

und wider recht hertiglichen gedrungen und entsetzt sind«,[36] klagten die Mühlhäuser beim Regiment in Innsbruck.

Einzelberechtigungen konnten zum Recht schlechthin werden, beispielsweise dann, wenn die Gesamtheit der Rechte der Einwohner eines Dorfes oder Amtes gemeint war. Die Maulbronner Dörfer klagten, »das kain armer man mer belyben mag by eynes yetlichen flecken gewonheiten, gebrauch und gerechtigkeit«.[37] In einem zeitgenössischen Lied wurde daraus der Schluß gezogen, »zuletzt werden wir geführt mit Kraft aus Freiheit in ein Eigenschaft«.[38] Wieder wird hier ein Zusammenhang zwischen dem Charakter des lokalen oder regionalen Rechts und dem personenrechtlichen Status seiner Einwohner hergestellt.

Alte Gerechtigkeiten wurden vornehmlich durch neue obrigkeitliche Satzungen außer Kraft gesetzt, und damit wurde, nach wiederholt formulierter Einschätzung der Betroffenen, die Gerechtigkeit verletzt. Untertanen des Grafen von Katzenellenbogen aus Menzingen beschwerten sich bei ihrem Landesfürsten, Landgraf Philipp von Hessen, mit folgendem Bericht. Bisher hätte man am »offen gerichtstag« »des dorfs gerechtigkeit« durch den Richter verkündet. »Dises loblich altherkommen und gebrauche hat uns unser herschaft verbotten und dern entsetzt, des dorfs und unser gerechtigkeit nit mehr uszurufen, das uns armen us dapfern, eehaften ursachen unleidlich.«[39] Das Weisen, das Offnen des Dorfrechts wurde von der Herrschaft in der Absicht untersagt, ihre eigenen Satzungen durchzudrücken, was auch darin zum Ausdruck kommt, daß man den Menzingern »verbotten, die sachen gen Bretten an unsern oberhoffe nit mer zu weysen«.[40]

3. In das semantische Feld von »Gerechtigkeit« gehört auch »Billigkeit«. Zwei Dörfer des Uracher Amtes schließen eine Beschwerdeliste von 19 Artikeln mit der Bitte an den württembergischen Herzog, er möge »voran die gerechtigkait und billichait gnedigklich betrachten«. »Gerechtigkeit« und »Billigkeit« werden hier synonym gebraucht und dahingehend erläutert, daß der

37 Ebd, 107 (15 f).

38 Das Zitat im ganzen Wortlaut (es handelt sich um ein in Württemberg gesungenes Lied) in Geschichtliche Lieder und Sprüche Württembergs/ hrsg. von Karl Schiff und Gebhard Mehring. S 1912, 96. Das Lied bringt den Zusammenhang von willkürlicher Satzung und Freiheitsverlust zum Ausdruck.

39 FrDBKA, 135 (22 a).

40 Ebd, 139 (22 a).

Herr »Neuerungen« abzuwehren und das »Alte Herkommen« zu schützen habe.[41] Damit wird ein Gesichtspunkt geltend gemacht, nach dem Recht – soweit seine Gestaltung in die Kompetenz des Herrn fällt – nach Kriterien der Gerechtigkeit zu ordnen sei. Das konnte gelegentlich zu weitreichenden Forderungen führen, wie jener niederösterreichischer Bauern an Kaiser Maximilian I., er »als ein prun und liebhaber der gerechtigkeit wolle uns, was in berurten dreyen herschaften leibaigner leut sein und hinder andern grunthern aufn guetern sitzen ..., gnedigklichen freyen und muessig zellen«.[42] Im Hintergrund dieses Ansinnens stand, daß die Bauern keine Höfe erhielten, wenn sie in ungenoßsamen Ehen lebten, offensichtlich aber nicht die finanziellen Möglichkeiten hatten, ihre Ehepartner freizukaufen. Das bedeutete für sie eine existentielle Gefährdung. Die Gefährdung der Existenz macht aus Recht Unrecht, obwohl die Rechtstitel als solche gar nicht bestreitbar sind und auch nicht bestritten werden.

Ein derart genereller Überblick wäre unvollständig, würde er auf jede Differenzierung verzichten. Sieht man von den Herrenständen Adel und Geistlichkeit einmal ab, die ihren je eigenen Gerichtsstand hatten und für die sich das Problem der Gerechtigkeit im Rahmen der herkömmlichen Fehde einerseits und des kanonischen Rechts andererseits generell anders stellte, so sind signifikante Unterschiede zwischen Bürgerschaften und Bauernschaften auszumachen. Gerechtigkeit ist in der Stadt viel weniger ein Thema als auf dem Land. Selbst in städtischen Territorien wird über Verletzungen der Gerechtigkeit vergleichsweise selten geklagt.[43] Unter den Normen und Werten der bürgerlichen Gesellschaft tritt Gerechtigkeit hinter Friede, Eintracht und Gemeinwohl stark zurück,[44] wohingegen Gerechtigkeit in der bäuerlichen Welt an promi-

41 Ebd, 98 (15 n).

42 Ebd, 34f (11 c).

43 Empirisches Material quantifizierend ausgewertet bei Peter Blickle: Die Revolution von 1525, 72.

44 Hans-Christoph Rublack: Political und social norms in urban communities in the Holy Roman Empire. In: Religion, politics and social protest/ hrsg. von Kaspar von Greyerz. LO 1984, 24-60. Mit anderer Schwerpunktsetzung des Ensembles der bürgerlichen Normen ders.: Grundwerte in der Reichsstadt im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit. In: Literatur und Stadt: Bedingungen und Beispiele städtischer Literatur des 15. bis 17. Jahrhunderts/ hrsg. von Horst Brunner. Göppingen 1982, 9-36; Eberhard Isenmann: Die deutsche Stadt im Spätmittelalter, 1250-1500. S 1988.

nenter, nämlich erster Stelle steht.[45] Das jedenfalls sind Eindrücke aus Europa insgesamt. Sie im einzelnen für Deutschland und das ausgehende Mittelalter empirisch zu unterkellern ist aufgrund allgemeiner Überlegungen entbehrlich. Gerechtigkeit in der Stadt war nicht belastet mit dem Problem des Alten Herkommens und den alten Gerechtigkeiten, dafür waren die Städte viel zu jung. Gerechtigkeit in der Stadt war eine iustitia legalis, ausgedrückt im Stadtrecht. Das Stadtrecht eignete sich prinzipiell nicht dazu, Ungerechtigkeit zu produzieren oder das Bewußtsein von Ungerechtigkeit aufkommen zu lassen, weil es von der Gemeinde oder dem Rat als repräsentativem und damit anerkanntem Organ der Gemeinde erlassen worden war. Das Stadtrecht als gewillkürtes »Gesetz«, wie es genannt wurde, verfügte genau über die Qualität, welche die Bauern am Gesetz ihrer Herren vermißten, es war konsentierte Satzung. Wenn in der Stadt Mißstände beklagt wurden, dann solche der Rechtsprechung mit dem Argument, der gelegentliche Nepotismus in den Räten verhindere dann und wann gleiche Urteile für Arm und Reich.[46]

»Freiheit« und »Gerechtigkeit« sind nicht notwendigerweise komplementäre Begriffe, aber sie korrespondieren miteinander. Libertas als personenrechtlicher Status und Gerechtigkeit als lex hängen in Europa eng zusammen.[47] In

Mit europäischer Perspektive DERS.: Norms and values in the cities. In: Resistence, representation and community/ hrsg. von Peter Blickle. Oxford 1994. Es ist wohl nicht ganz zufällig, daß in der Reformationszeit in den Städten die Vorstellung von Gerechtigkeit etwas in den Vordergrund tritt; vgl. Heinrich Richard SCHMIDT: Reichsstädte, Reich und Reformation: korporative Religionspolitik 1521-1529/30. S 1986, 202. 208.

45 Als leitende Norm der ländlichen Gesellschaft hat den Begriff der Gerechtigkeit besonders Hugues NEVEUX: Die ideologische Dimension der Französischen Bauernaufstände im 17. Jahrhundert. Historische Zeitschrift 238 (1984), 265-285, herausgestellt, dann aber bald zur allgemeinen Kategorie erweitert. Vgl. zuletzt den im Erscheinen begriffenen Beitrag von Hugues NEVEUX; Eva ÖSTERBERG: Norms and values of the peasants. In: Resistance, representation and community/ hrsg. von Peter Blickle. Oxford 1995.

46 Vgl. Otto BRUNNER: Souveränitätsprobleme und Sozialstruktur in den deutschen Reichsstädten der frühen Neuzeit. In: Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte/ hrsg. von Otto Brunner. 2. Aufl. GÖ 1968, 296. Im Spätmittelalter geben Steuern, Rechnungsprüfung und Außenpolitik offensichtlich mehr zu Klagen Anlaß als die Gerichtsbarkeit; vgl. Wilfried EHBRECHT: Hanse und spätmittelalterliche Bürgerkämpfe in Niedersachsen und Westfalen. Niedersächsisches Jahrbuch 48 (1974), 83-103.

47 Vgl. die allgemeineren Überlegungen von Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE: Freiheit und Recht, Freiheit und Staat. (1985). In: Ders.: Recht, Staat, Freiheit: Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. F 1991, 58-66.

Skandinavien waren die Menschen mehrheitlich immer frei und möglicherweise ist deswegen das skandinavische Recht keineswegs Willensakt der Könige, sondern über die Landschaftsverbände und Hundertschaften konsensual entwickelt worden.[48] England hat die Unfreiheit, dort »serfdom« und »villeinage« geheißen, um und nach 1400 bis auf unbedeutende Reste abgebaut. Das schwere Geschütz, das die Commons in England 1381 gegen sie in Stellung gebracht hatten, diente nicht nur dazu, den Status personaler Freiheit durchzusetzen, sondern auch eine politische Freiheit zu erreichen, die frei machte von jeder »obligation to attend manorial courts«.[49] Die vom common law geprägte Rechtsstaatlichkeit konnte jetzt ständeübergreifend werden, im passiven und aktiven Sinn.[50] Italien erlebte die großen Freikäufe von Tausenden von Hörigen durch die Städte seit dem 13. Jahrhundert.[51] Wo das geschah, konnte eine kommunale Satzungstätigkeit auf dem Land beginnen, gewissermaßen als Echo auf die Gesetzgebungstätigkeit der mittel- und oberitalienischen Stadtkommunen.[52] In beiden Kastilien hieß »liberar«, gewissermaßen einen Teilaspekt des Freiheitsproblems verabsolutierend, eine ausgeprägte Selbstverwaltung zu erwerben mit Satzungsrecht – mit Autonomie und Autokephalie, um in herrschaftssoziologischen Kategorien zu sprechen. Aus den Dörfern und den adeligen Gutsbetrieben entstanden in einem knapp 200 Jahre dauernden Prozeß seit dem 15. Jahrhundert Städte, in denen 80% der Bevölkerung Spaniens lebten.[53]

48 Steinar Imsen: Norsk bondekommunalisme. Teil 1: Middelalderen. København 1990; Eva Österberg: Mentalities and other realities: essays in medieval and early modern Scandinavian history. Lund 1991; dort neben anderen besonders den Beitrag »Local political culture versus the state«.

49 Rodney Hilton: Bond men made free: medieval peasant movements and the English rising of 1381. LO 1973, 224; Christopher Dyer: Lords and peasants in a changing society: the estates of the bishopric of Worcester, 680-1540. Cambridge 1980.

50 Rodney Hilton: Social control: jurisdiction and government. In: Ders.: A medieval society. Cambridge 1983, 217-269. 286-290.

51 Hagen Keller: Die Aufhebung der Hörigkeit und die Idee der Freiheit in italienischen Kommunen des 13. Jahrhunderts. In: Die abendländische Freiheit vom 10. bis zum 14. Jahrhundert/ hrsg. von Johannes Fried. Sigmaringen 1991, 389-407.

52 Vgl. Giorgio Chittolini: La formazione dello stato regionale e le istituzioni del contado: secolo XIV e XV. Turin 1979, 296-306; Antonio Ivan Pini: Città, communi e corporazioni nel medioevo italiano. Bologna 1986; J[ohn] K[enneth] Hyde: Society and politics in medieval Italy: the evolution of the civic life, 1000-1359. LO 1973, 58 und passim.

53 Helen Nader: Liberty in absolutist Spain: the Habsburg sale of towns, 1516-1700. Baltimore; LO 1990.

In allen Fällen handelt es sich, so scheint mir, um pragmatische Lösungen. Das Bewußtsein der Gerechtigkeit wurde durch Integration breiterer Bevölkerungsschichten in die Prozesse von Rechtssetzung und Rechtsprechung erreicht. Das galt sicher nicht überall in Europa, doch Deutschland war um 1500 wohl eher auf der Seite jener Länder, wo Rechtssetzung und Rechtsprechung stärker herrschaftlich monopolisiert werden sollten und wurden. Der deutsche Territorialstaat hat jedenfalls darin seine Wurzeln und fand auch darin seine Legitimität.[54] Mit dieser Vergegenwärtigung europäischer Entwicklungen im Vergleich zum Reich soll nochmals die Schärfe des Problems beleuchtet werden, das, chiffriert in den Begriffen »Freiheit« und »Gerechtigkeit«, dringend einer Lösung bedurfte.

IV Freiheit und Gerechtigkeit als göttliche Rechtsordnung

Seit Anfang der 1520er Jahre ändert sich die Begründung für die Kritik der Unfreiheit und der Ungerechtigkeit prinzipiell. Die objektiven Bedingungen für einen solchen Paradigmenwechsel lagen in den zu großen Spannungen zwischen Leibeigenschaft und Freiheit einerseits und zwischen Gerechtigkeit und Gesetz andererseits. Die Lösung bot offensichtlich das Evangelium, wie in hunderten und tausenden von Wendungen zum Ausdruck kommt. Man will »dem göttlichen Wort und helgen evangelion und der gerechtikeit ein bistand« tun[55] und das »hailige Ewengelium und Gerechtigkait Gottes hanthaben«;[56] »zu aufung des hailgen ewanjeliums und gotlich wort, auch zu beystand der gotliche gerechtigkait«[57] werden »Christliche Vereinigungen« gegründet.

Jetzt erst bestanden offenbar die Bedingungen, um auf breiter gesellschaftlicher Basis die Freiheit zu fordern, die bislang im System von Recht und Herkommen nicht legitimierbar war. So verlangten denn die Bauern in Deutschland programmatisch, es »erfindt sich mit der geschrifft das wir frey sein und wöllen sein. ... Seyen auch onzweyfel jr [die Herren], werdendt vnß der aigenschafft als war vnnd recht Christen geren endtlassen oder vns jm Euangeli des

54 Hans Maier: Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre. 2. Aufl. M 1980.

55 Politische Correspondenz der Stadt Strassburg im Zeitalter der Reformation. Bd. 1: 1517-1530/ hrsg. von Hans Virck. Strassburg 1882, 162.

56 QGBK, 422, 22f (138c).

57 FrDBKA, 178 (42).

berichten dz wirß seyen.«[58] Herkommen und Altes Recht können sich jetzt nicht mehr halten, »angesehen das vns Christus all mitt seynem kostparlichen plůtvergůssen, erlőßt vnnd erkaufft hat, Den Hyrtten gleych alls wol alls Den hőchsten, kain außgenommen«. Die Freiheitsforderung wird so dreifach begründet: der Erlösertod Christi, die in der Heiligen Schrift enthaltene göttliche Rechtsordnung und die christliche Nächstenliebe verlangen die Aufhebung der Leibeigenschaft.

Auf einer rechtstheoretischen Ebene hatte diese Argumentation durchaus Vorläufer, wenngleich sich die Realität darum wenig bekümmerte und der breite gesellschaftliche Nachhall fehlte.

Sachsenspiegel und Schwabenspiegel, die von ihrer Verbreitung her wichtigsten Rechtsbücher im deutschsprachigen Bereich des Spätmittelalters, bestritten beide die Legitimität der Unfreiheit, der Sachsenspiegel auch mit dem Erlösertod Christi argumentierend,[59] der Schwabenspiegel mit dem eher naturrechtlich gemeinten Argument, »daz wir in der heiligen schrift nit funden, daz ymant des andern eigen seye mit rehte«.[60] Erasmus von Rotterdam hat beide Argumentationsweisen gebündelt und sie um die Kategorie der christlichen Nächstenliebe erweitert: »Dieweyl die natur alle menschen fry hat geborn und eygenschaft wider natur ist eingeführt, ... so gedenk, wie gar es nit gezimt, das ein christ gwalt bruch über ander christen, ... die Christus von aller eygenschaft erlösst hat.«[61] In einer solchen Traditionslinie war es dann auch für Theologen möglich, die Leibeigenschaft anzufechten. »Von der Leyb Aygensschafft waiss das Euangelium nichs«, heißt es in einem von der Reichsstadt Memmingen bestellten theologischen Gutachten auf die Freiheitsforderung der Bauern. »Wiewohl ettlich die Leib Aygenschafft aus Paulo zu halten notwendig ainem Christen vormainen, so ist annderst zu reden jitz bey uns, die wir uns all christen berümen.« Deswegen ist »eine vorwilligung«, das heißt eine Aufhebung der Leibeigenschaft, »christlich und pillich«.[62]

58 Zitiert nach der vermutlich ältesten, in Augsburg verlegten Ausgabe Die zwölf Artikel der Bauern 1525/ kritisch hrsg. von Alfred Götze. Historische Vierteljahrschrift 5 (1902), 11f.

59 Das Landrecht des Sachsenspiegels / hrsg. von Karl August Eckardt. 2. Bearb. GÖ 1955, 228.

60 Schwabenspiegel. Bd. 2: Langform M/ hrsg. von Karl August Eckardt. Aalen 1971, 292.

61 Zitiert bei Walter Müller: Wurzeln und Bedeutung des grundsätzlichen Widerstandes gegen die Leibeigenschaft im Bauernkrieg 1525. Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung 93 (1975), 25.

62 Friedrich Braun: Drei Aktenstücke zur Geschichte des Bauernkriegs. Blätter für bayerische

Selbstverständlich hatte auch das Volk seine eigene Lebensweise nicht unreflektiert gelassen. Darüber ist bislang wenig geforscht worden, vor allem nicht unter dem systematischen Aspekt der ideologischen Verarbeitung von Freiheit und Leibeigenschaft.[63] Die Eidgenossen, deren Freiheit innerhalb des Reiches ja legitimationsbedürftig war, haben eine interessante Tradition ausgebildet. Seit dem späteren 15. Jahrhundert läßt sich dort als Überlieferung nachweisen, daß in sagenhafter Zeit die Schweizer aus Schweden gekommen seien. »Unnd alls sy von dem lannd Schwyden usgangen, hatt man inen bevolchen, das sy sich theinem irdischen herren underwerffen noch eygen machen, sunder allein sich dem herren gott, der sy erschaffen, und dem waren gottessun Christo Jhesu, der uns mit sinem bittern liden, blutvergeissen und sterben erlößt, ergeben.«[64] Ein ähnliches Freiheitspathos konnte sich anderwärts, wo faktisch Leibeigenschaft herrschte, in nur abgeschwächter Form entfalten, doch gerade darin zeigt sich, wohin die Gesellschaft drängte. Seitdem die Schussenrieder Leibeigenen 1439 eine starke Reduzierung der ökonomischen Belastung der Leibherrschaft durchgesetzt hatten, verlangten sie »freie Gotteshausleute« genannt zu werden. Der Begriff ist in vielen geistlichen Herrschaften anzutreffen und findet seine Entsprechung in weltlichen Herrschaften in der Bezeichnung der »freien Herrschaftsleute«.[65]

1519 hatten die Salzburger Stände die Parteilichkeit der Rechtsprechung gerügt, 1525 wurde die Klage wiederholt, »das ain Armer zu khainem Rechten noch rechtlicher Ausfuerung hat khömen mögen, und wer nit Geld hat, der mag khain Hülf erlangen. Niemandts wil«, heißt jetzt die neue Begründung, »Got

Kirchengeschichte 3 (1890), 14. Der Autor ist möglicherweise, so die Vermutung von Braun, Christoph Schappeler, Prädikant an St. Martin in Memmingen. Das Gutachten diskutiert auch den Begriff der christlichen Freiheit und sieht vor, die Eigentumsansprüche der Herren durch Freikauf abzulösen.

63 Nur für die spätere Zeit liegt eine solche Untersuchung für Bayern vor; vgl. Renate Blickle: Appetitus libertatis: a social historical approach to the development of the earliest human rights: the example of Bavaria. In: Human rights and cultural diversity/ hrsg. von Wolfgang Schmale. Goldbach 1993, 143-162.

64 Der Beleg so im Landbuch von Schwyz (Landrecht). Hier zitiert nach der leichter zugänglichen Arbeit von Peter Ochsenbein: Das Große Gebet der Eidgenossen: Überlieferung – Text – Form und Gehalt. Bern 1989, 349f. Zur Rekonstruktion der Tradition Guy P. Marchal: Die frommen Schweden in Schwyz: das »Herkommen der Schwyzer und Oberhasler« als Quelle zum schwyzerischen Selbstverständnis im 15. und 16. Jahrhundert. BL 1976.

65 Breiteres Belegmaterial bei Peter Blickle: Von der Leibeigenschaft ..., 31.

und seiner götlichen Gerechtigkhait und von bruederlicher Lieb wegen, von Barmherzigkhait wegen ainicherlai Rat noch Tat tuen, als wir doch schuldig wären.«[66]

Einzelne Gerechtigkeiten der Herren gerieten jetzt unter den Bewährungsdruck eines göttlichen Rechts. Ein Bauer in Kempten findet, er sei nicht verpflichtet, für die Übernahme einer Mühle neben dem Kaufpreis seinem Herrn noch eine Besitzwechselgebühr zu zahlen und »begert darumb den Göttlichen Rechtspruch, ob der [das] schuldig sey oder nit«.[67] Es lag in der Konsequenz eines solchen Arguments, alle Rechtsordnungen einer Verträglichkeitsprüfung mit der Heiligen Schrift zu unterwerfen. So forderte die Gemeinde Mühlhausen in Thüringen eine Stadtrechtsreformation mit dem Argument, »wo ditz alles nicht noch gots worte geordent worde, wollen wir vorgenanten mit inen [dem Rat] keine bewilligung haben, ursach, auf das gotes gerechtigkeit und billigkeit vorgehe und alle falsche gewalt und eigennutz dahinten bleibe«.[68] Bauern argumentierten jetzt in derselben Fluchtlinie. Die Beschwerden des Klettgaus nahe dem Bodensee, werden mit dem Argument eingeleitet, daß solche »nit mögen erliden werden von dem Evangelium und göttlichen Rechten, von keiner billicheit noch Rechten; die wir auch nit thun wend ohn Berichtigung des göttlichen Rechten«. Die Klettgauer sind aber bereit »alles, das wir unserm Herrn, Herrn von Sulz pflichtig und schuldig sind nach göttlichen Rechten ... willig und gehorsam [zu] sein«.[69]

Wie in vorreformatorischer Zeit der Landgraf von Hessen, der Herzog von Württemberg und der Kaiser für eine der Gerechtigkeit verpflichtete Rechtsordnung in die Verantwortung genommen wurden, so jetzt als Förderer einer göttlichen Gerechtigkeit. »Und dieweil wir arm Leut nichts anders dan des götlichen Rechten begern und unser Gemuet und Wil nit ist, jemand kainen Gewalt zuzefuegen«, schrieb die Christliche Vereinigung der Landsart im Allgäu 1525 an König Ferdinand, »ist an E. f. Dt. als Gubernator und Stathalter des Rom. Kaisers und Liebhaber der Gerechtigkait, Grunt und Ursprung und Beschirmer des götlichen Rechten unser untertenigist Anrueffen und Bit, lauter

66 QGBK, 307, 31-35 (94).

67 Blickle; Besch: Kemptener Leibeigenschaftsrodel ..., 593.

68 Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschland. Bd. 2/ hrsg. von Walther Peter Fuchs. Nachdruck der Ausgabe Jena, 1942. Aalen 1964, 48f.

69 Der deutsche Bauernkrieg: gleichzeitige Urkunden, Jahr 1524. Teil 1/ hrsg. von Heinrich Schreiber. FB 1863, 179. 184.

umb Gottes und der Gerechtigkait Willen, E. f. Dt. als Gubernator welle uns arme Leut bei dem götlichen Rechten genediglich schützen, schirmen und hanthaben und nit vergweltigen lassen.«[70]

V Fragen an die Reformatoren

Das »Göttliche Recht«, die »Göttliche Gerechtigkeit«, wie die Menschen in der Reformationszeit auch sagten, ist in ihrem Bewußtsein von Gott in der Heiligen Schrift niedergelegt. In dieser Eindeutigkeit hatte man bislang das Recht als überpositive Kategorie dort nicht lokalisiert.

Das Manifest des Bauernkriegs, verabschiedet von einem Bauernparlament in Memmingen, bringt in seinem Schlußartikel nochmals zum Ausdruck, daß die Heilige Schrift absolut normativen Charakter für die soziale Ordnung haben muß. Auf alle Forderungen verspricht man zu verzichten, »wann mans vns mit grundt der schrifft erklert«. Der Umkehrschluß heißt, weitere Forderungen zu stellen, soweit sie sich aus der Schrift ableiten lassen.[71] Das göttliche Recht zu öffnen, zu weisen und auszulegen beanspruchten die Laien nicht. Das sollten die Theologen tun, und zwar die Reformatoren. Diejenigen, welche die »Zwölf Artikel« diskutiert, redigiert und schließlich zum Druck gegeben hatten, benannten auch die Theologen. Die ihnen zugedachte Funktion war die von Verfassungsrichtern, wenn diese moderne, trotz ihrer Ungenauigkeit erhellende Assoziation erlaubt ist. Das kommt schon darin zum Ausdruck, daß die in Memmingen erstellte Liste »Richterliste« heißt.[72] Alle berühmten Reformatoren sind in ihr genannt, die Wittenberger mit Martin Luther an der Spitze, die Zürcher mit Huldrich Zwingli und die Straßburger mit Matheus Zell und viele andere.[73]

Gott hat das Recht in die Testamente hineingelegt; diejenigen, die sich professionell mit den Testamenten befassen, die Gelehrten der Schrift, haben es herauszuziehen und an den Tag zu bringen. Was die Ochsenhäuser Bauern um 1500 vom Ulmer Rat erwarteten, das erwarteten die Deutschen eine Generation

70 QGBK, 192, 23-30 (49).
71 Götze: Zwölf Artikel ..., 14f.
72 Vgl. QGBK, 149, 5-7 (31).
73 Es sind mehrere Listen angefertigt worden; vgl. die Abdrucke ebd, 149-151 (31f).

später von den Theologen. Diese wurden gewissermaßen zum Oberhof, von dem man sich das Recht weisen lassen wollte.

Es gibt für dieses Verständnis von Recht keinen schöneren Beleg als den Disput zwischen Huldrich Schmid, dem Führer des Baltringer Haufens in Oberschwaben, und den Vertretern des Schwäbischen Bundes im Februar 1525 auf freiem Feld zwischen Ulm und Biberach. Die Gesandten des Schwäbischen Bundes wollten endlich die Zehntausende von Bauern auseinanderbringen, die sich überall zusammengerottet hatten, und schlugen vor, die Differenzen zwischen Herren und Bauern vor dem Reichskammergericht auszutragen, immerhin die nobelste Adresse unter den Gerichten im Reich. Von einem solchen Rechtsverfahren wollte Huldrich Schmid nichts mehr wissen, er reklamierte vielmehr »das gottlich recht, das iedem stand ußspricht, was im gebürt zu thůn oder ze lassen«.[74] Spöttisch antworteten die Bundesgesandten: »lieber Huldrich, du fragest nach gottlichem recht. Sag an, wer wirt sollich recht ußsprechen? Gott wirt ja langsam vom himel komen herab und uns ainen rechtstag anstellen.« Huldrich Schmid zögerte nicht mit seiner Antwort. Er wollte alle Priester ermahnen, zu Gott zu beten, »das er uns gelerte, frome männer, die disen span nach lut gottlicher gschrift wissen urtailen und ze entschaiden, anzaigen und verordnen welle«.[75]

74 Das war europäisches Rechtsdenken. »Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens«, heißt der erste Satz des »Corpus Juris Civilis«; vgl. Corpus iuris civilis: Text und Übersetzung: auf der Grundlage der von Theodor Mommsen und Paul Krüger besorgten Textausgabe/ hrsg. von Okko Behrends ... Bd. 1.: Institutionen/ gemeinschaftl. übers. von Okko Behrends ... HD 1990, 1.

75 Johannes Kessler: Sabbata mit kleinen Schriften und Briefen/ hrsg. von Emil Egli und R. Schoch. St. Gallen 1902, 175.

The Reception of Luther's Understanding of Freedom in the Early Modern Period

The Early Years

By Mark U. Edwards, Jr.

Martin Luther attempted mightily throughout his life to dictate how his own writings should be understood. Even though he could normally (but not always) control what was printed under his name, he could not (try as he might) control how he was interpreted by his readers. And when readers became preachers or publicists in their own right, Luther had even less control over the message they associated with his name.[1] They issued their own treatises to explain what he said, what he meant, what people should do. Opponents took to the press as well to decry Luther's message and explain its fallacies and its dangers. Even Luther's allies often disagreed with each other, and with the Reformer himself, in their understanding of what he had said and what he stood for. So, too, did his opponents. Each treatise was received differently by different people, interpre-

FlFr16 Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts: Microfiche serie 1978-1987; Register/ ed. by Hans Joachim Köhler; Hildegard Hebenstreit-Wilfert; Christoph Weismann. 10 Vol. ZH 1979-1988. (Fiche/ Nr.)

FlFrR Flugschriften der frühen Reformationsbewegung: (1518-1524)/ ed. by Adolf Laube (Leitung), Annerose Schneider und Sigrid Looß; Erläuterungen zur Druckgeschichte von Helmut Claus. 2 Vol. B 1983.

FlGFr Flugschriftensammlung Gustav Freitag. Stadtbibliothek Frankfurt a. Main/ im Auftrag der Gesellschaft der Freunde der Stadtbibliothek bearb. von Paul Hohenemser. Nachdruck der Ausgabe F, 1925. Hildesheim 1966.

1 For example, Luther prefaced his 1519 »Sermon on the estate of marriage« with the observation that a sermon on this topic had already been published under his name. He was aware that he had preached on the subject, but never put it into writing. He asked his pious readers to disregard the first edition of the sermon. »Further«, he continued, »if anybody wants to start writing my sermons for me, let him restrain himself, and let me have a say in the publication of my words as well.« And he added a caution that today's scholars of sixteenth-century sermons should take to heart. »There is a great difference«, he pointed out, »in making public something with the living voice or dead letters« (WA 2, 166, 10f: »Es ist ein gross unterscheyt, etwas mit lebendiger stymme adder mit todter schrifft an tag zubringenn«).

ted differently by different audiences. It was the press, then, that both connected Luther with his audience and led inevitably to a divorce between Luther's »intent« and the »meaning« appropriated by various readers.

As distressing as this diversity was for Luther, and as unsettling as it may be for scholars today, we must recognize that the reader and the representer, that is, the *re*presenter, whether a preacher or an author, invested Luther's publications with meaning drawn from his or her own life experience. In the dialectic of reader and text, there was born myriad interpretations. There was no one uniform understanding of Luther's teaching in the sixteenth century.

It is this very diversity and the problems of reception that is the focus of my remarks today. I shall be sharing with you some of the variations regarding one of Luther's central concepts, the notion of »Christian freedom«, and the numerous ways that it found its way into the popular press of Reformed Strasbourg, Roman Catholic Albertine Saxony, and the Peasants' War, and how, and perhaps why, each of these communities understood Luther's Christian freedom differently.

I Strasbourg

We begin with Strasbourg, the third greatest printing center in German speaking lands, and with the period 1520 through 1533, when the Reformation movement first got underway. There were thirteen treatises, by ten or eleven authors, published in Strasbourg during this period that explicitly and at some length defended Luther against attack by defenders of the old faith. Strikingly, at least three or four of the authors of these treatises mispresented Luther's position on Christian freedom, and only three presented it in a form that Luther might have acknowledged.[2] These »misrepresentations«, as it were, adopted Luther's insistence that Scripture should be the sole authority and his concomi-

2 The three treatises (and authors) that come reasonably close to Luther's position are Lazarus Spengler: Schutzred vnnd christēliche antwurt ains erbern liebhabers gotlicher warhayt. der heyligen schrifft. auff etlicher vermaint widersprechen. mit anzaygūg warumb Doctor Martini Luthers leer nit als vnchristenlich verworffen. sonder mer fur christenlich gehalten werdē sol ..., which was reprinted in »Martini Luthers der waren götlichen schrifft Doctors, Augustiner zů Wittenbergk, mancherley büchlin vnnd tractelin. In wölchē ein yegklicher auch einfaltiger Lay, vil heylsamer Christlicher lere vnd vnderweysung findet, so not seindt zu wissenn, einem yegklichen Christen menschen, der nach Christlicher ordnung (als wir alle söllen) leben will. Deren biechlin namen findest du am andern blatt, mit zale der blättern, in wölchem yegklichs

tant rejection of »man-made« laws that conflicted with Scripture, but they did not share his understanding of the inability of human beings to fulfill the law, even the divine law. Instead, they insisted upon freedom from »man-made laws« in order to fulfill »divine law«. The position they advocated, in sum, was more strongly reminiscent of Ersmus's insistence on a simple, scripturally based Christianity than Luther's paradoxical notion of Christian freedom.

Take for example the almost prototypically Erasmian attack in »New Karsthans« on external ceremonies.[3] Although ostensibly championing Luther's cause, the author of »New Karsthans«, probably Martin Bucer (1491-1551), objected not to a reliance on law per se but only to a reliance on false, man-made laws and especially ecclesiastical law. In fact, he sought above all to champion »divine law and commandments« which he equated with God's »wholesome faith«.[4] Tradition or custom was rejected in favor of the teachings of Christ and the apostles.[5] Christ was a teacher and example to the clergy.[6] It is crucial to

eygentlich anfahet, vnd ein epistel zů denen die söllich büchlin lesen, oder hören lesen von D. Martini Luther außgangen. Item Apologia: das ist ein schirmred vnd antwort gegen etlicher einrede, so geschehen wider D. Martinū Luthern vnd seine Ewangelische lere, mit fast schönen wollgegrünten bewerungen, das sein leere, als warhafftig, Christlich, vnnd göttlich anzunemen sey. Strasbourg: Schürer, 1520«; FlFrR 1, 501-516; Michael Stifel: Von der Christförmigen, rechtgegrundten leer Doctoris Martini Luthers, ein überuß schön kunstlich Lyed, sampt seiner neben vßlegung. Strasbourg: unknown, [1522]: Schott, 1522 (Miriam U[sher] Chrisman: Bibliography of Strasbourg imprints, 1480-1599. New Haven 1982, 324 [P3.9.6f]; FlGFr, 195 [2935]; FlFr16 1983, 45f [1093 / 2773]; 1979, 36 [315f / 900]; 1980, 43 [364 / 1024]; and the anonymous Hüpsch argument red Fragen vnd antwurt Dreyer personen Nemlichen ains Curtisanen aines Edelmans vñ aines Burgers nit allain kürtzweylig Sunder vast nutzlich zů lesen vnd zů heren Alles D.M.L. leer betreffent. Strasbourg: Beck, 1522 (Chrisman: Op. cit., 324 [P3.9.5]; FlGFr, 254 [3922]).

3 [Martin Bucer]: Gesprech biechlin neüw Karsthans. Strasbourg: Schürer, 1521 (Chrisman: Op. cit., 325 [P3.11.1]; FlFr16 1978, 11 [172 / 475]; Martin Bucer: Deutsche Schriften. Bd. 1: Flugschriften 1520-1524/ hrsg. von Robert Stupperich. GÜ 1960, 406-444.

4 »Dann die unsere fleischliche ding, das ist weltliche gůtter, von uns schneyden wőllen, seind schuldig dargegen geistliche ding, das ist, das Ewangelium und gůte Christliche ler zů sewen und pflantzen, wie das Paulus hat geschriben, den sie auch in dem nit hören wőllen, do er sie von weltlicher eer abzeücht, sunder wőllen nur allein in der welt geert sein, erheben sich über Keiser, Künig und Fürsten. Ja mer, heissen sie in dieselbigen ihre fűß küssen. Ach got von hymel, warzů ist dein heilsamer glaub kommen. Was hat man uß dir gemacht. Wie ist dein göttlich gesatz und gebott so gar verkeret ...« (ibid. 1, 426, 27 - 427, 7).

5 Ibid. 1, 419, 4-7.

note that the author did not offer his readers Luther's condemnation of all works done in anticipation of reward. More importantly, he did not offer the word of promise as the answer to the challenge of the law, even (or perhaps especially) the challenge of »divine law«. The view of Christian freedom developed here was quite different from Luther's.

Other treatises also took this more »Erasmian« than »Lutheran« approach to law and works. The author of »A beautiful dialogue and conversation between a pastor and a mayor concerning the evil condition of the clergy and the evil dealings of the worldly«,[7] who may be the same person as the presumed author of »New Karsthans«, namely Bucer, used Scripture to criticize the clergy and the institutional church. Scripture he saw as the source of divine law, which took precedence over all human laws of the church. When he stated that Luther »grounds all his writings in right faith and out of the holy gospel and out of Saint Paul's teaching and leads us out of many entanglements into which the clergy has for a long time gotten us on account of money and goods«,[8] the clerical entanglements that he had in mind was the ecclesiastical law, concerning which he remarked, »I am concerned [that] there is little in it of God's law«.[9]

The student Laux Gemigger in his »To the praise of Luther and to the honor of the whole of Christendom«,[10] suggested that Luther had taught »Christ's tea-

6 E.g., »Daruß clårlich zů vernemen, das er [Christ] hat gewölt, die Apostel und ire nachkommen, priester und gaistlichen, im am nechsten nachvolgen und in seinem beyspil leben« (ibid. 1, 436, 22-24).

7 [Martin Bucer]: Ain schöner dialogus Und gesprech zwischen aim Pfarrer und aim Schulthayß, betreffend allen übel Stand der gaystlichen. Und böß handlung der weltlichen. Alles mit geytzigkayt beladen. etc. [Strasbourg: Schürer, 1521]; Bucer: Deutsche Schriften 1, 445-495. For the attribution, see ibid. 1, 396-399.

8 »... nun hat er doch gůt und Cristenlich ding gelert und geschriben, das dem glaubn nicht abnymbt. er macht in wol gůt und vergründt all sin geschrifft in rechtem glaubn und auß den hailigen ewangelien und auß sant Pauls ler und fiert uns auß vil strickn, die uns die gaystlichen langher gelegt hond umb gelts und gůts willn, ...« (ibid. 1, 445, 18-23).

9 Ibid. 1, 446, 12f.

10 Laux Gemigger: Zü lob dem Luther vnd eeren der gantzen Christenhait. The verse on the title page reads (FlFrR 1, 555):

»Wölt yemant wissen wie der hieß
Der disen spruch außgon liess
Das hat gethon Laux Gemigger student
Auß vrsach, dz man des Luthers bücher hat verprent.«

ching«, namely, »how we have turned from good to evil«, and had laid out the »teaching of the evangelists ... without additions«. The additions were, of course, human laws. Luther was »sent by God to teach us God's word and good morals and to drive out the Antichrist here on earth, also to see to it that God's word not be fully spoiled and that the Roman tyranny be recognized, that they should have no kingdom here on earth«.[11]

While »New Karsthans«, »A beautiful dialogue and conservation ...«, and Gemigger's »To the praise of Luther ...« did not even mention salvation by faith alone, the nobleman Hartmuth von Cronberg's (1488-1549) »Rejection of the alleged dishonor attributed by many to the pious and Christian father, Doctor Martin Luther of the Augustinian order, in that he called our father the pope a vicar of the Devil and Antichrist«,[12] did attempt to explain the relation between salvation by faith alone and good works. Luther had given everyone the power to

The print FlGFr, 280 (4329) is identified as a Nuremberg printing done in 1522. Claus gives an uncertain date of 1521, printed in Augsburg by Erhard Öglin Erben. Chrisman dates the work to 1520 and has identified two editions printed in Strasbourg: From the internal evidence the treatise was written earliest by the end of November 1520 and latest by March 1521. The 1520 dating is probably too early. Claus identifies two Strasbourg and an Augsburg edition (FlFrR 1, 555).

11 »Wie mag ainer der warhait sein feindt | der sy gantz clar sagt und herwider bringt? | Dann er [Luther] Christus ler beschirmbt und lert | wie wir uns von gůtem hond in das bőß bekőrt. | Uns hat der frum Luther bißher angezaigt | der ewangelisten leer, bloß [rein, ohne Zusätze] fürgelegt, | auch Gotes wort uns erklert | und Christo seinen glauben gemert. | Und er warlich volbringt, was Got gebotten hat, | als in dem ewangely geschriben stat [Matth. 10, 1]: Der Luther von uns treibt die bősen gaist, | die unser laster ursacher seind am aller maist, | wann sy uns leren menschen gebert | und uns hinderhalten [vorenthalten] Gottes wort, | zwitrechtig secten under uns machen thůnt, | die uns verfůren zů der helle grund. | Den ablaß sy solchem gewalt geben zů | das dann weder glimpff hat noch fůg, | wann sy yederman hond betrogen umb das gelt, | welches Got dem herren gantz mißfelt. | So hond die schlechten christen gemaint, | sy haben Christo gethon groß wolgefallenhait. | Darumb uns der Luther ist von Got geschickt | das er uns ler Gottes wort und gůte sit | und er den endchrist vertreiben sol hie auff erd, | auch das gotes wort nit gantz verderb, | und das der Rőmer tyranney erkent werd, | wie sy kain reich sőllen haben hie auff erd« (FlFrR 1, 552, 34 - 553, 18).

12 Hartmuth von Cronberg: Ableynung des vermeinlichen unglimpffs so dem Andechtigen Hochgelerten vnd Cristenlichen vatter Doctor Martin Luther Augustiner orders. etc. von vielen zůgelegt, jn dem das er vnsern vatter den Babst ein Vicari des Teüfels vnd Antecrists etc. genant hat. Strasbourg: Pruss, 1522; FlFr16 1987, 5 (1889 / 4824); Hartmuth von Cronberg: Die Schriften/ hrsg. von Eduard Kück. Halle 1899, 18-31.

become a child of God and an inheritor of his eternal kingdom, von Cronberg began:

»He who believes that is assured and his God will lead him and keep him on his way. There may be no doubt: no one who believes in Christ rightly may be ungrateful for such magnificent grace. For this reason we wish to be thankful to our Lord Christ for the magnificent grace that he has shown to us, his unworthy creatures. Therefore we must be attentive to the works that please the Lord God the most and on which the whole Christian foundation stands. That is to love God with all the strength of body, mind, and soul and [to love] the neighbor as our selves.«[13]

But as this excerpt shows, von Cronberg was still operating largely with a contrast between the divine law of love and human laws. Von Cronberg set the two great commandments taught by Christ against the ecclesiastical laws of the pope. If the pope could be led from »human wisdom« to the »true wisdom«, »the divine Christian wisdom«, he would virtuously desist from »all unchristian laws«. All self-seeking would be transformed into »the most sweet brotherly love« based on the love of God and neighbor. Justice would be instilled into human hearts and consciences, and there would be less reliance on juridical books because »Christian brotherly love cannot tolerate the interminable legal dealing [Juristery]«.[14] God, for von Cronberg, »does not regard the multiplica-

13 »Er hat einem ietlichen geben gewalt ein kindt gottes, vnnd ein erbe seines ewigen reychs zůsyn, welcher das glaubt, der ist versichert vnd syn gott wirt In leiten vff synem weg vnd behalten, da bedarff keins zwyfels: sölicher vber höhen gnade mag keiner der in Christum recht glaubet vndanckbar syn: Des halb wollen wir vnserm hern Christo danckbar syn, syner vber höhen gnaden so er gegen vns synen vnwirdigen creaturen erzaigt hat, so můssen wir acht haben vff die werck die got dem herrn am gefelligsten, vnnd dar vff der gantz cristlich grundt steet. Das ist gott lieb haben vss aller kraft des leibs, des gemůts, vnd der selen, vnd den nechsten glich vns selbst« (ibid., 19f).

14 »Der Babst vnd sie synen werden selbst tugentlichen absten von allen vncristenlichen gesetzen, vnd mit willen abtreten, vnd sich mit vns erfreüwen des hiemelischen liechtes, in diser vnser greülichen finsterniß durch die aller höchste gůtigkeit gotts gegeben, zů vnser gemeyner sáligkeit also überschynbarlich leüchtende. Aller eigner nutz würt verwandelt werden in die aller sůsseste brůderiche liebe, alles auß grundt gemelter zwayer stuck, daruß dan wyther volgen würdt, das ein yetlicher für synes nechsten notturfft sorgen würdt, glych syner eigen selbst sachen. Vnd dardurch würt die gerechtikeit in die hertzen vnd gewissen der mensch gestilt werden, vnd nit souil vff die vnvßgrüntlichen Juristen biecher wie bißhar gesatzt, dan die cristlich brůderlich liebe mag die vnentlich Juristery nit erlyden, in welcher keyn endschafft zůfinden ist, wie wir augenscheynlich sehen in allen großwichtigen sachen« (ibid., 28).

tion of external works of pageantry or longer prayers. He wishes that [one] have a good heart. This is what is truly called seeking the kingdom of God.«[15]

Critics also read Luther differently than he intended. In Strasbourg the counter-attack was largely the effort of one man, the Franciscan poet Thomas Murner (1475-1537).[16] »Christian freedom«, as Murner re-presented it, was the rallying cry of those who wished to throw over all authority and discipline. For example, in his 1522 »The great Lutheran fool«, Murner defined in biting verses what was required of men and women to become Lutheran. They must despise the papacy, bishops, and clergy, he said, consider the pope the antichrist, thread under food all papal pronouncements, give up fasting, confession and praying, deride all secular authority, hold the Mass in contempt and reject its sacrificial character, abandon the other sacraments, destroy churches and cloisters, drive out members of religious orders, abuse the clergy from the pulpit, advocate bloodshed and rebellion, plunder clerical property, and, in short,

»Alle ding zů keren umb,
Dan ist das ewangelium
Gar volkumen mit seim orden.
Also sein wir al lutherisch worden.«[17]

For Murner all these »Luthern rules« flow from Luther's fleshly Christian freedom, but especially the rejection of authority:

»Der cristlich glaub gibt vnß freiheit,
Zů erkennen hie kein oberkeit.
Wie sein im tauff al frei geboren,
Ee keiser / kůnig / fůrsten woren.«[18]

15 »...: dan gott achtet nit die vile ver vsserlichen werck der gebrenge oder langer gebet, er wil ein gůt hertz haben, das heyßt warhafftig das reich gottes gesůcht« (ibid., 22).

16 In 1520 he published two general warnings about Luther, a defense of the papacy, and a reply to Luther's »To the German nobility«. Two treatises followed in 1521 and another three in 1522. For a detailed discussion of these treatises, see Mark U. Edwards Jr.: Printing, propaganda, and Martin Luther. Berkeley; Los Angeles 1994.

17 »To turn everything upside down fully realizes the gospel arrangement. Thus we have all become Lutheran« (Thomas Murner: Deutsche Schriften/ mit den Holzschnitten der Erstdrucke ed. by Franz Schultz. Vol. 9: Von dem großen Lutherischen Narren/ ed. by Paul Merker. Straßburg 1918, 244, 3879 - 245, 3882).

18 »The Christian faith gives us freedom to recognize no earthly authority. We were all born free in baptism before there was an emperor, king, or princes« (ibid. 9, 242, 3787-3790).

We shall follow in a moment this Roman Catholic interpretation as it was developed in the presses of Albertine Saxony. But to understand the full thrust of later Roman Catholic characterizations of »Christian freedom« we must first examine how the slogan was employed in the Peasants' War of 1525.

II The Peasants' War

If the urban laity stressed »Christian freedom« as liberation from human laws and Roman domination and submission to divine law, the German peasantry saw in the slogan freedom from serfdom and exploitation by their lords. »The twelve articles«[19] of the Swabian peasantry provided an ideological rationale for religious, economic, and social grievances that united peasant bands throughout southern and central Germany.[20] Of particular interest to us is its third article, which states:

»... it has until now been the custom for the lords to own us as their property. This is deplorable, for Christ redeemed and bought us all with his precious blood, the lowliest shepherd as well as the greatest lord, with no exceptions. Thus the Bible proves that we are free and want to be free. Not that we want to be utterly free and subject to no authority at all; God does not teach us that. We ought to live according to the commandments, not according to the lusts of the flesh. But we should love God, recognize him as our Lord in our neighbor, and willingly do all things God commanded us at his Last Supper.«[21]

In this demand you can hear echoes of Luther's paradox – »A Christian is a free lord over all things, subject to no one. A Christian is a subservient servant of all, subject to all.« – but transposed into a different key.[22]

Luther acted quickly to reject this understanding of Christian freedom, or at least to disavow responsibility for it. In his 1525 »Admonition to peace: a reply to the Twelve articles of the peasants of Swabia«, Luther protested to the peasants:

19 Subtitled »The just and fundamental articles of all the peasantry and tenants of spiritual and temporal powers by whom they think themselves oppressed«.

20 Peter Blickle: Die Revolution von 1525. 2nd, rev. ed. M 1981, 89-103 ≙ The revolution of 1525: the German peasants' war from a new perspective/ trans. by Thomas A. Brady, Jr. and H. C. Erik Midelfort. Baltimore 1981, 58-67 (chapter 3).

21 Blickle: The Revolution of 1525, 197f.

22 See Martin Brecht: Der theologische Hintergrund der Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525: Christoph Schappeler und Sebastian Lotzers Beitrag. ZKG 85 (1974), 174-208.

»[You assert that] there should be no serfs, because Christ has freed us all. What does that mean? That means making Christian freedom totally a fleshly matter ... This article would make all human beings equal, and make of the spiritual kingdom of Christ a worldly, external kingdom, which is impossible since the worldly kingdom cannot be maintained without inequality among persons ...«[23]

The peasants, of course, didn't listen, and in the aftermath of their bloody defeat Luther found himself answering the charge that he had inspired the revolt. All his claims that his works carefully distinguished between spiritual and fleshly freedom did him no good with critics from the old faith and even with some of his supporters. The rhetoric of Christian freedom had taken on a life of its own. If Luther and some of his followers could distinguish between, on the one hand, the freedom to renounce ecclesiastical and secular laws enjoining fasting or prohibiting clerical marriage and, on the other hand, the freedom to renounce servile obligations to one's lord, especially when that lord was a monastery or bishop, many of the peasants and, for that matter, many of Luther's Roman Catholic critics failed to see the distinction, or they considered it hypocritical.

III The Roman Catholic Reading of Christian Freedom

Of all Catholic printing centers, it was Albertine Saxony that contributed most to the Roman Catholic effort to reach a broad, lay audience. In the decade of the 1530s, while Cologne's presses were producing almost exclusively for a learned elite (85% of their production was in Latin), over fifty percent of the total output of controversial literature in the vernacular for all of Germany flowed from the presses of Leipzig and Dresden! This means that a study of the presses of Leipzig and Dresden in this decade tells not only what readers in these cities were likely to learn about Luther, but also much of what was available in the vernacular to adherents of the old faith throughout the Empire.[24]

23 StA 3, 129, 17-27 ≙ WA 18, 326, 32 - 327, 23 ≙ Am 46, 39.

24 Not only does one lay principality dominate the Roman Catholic controversial effort in the vernacular; a handful of authors, most of them patronized by Duke Georg, account for nearly half of the Roman Catholic printings from 1518 to 1555. Witzel, Cochlaeus, Eck, Emser, Sylvius, and Murner produced about forty-six percent [46.4%] of the vernacular printings for this period. In all this Witzel and Cochlaeus, both supported by Duke Georg, are the most significant authors. Witzel's output accounts for nearly thirteen percent [12.8%] of the overall

We begin with Hieronymus Emser (1477/78-1527) and his 1525 »Answer to Luther's The abomination of the secret mass«, published in Dresden. Emser devoted half this treatise to demonstrating through dozens of excerpts drawn from Luther's writings that Luther was responsible for the Peasants' War.[25] Like Murner before him, Emser read Luther's »Christian freedom« as subversive to social order and as encouraging sin. He argued that Luther had condemned the authority of both estates and turned lords into subjects and subjects into lords and made everyone free.[26] For Emser, Luther was counseling sedition and rejecting legitimate authority when he rejected ordinances or distinctions of rank that limited Christian freedom, when he insisted that all Christians were born free in baptism and were therefore subject only to the divine word, and when he advocated the freedom to commune in both kinds without all the regulation of the mass.[27]

Johann Cochlaeus (1479-1552) agreed. In the 1527 Dresden reprint of his »Answer to Luther's treatise ›Against the robbing and murdering hordes of peasants‹«, he stated that the Lutherans, »... under the semblance of Scripture with cunning and deceitful exegesis have so brought the poor unlearned people around to the false freedom of baptism that they believe that since we are all

production from 1518 to 1555. Cochlaeus is second with better than ten percent [10.6%]. For the period 1518 to 1539, Cochlaeus is the leading publicist with over twelve percent [12.4%]. Cochlaeus also subsidized the printing of various other Roman Catholic controversialists including Bachmann, Witzel, and Mensing. See Mark U. Edwards: Jr.: Catholic controversial literature, 1518-1555: some statistics. ARG 79 (1988), 189-205.

25 Emser labeled as subversive Luther's teachings on the priesthood of all believers, his many attacks on the clergy and the papacy, his criticism of secular government interfering in the spiritual sphere, and his various predictions that the clerical and secular lords would be punished for their opposition to the Gospel. Hieronymus Emser: Auff Luthers grewel wider die heiligen Stillmess Antwort Item wie, wo und mit wolchen wortten Luther yhn seyn büchern tzur auffrur ermandt, geschriben und getriben hat. Dresden 1525 (FlFr16 1979, 9 [242 / 667]) and Hieronymus Emser: Schriften zur Verteidigung der Messe/ ed. by Theobald Freudenberger. MS 1959. For a consideration of this charge in detail, see Mark U. Edwards Jr.: Lutherschmähung?: Catholics on Luther's responsibility for the peasants' war. Catholic historical review 76 (1990), 461-480, and Edwards: Printing, propaganda, and Martin Luther.

26 »Wie Luther beyder obgemelten stende gewalt, regiment, ordnung, recht unnd gesetze veracht, verworffen, verdammet, ouch ire underthanen zu verachtung und ungehorsam der selben vermanet, die herren zu knechten und die knecht zu herren und semper frey gemacht, dartzu er ynen allen gewalt oder oberkeit eyngeromet hat« (Emser: Auff Luthers grewel ..., Bij^{v}).

27 Ibid, Biij^{v}.

brothers in Christ through baptism, all things should be equal among us, as happens with true brothers«. He then addressed Luther directly and cited from Luther's »On the Babylonian captivity of the church«, »›I tell you truly‹, you said, ›that no law can justly be imposed on Christians, neither by human beings nor by angels, no matter how much they wish to, since we are free from them all‹.«[28]

The man responsible for the Cochlaeus reprint in Dresden, Petrus Sylvius (circa 1470 - circa 1536), summed up the controversialist's position in his 1527 »A clear demonstration«. »And in truth had the Christian princes not been so soon awakened against the Lutheran peasants«, Sylvius wrote, »then the Lutheran teaching would have turned all lordship and authorities into peasants and there would have not only been no divine service or houses of God but also no castle or noble estate left undestroyed in the German lands ...« Sylvius was convinced that this contention could be proved from Luther's own writings. »... Luther has written from the beginning of his publication and especially in the treatise on ›Christian freedom‹ and the ›Babylonian captivity‹ that each Christian should be and is free as a matter of right and should be himself a lord, prince, king, bishop, and pope since they were all to a man priests and kings«, Sylvius charged, »And each should believe, celebrate, and do whatever he wishes, however he wishes, without regard for anyone ...«[29]

28 »Falscher syn, ist nicht so vil by dem slechten und einfeltigem volck, als bei euch meineydigen eemunchen [verheiratete ehemalige Mönche] und abtrunnigenn pfaffen, so ir das arm ungelert volck, durch vil scheins der schrymfft mit listigem und trieglichem ußlegen, auff falsche freyheit der tauff so feer [weit] gebracht habt, das es vermaynt, so wir al bruder in Christo seind durch die tauff das alle ding sollen unte[r] uns gleich seyn, wie unter leiplichen brudern gesehen wird. Dan also hastu vor vier jarn geschryben in der babylonischen gefencknuss. Ich ruff auch getrewlich, sprichstu, das mit keynen rechten den christen mag uffgelegt werden eincherlei gesatz, weder von menschen, noch von engeln, dan so vil sy wŏllen, wan wir seind frey von inenn allen« (Johann Cochlaeus: Antwort Joannis Cochlei zu Martin Luthers buch, genant Wider die Stürmenden Bawern Jetzt auffs nawe mit einer sonderlichen Schlussrede M. Pe. Sylvii in Druck gebracht ... Dresden: Stöckel, 1527. I have not been able to find this edition, so I am using the 1525 Cologne edition reprinted in Flugschriften der Bauernkriegszeit/ unter Leitung von Adolf Laube; Hans Werner Seiffert bearb. 2., rev. ed. B 1978, 376-412. The quote is on page 378, 31-40.

29 »Vnd ynn der warheit wern die Christlichen Fürsten widder die Lutherischen pawrn, so bald nicht erwacht so hette die Lutherische lehre alle die Herschafft vnd öbirkeyt zu pawern gemacht, vnd were nicht alleyn keyn Gottes dienst noch Gottshaus, sonder auch keyn Schlos

Underpinning this freedom, as these Roman Catholic authors saw it, was, in Cochlaeus's words, the »false principle that faith alone justifies and sanctifies«.[30] Luther knew, Paul Bachmann (1465/68 - circa 1538) wrote sarcastically, »that no believer goes to hell even if he is a murderer, thief, a robber, an adulterer and so on. Because no sin condemns a person, only lack of belief.«[31] And Johannes Fabri (1478-1541), later bishop of Vienna, remarked with a touch of »Schadenfreude« regarding the lament in the Saxon visitation articles that too much was being taught about the forgiveness of sin and too little about repentance, »Yes, dear Luther, not only a few but nearly all your disciples have for more than ten years not said or taught anything else but that only by faith, that faith alone justifies, that mere faith makes one blessed, that one should only believe and that is sufficient. And who, but you, first brought this teaching up?«[32] This indeed was their complaint against Luther and his »disciples« made twelve years ago, »that you forever preached naked faith alone so that the

noch Eddelhoff ynn Teutzschen landen vnuerstört geblieben ... Das hette man der Lutherischen schrifft vnd lere gehabt zu danken, Sintemal Luther von anfang seynes schreybens, vnd sonderlich ym Tractat von der Christlichen freyheit, vnd Babilonischen gefencknis geschrieben hat, das eyn yglicher Christe, von rechts wegen sol seyn vnd ist frey vnd seyn selbist eyn Herre, Fürste, König, Bishoff vnd Bapst, Syntemal sie weren allesampt Priester vnd Könige, vnd eyn yeder solte glauben, halten, vnd thun, was ynd wie er wölde, vnd niemand ansehen, vnd der gleychen« (Petrus Sylvius: Eyn klare beweisung wie Luther würde seyn eyn vrsache, des steten eynzuges des Türcken, des vnchristlichen yrthums, zwitracht, auffruhr, vnd empörung des gemeynen volckes ... L: Thanner, 1527, B^{v}f; FlFr16 1983, 46 [1183 / 2965]).

30 »Uch habs yhm offt vnd vil auffgeruckt, das er fast all [Bi] sein lere auff disen falschen grund setzt, das allein der glaub mach gerecht vnd selig, welchs in keiner schrifft also stehet« (Johann Cochlaeus: Sieben kopffe Martin Luthers, von acht hohen sachen des Christlichen glaubens. Dresden: Stöckel, 1529, Aiv^{v}f; FlFr16 1978, 5 [136 / 370]).

31 »Er weys das kein glubiger in die helle kompt, ap es auch ein mörder, diebe, ein rawber, ein Ehebrecher sey etc. Denn keyne sunde verdampt den menschen, denn allein der vnglawbe ...« (Paulus Bachmann: Luthers widerruf vom Fegefewer mit farbe ausz gestrichen durch den Abbt zur alden Zcellen. Dresden: Stöckel, 1530, Eij^{r}; FrFl16 1981, 2 [691 /1789]).

32 »Ja lieber Luther nicht allein vil, sonder gar nahe alle deine jünger, haben wol zehen vnd mher jar nichts anders gesagt vnd gelert, dann allein von dem glauben, der ainig glaub mach gerecht, [Bij^{v}] der eynig glaub mach selig, man solle nur glauben so sey es genug. Vnd wer hat diss zum ersten anderst auffbracht, dann du?« (Johannes Fabri: Christenliche vnderrichtung Doctor Johann Fabri, vber ettliche Puncten der Visitation, sso jm Churfürstenthumb Sachssen gehalten, vnd durch Luther beschriben, Welche antzunehmen vnd zuuerwerffen seyend. Dresden: Stöckel, 1528, Bij^{r}f; FlFr16 1980, 12 [520f / 1342]).

common people, unfortunately, have fallen away from all fear of God, good conscience, love of neighbor, good works, indeed all Christian honesty«. Fabri drew a stark conclusion from this: »And who, other than you, is [therefore] responsible for those innocent children who were slain and perished in the Peasants' War?«[33] As he read it, Luther's Christian freedom gave the appearance of teaching improvement and edification but in fact was a »fleshly freedom« that came down to »whatever one wanted to say, one said, and whatever one wished to do, one did«.[34]

But the Roman Catholic objection went beyond the reliance on »mere faith«. For, as they saw it, Luther said not only that faith without works saved, but that a striving after good works could actually damn. Luther, Sylvius explained in his 1534 »The last two books«, »rejects and slanders good works, even those done as well as possible, as if they were simply horrible sins, and [he] considers as no sins all the vices and wickedness that one can produce, and [he] wishes to deal before God with mere faith alone without any divine love and Christian works ...« [35]

33 »Diss ist doch auch vntzer clag wider dich, vnd deine jünger, numals bey zwölff jaren, gewesen, das ir für vnd für, den blossen vnd eynigen glauben, gekert vnd geprediget, dardurch das gemein volck (leyder) von aller Gotsforcht, guttem gewissen, liebe des nehisten, gutten wergken, ja aller Christlicher Erbarkeit, gefallen ist. Vnd wer ist aber schuldig an dissen vndschuldigen kindern, so in dem Bawernkrieg erschlagen, vnd vmbkommen seind, anders dann du?« (ibid., Bi^{r}).

34 »Aber mit deiner Christenlicher freyheit, darinn du Placentia gesagt, vnd placentem gepacken hast, seind disse ding alle abgethan, du hast einem yeden ein küsse mögen machen vnder seinen arm, das er sich darauff stewrn möchte, wiewol du die freyheit zu besserung, zu erbauwung, soltest gelerrt haben, ist aber aus dem geist, ein fleischfreyheit worden. Vnd stehet die sach also, was eynem gefelt, das redt er, vnd was einem yeden gelust, das thut er« (ibid., Eiij^{v}).

35 »Zum andern ist zu erkennen, das, so Luther die guthen werck auch auffs aller besten gethan, verwyrfft vnd verlestert, gleychsam weren sie eytel grewliche sunde, vnd alle laster vnd bosheyt die man kan verbrengen, vor keyne sunde [C^{v}] helt, vnd alleyn mit dem blossen glauben one alle Göttliche liebe vnd Christliche werck wil vor Gote gehandelt haben, So hat er nicht alleyn die art vnd bosheyt des Antichrists ynn der verwerffung vnd verleuckung der guten werck, sondern er hat auch die art bossheyt vnd verfürischeyt aller bösen geystern, die da von anfang haben stets verworffen vnd verhyndert die guten werck vnnd angereytzt, zu allem arg, vnd seyn alleyn bey dem blossen glauben geblieben« (Petrus Sylvius: Die letzten zwey beschlissliche vnd aller krefftigste büchleyn M. petri Syluij, so das Lutherisch thun an seyner person, von seyner geburt, vnd an seyner schrifft, von anfang bis zum end gründlich handeln, vnd seyne vnchristlickeyt schrifftlich entplossen. L: Blum, 1534; Wilbirgis Klaiber: Katholi-

He and his colleagues read Luther to say that »mere, naked faith« would save, apart from works, and that traditional good works such as the mass were not only unnecessary but positively harmful. As Johannes Mensing († 1547) put it, »They have promised the people very many freedoms so that they become, indeed, slaves to their flesh ... so that they would prefer to outrage virgins than to hold mass.«[36] For Sylvius Luther's teachings about Christian freedom and equality made the »Lutheran common people« unable to tolerate authority or be anyone's subject. The »black Lutheran peasant« and »his« Anabaptists had already dared to practice Luther's teaching that in Christendom there could and should be no authority but rather everyone should be equal to every other. Looking towards the future, Sylvius predicted that the »Lutheran common folk«

»... will cultivate division, unrest, war, robbery, [and] murder, not only against true Christendom but also against each other. [They will do this] all on account of the many-sided and self-contradictory, wicked Lutheran teaching ... that one can and may freely practice and commit every vice and wickedness ... and it would be no sin if one only had mere faith. But one should only protect oneself from good works which even though done in the best way are nevertheless nothing more than horrible sins ...«[37]

sche Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts. MS 1978, 281 [3059]; FlGFr 225 [3430]).

36 »Sie haben den leuthen, fast viel, freyheiten vorheyschen: So sie doch selbst knechte seint, yhres fleyschs ... Also das sie lieber wolten iung frawen schenden, dan Messen halten« (Johannes Mensing: Von dem Opffer Christi in der Messe: Allen Christglaubigen/ Teutscher Nation not tzuwissen Denen zu Magdeburgk in sonderheyt/ tzu gut geschriben vnd auszgangen. Beweret mit Götlicher schriffte. L: Schmidt, 1526, Aiv[v]).

Paul Bachmann read Luther much the same way: »Vnd nach der art der hellischen geistern leret er [Luther] zu meyden das gut, vnd zu vben das arg. Sintemal sein lere ist, das man sich soll von allen götlichen vnd menschlichen gesetzen vnd gepot, vnd von allen gutten wergken, die Gott zu vben geboten hat, mehr hütten dann vor allen sunden, vnd allein dem blossen glauben anhangen, vnd das der do alle bossheit vbet, vnd verlest sich allein auff den blossen glauben, der bekrefftiget den glauben, vnd ist gereyt selig vnd heylig. Der do aber guttes thut, was Gott zuthun gepoten hat, der verstört den glauben, vnd ist gereyt verdampt« (Paulus Bachmann: Ein sermon des Abts zur Cellen yn auffnhemung der Reliquien Sancti Bennonis, gehabt am .xxi. tag des Monats Julij. Geteylt in drey artickel. Dresden: Stöckel, 1527, Dij[v]; FrFl16 1983, 4 [1183 / 2966]).

37 Here is the full quote: »Die andere straffe vnnd vnseligkeyt wird seyn die stets auffruhr vnnd widderspennigkeyt des Lutheryschen gemeynem volckes, so es würde zur macht kommen, Auch widder yhre eygen Oberkeyt, sie sey Lutherysch oder alt Christisch, welche, sie oder yrer

All the elements of the Roman Catholic view are present in Sylvius's indictment.

IV Conclusion

Are we simply studying various misunderstandings or even deliberate propagandistic distortions of Luther's teachings? To an extent, but that's not all we're doing. To be sure there are misunderstandings and distortions, but such observations miss the point. Readers pick and choose among the ideas introduced to them. Some issues resonate with their life experiences; others do not. And in the dialectic of reader and text, some ideas are invested with new meaning, transposed to a different key, or filled out in ways unintended by their author.

Luther's defenders who were published in Strasbourg were divided in their understanding of Luther's concept of Christian freedom. While a few of these publicists understood Luther's radical proposal regarding Christian freedom, the majority of Luther's defenders published in Strasbourg were still reading

> auffrüryscher hoffertiger geist mit nichte wird wollen noch künnen dulden, noch yhnen vnderthan seyn, ja sie werden sie stets wöllen verachten vnd vertreyben, wie die Aposteln Petrus vnd Judas Thadeus ynn yren Episteln yn den letzten tagen bis zugeschehen verkündigt haben, Als denn auch Luther im buche von der weltlichen öberkeit [Giv^{v}] schön angehaben hat zu leeren, sprechend, Das ynn der Christenheyt kan noch sol keyn Oberkeyt seyn, sondern ein yeder ist dem andern gleych uzw. Vnnd die Schwarzen Lutherischen bawr vnd seyne Widderteuffer sich auch gereyt dis zu practicirn vnderstanden haben, Darüber werden sie auch stehte zwytracht, vnfried, krieg, raub, mord, nicht allein wider die ware Christenheyt, sonder auch wider einander pflegen, von wegen der manchfaltigen vnd yhr selbst widersprechigen boshafftigen Lutherischen leere, vnd yhres bösen lebens, so Luther lert, wie bisher offt angezeygt ist, Das man kan, vnd mag, one alle sunde frey vben vnd treyben alle laster vnd bosheyt, auch der gantzen werlet, vnd es wer keine sunde, wo man nur den blossen glauben het, aber alleyn vor guten wercken sol man sich hüten, Denn wiewol sie geschehen ynn aller beste weyse, so weren sie doch eytel grewliche sunde uzw. wie er geprediget hat dominica Cantate, am vierden Sontage nach Epiphanie, vnd das jamerlich zu klagen ist, auch ynn der kyndern büchleyn zu yhrer zeytlichen vergiftung gesatzt hat, dadurch er yhe wil verschaffen, das man von iugend auff, sol meyden alle gute sitten vnd tugenden, als sind die tugendliche gute werck Götlicher gebot, vnd sol frey vben alle sunde, laster, vnd bosheyt, vnd sol wider Gott noch menschen, noch keyne geystliche noch weltliche Oberkeyt fürchten noch achten, noch ynn der Christenheyt dulden uzw. Was aber vor ein frieden, eynigkeyt vnd gut leben darus würde entstehen, kan ein yeder natürlicher synreych mensch leychtlich ermessen« (Sylvius: Die letzten zwey … büchleyn, Giv^{r}f).

Luther within a context strongly shaped by humanistic and specifically Erasmian concerns. This context inclined these authors to assimilate Luther's scripturally-based criticism of human laws to the Erasmian attack on the »superstitions« of external observance that lacked spiritual grounding. For a time – a crucial time for the fledgling Reformation movement – Luther was read and re-presented in these Erasmian terms. It took time for these authors to realize that more was at stake, that Luther's radical understanding of commandment and promise was corrosive not only of »man-made laws« but of reliance on law in any form in the process of salvation. But even as they moved towards a more »Lutheran« understanding of Christian freedom, their Erasmian stress on »divine law« continued to color their thinking and accounts, in no small part, for some of the distinctive emphases of what came to be Reformed Protestantism.

The peasants in their articles misunderstand Luther in another way that is readily explicable and highly significant. Peter Blickle has shown that the Reformation changed how the peasants legitimated their long-standing desire to change their relations with their lords. Before 1525 peasants had claimed that their revolts were only to remove innovations that violated traditional law. By 1525, however, appeal to traditional law could not legitimate changes necessary to relieve the tensions that had developed in the last century. Appeal to divine law could, and did. Moreover, appeal to divine law – which could cover any demand that could be deduced from Scripture – allowed the uprising to take on a supra-territorial character.[38] Specifically in the matter of freedom from serfdom, the Reformation allowed the peasants to transcend the traditional law of serfdom and insist that all should be free on principle. If God is lord, the peasants concluded, there can be no seigneurs. »No one but God our creator, father, and lord should have serfs«, concluded the villages of Schaffhausen, and in this were followed by many other peasant articles. The Reformation also allowed the peasants to attack serfdom on the basis of justice and divine law.[39] It proved quite easy given the peasants' situation and aspirations to translate into the temporal realm Luther's insistence on the Christian freedom to test all laws against Scripture.

38 Blickle: Die Revolution von 1525.

39 Peter Blickle: Gemeindereformation: die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil. M 1985, 69-71.

Finally, the Roman Catholic controversialists failed to accept or perhaps in some cases 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. So when they read Luther's comments about spiritual freedom, they saw Luther rejecting the authority of both estates. They understood Luther's insistence on Christian freedom from the necessity of good works *in the pursuit of salvation* as freedom from good works *for any purpose in either realm.* Salvation by »mere naked faith«, as they expressed it, opened the floodgates to fleshly license. If one were free from works, one was free specifically from works of obedience. The controversialists felt confirmed in this judgment by the events of the Peasants' War and especially by the notion of Christian freedom expounded by the peasants in the war.

Luther's treatises and the ideas they contained were received differently by different people, interpreted differently by different audiences. We cannot reduce Luther's message to his conscious intentions. Without the people who read Luther's writings or heard a pastor explain his views from within their own context, without the people who shaped his message to their own needs, Luther might still be considered a great theologian. But it was the reaction of his readers and re-presenters that made him the German Reformer.

Die Rezeption von Luthers Freiheitsverständnis in der frühen Neuzeit

Von Martin Brecht

»Wenn die gegenwärtige Theologie überhaupt eine thematische Mitte hat, dann ist das die christliche Freiheit.« So formulierte Eberhard Jüngel in seinem großen Referat »Zur Freiheit eines Christenmenschen: eine Erinnerung an Luthers Schrift« auf dem Fünften Internationalen Lutherforschungskongreß 1977 in Lund.[1] Vor kurzem hat Friedrich Wilhelm Graf darauf hingewiesen, daß diese theologische Themabestimmung in der Tradition des liberalen Protestantismus stehe.[2] In der Tat muß der mit der frühen Neuzeit und insbesondere mit der protestantischen Orthodoxie sowie dem Pietismus befaßte Kirchenhistoriker konstatieren, daß in *dieser* Epoche die christliche Freiheit nicht das zentrale Thema war. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß das von Luther 1520 aufgebrachte Stichwort von der Freiheit des Christenmenschen alsbald eine ungeahnte Resonanz mit einer vom Autor nicht intendierten Ausweitung in den politischen und gesellschaftlichen Bereich hinein gefunden hat. Der Bauernkrieg von 1525 ist dafür der schlagende Beweis. Aber gerade diese Eruption oder dieses Mißverständnis dürfte dazu geführt haben, daß die reformatorische Theologie danach die christliche Freiheit enger und strenger faßte und den Gebrauch des Schlagworts reduzierte. Dies betraf allerdings nicht den mit der christlichen Freiheit ursprünglich gemeinten Sachverhalt der Bewältigung von Sünde, Tod und Teufel. Vergebung, ewiges Leben und Überwindung der anfechtenden Mächte blieben die zentralen Inhalte des Heils- und Erlösungsglaubens,

MWA Melanchthons Werke/ hrsg. von Robert Stupperich. Studienausgabe. Bd. 1-7. GÜ 1951-1975.

1 Eberhard Jüngel: Zur Freiheit eines Christenmenschen: eine Erinnerung an Luthers Schrift. M 1978, 16 ≙ Luther und die Theologie der Gegenwart: Referate und Berichte des Fünften Internationalen Kongresses für Lutherforscher, Lund, Schweden 14.-20. August 1977/ hrsg. von Leif Grane und Bernhard Lohse. GÖ 1980, 21.

2 Friedrich Wilhelm Graf: Ist bürgerlich-protestantische Freiheit ökumenisch verallgemeinerbar?: zum Streit um das protestantische Verständnis von Freiheit. ZThK 89 (1992), 123.

wenngleich sie kaum oder gar nicht als die christliche Freiheit zusammengefaßt wurden. Gleichwohl ist die christliche Freiheit als Thema im Protestantismus vor der Aufklärung nicht einfach verschwunden. Es hält sich in begrenztem Umfang zunächst durch und taucht auch später immer wieder auf. Dies soll hier in einer Art Spurensuche vorgeführt werden. Vollständigkeit ist dabei nicht zu erreichen. Dazu müßte z.B. das Material der akademischen theologischen Disputationen besser erschlossen sein.

I Philipp Melanchthon (1497-1560)

Soviel ich sehe, war es Melanchthon, der der libertas Christiana längere Zeit einen Platz in der protestantischen Dogmatik eingeräumt und gesichert hat. Seine zeitlich und theologisch Luthers Freiheitsschrift nahestehenden »Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae« von 1521 kommen zunächst im Abschnitt »De abrogatione legis«[3] mit Paulus auf die Freiheit vom Fluch des Gesetzes, vom Tode, von der Sünde und von der Hölle zu sprechen. »Nec aliud est novum testamentum nisi huius libertatis promulgatio«,[4] heißt es denkbar global. Christus beschafft die Freiheit, nicht das Gesetz. Die christliche Freiheit (»libertas est christianismus ...«)[5] besteht dabei auch effektiv darin, daß durch den Geist Christi spontan das Gesetz erfüllt wird. Das Gesetz kann also einerseits nicht mehr verdammen, andererseits wird es erfüllt. Dabei wird nicht übersprungen, daß der Christ in diesem Leben immer Sünder und gerecht zugleich ist. R 6-8 wird darum zusammengefaßt: »quatenus credimus, liberi sumus, quatenus diffidimus, sub lege sumus.«[6] Es geht Melanchthon um die Freiheit vom ganzen Gesetz; die auch von den Altgläubigen angenommene Aufhebung des Zeremonialgesetzes ist für ihn ein zweitrangiges Problem. Im Locus »De scandalo« wird ausdrücklich eingeräumt, daß überlieferte Menschensatzungen zur Propagierung der Freiheit verletzt werden dürfen; allerdings ist auf die Schwachen Rücksicht zu nehmen.[7]

3 MWA 2 I, 127, 6 - 137, 12.
4 MWA 2 I, 128, 1f.
5 MWA 2 I, 128, 23.
6 MWA 2 I, 130, 29f.
7 MWA 2 I, 162, 5 - 163, 10; bes. 162, 24-29.

In dem Gutachten über Luthers Lehre für Kardinal Lorenzo Campeggio von 1524 registrierte Melanchthon: »Auß verdruß ab so vil Ceremonien tregt der gemain Gotloß hauf grossen gunst zu D. Martin luthern als zu ainem anfenger der freihait«,[8] weil dieser die Zeremonien angeblich abtun wolle. Nach Melanchthon war dies allerdings nicht die Intention von Luthers Freiheitstraktat. In der scharfen und nicht unproblematischen Stellungnahme gegen die Artikel der Bauern von 1525 wird hinsichtlich der Leibeigenschaft[9] die Befreiung durch Christus als geistliche Freiheit, d. h. als Vergebung der Sünde und Überlegenheit gegenüber der Verführung des Teufels, bestimmt, »und stet ym hertzen, christlich freyheyt«. Sie läßt sich nicht mit fleischlichen Augen ansehen. Gemeint ist, daß ein Christ alle weltliche und bürgerliche Ordnung geduldig trägt, gegebenenfalls auch die Leibeigenschaft. Theologisch problematisch wird auf das Beispiel Josephs in Ägypten verwiesen, der auch lange Zeit Leibeigener gewesen sei. Gegen die Forderungen der Bauern hält Melanchthon es für nötig, »das eyn solch wild ungezogen volck, als teutschen sind, noch weniger freyheyt hette, dann es hat«. Eine Transponierung der christlichen Freiheit in den politischen und sozialen Bereich ist damit klar abgewiesen.

Das Problem der christlichen Freiheit blieb offenbar auch nach dem Bauernkrieg so aktuell, daß ihm in dem aufgrund der ersten Visitationen geschaffenen »Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum Sachsen« (1528) ein eigener Abschnitt gewidmet wurde.[10] Dabei handelte es sich nun bereits um ein normatives Dokument. Abgewiesen werden »unbescheiden« Auffassungen der christlichen Freiheit wie Freiheit von der Obrigkeit und von Abgaben oder als Dispens vom Fasten und Beichten. Positiv wird die christliche Freiheit wiederum als Vergebung der Sünden und Begabung mit dem Heiligen Geist bestimmt. Recht ausgelegt gilt sie frommen Leuten als sehr tröstlich und als Anreiz zu christlichen Werken, weil sie der verführerischen Macht des Teufels widerstehen läßt. Ausdrücklich ergeht die Anweisung: »Dieses stück Christlicher freyheit soll man offt treiben, dadurch die leut zu forcht und glauben gereitzt würden. Denn es ist kein stück Christlicher Lere, das fromen hertzen grössere freude mache und bringe, denn dieses stück, das wir wissen, das uns Gott also regiren und behüten wil.« Die christliche Freiheit erscheint

8 MWA 1, 176, 1 - 177, 27.
9 MWA 1, 205, 20 - 206, 21.
10 MWA 1, 253, 11 - 255, 37.

hier als der sittlichen Lebensbewältigung zugeordnet. Christliche Freiheit bedeutet ferner Freiheit vom mosaischen Gesetz. Für Melanchthon heißt dies aber lediglich, daß Christen unter anderen Rechtsordnungen leben können. Ein emanzipatorischer Gewinn wird daraus nicht abgeleitet. Schließlich wird die Freiheit von menschlichen Kirchenordnungen angeführt. Die Befolgung von Vorschriften wie der des Zölibats wäre Sünde; andere, wie die Ordnung der Feiertage, sind zwar nicht nötig, aber nützlich. Abgelehnt werden alle Ordnungen, mit denen Gnade bei Gott erworben werden soll. Es fällt auf, daß der Aspekt der Freiheit nur recht verhalten vorgebracht wird. Derselbe Tenor findet sich dann wieder in der »Confessio Augustana« Artikel 15 »Von Kirchenordnungen«.[11]

In der zweiten Bearbeitung der »Loci communes rerum theologicarum ...«, den »Loci communes theologici recens collecti et recogniti« von 1535, handelt ein eigener Abschnitt »De Libertate Christiana«,[12] der wieder hinter »De discrimine veteris et novi testamenti« plaziert ist. Die Erkenntnis der christlichen Freiheit wird als unumgänglich notwendig bezeichnet, da sie zeigt, worin eigentlich die christliche Gerechtigkeit bestehe, was von den umstrittenen Zeremonien zu halten und was die Würde der politischen Dinge sei. Über diese bedeutenden Dinge müsse in der Kirche eine feste Lehre bestehen.

Es werden vier Grade der christlichen Freiheit unterschieden. Der wichtigste ist die aus Gnade geschenkte Vergebung der Sünden und die Zurechnung der Gerechtigkeit. Es handelt sich um eine geistliche Freiheit, die sich überhaupt nicht auf das Äußere oder Bürgerliche erstreckt, sondern auf den Kampf des Gewissens im Gericht Gottes, in dem es dieser Tröstung bedarf. Als Beleg wird J 8, 36 zitiert: »So euch der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei.«

An zweiter Stelle folgt wieder die Begabung mit dem Heiligen Geist, durch die die Glaubenden lebendig gemacht, regiert und gegen den Teufel verteidigt werden. Dieser zweite Grad wird nur aus didaktischen Gründen vom ersten getrennt aufgeführt, um die Unterschiedlichkeit der Wohltaten Christi zu veranschaulichen. In den Schrecken des Gewissens gilt es, auf den ersten Grad zu schauen; in den anderen Gefahren des Lebens mahnt uns der zweite, daß wir uns erheben und um Leitung und Schutz des Heiligen Geistes bitten sollen. Zitiert werden 2 K 3, 17 und J 14, 18. An dieser Stelle schiebt Melanchthon eine

11 BSLK, 69f.
12 CR 21, 458-466.

dringliche Anweisung zum Verständnis der Freiheit oder der Aufhebung des Gesetzes ein. Sie beziehe sich nicht auf die, die keine Buße tun, sondern nur auf die, die im Glauben die Wohltat Christi annehmen. Freiheit vom Gesetz ist Freiheit vom Fluch des Gesetzes, aber nicht vom Gehorsam gegenüber dem moralischen Gesetz. Die Wohltat der Freiheit besteht in der Vergebung propter Christum und in der Zurechnung der Gerechtigkeit. Aber auch das Evangelium unterwirft uns dem Gehorsam gegen Gott und damit dem moralischen Gesetz. Melanchthon hält es darum für angemessen, über den Gehorsam »νομικῶς« zu reden, weil das Gesetz in dieser Hinsicht bestehen bleibt. Später wird diese Auffassung bezüglich des Dekalogs ausdrücklich wiederholt. Melanchthon gelangt also zu einem tertius usus legis, der die Freiheit limitiert. Diese ist nicht selbst Prinzip des neuen Seins. Freilich weist Melanchthon es von sich, die Gerechten mit einem neuen Gesetz zu belasten.

Der dritte Grad ist die Freiheit vom Zeremonialgesetz. Er erstreckt sich in gewisser Weise auf das äußere Leben, hängt aber mit den beiden ersten Graden zusammen. Zeremoniale Auflagen sind mit der gnadenhaften Rechtfertigung nicht vereinbar. Die mosaische Rechtsordnung insgesamt wird vom Evangelium unterschieden, dem es um eine ewige und geistliche Gerechtigkeit gehe, das aber zulasse, daß die Menschen in ihren jeweiligen Rechtsordnungen leben. Eine revolutionäre Infragestellung der Rechtsordnung im Namen der Freiheit vom Gesetz wird abgelehnt und als Nicht-Bescheid-Wissen über die Freiheit charakterisiert. Das Evangelium hebt das Naturgesetz mit seinen Rechtsordnungen nicht auf. Es schafft nicht seinerseits eine platonische Gütergemeinschaft oder ein neues politisches Gemeinwesen, sondern unterwirft uns der vorhandenen Obrigkeit. Die Freiheit darf nicht gebraucht werden zur Destruierung des geschuldeten politischen Gehorsams oder zur Erschütterung der öffentlichen Disziplin. So darf man sich z. B. bei der Ehe nicht über die verbotenen Verwandtschaftsgrade hinwegsetzen. Es ist auch nicht erlaubt, sich auf eine Mosaica politia einzulassen, sondern das Recht des jeweiligen Staates hat Geltung und darf nicht geändert werden. Ausdrücklich gilt dies auch für das Wirtschaftsrecht. Seine Ausführungen versteht Melanchthon nicht nur als Beitrag zum öffentlichen Frieden, sondern auch zur Unterrichtung des Gewissens. Dem Evangelium tun diejenigen Schmach an, die vorgeben, es sei eine neue Lehre über die Veränderung der politischen Dinge, Erbschaften, Gerichte und Ähnliches. Politische oder soziale Veränderung intendiert das Evangelium also nicht.

Der vierte Grad betrifft die menschlichen Kirchenordnungen. Das Evangelium läßt solche Regelungen zu zur Gewährleistung einer gewissen Ordnung in der Kirche. Aber sie sind nie verdienstlich und können, wo es ohne Ärgernis möglich ist, auch unterlassen werden. Ausdrücklich wird hier die Notwendigkeit der Lehre von der Freiheit betont. Ohne sie würden die Glaubensgerechtigkeit verdunkelt und falscher Gottesdienst Platz greifen. Die Einheit der Kirche würde durch unterschiedliche Riten bedroht. Die Gewissen würden durch ihre Beachtung belastet. Mit den menschlichen Traditionen wird richtig umgegangen, wenn man sie für äußerliche Dinge und Adiaphora hält. Der Gehorsam gegenüber den Oberen in der Kirche darf die Freiheit hinsichtlich der Kirchenordnung nicht aufheben. Selbst auf die Sakramente kann im Notfall verzichtet werden. An diesem letzten Punkt gelingt Melanchthon also im Gegensatz zum Vorhergehenden die Umsetzung der christlichen Freiheit.

Das weitverbreitete »Examen ordinandorum« (1552) enthält ebenfalls einen Abschnitt über die christliche Freiheit,[13] der deren vier Grade aufführt, jedoch die Negationen nicht erwähnt.

In der dritten und letzten Bearbeitung der »Loci communes rerum theologicarum ...«, den »Loci praecipui theologici« (1559) wird die Freiheit vom mosaischen Gesetz zwar in »De discrimine veteris et novi testamenti« wiederum berührt,[14] aber die eigentliche thematische Entfaltung der libertas Christiana ist nunmehr ganz an den Schluß, noch hinter dem Abschnitt »De scandalis«, gerückt.[15] Neu und bemerkenswert ist die Einleitung[16]: Angesichts vielfach herrschender Unterdrückung, nicht zuletzt der Kirche, ist damit zu rechnen, daß die Politiker über die Rühmung der christlichen Freiheit spotten. Faktisch war, ist und wird die Kirche immer durch ungeheures Elend unterdrückt sein. Die harte Wirklichkeit wird also in den Blick genommen. Im Gegenzug werden die Realität und die Eigenart der Befreiung durch Christus bestimmt als Zerstörung der Sünde, Versöhnung von Gottes Zorn, Abschaffung des Todes, Aufhebung allen Unglücks, ewige Gerechtigkeit, Licht, Leben und Herrlichkeit, also als die vollkommene Freiheit, die Christus durch seinen Tod seiner Kirche erworben hat. Sie ist in diesem Leben anfangsweise und mit der Auferstehung

13 MWA 6, 231, 11-37.
14 MWA 2 II, 440, 1 - 461, 25.
15 MWA 2 II, 762, 16 - 780, 14.
16 MWA 2 II, 762, 1 - 764, 19.

dann vollständig da. Es handelt sich um einen eschatologischen Sachverhalt, der aber schon hier geschaut wird. Abgewiesen werden die Träume von einer leiblichen politischen Freiheit oder von einem irdischen Reich der Freiheit; sie haben nichts mit dem Evangelium zu tun. Melanchthon geht davon aus, daß selbst die stärksten Menschen und Heroen den Zwängen des Schicksals unterliegen. Ohne Gott haben sie keine Hoffnung. Die Lehre von der christlichen Freiheit bietet hingegen den stärksten Trost, was sich an den großen Gestalten der Bibel belegen läßt und der Kirche in ihren Anfechtungssituationen zum Zeugnis dient. Die biblischen Gestalten hatten nicht nur die Aussicht auf das ewige Leben, sondern sie lebten ihre anfängliche Freiheit gerade auch in ihrer Angefochtenheit. Melanchthon vermag also einen konkreten Bereich der Praktizierung der Freiheit zu benennen. Die Kirche, die Frommen, »ego et tu« erfahren sie. Aber das hat nichts zu tun mit den leeren Träumen der Juden, Stoiker, »Wiedertäufer« oder eines Jakob Strauß, der in den Anfängen der Reformation das Volk von den Abgaben befreien wollte.

Nunmehr werden wieder die vier Grade der Freiheit aufgeführt.[17] Gegenüber 1535 hat die Darlegung an Klarheit gewonnen. So wird zunächst von der Befreiung von der Sünde und vom Zorn Gottes durch Christus, also von der Rechtfertigungslehre, gehandelt. In jedem Gebet ist diese Freiheit zu bedenken, und dadurch wächst dann auch deren Verständnis. Die Begabung mit dem Heiligen Geist läßt nicht zuletzt die verwickelten Lebenssituationen bewältigen. Die Freiheit wird dabei wiederum im Gebet eingeübt und zugleich erfahren. Dabei handelt es sich um etwas anderes als die stoische Ruhe des Gemüts. Ebenso leuchtet es ein, daß politische Freiheit oder Knechtschaft nichts mit den beiden ersten Graden der Freiheit zu tun haben. Bei der Erörterung des dritten Grades bliebt Melanchthon bei der fortdauernden Geltung des moralischen Gesetzes für die Glaubenden, das von ihnen freilich nicht mehr als drückend empfunden wird. Beim vierten Grad, der Freiheit von den menschlichen Kirchenordnungen, wird nunmehr strikt auf das Wort Gottes als Norm abgehoben. Jegliche Verharmlosung diesbezüglicher Menschensatzungen wird abgewiesen. Die wahre Autorität des evangelischen Amtes wird dadurch ebensowenig beeinträchtigt wie eine sachgemäße Kirchenordnung. Der Gesichtspunkt der Freiheit scheint hier zurückzutreten; die rechte Ordnung wird als die Gestalt der Freiheit der Kirche herausgestellt.

17 MWA 2 II, 764, 20 - 780, 14.

In den den Lociausgaben seit 1553 beigegebenen »Definitiones« finden sich auch Erklärungen der »libertas civilis« und der »servitus civilis«.[18] Die bürgerliche Freiheit wird dabei als eine durch Gesetze geordnete leibliche Wahlmöglichkeit (facultas corporalis) des Verstandes bestimmt, Eigentum zu besitzen und leibliche Aktionen zu unternehmen sowie leibliche Verhältnisse und Vermögensumstände zu verändern. Sie ist also eingegrenzt durch göttliche und bürgerliche Gesetze. Mit einem Cicerozitat heißt es: »Wir sind Diener der Gesetze, damit wir frei sein können.« Die bürgerliche Knechtschaft wird von Gott anerkannt, wie die Beispiele von Joseph und Onesimus zeigen. Sie besitzt die Möglichkeit der Freiheit nicht. Freilich wird sie durch göttliches und natürliches Gesetz gemildert und gemäßigt. Die Herren dürfen von ihren Knechten nichts Ungerechtes und nichts gegen Gottes Gebot verlangen. Zitiert wird noch Plato: »Utraque optima, moderata libertas et moderata servitus ...« Bürgerliche Freiheit ist also immer limitiert durch Gesetze. Knechtschaft wird hingenommen und nur hinsichtlich des Sittengesetzes limitiert. Dies bleibt selbst hinter den neutestamentlichen Haustafeln zurück. Eine Optimierung oder Ausweitung der bürgerlichen Freiheit faßt Melanchthon nicht in den Blick.

Zusammenfassend ist festzuhalten: Melanchthon hat der christlichen Freiheit zunächst einmal einen Platz in der lutherischen Dogmatik gesichert. Er hat sie im Zentrum zutreffend von der Befreiungstat Christi her bestimmt und dabei durchaus den konkreten Anwendungsbereich im Gewissen anzugeben vermocht. Diese Freiheitslehre intendiert aber keine politische oder gesellschaftliche Emanzipation. Innerhalb der Kirche sucht sie lediglich die Befreiung durch Christus vor verfälschenden Zusätzen abzusichern.

II Johannes Calvin (1509-1564)

Interessanterweise enthält schon die erste Fassung der »Christianae religionis institutio« Calvins von 1536 ein abschließendes Kapitel »De Libertate Christiana, Potestate Ecclesiastica et Politica Administratione«.[19] Es bildet einen Zusatz zur katechismusartigen Anlage der ersten Institutio. Möglicherweise hat sich Calvin von der zweiten Fassung der Loci Melanchthons von 1535 anregen lassen, obwohl er durchaus selbständig verfährt.

18 MWA 2 II, 805, 15 - 806, 15.

19 Johannes Calvin: Opera selecta. Bd. 1. M 1926, 223-286.

Bereits im Kapitel »De Lege« berührt Calvin die Befreiung vom Fluch des Gesetzes; ansonsten bleibt auch für ihn das moralische Gesetz für den Christen in Geltung.[20] Die explizite Behandlung der christlichen Freiheit[21] gilt als vorrangig nötig zu einer sicheren Anleitung der Gewissen. Verunsicherung droht von den Begierden und von ungesundem Aufruhr, die unter dem Vorwand der Freiheit den Gehorsam gegen Gott oder die Ordnung aufheben. Calvin muß also die notwendige Lehre von der Freiheit behaupten, ohne die Christus und die Wahrheit des Evangeliums nicht erkannt werden können, und zugleich den Auswüchsen begegnen. Insofern handelt es sich für ihn von vornherein um ein komplexes Thema.

Die christliche Freiheit besteht für Calvin in drei Teilen. In der Rechtfertigung geht es um die Freiheit vom Gesetz und von den Werken. Allerdings muß Calvin bei seiner eingeschlagenen Gratwanderung sofort betonen, daß die Forderung der Heiligung durch das Gesetz bestehen bleibt. Aber in dem Verhältnis zwischen dem gnädigen Gott und dem Gewissen hat das Gesetz nichts zu suchen. Paulus gehe es nicht bloß um die Freiheit vom Zeremonialgesetz, sondern vom Fluch des Gesetzes. Der zweite Teil der Freiheit betrifft den freien, ungezwungenen Gehorsam gegen Gott. In der Bemühung um seine Verwirklichung erfährt der Mensch aber seine Unvollkommenheit. Erst in der Gotteskindschaft wird die Erfüllung möglich und die Unzulänglichkeit, weil von Gott übersehen, erträglich. Die Werke müssen die Gottesbeziehung nicht mehr konstituieren, die noch vorhandene und gefühlte Sünde vermag sie aber auch nicht mehr in Frage zu stellen. Damit ist zugleich klar, daß es sich bei dieser Freiheit nicht um einen Libertinismus, der nicht die Heilung intendiert, handeln kann. Der dritte Teil betrifft die äußeren Dinge, die Adiaphora, die vor Gott nicht binden können. Ohne die Erkenntnis dieser Freiheit gibt es für die Gewissen keine Ruhe. Die in diesem Zusammenhang auftretende Skrupulosität wird konkret beschrieben. Die Freiheit leitet zum unbekümmerten und unverwirrten, dankbaren Gebrauch der Gaben Gottes an. Ausdrücklich wird betont, daß es sich in allen drei Teilen um eine geistliche Freiheit oder Befreiung der Gewissen handelt. Sie wäre verkehrt verstanden als Lizenz für die Begierden zum Mißbrauch der Gaben Gottes oder als lediglich äußere Demonstration, die keine Rücksicht auf die Schwachen nimmt. So läßt die christliche Freiheit eben

20 Ebd 1, 58-63.
21 Ebd 1, 223-232.

keineswegs einen hemmungslosen und unbedenklichen Gebrauch des Reichtums zu. Ebenso darf durch das eigene Verhalten den Schwachen kein Ärgernis gegeben werden, während gegenüber den Pharisäern die Freiheit zu behaupten ist. Tumultuarische Durchsetzung der Freiheit wird ebenso abgelehnt wie ihre scheinheilige Dissimulation.

Durchaus in sachlichem Zusammenhang mit der christlichen Freiheit wird anschließend zunächst die kirchliche Gewalt behandelt.[22] Calvin unterscheidet hier zwischen zwei Reichen oder Regimenten, einem geistlichen und einem politischen. Da die christliche Freiheit zum geistlichen Reich gehört, wird vorweg festgestellt, daß sie sich nicht gegen die politische Ordnung richte. Die kirchliche Gewalt darf keine Gesetze machen, die die christliche Freiheit tangieren. Ihr Dienst ist normiert durch das Wort Gottes, ein darüber hinausgehendes Gesetzgebungsrecht hat sie nicht. Damit werden alle Menschensatzungen hinfällig, was allerdings Regelungen für eine gute Ordnung in der Kirche nicht ausschließt.

Die christliche Freiheit bedeutet aber nicht die Aufhebung der politischen Gewalt, Gesetze und der gesellschaftlichen Ordnung.[23] Eine Präferenz für eine bestimmte der unterschiedlichen Regierungsformen benennt Calvin nicht; als Zweck der Obrigkeit werden das Gemeinwohl und der Friede angegeben. Auch Calvin erkennt die unterschiedlichen Volksrechte an, das mosaische Gesetz als politisches hat hier keinen Vorzug. Die Untertanen haben der Obrigkeit nicht nur zu gehorchen, sondern sie auch als Institution zu bejahen. Der Privatmann hat sich nicht in die politischen Geschäfte einzumischen; auch eine fällige Verbesserung der Verhältnisse erlaubt nicht den Aufruhr. Selbst die ungerechte und tyrannische Obrigkeit ist von Gott, und ihr ist darum zu gehorchen. Nicht dem Privatmann, sondern lediglich dem inferior magistratus wird ein Widerstandsrecht eingeräumt. Der politische Gehorsam findet aber immer seine Grenze an dem Gehorsam gegen Gott. In diesem Fall dürfen sich die Erlösten nicht zu Knechten der Menschen machen lassen.

Die letzte Ausgabe der Institutio von 1559 behandelt die christliche Freiheit nach der Rechtfertigungslehre als deren Anhang;[24] davon abgelöst bildet »De

22 Ebd 1, 232-258.

23 Ebd 1, 258-280.

24 Johannes Calvin: Christianae religionis institutio 3, 19 (Johannes Calvin: Opera selecta. Bd. 4. 2. Aufl. M 1959, 282-296).

politica administratione« das letzte Kapitel des Werkes. Inhaltlich sind keine wesentlichen Änderungen festzustellen. Die christliche Freiheit hat ihren Ort im Gewissen gegenüber Gott, nicht gegenüber den weltlichen Rechtsverhältnissen. Eine politische oder soziale Emanzipation ist aus ihr auch nach Calvin nicht herzuleiten.

III Die lutherische Orthodoxie

1 Martin Chemnitz (1522-1586)

In der frühen Orthodoxie wird die reformatorische Freiheitslehre durch Martin Chemnitz bewahrt und tradiert. In seinem »Examen Concilii Tridentini« (zuerst 1578) bietet Chemnitz sie gegen die römischen Zeremonialvorschriften auf.[25] Gegen die Gelübde wird dabei ausführlich Luther (»De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium«) ins Feld geführt.[26] Die Ablehnung der kirchlichen Vorschriften erweist sich als ein konkretes Element der Libertas Christiana Lutherana. Die postum von Polycarp Leyser (1522-1610) veröffentlichten »Loci theologici quibus Ph. Melanchthonis communes loci perspicue explicantur« (1591) enthalten in der »Controversia de bonis operibus« eine »Quaestio de doctrina et vocabulo libertatis«.[27] Die Lehre von der Freiheit wird als einer der wichtigsten Loci bezeichnet, hier aber nur teilweise entfaltet. Als höchster Grad der Freiheit wird die Befreiung von Sünde, Gottes Zorn, ewiger Verdammung, vom Gesetz und von der Forderung verdienstlicher Werke durch Christus verstanden. Chemnitz konzentriert sich auf das infolge der majoristischen Kontroversen strittig gewordene Verhältnis von neuem Gehorsam und Freiheit. Er will dabei im Gefolge Melanchthons sicherstellen, daß der Gerechtfertigte gute Werke tut, obwohl er vom Zwang dazu frei ist. Dazu wird ausführlich Luther aus der Freiheitsschrift, der Römerbriefvorrede und der Kirchenpostille

25 Benutzt wurde die Ausgabe Martin Chemnitz: Examen Concilii tridentini/ hrsg. von Samuel Chouvet. Genevae 1667. Die Ausführungen über die Freiheit finden sich in den Abschnitten »De bonis operibus«, »De ritibus in administratione sacramentorum«, »De canone missae«, »De matrimonio«, »De indulgentiis«, »De ieiunio« und »De diebus festis«.

26 Im Abschnitt »De baptismo«, vgl. »De coelibatu et virginitate« und »De coelibatu sacerdotum«.

27 Benutzt wurde die Ausgabe Martin Chemnitz: Loci theologici ... Francofurti; Wittebergae 1651. Der Abschnitt findet sich pars 3: De bonis operibus, Controversia de operibus renatorum, qu. 5.

zitiert. Faktisch will Chemnitz den Satz »Gute Werke sind nötig zur Seligkeit« gegen diejenigen verteidigen, die eine libertas novae oboedientiae propagieren, und er beruft sich dafür weiterhin ständig auf Luther. Für Chemnitz ist das im neuen Gehorsam zu erfüllende moralische Gesetz kein Adiaphoron. Er will deshalb Melanchthons Unterscheidung der Grade der Freiheit beibehalten wissen. Die christliche Freiheit muß gegen den von den Täufern kritisierten Libertinismus und Antinomismus abgegrenzt werden. Die Freiheitslehre darf nicht auf Kosten der Verwirklichung der Ethik gehen. Mit diesem Problem waren die reformatorische Theologie und Frömmigkeit fast von Anfang an konfrontiert, und es blieb, wie sich an Chemnitz zeigt, virulent.

2 *Leonhard Hutter (1563-1616)*

Das verbreitete und einflußreiche »Compendium locorum theologicorum« des Wittenberger Theologen Leonhard Hutter (1610) enthält zwischen den Loci »De Ecclesia« und »De Sacramentis« einen solchen »De libertate Christiana et ritibus ecclesiasticis sive Adiaphoris«.[28] Hutter hat die vier Grade Melanchthons übernommen. Expliziert wird jedoch nur der letzte über die traditiones ecclesiasticae. Dabei wird zunächst bejaht, daß es zur Aufrechterhaltung der Ordnung in der Kirche bestimmter Regelungen bedarf, die freilich den Gewissen nicht heilsnotwendig gemacht werden dürfen. Sonst droht die Gefahr, daß zum einen die zentrale Rechtfertigungslehre und zum andern das Gebot Gottes tangiert werden. Die Heilige Schrift nimmt den Menschensatzungen die Qualitäten als Gottesdienst, Verdienst und Notwendigkeit. Dies bedeutet jedoch nicht die Aufhebung jeglicher disciplina und mortificatio carnis. Es gibt sinnvolle Ordnungen, die mit dem Wort Gottes vereinbar sind. Diese sind darum auch keineswegs in das jeweilige Belieben gestellt, obwohl sie nicht heilsnotwendig, wohl aber notwendig für die Ordnung sind. Gegenüber dem konfessionellen Gegner dürfen weder neue Adiaphora konzediert noch alte aufgehoben werden. Zumal in Zeiten der Verfolgung ist auf diese Weise die Freiheit zu behaupten; alles andere würde zu einer Unterdrückung der christlichen Freiheit und der wahren Lehre führen; die Idolatrie würde bestätigt, die Glaubenden würden verwirrt, geärgert und in ihrem Glauben schwankend gemacht. Bei den Adiaphora geht es daher um den status confessionis. Für Hutter dürfte es sich

28 Leonhard Hutter: Compendium locorum theologicorum/ hrsg. von Wolfgang Trillhaas. B 1961, 85-90.

dabei nicht lediglich um Reminiszenzen an den adiaphoristischen Streit gehandelt haben. Seine zugespitzte Präsentation des Problems läßt bereits die verschärfte konfessionelle Konfrontation vor dem Dreißigjährigen Krieg erkennen.

3 Matthias Hafenreffer (1561-1619)

Soviel Stichproben erkennen lassen, treten in der Zeit der Hochorthodoxie der Locus und das Thema der christlichen Freiheit in der Dogmatik erstaunlich in den Hintergrund. Die »Loci theologici« des Tübinger Matthias Hafenreffer (zuerst 1600) thematisieren die christliche Freiheit nicht mehr eigens. Hinsichtlich der Adiaphora bewegen sie sich ungefähr auf der Linie Hutters, betonen aber auch die Notwendigkeit kirchlicher Ordnung.[29] Ausdrücklich hebt Hafenreffer hervor, daß die Obrigkeit ihre Macht nicht willkürlich (libera) gebrauchen darf. Die Ehrbarkeit und die Ruhe des Zusammenlebens sowie die Unversehrtheit der Untertanen setzen ihr Grenzen. Sie darf keine Dogmen und keinen Götzendienst gegen Gottes Wort aufrichten, keine Gewalt entgegen den mit dem Dekalog übereinstimmenden öffentlichen Gesetzen ausüben und Untertanen nicht durch unerlaubte Abgaben ausplündern.[30] Dies wird allerdings nicht aus der christlichen Freiheit abgeleitet, sondern als Einschränkung der Willkür der Herrschenden vorgebracht.

4 Johann Gerhard (1582-1637)

Johann Gerhards umfängliche »Loci theologici« (1610-1622) enthalten zwar einen Locus »De Legibus ceremonialibus et forensibus«,[31] der auch deren Aufhebung behandelt, aber dies geschieht eigentlich nicht mehr unter dem Aspekt der christlichen Freiheit.

5 Johann Andreas Quenstedt (1617-1688)

Quenstedt kennt in seiner »Theologia didactico-polemica sive systema theologicum« (1685) die Unterscheidung zwischen der Freiheit vom Fluch des Gesetzes und dem bleibenden Gehorsam gegenüber dem moralischen Gesetz.[32] Au-

29 Benutzt wurde die Ausgabe Matthias Hafenreffer: Loci theologici. S 1662. Die Stelle findet sich lib. 3, stat. 3, locus 6.

30 Ebd, lib. 3, stat. 3, locus 10.

31 Johannes Gerhard: Loci theologici/ hrsg. von Ed[uard] Preuß. Bd. 3. B 1865, 109-140.

32 Johann Andreas Quenstedt: Theologia didactico-polemica sive Systema theologicum. Witte-

ßerdem stellt er fest, daß die geistliche Freiheit, die Christus uns erworben hat, den Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit nicht aufhebt.[33]

6 Johann Wilhelm Baier (1647-1695) und David Hollaz (1648-1713)

Der Jenenser Johann Wilhelm Baier erwähnt in seinem »Compendium theologiae positivae« (1686) die Befreiung vom Fluch des Gesetzes und von der ewigen Verdammnis als ersten Grad der christlichen Freiheit.[34] Im »Examen theologicum acroamaticum« (1707) des David Hollaz spielt, soviel ich sehe, die christliche Freiheit an den einschlägigen Stellen keine Rolle mehr.

Die lutherische Orthodoxie verwendet je länger, je weniger den Terminus der christlichen Freiheit. Die Sache, um die es ging, war im wesentlichen in der Rechtfertigungslehre untergebracht. Die Freiheit vom (römischen) Zeremonialgesetz verlor offenbar zunehmend an Bedeutung. So wenig wie die Reformatoren macht die Orthodoxie den Versuch, die christliche Freiheit in den politischen oder gesellschaftlichen Bereich auszudehnen.

IV Johann Valentin Andreae (1586-1654)

Die mit Johann Arndt im Luthertum einsetzende Frömmigkeitsbewegung war an der Erfahrung und Verifizierung des Christentums interessiert. In den »Vier Bücher[n] vom wahren Christentum« (1605-1610) wird gelegentlich der knechtische Status des alten Menschen berührt, aber nie die christliche Freiheit zum selbständigen Thema gemacht.

Interessanterweise hat jedoch der württembergische Theologe Johann Valentin Andreae 1618 eine merkwürdige, bis heute nur wenig zur Kenntnis genommene dreiteilige Schrift veröffentlicht mit dem Titel: »Veri christianismi solidaeque philosophiae libertas ac oppositum ei mundi servitium, item Theolo-

bergae 1685. Benutzt wurde die Ausgabe Wittenberg 1691. Der Abschnitt findet sich pars 4, cap. 1, De Lege, sect. 2, qu. 6.

33 Der Abschnitt findet sich ebd pars 4, cap. 13, De magistratu politico, sect. 2, qu. 2.

34 Benutzt wurde die Ausgabe Johann Wilhelm Baier: Compendium theologiae positivae. L 1750, die mindestens die elfte dieses Werkes war. Der Abschnitt findet sich pars 3, cap. 5, De iustificatione, § 14 a.

giae encomium Jesu Nazareno sacrum et bonae causae fiducia«.[35] Schon am Titel fällt auf, daß hier, selten genug nach Luther, die christliche Freiheit thematisiert wird. Aber es handelt sich um die Freiheit des Christentums in Arndtscher Version bzw. die Freiheit einer gediegenen Philosophie. Die versklavende Macht ist die Welt und nicht Sünde, Tod und Teufel. Die Zuordnung der heterogen wirkenden beiden anderen Teile der Schrift wird noch zu erörtern sein.

Um zu überprüfen, inwiefern Andreae eine reformatorische Tradition aufgenommen hat, muß dem komplizierten Gedankengang seiner Schrift nachgegangen werden: Das menschliche Geschlecht hat durch den Fall seine ursprüngliche Freiheit verloren, kommt aber von der Erinnerung an sie nicht los. Zu finden ist sie nur in Christus. Die Freiheit ist dabei auch für eine bessere Gestaltung des jetzigen Lebens von Belang, mithin eine durch Christus vermittelte Erkenntnis oder Lehre. Dabei geht es Andreae nicht um die politische Freiheit oder Befreiung, dazu stellen sich ihm die Weltverhältnisse zu wirr und zu verzweifelt dar. Die Flucht in die Einsamkeit wird als Möglichkeit der Befreiung erwogen, wobei von der Philosophie Unterstützung erwartet wird, aber der Archetyp und Anfänger der Freiheit ist Christus, zugleich die Zuflucht und dann auch die Quelle eines freien Lebens. Die Flucht in die Einsamkeit ist jedoch schon darum keine Lösung, weil der Mensch als Mikrokosmos bereits alle Bindungen in sich trägt und diesen somit nicht entkommen kann. Alle seine Glieder sind von Lastern befallen. Zu den Verstrickungen des Fleisches treten die der Welt hinzu. Als versklavende Macht wird schließlich der Satan genannt. Andreae präsentiert ihn nur beiläufig als den schrecklichen Feind, vor allem aber als den großen Verwirrer, dem nur mit dem Kreuz der Christen begegnet werden kann. Erstaunlicherweise wird der Vernunft im Verbund mit weiteren himmlischen Waffen die Überlegenheit über die Laster des Fleisches, der Welt und des Teufels zugetraut.

35 Johann Valentin Andreae: Veri christianismi solidaeque philosophiae libertas ac oppositum ei mundi servitium, item Theologiae encomium Jesu Nazereno sacrum et bonae causae fiducia. Straßburg 1618. Benutzt wurde das Exemplar der UB Tübingen. Eine wissenschaftliche Ausgabe liegt nun vor in Johann Valentin Andreae: Gesammelte Schriften/ hrsg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann. Bd. 7: Veri Christianismi solidaeque philosophiae libertas/ bearb. von Frank Böhling. S-Bad Cannstatt 1994.

Der Mensch unterliegt ferner der vanitas, was eher mit »Nichtigkeit« als mit »Eitelkeit« wiederzugeben ist. Exemplifiziert wird dies am Gebrauch von Nahrung, Kleidung, Häusern, öffentlichem Aufzug (pompa), gesellschaftlichen Sitten und nicht zuletzt am Gebrauch des Geldes. Insgesamt erscheint der Mensch hier als der Steuermann eines Narrenschiffes. Wo die Vernunft der vanitas den Zutritt verwehren würde, wäre wenig von ihr zu befürchten.

Auch die Unwissenheit (ignorantia) trägt zur Versklavung bei. In geistlichen Dingen besteht sie ohnehin. Ansonsten führt sie zu falscher Ausrichtung. Die Bemühung um die Erkenntnis des Wahren und Guten scheitert in Philosophie und Politik. Gefährlich wird die Unwissenheit vollends dadurch, daß sie von den Inhabern der verschiedenen Berufe (Theologen, Juristen, Ärzten) verschleiert wird.

Andreae hat bereits etwas von der versklavenden Macht der Meinung (opinio) gewußt. Die Wissenschaften gelten ihm als von ihr korrumpiert, die Vermittlung der modernen Fremdsprachen hält er für unzulänglich. Die Buchproduktion trägt auch nicht zur Befreiung der Seele vom irdischen Schmutz und zu einer entsprechenden Erziehung bei. Es käme auf eine Konzentration auf das Wesentliche, letztlich auf Christus an. Als eine der Fesseln wird der Besitz vorgeführt. Am Ende der Reihe kommt Andreae auf den Tod zu sprechen. Er hat dabei aber nicht die Freiheit vom Tod im Blick, sondern er kritisiert die allgemeine Todesvergessenheit. Der Mensch soll seine Sterblichkeit annehmen und so ihrer Herr werden. Trotz der konkreten Auseinandersetzung mit den Realitäten der Welt haftet Andreaes Streben ein weltflüchtiger, auf das Jenseits gerichteter Zug an, der die Bedeutung des Todes faktisch herabstuft.

Ein zweiter Teil stellt der Beschreibung der weltverhafteten Existenz die der christlichen gegenüber[36]: Sie partizipiert an der Herrschaft und Freiheit der Trinität aufgrund des göttlichen Erlösungswerkes, was zugleich eine entsprechende Existenzweise einschließt. Die Philosophie besitzt davon nur, aber immerhin auch, einen Schatten. Vorgeführt wird dies hinsichtlich des Glücks, der Güte, der Weisheit, des Reichtums, der Herrschaft und der Freiheit, die es alle nur in Christus unüberbietbar gibt. Vollkommenheit eignet darum nur dem Christentum. Die Philosophie vermag lediglich das Verlangen danach zu artikulieren. Eigentliches Christsein wird als ein von den Zwängen der Welt freies und unangefochtenes, nicht weniger als christusförmiges Sein vorgeführt. Fak-

36 Ebd, 39-123.

tisch machen aber die Christen Christus ständig weltförmig. Bezeichnenderweise erörtert Andreae darum nunmehr die Absonderung der Guten als Gottes kleine und unsichtbare Kirche. Dem wird die lediglich vorgebliche und angeschminkte Freundschaft des gegenwärtigen Zeitalters mit Christus gegenübergestellt. Dies illustriert Andreae am falschen Gottesdienst der Heiden und Antichristen, aber im Geist des konfessionellen Zeitalters auch an den Calvinisten, Schwenckfeldern und Täufern. Die Majestät der christlichen Freiheit besteht im Gegensatz dazu darin, daß ihr alles dient. Die Philosophie leistet lediglich einen vorläufigen Beitrag zur umfassenden Erkenntnis und Analyse des Menschseins, den das Christentum dann jeweils überhöht oder vertieft. So praktizieren beide auf ihre Weise die meditatio mortis et immortalitatis. Beide vollziehen die äußerliche und innerliche Scheidung von der Welt. Für den Christen ist dabei Christus mit seinen Tugenden das Vorbild und der Herr, der ihnen die Überlegenheit über alle Weltverhältnisse ermöglicht. Der weltläufigen Auffassung, das Christentum sei eine leichte Sache, d.h. einem billig gemachten Christentum, wird dabei entgegengetreten. Entschiedenes Christentum gerät in Gegensatz zur herrschenden Gerechtigkeit, Weisheit, ja selbst zur theologischen Theorie und natürlich zur üblichen praktischen Lebensweise; das wird kritisch an den einzelnen Institutionen, Berufen, Wissenschaften und Handlungsfeldern konkretisiert. Das Ergebnis ist erneut die Konstatierung eines bedenklichen Zustands des Christentums.

Der dritte Teil[37] besteht darum in einer Mahnung an die Christen, die Weltförmigkeit aufzugeben und sich aus der Knechtschaft in die Freiheit Christi als des einzigen Befreiers zu begeben. Die Alternative zu den welthaften Verhaltensweisen bietet Christi Vorbild. Aber er ist verhaßt wegen des Kreuzes, der Feindschaft der Welt, der Armut, der Beschwerlichkeit. Die Existenz in seiner Gemeinschaft ist paradox: in der Welt, aber nicht von der Welt und darin dann eben wunderbar weltüberlegen und die Nichtigkeit der Welt durchschauend. Mit nicht weniger als 37 Beispielen der Gebundenheit der Welt ist Andreae bei der Hand. Der von Gott erweckte Christ aber präsentiert sich strahlend in seiner Weltüberlegenheit und Vollkommenheit, die alles besitzt, was die Welt fälschlich verspricht. Er ist nicht mehr Bürger der Welt, sondern des Reiches Gottes, zu dem er sich unter der Fackel des Glaubens aufmacht. So wird dazu aufgerufen, die alternativen Verhaltensweisen Christi in allen Seinslagen zu praktizie-

37 Ebd, 123-178.

ren, um seiner Gaben teilhaftig zu werden. Den Sündern aber wird Christus als der Richter begegnen. Der Traktat schließt mit einem großen, eindringlichen Gebet zu Christus, daß er die Seinen zurechtbringe, daß die Klarheit des Glaubens und die Vollkommenheit des Lebens leuchten und uns von da erwachse, blühe, glänze und daure »sacrosancta tuo-nostra libertas«.

Es ist unübersehbar, daß sich diese Freiheitsschrift nicht ohne weiteres in die reformatorische Konzeption der christlichen Freiheit einordnet. Während diese personal ausgerichtet ist, geht es Andreae um einen idealen gemeinschaftlichen Zustand. Weit differenzierter ist Andreaes Analyse dessen, was unfrei macht, aber deswegen auch weniger prinzipiell. Die Freiheit wird nicht nur zugesprochen, sondern sie besteht in Weisheitslehre, Aufklärung und Erkenntnis. Weil die Menschenwelt die versklavende Macht ist, kann der Mensch sich ihr auch widersetzen und sich alternativ verhalten. Die Verhältnisse sind veränderbar. Dabei ist nicht ganz klar, ob lediglich eine veränderte oder ob eine andere, jenseitige Welt angestrebt wird. Jedenfalls hat der Mensch einen Aktionsspielraum bei der Verwirklichung der Freiheit. Nicht von ungefähr nehmen Ethik und Moral einen großen Raum ein. Dies alles bedeutet einen Zugewinn an Konkretion, bringt aber auch Unschärfen hinsichtlich der Anthropologie und der Rechtfertigungslehre mit sich. Der Bereich der Freiheit erscheint modern ausgeweitet, aber auch irgendwie verflacht zu sein. Die Vergebung und die Befreiung vom verdammenden Gesetz spielen eine auffallend untergeordnete Rolle neben der Möglichkeit des Christen, orientiert an Christus alternativ zu handeln. Der Teufel kann durchschaut werden, und dem Tod ist die Endgültigkeit genommen. Die Konzeption richtet sich bereits an die kleine Schar der wahren Christen. Diese Freiheitslehre bewahrt also nur noch Teile der reformatorischen und dies in einem anderen Arrangement.

Das Jesus, dem Nazarener, gewidmete »Encomium theologiae«[38] ist eine Preisrede der Theologie selbst, deren Sitz im Leben nicht einfach auszumachen ist. Sozusagen die göttliche Weisheit läßt sich hier gegenüber den Menschen vernehmen. Die Theologie redet durch die ganze Heilsgeschichte, freilich unterschiedlich klar. Ihrem geliebten Sohn Luther erkennt sie das Verdienst zu, sie wieder von unendlichem Schmutz gereinigt zu haben, und so tritt sie in der Gegenwart empfehlend, warnend, klagend und drohend auf. Als ihre Feinde in der Welt bezeichnet sie Tyrannen, Sektierer, Epikureer und den Teufel als deren

38 Ebd, 178-216.

aller Vater. Zur alle Seinsbereiche und keineswegs nur die Soteriologie umfassenden Botschaft der Theologie gehört unter anderem, aber nicht sonderlich betont, auch der Ruf in die von Gott herbeigeführte Freiheit aus dem Schmutz des menschlichen Kerkers.

Der Traktat »Bonae causae fiducia«[39] behandelt das zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges offenbar akute Problem, inwiefern die Christen ihrer Sache in den wirren Weltläufen sicher sein können. Ausführlich wird geschildert, was vom Teufel alles fälschlich als gute Sache ausgegeben wird. Als Gottes gute Sache wird die Freiheit bestimmt, der allerdings der Satan äußerst feind ist. Damit kommt es hier zu einer weit umfassenderen Thematisierung der Freiheit als im ersten Traktat. Die leibliche Freiheit bedroht der Teufel entweder durch Tyrannen oder durch Aufruhr, wie ihn die Täufer und die Bauern veranstaltet haben. Andreae setzt also nicht auf Befreiungsbewegungen, sondern auf möglichst liberale, rechtliche Regierungsformen verbunden mit Gottesfurcht. Gegenüber aller Tyrannei und allen Zwängen weiß der Christ von der gottgeschenkten wahren Freiheit nach dem Tod. Als Beispiel von Staatswesen, die eine freie Verfassung erlangt haben, nennt Andreae Venedig und die Schweiz. Die gewaltsame Abschüttelung der Tyrannei durch die Schweizer erachtet Andreae demnach als gerecht. Auch ihm ist klar, daß die Befreiung in einem Zusammenwirken von Gott und Menschen erfolgt. Den Einsatz des Lebens für die Freiheit hält er für sinnvoll. Außer in den Republiken kann es Freiheit auch im durch Gesetze regulierten Fürstenstaat geben; als Beispiel aus der Natur wird der Bienenstaat angeführt; konkret stellt sich Andreae ein nach dem Vorbild der Herrschaft Christi konzipiertes Staatswesen vor.

Über diese leibliche Freiheit hinaus besteht die Freiheit der Seele in der christlichen Religion. Darum hat sie den Satan zum Feind, weiß sich aber in der Burg Gottes geborgen. Der feindliche Prototyp ist der papistische Antichrist. Nur die Hand Gottes als Patronin der guten Sache hat ihm in Deutschland den Sieg entrissen und die Freiheit zusammen mit der Religion wiederhergestellt. Ebenso ist in Frankreich und in den Niederlanden nach großen Auseinandersetzungen die Religionsfreiheit und damit der Sieg der guten Sache erreicht worden. Erwähnt wird auch die Behauptung der Reformation in England. In der damaligen konkreten Situation kam es Andreae in erster Linie auf das intakte Verhältnis zu Gott sowie eine bußfertige Gesinnung an und erst danach auf eine

39 Ebd, 217-275.

politische Absicherung; dann brauchte man vor den Machenschaften des Papstes keine Angst zu haben. So wird das Vertrauen auf die gute Sache stabilisiert, freilich ohne daß der glückliche Ausgang vorhergesagt wird, weil Gottes Wege nicht vorhersehbar sind.

Indem er die politische und die religiöse Freiheit als die gute Sache deklariert, geht Andreae über die reformatorische Freiheitslehre noch weiter hinaus als in seinem Freiheitstraktat. Der eigentliche Befreier bleibt Gott, auch wenn menschliche Mitwirkung nicht ausgeschlossen ist. In der Ausgestaltung der Freiheit gibt es unterschiedliche Möglichkeiten. Der innerweltliche Erfolg ist nicht das Letzte. Man wird Andreae nicht als Propagator des politischen oder religiösen Befreiungskrieges bezeichnen können, sondern lediglich als den Vordenker in einem sich anbahnenden Konflikt um die Freiheit. Allerdings ließe sich dieser Ansatz zu einer Befreiungsideologie fortentwickeln.

Anhangsweise sei hier darauf hingewiesen, daß *Johann Amos Comenius* (1592-1670) in seinem »Unum necessarium« (1668) gleichfalls auf die Freiheit zu sprechen kommt.[40] Comenius war lebenslang an der Befreiung seiner böhmischen Heimat und der böhmischen Brüderunität von den Habsburgern interessiert. In seinen Reformbestrebungen stand er in vielem Andreae nahe. Als Grundlage der Eintracht eines Staatswesens bezeichnet er, ähnlich wie Andreae, »entweder eine auf Freiheit beruhende Gleichheit oder eine auf Freiheit beruhende Regierung und einen freien Gehorsam«. Dabei wird der Monarchie der Vorzug gegeben, weil die Vielheit der Regierenden Konflikte schaffe. »Gott hat die Menschen zur Freiheit erschaffen und sie keiner menschlichen Kreatur, auch nicht den Engeln, zum Eigentum verschrieben.« Aber das Volk kann nur durch den »Zwang der Ordnung« zusammengehalten werden. Die Bestimmung der Regierungsform ist den Menschen freigestellt. Comenius selbst orientiert sich am Einheitsprinzip. Die Aussagen des Comenius sind aus zwei Gründen interessant: Zum einen ist die politische Freiheit bei ihm schöpfungstheologisch verankert. Ein Bezug zur reformatorischen Freiheitslehre ist nicht mehr erkennbar. Zum anderen bedeutet dies für ihn wie für Andreae nicht unbedingt einen Gegensatz zur monarchischen Regierungsform.

40 Johann Amos Comenius: Das einzig Notwendige (Unum necessarium ⟨dt.⟩)/ übers. von Johannes Seeger; hrsg. von Ludwig Keller. HH 1964, 100f. 109f.

V Friedrich Breckling (1629-1711)

Der lutherische Spiritualist Friedrich Breckling veröffentlichte nach seinem Ausschluß aus der lutherischen Kirche 1663 in Amsterdam eine Schrift, deren Titel etwas zur christlichen Freiheit beizutragen scheint[41]:

»IN NOMINE JESU. Majestas & Potentia, Libertas & Justitia, Spes & Victoria, Triumphus & Gloria Christianorum cum Capite Christo. Das Wunder Geheimniß von der Christen / Recht Freyheit / Erbtheil / Gewalt / Reich / Herrschafft / Krafft / Stärcke / Ehre / Reichthumb / Macht / Hoheit / Adel / Privilegien / Titulen / Hoffnung / Streit / Rüstung / Sieg / Majestät / Herrlichkeit und Gemeinschafft in und mit Christo ihrem Könige über alles: Wie die Welt ihnen bißher solches alles mit Unrecht und Gewalt genommen / und ärger denn Babel und Egypten mit ihnen gehandelt. Und wie die Christen durch Christum in ihnen die Welt im Geist und Glauben überwinden / und zu ihrem vorigen Recht / Freyheit / Erbtheil / Macht / Herrschafft / und Herrlichkeit mit Israel kommen können: Nebenst denen verborgenen Wegen Gottes zum Gericht wieder die Welt. An stat einer Apologi für die übrige Creutz-Christen die nichts mehr als ihr Eigenthumb / Recht und Gerechtigkeit / nach Gottes Wort / mit Israel / an der heutigen Welt wieder fordern / im Nahmen seines Königes Christi / und dessen Geistlichen Leibes. Dem heutigen Babel und Egypten zum Zeugniß auff ihr Gewissen bezeuget / durch den geringsten Mittgenossen der Trübsahl und Herrlichkeit in Christo / Fridericum Brecklingium, auß Holstein / Evangelischen Predigern in Zwoll.«

Die Aussage des Titelblatts wird in einer der Schrift vorangestellten Bekenntnisproklamation wiederholt. Aus der Überwindung von Sünde, Tod, Teufel, Welt und Hölle durch Christus wird seine sich durchsetzende universale Herrschaft deduziert, an der die mit Christus vereinigten Christen partizipieren. Daß sie jetzt noch im Stand der Erniedrigung leben, stellt die große Perspektive nicht in Frage. Vollmundig wie kaum einmal ist hier die reformatorische Tradition der christlichen Freiheit aufgenommen und anscheinend für die ganze christliche Existenz ausgesagt. Politische oder gesellschaftliche Konkretionen finden sich jedoch nicht. Der kleinen Gruppe der Christen haben die Heiden ihre Freiheit genommen, sie unterdrückt und verfolgt. Die antichristliche Macht wird mit dem apokalyptischen Drachen und mit Babel identifiziert, konkret gemeint ist das Staatskirchentum mit seinem die Gesellschaft und die Wissenschaften umfassenden System. Darum steht der Endkampf zwischen Christus und dem Antichrist bevor, in dem dessen zahlreiche Handlanger ihre Strafe, die Christen aber ihr Recht erhalten werden. Für Reformen in der Staatskirche ist es zu spät. Der Streit ist ein geistlicher Streit, der mit geistlichen

41 Benutzt wurde das Exemplar der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel.

Waffen zu führen ist. Breckling legt es nicht auf eine gewaltsame irdische Auseinandersetzung an, obwohl die Gegenseite Gewalt einsetzt. Der Gewißheit, daß Christus siegt und die Gläubigen mit ihm, tut dies keinen Abbruch. Das Kreuz der Verfolgung treibt nur weiter in das »Creutzreich« Christi. Breckling beruft sich ausdrücklich auf Luthers Theologia crucis. Auf diese Weise läßt sich die Unterdrückung ertragen. Der Glaube überläßt Gott das Handeln und verzichtet auf die selbstmächtige Aktion. Die Erlösung durch Christus wird als nahe bevorstehend erwartet. Bis dahin gilt es, im Glauben den Sieg Christi und der gerechten Sache zu bezeugen.

Breckling hat diese Vorstellungen in vielen weiteren Schritten, z.B. in »Religio libera« (1663) und in »Libertas ecclesiae vindicata« propagiert. Ihre Herkunft aus der reformatorischen Freiheitslehre ist unübersehbar. Eine Veränderung der Weltverhältnisse wird von Breckling nicht in Angriff genommen, sieht man von dem allerdings erheblichen verbalen Kraftaufwand ab, dem aber keine konkrete Aktion entspricht. Ihre Zuspitzung erfährt die Freiheitslehre durch die Annahme der unmittelbar bevorstehenden apokalyptischen Verwirklichung. Dadurch wird der Konflikt zwischen Welt und Christus erheblich und faktisch unrealistisch aufgeheizt. Ein direkter Beitrag zur politischen und gesellschaftlichen Emanzipation liegt bei Breckling nicht vor, aber immerhin eine Anweisung, wie sich die innere Freiheit unter bedrückenden Verhältnissen durchhalten läßt.

VI Philipp Jakob Spener und die lutherischen Pietisten nach ihm

1 Philipp Jakob Spener (1635–1705)

1691 veröffentlichte Philipp Jakob Spener »Die Freyheit der Gläubigen von dem Ansehen der Menschen in Glaubens-Sachen«.[42] Anlaß der Schrift waren die Streitigkeiten um den Pietismus in Hamburg.[43] 1690 hatte der Hamburger Senior Samuel Schultz (1635-1699) unter Übergehung des Rates als des eigentlichen Inhabers der Kirchengewalt versucht, die Mitglieder des dortigen Predigerministeriums durch einen bekenntnisartigen Revers auf eine antipietistische,

42 Philipp Jacob Spener: Die Freyheit der Gläubigen von dem Ansehen der Menschen in Glaubens-Sachen. F: Zunner, 1691. Meinem Kollegen Kurt Aland habe ich für die Einsicht in eine Kopie zu danken.

43 Geschichte des Pietismus/ hrsg. von Martin Brecht. Bd. 1. GÖ 1993, 348.

orthodoxe Linie festzulegen. Die drei dem Pietismus nahestehenden Hauptpastoren Johann Winckler (1642-1705), Johann Heinrich Horb (1645-1695), Speners Schwager, und Abraham Hinckelmann (1652-1695) lehnten den neuen »Religionseid« jedoch ab und wurden darin unter anderem durch ein Gutachten Speners bestärkt. Gegen Speners Stellungnahme wandte sich der Hauptpastor Johann Friedrich Mayer (1650-1712), ein geschworener Feind des Pietismus und einer der unangenehmsten Vertreter der polemischen Orthodoxie überhaupt, mit einer »Abgenötigten Schutzschrift«. Darauf antwortete Spener mit seiner Freiheitsschrift, die dem umstrittenen Pietismus den theologischen Freiraum in der Kirche erhalten sollte. Die Pietisten konnten den Revers schließlich verhindern, gingen aber gleichwohl nicht unbeschädigt aus der Kontroverse hervor, die einer der Anfänge der großen Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und Pietismus war.

Dem Titel nach ist Speners Schrift ein Beitrag zur Denk- und Meinungsfreiheit in der Kirche. Sie bezieht sich eingangs[44] unverkennbar auf die reformatorische Tradition: »Es ist die Christliche Befreyung oder diejenige Freyheit, in welche uns Christus unser liebster Heiland gesetzt hat, nicht die geringste wolthat, die wir von ihm haben und geniessen ...« Sie besteht in erster Linie in der Freiheit von der Verdammnis der Sünde. »Diese freyheit ist wol der grund aller übrigen arten, dann sie fasset in sich auch die Freyheit von der gewalt des satans, des todes und der höllen. Wol eine herrliche Freyheit von solchen grausamen tyrannen!« Die andere Art der Freiheit ist die vom Gesetz, und zwar nicht allein vom Zeremonialgesetz und von äußerlichen Satzungen, sondern vom Fluch des Gesetzes insgesamt. Spener beruft sich dafür auf die »güldene« Römerbriefvorrede des »lieben Lutherus«. »Diese Freyheit ist abermal ein theuer und herrliches gut, und die in derselben stehen, die durchschauen in das vollkommene gesetz der freyheit ...« Spener nennt drittens die Freiheit der Gewissen von Menschensatzungen, die sich auch auf Adiophora und Kirchenordnung bezieht. In ihrem Gebrauch hat man einerseits Ärgernis zu vermeiden, darf sich aber andererseits keine falschen Zumutungen aufdringen lassen. Diesem gängigen Katalog der Freiheiten fügt Spener noch »die freyheit der gläubigen von aller menschen autorität in glaubens-sachen« hinzu. Die Gläubigen unterstehen in dem, was sie glauben sollen und wie sie zu leben haben, allein Gott. »Welche freyheit sie abermal hoch halten sollen ...« Daß die Kirche sehr

44 Spener: Die Freyheit ..., 1-4.

wohl Glauben und Leben fixieren kann, wird hier nicht sofort in den Blick genommen.

Um diese letzte Art der Freiheit geht es in der Schrift. Spener hat sie in prinzipiellen Sätzen festgehalten, die er mit Zitaten orthodoxer Theologen belegt.[45] 1. Die »freyheit der Christen von der dienstbarkeit der menschen hat zum grund, daß eines jeglichen Christen glaube unmittelbar beruhe auff der offenbahrung Gottes in seinem wort, so er vor das wahre wort Gottes erkennet und solche warheit in seinem hertzen durch den Geist Gottes versiegelt ist. Also wie unsers wesens grund ist das licht der vernunfft, so ist der Grund deß glaubens die göttliche offenbahrung und das principium, Deus dixit, Gott hats gesagt.« Für Spener ist die Beziehung des Glaubens zum Offenbarungswort eine unvermittelte. 2. Die Propheten und Apostel sind zwar die Werkzeuge des Wortes, aber nicht der Grund des Glaubens. Viel weniger sind dies 3. die Kirche oder 4. die Prediger in ihr. Dafür wird unter anderem ausführlich Luther zitiert. Damit soll allerdings 5. die Unterweisung der Gläubigen durch Menschen nicht ausgeschlossen sein. 6. Die Kirche stellt ihren Gliedern den Glauben vor, die Überzeugung aber erfolgt in deren Gewissen. 7. Die Kirche kann auch Lehrfestsetzungen treffen. 8. Dies kommt jedoch bei aller Wertschätzung dem Predigtamt nicht zu, da es nur ein Teil der Kirche ist. Der Teufel versucht alle Teile der Freiheit zu verkehren oder zu verhindern. Dazu gehört im konkreten Fall die angemaßte Herrschaft der Kirche oder eines Teils von ihr oder der Prediger über die Gläubigen.[46] Am deutlichsten ist dies in der Papstkirche der Fall, und darin besteht deren Antichristentum. Ähnliche Tendenzen verfolgen nach Speners Meinung auch einzelne protestantische Theologen gegen die Pietisten, z. B. mit dem geforderten Hamburger Religionseid. Spener sah sich deshalb gedrungen, gegen Mayer, den er zu Recht für den eigentlichen Drahtzieher hielt, für die Verteidigung der christlichen Freiheit einzutreten.

Die minutiösen Einzelheiten der Auseinandersetzung können weithin auf sich beruhen, zumal sie nicht das Niveau der einleitenden prinzipiellen Argumentation durchhalten. Faktisch bemühte sich Spener, theologisch gelegentlich recht großzügig, den Pietismus als auf dem Boden des lutherischen Bekenntnisses stehend zu präsentieren. Den Raum für chiliastische Auffassungen suchte er durch eine differenzierende Betrachtung offenzuhalten, und das Urteil

45 Ebd, 4-10.
46 Ebd, 10-14.

über den Theosophen Jakob Böhme (1575-1624) wollte er ausgesetzt wissen. Am Schluß nimmt er die damals schon verbreitete, wohl von dem Augsburger Senior Peter Meiderlin 1626 aufgebrachte Formel auf: »Si in necessariis veritas, in non necessariis libertas, in omnibus charitas esset, Ecclesiae vulnera sanarentur.«[47] Das Schlußgebet bittet Gott unter anderem: »Wehre allen, die dir in dein reich eingreiffen und die freyheit deiner Kinder, nach welcher ihre seelen dir und deinem liebsten Sohn, dem einigen meister, unterthan sind, zu verletzen auß unwissenheit oder andern Affecten trachten, bringe sie zur buß und vergib ihnen ihre sünde, aber lasse nichts weiter auß jenem Babel in unsere kirche eingeführet, sondern sie vielmehr von allem, was nach jenem schmäkket, gereinigt werden, damit wir in der warheit sehen mögen, daß du es allein seyest, dem wir in deinem wort (ausgeschlossen aller menschen ansehen) glauben.«[48]

Spener ist auch in seiner Korrespondenz gelegentlich für die Freiheit der Gläubigen, z.B. hinsichtlich kirchlich nicht approbierter geistlicher Lektüre, eingetreten.[49] Umgekehrt hat er davor gewarnt, sich durch rigoristische Gelübde, z.B. der Ehelosigkeit, der christlichen Freiheit zu begeben.[50]

Die christliche Freiheit ist auch für Spener eine geistliche, die im Bereich des Glaubens und der Kirche zur Geltung gebracht werden muß. Dieser Bereich wird in Richtung auf weltliche Verhältnisse nicht überschritten. Allerdings hat Spener die Stellung des Individuums gegenüber der Institution Kirche gestärkt.

2 *August Hermann Francke (1663-1727)*

August Hermann Francke spricht in seinen Predigten von der Freiheit der Bekehrten vom Tod (und von der Sünde) sowie von der inneren Freiheit von den Dingen dieser Welt.[51] Franckes eigene Biographie ist ein eindrückliches Beispiel für die Unabhängigkeit eines Pietisten von Einkommen und Titeln. In dieser Unabhängigkeit lag zum Teil das Geheimnis seines Erfolgs.

47 Ebd 114.

48 Ebd, 116.

49 Philipp Jacob Spener: Theologisches Bedencken. Teil 1 II. Halle 1712, 108; Teil 3. Halle 1715, 708-710.

50 Philipp Jacob Spener: Bedencken. Teil 2. Halle 1713, 11-15; ders.: Consilia theologica latina. Nachdruck der Ausgabe F, 1709. Hildesheim 1989, pars 2, 71.

51 August Hermann Francke: Predigten/ hrsg. von Erhard Peschke. Bd. 2. B 1989, 109-117. 422.

3 Johann Albrecht Bengel (1687-1752)

Das Register von Johann Albrecht Bengels »Gnomon Novi Testamenti« (Tübingen, 1742), der exegetischen Spitzenleistung des deutschen Pietismus, verweist unter dem Stichwort »libertas« lediglich auf Joh 8, 32: »Die Wahrheit wird euch freimachen.« Bengel stellt fest, daß die Identifikation von Jesu Wort mit der Wahrheit eine strittige Behauptung sei. Dann fügt er in seinem lapidaren Stil hinzu: »Libertas est immunitas filiorum Dei ab omni potestate contraria.« Der Glaube ist hier der Schutzwall gegen jede andere geistliche oder weltliche Macht.

4 Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782)

Friedrich Christoph Oetinger hat im Artikel »Freiheit, Elevtheria« seines »Biblischen und emblematischen Wörterbuchs« (1776) den Ansatz Bengels fortentwickelt:

»Je mehr du Warheit des neuen Testaments in dir hast, je freyer bist du. Warheit bringt Freiheit, und Freiheit bringt wahre Einigkeit. Du lernest an dir selbst, was Freiheit seye. Du kanst dich selbst erniedrigen und erhöhen, so sagt JEsus: Wer sich selbst erniedriget, der wird erhöhet, und wer sich selbst erhöhet, der wird erniedriget: also muß etwas in dir seyn, das frei ist. Es ist etwas in dir, wie JEsus sagt, das da finster, und etwas das Licht werden kan. Luc. 11, Schaue darauf, daß nicht das Licht in dir Finsterniß seye. Du hast ein Aug und in dem Aug die Freiheit, dich abzukehren, und zuzukehren. Dein Aug ist das schönste Bild der Freiheit, es ist unzählicher Eindrücke fähig, darum ist dein Aug keine Maschine, und kein gemessnes Uhrwerk. In einem Uhrwerk ist keine Freiheit. In GOtt ist nichts mechanisches, sondern ewige Freiheit, Warheit und Einigkeit, kurz ewiges Leben. Und so du anfangst dich zu GOtt zu nahen, und nach Davidischer Art im Gebet fortzufahren, so erfährest du an dir selbst, was Freiheit seye, viel besser als wenn du philosophisch nachdenkest, daß bei der Freiheit eine indifferenz, eine Gleichgültigkeit der Kräften seye. Lasse dich vom Sohn GOttes von allen eingesogenen Meinungen, Vorneigungen, entlehnten Worten frei machen, so bist zu recht frei. Ausser diesem hangt dir noch immer etwas von der Knechtschaft der Sünden an. Die Römer waren Knechte der Sünde, da sie sich dem Vorbild der heiligen Lehre ergeben, wurden sie frei, wenn sie schon noch viel abzulegen hatten. Paulus sagt; wenn sich einer bekehrt, so fällt die Decke weg. Wo der Geist GOttes im Wort wirket, da ist Freiheit 2 Kor. 3,17. Joh. 8,36. 1 Kor. 10,29. Gesezes Werke bringen dich um die Freiheit. Das sind wiedereinander laufende Triebe, davon dich die Warheit des Evangelii frei macht, wie aus der Epistel an die Galater zu sehen.«

Die Nomenklatur reformatorischer Freiheitslehre klingt bei Oetinger nur noch gelegentlich an. Freiheit ist weniger auf Vergebung als auf Erkenntnis der Wahrheit bezogen. Eine Wahlmöglichkeit des Menschen wird vorausgesetzt. Das Ziel ist die Partizipation am Sein Gottes, zu dem auch die Freiheit gehört. Trotz der gnostisch-böhmistischen Färbung der Konzeption wird man nicht

sagen können, daß der reformatorische Ansatz preisgegeben ist. Ein Interesse an einer politischen oder gesellschaftlichen Freiheit kann schon vom System her nicht aufkommen.

5 *Gottfried Arnold (1666-1714)*

Schließlich soll eingegangen werden auf das Lied »Das Seufftzen der Gefangenen«, bekannter mit seinem Anfang »O Durchbrecher aller Bande«, das sich in den »Göttliche(n) Liebes-Funcken / Aus dem Grossen Feuer Der Liebe Gottes in CHristo JESU entsprungen« (1698) des radikalen Pietisten Gottfried Arnold findet[52]:

1 O Durchbrecher aller Bande / Der du immer bey uns bist /
Bey dem Schaden / Spott und Schande Lauter Lust und Himmel ist;
Übe ferner dein Gerichte Wider unsers Adams Sinn /
Biß uns dein so treu Gesichte führet aus dem Kercker hin.

2 Ists doch deines Vatters Wille / Daß du endest dieses Werck;
Hierzu wohnt in dir die Fülle Aller Weißheit / Lieb und Stärck /
Daß du nichts von dem verliehrest / Was Er dir geschencket hat /
Und es von dem Treiben führest Zu der süssen Ruhe-Stadt.

3 Ach! so must du uns vollenden / Willst und kanst ja anderst nicht:
Dann wir sind in deinen Händen / Dein Hertz ist auff uns gericht:
Ob wir wohl von allen Leuten / Als gefangen sind geacht /
Weil des Creutzes Niedrigkeiten Uns veracht und schnöd gemacht.

4 Schau doch aber unsre Ketten / Da wir mit der Creatur
Seufftzen / ringen / schreyen / betten Umb Erlösung von Natur /
Von dem Dienst der Eitelkeiten / Der uns noch so harte drückt /
Ungeacht der Geist in Zeiten Sich auff etwas bessers schickt.

5 Ach! erheb die matte Kräfften / Sich einmal zu reissen loß /
Und durch alle Welt-Geschäfften durchgebrochen stehen bloß.
Weg mit Menschen-Furcht und Zagen / Weich Vernunffts-Bedencklichkeit!
Fort mit Scheu vor Schmach und Plagen / Weg des Fleisches Zärtlichkeit!

6 HErr / zermalme / brich und reisse die verboßte Macht entzwey /
dencke / daß ein armer Waise dir im Tod nichts nütze sey.
Heb ihn aus dem Staub der Sünden / Wirff die Schlangen-Brut hinauß /
Laß uns wahre Freyheit finden In des Vatters Hochzeit-Hauß.

52 Gottfried Arnold/ in Auswahl hrsg. von Erich Seeberg. M 1934, 289f.

7 Wir verlangen keine Ruhe Vor das Fleisch in Ewigkeit.
Wie du's nöthig findst / so thue noch vor unser Abschieds-Zeit:
Aber unser Geist der bindet dich im Glauben / Läßt dich nicht /
Biß er die Erlösung findet / da ihm Zeit und Krafft gebricht.

8 Herrscher herrsche / Sieger siege / König brauch dein Regiment /
Führe deines Reiches Kriege / Mach der Sclaverey ein End!
Laß doch auß der Grub die Seelen durch des neuen Bundes Blut:
Laß uns länger nicht so quälen / denn du meynsts mit uns ja gut.

9 Haben wir uns selbst gefangen In Lust und Gefälligkeit /
Ach! so laß uns nicht stäts hangen In dem Tod der Eitelkeit!
Dann die Last treibt uns zu ruffen / Alle schreyen wir dich an /
Zeig doch nur die ersten Stuffen / der gebrochnen Freyheits-Bahn.

10 Ach! wie theur sind wir erworben / Nicht der Menschen Knecht zu seyn:
Drum / so wahr du bist gestorben / Must du uns auch machen rein /
Rein und frey und gantz vollkommen / Nach dem besten Bild gebildt.
Der hat Gnad umb Gnad genommen / Wer auß deiner Hüll sich füllt.

11 Liebe zeuch uns in dein Sterben / Laß uns mit gecreutzigt seyn /
Was dein Reich nicht kan ererben / Führ ins Paradiß uns ein!
Doch wohlan! Du wirst nicht säumen / Wo wir nur nicht lässig seyn /
Werden wir doch als wie träumen / Wann die Freyheit bricht herein.

Der Durchbruch ist im nachspenerschen Pietismus ein Ereignis im Bekehrungsprozeß. Bei Arnold wird auch die christliche Situation noch als Gefangenschaft beschrieben, gegen die Christus richtend und befreiend vorgeht. Das Ziel des Wirkens Christi ist es, die Kinder Gottes zu ihrer Ruhe zu bringen (Str. 2). Dabei ist Christus mit Händen und Herz ganz Zuwendung, obwohl die Seinen wie gefangen und durch »des Creutzes Niedrigkeiten« verächtlich erscheinen (Str. 3). Dies erinnert an die Beziehung Christi zu seiner Braut in Luthers Freiheitstraktat. Die Spannung wird nicht sofort aufgelöst. Str. 4 weist auf die Bindungen an die Natur und den »Dienst der Eitelkeiten« hin, auch wenn der Geist sich daraus zu erheben sucht. Christus soll dieses Ringen um den Durchbruch von den »Welt-Geschäften«, von »Menschen-Furcht«, »Vernunffts-Bedencklichkeit«, Leidensscheu und Fleischesliebe unterstützen (Str. 5). Str. 6 schildert diesen Vorgang ungleich dynamischer: »zermalme, brich und reisse die verboßte [böse] Macht entzwey«. Christus wird daran erinnert, daß ein Todeskandidat nicht sein Partner sein kann. Also muß er den Menschen aus dem Sündenstaub erheben, die nicht näher lokalisierte satanische Schlangenbrut muß hinausgeworfen und die wahre Freiheit in Gottes »Hochzeit-Haus«

gefunden werden. Die Freiheit ist mit der echten Christusbeziehung identisch. Arnold akzeptiert es, daß das irdische Leben keine Ruhezeit, sondern ein Kampf gegen das Fleisch ist. Aber der Geist verpflichtet Christus, im Glauben die Erlösung herbeizuführen (Str. 7). Dies erfolgt in einem siegreichen Krieg Christi unter Einsatz seiner Königsmacht. So soll die Sklaverei beendet werden und die Befreiung der Seelen aus der Grube bald geschehen. Unterpfand ist das versöhnende Bundesblut (Zch 9, 11) und das Wohlmeinen Christi (Str. 8). Str. 9 räumt ein, daß die Gefangenschaft in Weltlust und Todeseitelkeit selbstverschuldet ist. Aus dieser Situation wird der Schrei laut, wenigstens die ersten Stufen der (durch-)gebrochenen Freiheitsbahn gezeigt zu bekommen. Christi Einsatz hat uns von der Knechtschaft der Menschen erlöst. Daraus wird gefolgert, daß er uns auch rein, frei und vollkommen, seinem Bilde gleich machen muß. Der Befreiungsprozeß wird damit sozusagen positiv beschrieben als fortschreitende Gnadenbegabung[53] (Str. 10). Noch in der letzten Strophe läßt Arnold die Zwiespältigkeit der Situation bestehen. Die Liebe Christi führt ins Sterben; Fleisch und Blut sind zu kreuzigen, bevor Christus uns ins Paradies bringt. Aber dies wird fest erwartet, freilich bezeichnenderweise unter der Voraussetzung, daß wir nicht lässig werden: Der Traum von der Befreiung der Gefangenen wird Wirklichkeit werden.

Arnold hat das Ereignis der christlichen Freiheit dramatischer gestaltet als die reformatorische Tradition. Die noch vorhandenen Bindungen des Glaubenden wie die Befreiungstat Christi sind konkreter gefaßt. Indem welthafte Unfreiheiten als Bilder gebraucht werden, entsteht ein Bedeutungsüberschuß, der seinerseits auf weltliche Freiheit ausdehnbar ist. Aber der Autor des Liedes hatte damit gewiß nichts im Sinn.

53 Die Wendung am Schluß der Strophe »Der hat Gnad umb Gnad genommen / Wer auß deiner Hüll sich füllt« bedarf einer sprachlichen Erklärung: Arnold hat die Formel »Hülle und Fülle« als Bezeichnung des Überflusses im Ohr. Sie meint wörtlich Kleidung und Fülle an Speise (lat. »amictum et victum«, meist aber umgekehrt »victum et amictum«). Arnold hat diese Wendung bereits nicht mehr verstanden und sie darum eigentlich unmöglich gebraucht.

VII Fazit

Das Resultat ist überraschend eindeutig, wenn auch nicht ausnahmslos: Luthers Verständnis der christlichen Freiheit ist von der reformatorischen Theologie bis hin zur frühen lutherischen Orthodoxie aufgenommen worden. Dabei war christliche Freiheit eine Bezeichnung für die in der Rechtfertigung zentrierte Heilslehre und meinte die innere Freiheit des Glaubenden gegenüber den letzten Mächten. Konkret wurde die Freiheitslehre dauernd gegenüber der römisch-katholischen Gesetzlichkeit artikuliert, was dann Differenzierungen hinsichtlich der fortbestehenden Geltung des moralischen Gesetzes, der Kirchenordnung und des politischen Gehorsams nötig machte. Dabei wurde die Freiheitslehre im Kern bewahrt, ihre Limitierungen an den Rändern erscheinen hingegen gelegentlich problematisch. Jedenfalls erweist sich der Satz Martin Heckels als zutreffend: »Freiheit als Frucht, Form und Vollzug des Glaubens ist für die Reformation primär eine Frage der *Kirche und ihres Rechts*.«[54] Daß die lutherische Hoch- und Spätorthodoxie die Heilslehre nicht mehr im Gewande der Freiheitslehre artikulierte, bedeutete keine inhaltliche Veränderung. Die Gründe dürften in einer anderen Anlage der theologischen Systeme (ordo salutis) und in einer modifizierten Frontstellung gelegen haben.

Als die große Ausnahme in der Formulierung der Freiheitslehre erscheint zunächst Johann Valentin Andreae mit seinen scharfsichtigen Analysen der das Christentum versklavenden Weltwirklichkeiten. Nicht von ungefähr kommt bei Andreae schließlich auch die politische Befreiung in den Blick. Immerhin bleibt die Freiheitslehre auch bei ihm auf das Christentum bezogen. Andreae hat das reformatorische Paradigma durch die Einbeziehung der Welt erheblich verschoben und es dabei charakteristisch moralisiert. Es wäre zu überlegen, ob sich analytischer Erkenntnisgewinn und Rechtfertigungslehre besser verbinden lassen.

Breckling und Spener konnten sich wieder auf die reformatorische Freiheitslehre berufen, weil für sie wieder die Frontstellung gegen eine vergesetzlichte Kirche gegeben war, die nunmehr allerdings nicht nur im römischen Babel, sondern auch im Protestantismus konstatiert wurde. Der spätere Pietismus löste sich zum Teil sichtlich vom reformatorischen Paradigma, indem er das

54 Martin Heckel: Zum Sinn und Wandel der Freiheitsidee im Kirchenrecht der Neuzeit. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 1. TÜ 1989, 454.

Moment der Erkenntnis stärker zur Geltung brachte. Inhaltlich hatte dies aber für die Freiheitslehre keine größeren Konsequenzen.

Das erstaunlichste Resultat der Untersuchung dürfte darin bestehen, daß die reformatorische Freiheitslehre und deren Übernahme in Orthodoxie und Pietismus unmittelbar so gut wie nichts hergeben für die politische und gesellschaftliche Emanzipation. Man mag deshalb mit ihr theologisch hadern oder ihr historisch mangelnde Modernisierungsleistung vorwerfen. Man wird jedenfalls sehr darauf zu achten haben, wo und wie dann doch die christliche Freiheit für die modernen säkularen Emanzipationsbestrebungen eingespannt wird und ob dies von den ursprünglichen Prämissen her zulässig oder eine Verfälschung ist. Mit dem allen ist nicht gesagt, daß die Reformation an der Verbesserung der politischen und sozialen Verhältnisse uninteressiert war. Sie hat dies jedoch an anderer Stelle, im Bereich der Schöpfungs- und Erhaltungstheologie, des Vorletzten und der Vernunft Übertragenen und eben nicht als Heilslehre vorgebracht. Es könnte sich lohnen, diese Entscheidung respektvoll zu bedenken, anstatt die christliche Freiheit unter der Hand nach unseren Wunschvorstellungen zu verformen und zu verändern.

Freiheit in der Sicht Luthers und der Französischen Revolution

Von Marc Lienhard

Inwiefern ist es möglich, Revolution und Reformation zu vergleichen, ja zu identifizieren? In einem ersten Schritt möchte ich unter dieser Fragestellung einige Stimmen des 19. Jahrhunderts zu Gehör bringen.[1] In einem zweiten Schritt werde ich meine eigene Interpretation vortragen.

I Stimmen des 19. Jahrhunderts

1 Die Identifizierung zwischen Revolution und Reformation

1. Luther, ein Vorkämpfer für die Freiheit des Gewissens gegen klerikale und staatliche Bevormundung: so hatte ihn die Aufklärung verstanden, so verstehen ihn noch der deutsche Idealismus und andere Strömungen des 19. Jahrhunderts. Von diesem Bild wird in der radikalen Spätaufklärung und darüber hinaus die Brücke geschlagen zur Französischen Revolution.[2] Betont werden dabei weniger die Agitation und Auflehnung der Massen als die Aufklärung und das Streben nach vermehrten bürgerlichen Freiheiten. Die revolutionären politischen Umwälzungen werden gewertet als Weiterentwicklung der traditionel-

1 Vgl. Heinrich Bornkamm: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte: mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart. 2., neu bearb. und erw. Aufl. GÖ 1970; Gerhard Philipp Wolf: Das neuere französische Lutherbild. Wiesbaden 1974; Luther in der Neuzeit/ hrsg. von Bernd Moeller. GÜ 1983; Marc Lienhard: Entre l'Allemagne et la France. In: L'Évangile et l'Église chez Luther. P 1989, 219-243; Paul Viallaneix: Réformation et Révolution dans l'historiographie française du XIXe siècle. In: Réforme et Révolution: aux origines de la démocratie moderne/ hrsg. von Paul Viallaneix. Montpellier 1990, 151-186; Images de la Réforme au XIXe siècle = Actes du Colloque de Clermont-Ferrand (9-10 novembre 1990). P 1992.

2 Vgl. Volker Mehnert: Protestantismus und radikale Spätaufklärung: die Beurteilung Luthers und der Reformation durch aufgeklärte Schriftsteller zur Zeit der Französischen Revolution. M 1982.

len Prinzipien von Freiheit und Selbstbestimmung, deren Kronzeuge eben Martin Luther ist.[3]

2. Die sozialistische Sicht,[4] u.a. durch Friedrich Engels (1829-1895) vertreten, hat in der Reformation Luthers die erste Revolution des aufsteigenden Bürgertums gesehen. Dem zeitlichen Kontext entsprechend, erscheint sie in religiösem Gewand. Sie richtet sich im 16. Jahrhundert gegen die Feudalmacht des Papsttums, während die bürgerliche Revolution von 1789 sich gegen den politischen Absolutismus richtet, mit dem die Kirche allerdings verbunden ist. Wesentlich ist es aber dieselbe Art von Revolution, wenn auch die Reformation, im Unterschied zur Französischen Revolution, von vornherein europäisch ausgerichtet war.

Eine der Grundthesen, die immer wiederkehren, weist hin auf die Emanzipation gegenüber dem Papsttum und den kirchlichen Institutionen, die notwendigerweise, wenn auch von Luther nicht beabsichtigt, zur Emanzipation gegenüber den politischen Autoritäten führen mußte.[5]

3. Immer wieder identifiziert sich im 19. Jahrhundert die römisch-katholische Ablehnung der Reformation und des Protestantismus mit der Ablehnung der Revolution.[6] Klassisch hat dies 1794 der französische Emigrant Joseph Marie Comte de Maistre (1753-1821) zum Ausdruck gebracht in seinen »Considérations sur la France«:

»Aus dem Schatten eines Klosters geht eine der größten Plagen des menschlichen Geschlechts hervor. Luther tritt in Erscheinung; es folgen Calvin, der Bauernkrieg, der Dreißigjährige Krieg, die

3 Diese Sicht findet sich noch durchwegs in der liberalen Geschichtschreibung des 19. Jahrhunderts.

4 Vgl. Abraham Friesen: Reformation and Utopia: the marxist interpretation of the Reformation and its antecedents. Wiesbaden 1974; Jacques Droz: Histoire et doctrines politiques en Allemagne. P 1978; Reformation oder frühbürgerliche Revolution/ hrsg. von Rainer Wohlfeil. M 1972; ders.: Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation. M 1982, 174-199.

5 Louis Blanc: Histoire de la Révolution. Bd. 1. P 1847, 34: »Dieser Papst, den es zu stürzen galt, war ein geistlicher König, aber er war ein König. Wenn dieser zu Boden lag, so mußten die anderen folgen. Denn das Prinzip der Autorität war erledigt, insofern man es in seiner geehrtesten Form traf, in seinem berühmtesten Vertreter.«

6 Walther von Loewenich: Der moderne Katholizismus. Witten 1962; Daniele Menozzi: Die Bedeutung der katholischen Reaktion auf die Revolution. CCL 25 (1989), 51-58.

Bürgerkriege in Frankreich ..., die Ermordung von Heinrich IV., von Marie Stuart, von Karl I. und, in unseren Tagen, endlich die französische Revolution, die von der gleichen Quelle ausgeht.«[7]

1798 veröffentlicht de Maistre seine »Réflexions sur le protestantisme et la souveraineté«.[8] Auch in dieser Schrift unterstreicht er die Verwandtschaft, ja das Zusammentreffen zwischen protestantischen Prinzipien und dem Jakobinismus. Beide sind ein Aufstand gegen die monarchische Autorität und die geistliche Einheit Europas.

Über die einzelnen Autoren hinaus[9] hat auch das römische Magisterium den Zusammenhang zwischen Revolution und Reformation betont. Die Enzyklika »Mirari vos« (1832) betont, daß nur die katholische Religion in der Lage sei, den Zerfall der politischen und sozialen Ordnung aufzuhalten. Nicht nur die modernen Freiheiten werden verurteilt, es wird auch die Behauptung aufgestellt, daß in Luthers Revolte der Ursprung all der Aufstände, die die Neuzeit betroffen haben, zu suchen sei.[10]

Im selben Sinne äußern sich Enzykliken von 1846 (»Qui pluribus«), 1849 (»Nostris et nobiscum«) und zum Teil noch die Konstitutionen »Dei Filius« und »Pastor aeternus« des 1. Vatikanischen Konzils.[11]

2 *Die Differenzierung zwischen Luther und Französischer Revolution*

Doch fehlte es auch im 19. Jahrhundert nicht an Stimmen, die auf die Unterschiede zwischen Luther und der Französischen Revolution hinwiesen, insbesondere im Freiheitsverständnis.

7 Vgl. Pierre Glaudes: Protestantisme et souveraineté chez Joseph de Maistre. In: Images de la Réforme au XIXe siècle, 35-53 (Zitat siehe Joseph de Maistre: Considérations sur la France. P 1988, 47).

8 »Der Protestantismus ist positiv buchstäblich der sans-culottisme de la religion. Der eine beruft sich auf Gottes Wort, der andere auf die Menschenrechte. In der Tat ist es dieselbe Theorie, dieselbe Bewegung, das selbe Resultat. Diese beiden Brüder haben Souveränität zerbrochen, um sie dem großen Haufen zu geben« (Joseph de Maistre: Réflexions sur le protestantisme. In: Œuvres inédites du comte Joseph de Maistre. P 1870, 548).

9 Hier wären auf französischer Seite etwa Louis Gabriel Ambroise Comte de Bonald (1754-1840) und François René Chateaubriand (1768-1848) zu erwähnen, auf deutscher Seite Joseph von Görres (1776-1848).

10 Acta Gregorii papae XVI. Bd. 1. Romae 1901, 169-174.

11 Menozzi: AaO, 57.

1. Indem ich mich auf den französischen Raum beschränke,[12] möchte ich auf Historiker und Publizisten hinweisen wie den liberalen Historiker Edgar Quinet (1803-1875) oder die Sozialisten Louis Blanc (1811-1882) und Jean Jaurès (1859-1914). Sie stellen bei Luther die Unfreiheit des Menschen Gott gegenüber fest und betonen damit auch den Unterschied zur neuzeitlichen Freiheitsauffassung. Aber eben diese Unfreiheit führte zur Emanzipation des Menschen.

»Wenn er von Gott allein abhängig war, hatte er sich vor keinem menschlichen Gesicht mehr zu beugen. In der gemeinsamen Abhängigkeit von Christus wurden der letzte der Gläubigen und der Papst gleich« (Blanc).[13]

2. Sowohl konservative Theologen und Historiker als sozialistische Publizisten begrenzen jedoch die befreiende Wirkung der Reformation.

Gottfried Menken (1768-1831), Friedrich Julius Stahl (1802-1855), August Friedrich Christian Vilmar (1800-1868)[14] betonen, daß die Reformation sich auf das kirchliche Gebiet beschränkte und auf die Freiheit des Christenmenschen. Sie habe aber daraus keine Konsequenzen für den politischen Bereich gezogen.

12 In Deutschland wäre etwa auf Leopold von Ranke (1795-1886) oder auf Johann Adam Möhler (1796-1838) zu verweisen.

13 Blanc: Histoire de la Révolution 1, 34. Im selben Sinne äußert sich auch Jean Jaurès: Les origines du socialisme allemand. In: Ders.: Œuvres/ hrsg. von M. Bonnafoux. Bd. 3: Etudes socialistes 1, 1888-1897. P 1934, 62-64; vgl. Diether Hoffmann-Axthelm: Jaurès über Luther – und die Konsequenzen. Lu 38 (1967), 30-41; Frédéric G. Hartweg: Das Lutherbild bei Jean Jaurès. In: Martin Luther: Leistung und Erbe/ hrsg. von Horst Bartel ... B 1986, 443-450. Auch der liberale Historiker Quinet unterstreicht die Tragweite der von Luther betonten Unfreiheit des Menschen, in seinem Werk: Le Christianisme et la Révolution Française (1845). Wir zitieren nach dem Neudruck von 1984: »Das wahre Mittel, um die alte Kirche zu untergraben, bestand in der Behauptung, daß die Vielzahl der Werke von keinem Nutzen ist, daß Gott allein handelt und er nichts dem Handeln des Priesters überläßt [...]. Luther und Calvin stürzen den Menschen [hinein] in Gott; er verschwindet in ihm, ohne Willen, ohne Freiheit, ohne Verdienst« (177f); über Quinet vgl. Simone Bernard-Griffiths: La Réforme dans l'historiographie d'Edgar Quinet. In: Images de la réforme au XIXe siècle, 91-130.

14 Vgl. Bornkamm: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte; Jürgen Moltmann: Revolution, Religion und die Zukunft: deutsche Reaktionen. CCL 25 (1989), 29-33; Edward D. Junkin: Religion versus revolution: the interpretation of the French Revolution by German Protestant churchmen, 1789-1799. Diss. Austin; BL 1968.

»Es gibt nichts Oberflächlicheres und Schieferes als die gewöhnliche Parallele zwischen der Reformation und der Revolution. Der Geist Luthers und der Geist Mirabeaus sind nicht verwandte, sondern diametral entgegengesetzte Geister« (August Vilmar).[15]

Trotz ihres Interesses an der Reformation als frühbürgerliche Revolution sind sozialistische Publizisten und Historiker nicht allzu weit von dieser Diagnose entfernt. Hierzu einige Aussagen von Blanc, aus seiner »Geschichte der Französischen Revolution«:

»Luther scheint sich mit der Versklavung der einen Hälfte der Menschheit abzufinden.« »Indem er die Revolte der Frömmigkeit billigte, schickte er sich an, diejenige des Hungers zu verwerfen.« »Eine der größten Inkonsequenzen Luthers bestand darin, das Widerstandsrecht für die Religion zugelassen zu haben, aber auf politischer Ebene das Widerstandsrecht gegenüber der Tyrannei abgelehnt zu haben.«[16]

3. Einige Reflexionen französischer Historiker und Publizisten weisen noch auf andere Unterschiede zwischen Reformation und Revolution hin, wenn auch die Verwandtschaft nicht geleugnet wird.

Im Unterschied zur Revolution begann Luthers Reformation nicht mit dem Ruf nach Toleranz und Religionsfreiheit, schreibt Quinet.[17] Der hätte nie zu einer religiösen Revolution im 16. Jahrhundert geführt. Die Reformation hat, auf sehr intolerante Weise, den traditionellen Gottesdienst und die überlieferten religiösen Institutionen zerstört. Ihr Kampf galt den Götzen und der Gotteslästerung. Erst als dieser Kampf gewonnen war, kam auch die Toleranz. Die Revolution dagegen verfuhr umgekehrt. Sie begann mit der Toleranz und dann erst versuchte sie eine neue Religion zu schaffen unter Preisgabe der Freiheit.

Eine andere Argumentation versucht den Werdegang der Revolution zu erklären durch den Mangel einer vorhergehenden religiösen Reformation, die die Franzosen gelehrt hätte, mit der Freiheit umzugehen:

So schreibt Madame de Staël (1766-1817): »Weil die Franzosen nicht Freiheit und Religion verbunden haben, hat sich ihre Revolution so früh von der ursprünglichen Richtung entfernt.«[18] Im selben Sinn äußert sich Quinet: Weil die

15 August Friedrich Christian Vilmar: Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche. 1863 (nachgelassene Vorlesungen), 393.

16 Vgl. oben Anm. 5.

17 Edgar Quinet: La Révolution. Bd. 1. P 1865, 153-163. »Weil die Franzosen nicht Freiheit und Religion verbunden haben, hat sich ihre Revolution so früh von der ursprünglichen Richtung entfernt.«

18 Madame de Staël: Considérations sur la Révolution Française. Bd. 3. P 1818, 386.

Franzosen die religiöse Reformation, insbesondere die Emanzipation des Individuums, nicht erlebt hatten und es am Ende des 18. Jahrhunderts zu spät war für eine Reform der Religion, kehrten autoritäre katholische Denkstrukturen unter Robespierre zurück. Es war unter säkularem Vorzeichen ein Wiederaufleben der Inquisition. Keine religiöse Revolution hatte dem Individuum das Recht auf freie Prüfung zugestanden, so wurde die Diskussion unterdrückt und jede Abweichung als Schisma verstanden und verfolgt.[19]

Anders sieht der Sozialist Blanc die Entwicklung der Revolution: »Die Verbindung der Religion und der Freiheit kann nur unter einer Bedingung bestehen: daß man zum Urchristentum zurückkehre.«[20] Die erste Phase der Revolution, die sich auf Luther und auf Voltaire berufen konnte, betonte mit den Girondisten nur die Freiheit des Individuums gegenüber dem Druck der Gesellschaft.[21] Es fehlten aber die Solidarität und die Brüderlichkeit. Dies war das Anliegen der Jakobiner und Maximilien de Robespierres (1758-1794), die sich an Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) anlehnten. Vorgezeichnet war diese Richtung schon durch den Bauernkrieg und durch die Täuferbewegung. Um die Solidarität und die Rücksicht auf die Schwachen durchzusetzen, haben die Jakobiner die Freiheit begrenzt und sich auf ein despotisches Regime eingelassen.

II Das Freiheitsverständnis Luthers und der Französischen Revolution

Bevor ich nun meinen eigenen Vergleich vortrage in bezug auf das Freiheitsverständnis Luthers und der Französischen Revolution, müssen zwei Vorbemerkungen gemacht werden:

Von einem direkten Einfluß Luthers auf die Revolution kann natürlich nicht die Rede sein. Die französischen Revolutionäre hatten Rousseau und nicht Luther gelesen. Einige Protestanten tagten zwar in der Nationalversammlung. Einer unter ihnen, Rabaut Saint-Etienne (1743-1792) spielte auch eine gewisse Rolle bei der Diskussion über die Religionsfreiheit,[22] aber eine Verbindung

19 Vgl. Viallaneix: AaO, 174-176.

20 Blanc: AaO 3. 1852, 28.

21 Ebd 9. 1857, 5f.

22 André Dupont: Rabaut Saint-Etienne: 1743-1793; un protestant défenseur de la liberté religieuse. 2. Aufl. Genève 1989; Les Rabaut: du désert à la révolution = Colloque de Nîmes, 23 mai 1987. Montpellier 1988.

zwischen seinem Einsatz und den Prinzipien der Reformation läßt sich kaum feststellen.[23] Vorherrschend war die Aufklärung! Wenn über eine bestimmte Affinität hinaus gefragt wird nach einer historischen Verbindung zwischen der Reformation und der Erklärung der Menschenrechte von 1789, dann eben über die Vermittlung der Aufklärung oder der amerikanischen Erklärungen und also auch des Puritanismus.[24]

Im Hinblick auf die Französische Revolution muß daran erinnert werden, daß es sich nicht um ein einheitliches Phänomen handelt. Zwischen dem, was sich 1789/90 und dann 1793/94 abspielte, bestehen bekanntlich große Unterschiede, auf die wir noch zurückkommen werden.

1. Für die Vertreter der Französischen Revolution, die sich in der Erklärung der Menschenrechte von 1789[25] zu Wort melden, gehört die Freiheit zur Natur des Menschen. »Die Menschen werden frei geboren« (Art. 1). Freiheit als vorausgesetzte Autonomie des Individuums transzendiert die Gesetzgebung. Aber diese hat als Aufgabe, die individuelle Freiheit in ihren verschiedenen Äußerungen zu beschützen. Sie kann nur den Taten wehren, die der Gesellschaft schaden. Umgekehrt kann nur der Einzelne mit anderen zusammen den Kampf aufnehmen gegen ein System, das seine naturgegebene Freiheit beeinträchtigt.

Luther spricht anders von der Freiheit.[26] Im absoluten Sinne des Wortes

23 Dies wird schon von den Historikern des 19. Jahrhunderts hervorgehoben. Vgl. Viallaneix: AaO, 166-168.

24 Zu der Geschichte der Menschenrechte vgl. die Literaturangaben Wolfgang Huber: Menschenrechte / Menschenwürde. TRE 22 (1992), 600-602.

25 Der Text der Erklärung von 1789 wird zitiert und übersetzt aus La pensée révolutionnaire en France et en Europe 1780-1799/ hrsg. von Jacques Godechot. P 1964.

26 Zu Luthers Freiheitslehre vgl. die Darstellungen von Wilhelm Maurer: Von der Freiheit eines Christenmenschen: zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21. GÖ 1949; Gerhard Ebeling: Frei aus Glauben: das Vermächtnis der Reformation. In: Ders.: Lutherstudien. Bd. 1. TÜ 1971, 308-329; ders.: Der kontroverse Grund der Freiheit: zum Gegensatz von Luther – Enthusiasmus und Luther – Fremdheit. In: Luther in der Neuzeit, 9-33; Hans Vorster: Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther. GÖ 1965; Eberhard Jüngel: Zur Freiheit eines Christenmenschen: eine Erinnerung an Luthers Schrift. M 1978; Oswald Bayer: Umstrittene Freiheit: theologisch-philosophische Kontroversen. TÜ 1981; Karl-Heinz zur Mühlen: Luthers Freiheitsverständnis im Horizont des neuzeitlichen Bewußtseins. In: Martin Luther im Spiegel heutiger Wissenschaft/ hrsg. von Knut Schäferdiek. Bonn 1985, 253-266; Marc Lienhard: La liberté chrétienne. In: L'Évangile et l'Église chez Luther, 39-60.

kommt Freiheit nur Gott zu. Für den von der Sünde bestimmten Menschen ist die Freiheit keine angeborene Eigenschaft, sondern eine Bestimmung, die ihm durch den Glauben, d.h. durch das Vertrauen auf Gott und sein Wort, zugeeignet wird. Luther versteht Freiheit als Befreiung von der Macht der Sünde, der Anklage des Gesetzes und der Furcht vor dem Tode. Freiheit ist Gabe Gottes, gebunden an sein Wirken und nicht im Menschen vorhanden. Sie äußert sich in einem neuen Verhalten des Menschen gegenüber Gott und der Welt.

2. Die Erklärung der Menschenrechte von 1789 erläutert nach verschiedenen Seiten hin, welche konkreten Rechte aus der gegebenen Freiheit herrühren. Es handelt sich um »natürliche, unveräußerliche und heilige Rechte« (Präambel der Erklärung von 1789), die von Gesetz und Staat anzuerkennen und zu beschützen sind.

Genannt werden die Freiheit zu besitzen (Art. 2), die Möglichkeit frei zu reden, zu schreiben und zu veröffentlichen (Art. 11), das Recht, der Unterdrükkung zu widerstehen (Art. 2). Die Religionsfreiheit wird nur gedämpft zugestanden: »Keiner darf wegen seiner Meinungen, auch der religiösen Meinungen, behelligt werden« (Art. 10). Erst die Erklärung von 1793[27] wird von der freien Ausübung der Religion sprechen (Art. 7).

Bei Luther scheint es möglich, auch so etwas wie Ansätze zu Menschenrechten zu finden.[28] Ich berufe mich vorwiegend auf seine Schriften »Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt« (1521), »Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei« (1523) und »Eine Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle« (1530).

In seiner Auslegung des Magnificats spricht Luther von den Gaben Gottes, die das Menschsein bestimmen und die der Mitmensch und auch die Obrigkeit in ihrem Handeln respektieren sollen. Dabei unterscheidet er zwei Ebenen. Auf der Ebene des Absoluten finden sich »glauben und Evangeli(um), das die hohisten gutter sind, und niemant faren muß lassen«.[29] Von diesen Gaben Gottes

27 La pensée révolutionaire ..., 210-215.

28 Vgl. Marc Lienhard: Luther et les droits de l'homme. RHPhR 54 (1974), 15-29 ≙ In: L'Évangile et l'Église chez Luther, 85-104; deutsche Fassung: Luther und die Menschenrechte. Lu 48 (1977), 12-28; Gerta Scharffenorth: Den Glauben ins Leben ziehen. M 1982, 231-257. Stärker wird der Unterschied zwischen der Reformation und der Menschenrechtsproblematik hervorgehoben bei Martin Heckel: Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie. HD 1987.

29 WA 7, 584, 9f.

her leitet sich ein Begriff ab, den man Gewissensfreiheit nennen könnte. Hier darf die Obrigkeit nicht eingreifen, und der Mensch hat fundamental das Recht, einer Obrigkeit zu widerstehen – allerdings auf passive Weise –, die ihren Machtbereich auf die Seele ausdehnen möchte.

Die andere Ebene ist diejenige der irdischen Güter. Sie betrifft die Beziehungen zu den anderen Menschen und zu den Dingen. Gott schenkt dem Menschen »gelt, gut, leyb, ehre, weyb, kind unnd freund«,[30] die so etwas wie den Lebensraum des Menschen ausmachen. Dazu kommt das »recht und allerley gutter der vornunfft odder weyszheit«,[31] also die Möglichkeit für den Menschen, Meinungen zu haben und zu äußern. In seiner Predigt von 1530 betont Luther, wie wichtig es für das menschliche Leben ist, daß elementare Bedingungen – man könnte auch sagen Rechte, im eben erwähnten Sinn – gewährleistet werden, »sonst kundte kein mensch fur dem andern bleiben. Es muste einer den andern fressen«.[32] Es obliegt der Obrigkeit, diese fundamentalen Rechte des Menschen zu beschützen.

Wozu dient die Erklärung der Menschenrechte? Zur Orientierung des Gesetzgebers und der Exekutivgewalt, antworten jeweils auf ihre Weise Luther und die Französische Revolution. Letztere betont noch stärker, daß durch die Erklärung der Menschenrechte sich die Bürger bei ihren Beschwerden auf »einfache und unwidersprechliche Prinzipien« gründen können.[33] Die Erklärung dient auch als Basis des Widerstandes im Falle von Unterdrückung.

Damit stehen wir bei der Frage: Wie sind die Menschenrechte und also auch die Freiheit des Menschen in seinen verschiedenen Lebensbezügen zu bewahren? Die Erklärung von 1789 weist auf die öffentliche Gewalt hin. »Zur Gewährleistung der Menschen- und Bürgerrechte ist eine öffentliche Gewalt erforderlich, die zum Vorteil aller und nicht zum besonderen Nutzen der Amtsträger eingesetzt ist« (Art. 12). Auch Luther weist natürlich auf die Obrigkeit hin. Diese verfügt nicht willkürlich über »gelt, gut, leyb, ehre, weyb, kinnder unnd freund«[34] ihrer Untertanen. »Wer aber widder recht streyt, der streyt widder Gott, der alles recht gibt, ordenet und handhabt.«[35]

30 WA 7, 580, 30.
31 WA 7, 581, 32f.
32 WA 30 II, 554, 37 - 555, 20.
33 Präambel.
34 WA 7, 580, 30.
35 WA 19, 658, 10f.

Ein deutlicher Unterschied zwischen Luther und der Erklärung von 1789 tritt zutage angesichts des Widerstandsrechts. Zwar steht auch für Luther fest, daß der einzelne nicht einwilligen darf, wenn ihm die Obrigkeit den Glauben oder das Evangelium, d.h. die höchsten Güter, wegnehmen will. Auch das Luthertum kennt den Widerstand in Religionsdingen;[36] ich weise u.a. auf »Die Zirkulardisputation über das Recht des Widerstandes gegen den Kaiser« von 1539 hin. Im allgemeinen hat Luther aber dem einzelnen Christen nahegelegt, das Leiden auf sich zu nehmen, doch soll er weiterhin zu seinem Recht stehen. »... soll yhe niemant bekennen, das sein gutte odder rechte sach unrecht odder bosze sey, sol ehe druber sterben und allis, was got nit ist, faren lassen, denn das were got unnd sein wort vorleugket, der do sagt, recht sey gut und nit bosze.«[37]

Wenn auch die Rechte des Menschen auf leiblicher und weltlicher Ebene Gottes gute Gaben sind und Anlaß zu Dankbarkeit, so soll doch der Mensch nicht »schreyen, wutten, toben unnd alle welt erwurgen«,[38] wenn ihm solch Recht genommen wird, sondern weil es eben Gottes Gabe ist, soll der Mensch bereit sein, darauf zu verzichten oder sich durch Auswanderung der Tyrannei entziehen. Denn »leyden, leyden, Creutz, Creutz ist des Christen recht, des und keyn anders«.[39]

Andere Klänge sind natürlich 1789 zu hören. Der Unterdrückung ist zu widerstehen, gerade aufgrund der Freiheit, die zur grundsätzlichen Würde des Menschen gehört. Stärker noch ist die Erklärung von 1793 gegen die Tyrannei ausgerichtet. Jede Usurpation der Souveränität durch ein Individuum soll dessen Tod zur Folge haben (Art. 27)! »Wenn die Regierung die Rechte des Volkes verletzt, ist der Aufstand für das Volk und jeden Teil des Volkes das heiligste aller Rechte und die notwendigste aller Pflichten« (Art. 35).

36 Vgl. WA Br 8, 366-368 (3297) und die Thesen der Disputation vom 9. Mai 1539; WA 39 II, (34) 39-91. Siehe dazu Rudolf Hermann: Luthers Zirkulardisputation über Mt. 19,21. LuJ 23 (1941), 35-93; wieder abgedruckt in: Ders.: Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation. GÖ 1960, 206-250. Zu Luthers Widerstandslehre vgl. auch Johannes Heckel: Widerstand gegen die Obrigkeit?: Pflicht und Recht zum Widerstand bei Martin Luther. In: Ders.: Das blinde, undeutliche Wort »Kirche«: gesammelte Aufsätze/ hrsg. von Siegfried Grundmann. Köln; Graz 1964, 288-306; Eivind Berggraf: »Wenn der Kutscher voll ist«: Luther über die Pflicht zum Umgehorsam gegenüber der Obrigkeit. In: Ders.: Der Staat und der Mensch (Staten och Människan ⟨dt.⟩)/ übers. von Walter Lindenthal. HH 1946, 301-320.

37 WA 7, 581, 34 - 582, 2.

38 WA 7, 582, 3.

39 WA 18, 310, 10f.

3. Wir wenden uns nun der Kritik zu, die sowohl an Luthers Freiheitsbegriff wie an demjenigen der Erklärung von 1789 ausgeübt wurde.

Luther habe die Freiheit auf die Freiheit der Gesinnung bzw. des Gewissens reduziert. Diese verinnerlichte Freiheit war durchaus vereinbar mit äußerlicher Unfreiheit. Das reale, auch soziale Elend des Menschen kam nicht in den Blick.[40]

An der Erklärung von 1789 wurde schon von Zeitgenossen, später von den Sozialisten des 19. Jahrhunderts bemängelt, daß ihr Freiheitspathos nur für Besitzende oder für eine kulturelle Elite Relevanz hatte, deren Rechte auf Besitz oder freie Meinungsäußerung gewährleistet werden sollten. Von Pflichten aber schwieg die Rechtserklärung, abgesehen von einer Stelle in der Präambel. Von Brüderlichkeit und Solidarität war auch nicht die Rede. Es ging letzten Endes nur um die Emanzipation des Individuums der willkürlichen Macht der Monarchie gegenüber, also letzten Endes nur um die bürgerliche Freiheit.[41]

Für Luther findet die christliche Freiheit ihren Ursprung im inneren, durch das Wort Gottes befreiten Menschen. Sie beschränkt sich aber nicht auf die innere Sphäre der Person, insofern sie Freiheit zum Dienst des Nächsten ist. Der Christ bewährt die ihm geschenkte Freiheit, indem er sich für die politische und soziale Freiheit des Nächsten einsetzt. Zwar sah sich Luther im Bauernkrieg veranlaßt, vorwiegend den Unterschied zwischen christlicher und sozialer Freiheit herauszustellen und sich dem Aufstand aus verschiedenen Gründen zu widersetzen.[42] Wir sollten aber nicht vergessen, daß Luther zu Beginn des Aufstandes sich zunächst positiv zu mehreren der 12 Artikel geäußert[43] und die

40 So hat Herbert Marcuse gefragt »ob nicht bei Luther alle Elemente zum ersten Mal beisammen sind, die den spezifischen bürgerlichen Freiheitsbegriff konstituieren«; Herbert Marcuse: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft. F 1962, 59.

41 Vgl. Joseph Comblin: Die Französische Revolution – eine bürgerliche Revolution. CCL 25 (1989), 40-47.

42 Vgl. Friedrich Lütge: Luthers Eingreifen in den Bauernkrieg in seinen sozialgeschichtlichen Voraussetzungen und Auswirkungen. In: Ders.: Studien zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. S 1963, 112-144; Martin Greschat: Luthers Haltung im Bauernkrieg. ARG 56 (1965), 312-47; Hubert Kirchner: Luthers Stellung zum Bauernkrieg. In: Reformation heute/ hrsg. von Heinrich Foerster. B 1967, 218-247; Gottfried Maron: »Niemand soll sein eigener Richter sein«: eine Bemerkung zu Luthers Haltung im Bauernkrieg. Lu 46 (1975), 60-75; ders.: Bauernkrieg. TRE 5 (1980), 319-338; Martin Brecht: Martin Luther. Bd. 2. S 1986, 172-193.

43 WA 18, 298, 3f.

Obrigkeit ermahnt hatte, stärker als bisher das Wohl der Untertanen zu berücksichtigen.[44]

Zu erinnern ist auch an die Briefe Luthers, in denen er sich zugunsten unschuldig Gefangener einsetzte,[45] und darüber hinaus an die Stellungnahmen, in denen er sich kritisch gegenüber der Obrigkeit und ihrem Mißbrauch der Macht äußerte.[46]

In bezug auf die Revolution müssen wir uns auf zwei Hinweise beschränken.

a) Es fehlte nicht an Tendenzen, über die bürgerliche Freiheit hinaus auch Solidarität und Brüderlichkeit zu konkretisieren.[47]

»Die Freiheit ist nur ein leeres Gespenst, wenn eine Menschenklasse die andere aushungern lassen kann«, erklärte Jacques Roux (1752-1794), einer der »roten Priester«.[48] Der Verfassung von 1791 nach sollen »öffentliche Hilfen eingerichtet werden, um die verlassenen Kinder aufzuziehen, die kranken Armen zu unterstützen und den gesunden Armen Arbeit zu verschaffen«.[49] Aus Solidarität hatte die Kirche schon am 2. November 1789 auf ihre Privilegien verzichtet.

In der Menschenrechtserklärung von 1793 erscheint die Gleichheit als grundlegendes Recht vor der Freiheit (Art. 2). »Kein Mensch kann sich verkaufen oder gekauft werden« (Art. 18). Das Gesetz erkennt weder Sklaven noch Dienstboten an (Art. 18). Am 4. Februar 1794 wird die Sklaverei in den Kolonien abgeschafft.[50] Die Eröffnung eines »Großen Buches der nationalen Wohltätigkeit« wird am 11. Mai 1794 vorgesehen. Darin sollen alle jene Bürger eingetragen werden, die Anrecht auf Unterstützung haben. Doch über Ansätze kam man nicht hinaus, und im Sommer 1795 setzte wieder eine rückläufige Bewegung

44 WA 18, 299, 4-14.

45 WA Br 2, 596, 9-15 (535); 3, 304, 1 - 305, 11 (752); 7, 428, 1-25 (3034). Ich danke Matthieu Arnold für seine diesbezüglichen Hinweise.

46 Vgl. Hermann Kunst: Evangelischer Glaube und politische Verantwortung. S 1977; Eike Wolgast: Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände: Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen. GÜ 1977; Marc Lienhard: Martin Luther: un temps, une vie, un message. Genève 1991, 252-254.

47 Vgl. Marcel David: Fraternité et Révolution Française. P 1987; Jean Comby: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit: Grundsätze für eine Nation und für eine Kirche. CCL 25 (1989), 13-19.

48 David: AaO, 181.

49 Les Constitutions de la France depuis 1789/ hrsg. von Jacques Godechot. P 1979.

50 La pensée révolutionnaire ..., 167f.

ein.[51] Die bürgerliche Freiheit des Einzelnen wurde wieder wichtiger als die Solidarität.

b) Wir müssen zweitens feststellen, daß die Betonung der individuellen Freiheit nur eine Seite der Französischen Revolution darstellt. In Aufnahme einer Linie, die schon zuvor, etwa von John Locke (1632-1704) vertreten wurde, stand zwar fest, daß die Individuen von Natur aus das Recht hatten, ihre Freiheit und ihren Besitz zu genießen. Kein Staat konnte ihnen dieses Recht geben oder nehmen. Die Vereinigung der Besitzenden hat als Ziel, die Freiheit und den Besitz zu beschützen.

Daneben gab es aber in der Revolution eine andere Linie, die sich an Rousseau anschloß und an seine Idee eines »Gesellschaftsvertrages« (contrat social).[52] Insofern sich die einzelnen Individuen frei zusammengeschlossen hatten, war ein neuer Rechtsträger entstanden, dem nun die Freiheit in vollem Maße zustand. Das ist gemeint mit der Souveränität der Nation. Nach Rousseau war das Individuum nur noch Mitglied einer kollektiven Rechtssphäre. Es hatte seine ganze Person der Gemeinschaft geschenkt und ihr ein unbegrenztes Recht auf sich zugestanden.

Unveräußerliche Freiheit und Rechte des Einzelnen oder Freiheit der Nation? Zwischen diesen beiden Auffassungen hat die Revolution ihren Weg gesucht. 1789 triumphierte die erste Tendenz, vier Jahre später unter Robespierre, ein eifriger Leser von Rousseau, die zweite.

III Ergebnis

Wir kommen zum Schluß.

Natürlich hatten Luther und die Revolutionäre verschiedene Ziele und lebten in einem anderen Zeitalter. Luther führte einen religiösen und theologischen Kampf, was ihn allerdings nicht daran gehindert hat, als Prediger auch auf die konkreten Lebensbedingungen seiner Zeitgenossen einzugehen. Die Revolutionäre von 1789 führten einen politischen Kampf gegen den Absolutismus und waren bemüht, demgegenüber die Rechte des Einzelnen herauszustellen.

51 Comby: AaO, 17f.

52 Vgl. Bernard GROETHUYSEN: Philosophie de la Révolution Française. P 1956, 279-287 – deutsche Ausgabe: Philosophie der Französischen Revolution/ übers. von Manfred Müller; ... Neuwied; B 1971.

Zwischen Luther und der Revolution steht die Aufklärung, ihr Menschen- und Geschichtsbild. Sie beruft sich zwar teilweise auf Luther, führt aber auch über ihn hinaus und von ihm weg.

Trotzdem liegt es nahe, von einer gewissen Affinität Luthers zur Neuzeit[53] und also auch zur Französischen Revolution zu reden und auf parallele Wirkungen zwischen der Reformation und der Revolution hinzuweisen, bevor wir die Unterschiede und die sperrige Alterität Luthers hervorheben.

Sowohl Luther als die Französische Revolution haben den einzelnen Menschen gewürdigt und gegenüber der Vorherrschaft von Kirche und Staat seine Freiheit betont. Von der nach Luther gottgewirkten Befreiung des Gewissens führt ein Weg zur Gewissensfreiheit. In jedem Menschen liegt ein »Etwas«, das sich jeder Manipulation und jedem Zwang entzieht. Der Mensch ist nicht nur Glied einer Gesellschaft, sondern eine von Gott angesprochene Kreatur. Daraus wird 1789 und schon vorher die Rede von der naturgegebenen Würde des Menschen. Aber ist die abgrenzende Funktion der Aussage nicht dieselbe geblieben?

Zu reden wäre auch von den parallelen Wirkungen der Reformation und der Revolution. Sowohl Luther als die Revolutionäre lehnten sich gegen die Macht der bestehenden Kirche auf und betonten das unmittelbare Verhältnis des Individuums zu Gott. Zugleich stellte Luther die Kirche wieder unter Gottes Wort und bemühte sich, sie von der »babylonischen Gefangenschaft« zu befreien. Die Französische Revolution richtete sich gegen eine Kirche, die mit dem absoluten Staat verbunden war. Das antiklerikale, ja antichristliche Erbe der französischen Aufklärung war an diesem Kampf nicht unbeteiligt.

Doch sind die Wirkungen der Reformation und der Revolution auf dieser Ebene durchaus vergleichbar: Bruch mit dem Papsttum, Errichtung einer territorialen bzw. nationalen Kirche, Säkularisation der Kirchengüter, Schließung der Klöster, Abschaffung des Kanonischen Rechtes usw.

Die Unterschiede im Freiheitsverständnis zwischen Luther und der Französischen Revolution wurzeln letzten Endes im Menschenbild. Für Luther steht der Mensch immer vor Gott (coram Deo). Freiheit entsteht, weil Gott den Menschen befreit aus seiner Verlorenheit. Dadurch wird er auch frei für den Dienst in der Welt und den Einsatz zum Wohl des Nächsten. Das Menschenbild der Revolution betont die angeborene Freiheit des Menschen. Unfrei ist er in der

53 Vgl. Walther von Loewenich: Luther und der Neuprotestantismus. Witten 1963.

Gesellschaft, weil seine natürlichen Rechte nicht geachtet werden. Revolution ist Aufklärung über die befreienden Menschenrechte und Herstellung einer Gesellschaft, in der der einzelne Mensch frei ist.

Auch Luther setzte sich ein für Fortschritt. Institutionen, die seines Erachtens dem Willen Gottes entgegenstanden, mußten abgeschafft oder verändert werden. Aber diese Welt blieb für ihn doch bis ans Ende »ein Stall voll böser Buben«, eben aufgrund der bleibenden Verlorenheit des Menschen. Die Revolution meinte, eine bessere Welt und Gesellschaft schaffen zu können und bleibenden Fortschritt für die ganze Menschheit in die Wege zu leiten. Einiges ist gelungen. Doch bald mußte ihr Optimismus an seine Grenzen stoßen. Sie und wir werden immer noch auf den fremden Luther und sein Menschenbild zurückgewiesen.

The Reception of Luther's Concept of Freedom in Latin American Liberation Theology

Von Walter Altmann

I The Question

The theme presented to me proposes an exploration of a possible contribution of Martin Luther's concept of freedom in the adoption of the liberation concept by Latin American theologians. In dealing with the issue, we engage ourselves in a systematic endeavor, rather than a historical one. Of course, this can be done only in a very tentative manner. No direct linkage between Luther's concept of freedom and Latin American liberation theology can be traced – and even an indirect linkage can be very problematic.

I will therefore concentrate myself in presenting representative examples of the understanding that influential non-Lutheran Latin American liberation theologians have of Luther's theology and work as a whole. I will bring, in addition, brief comments of my own in relation to these forms of understanding Luther. In conclusion I will present brief systematic theses of the question: freedom – liberation, inserting before that as a bridge a short section in which I intend to outline the direction which I think could be used as a possible way of speaking about Luther's influence on Latin American liberation theology.

II The Difference Between the Historical Processes

This approach is also appropriate since we will attempt to compare two situations and theologies which are quite distant from each other in time and quite dissimilar. While Luther lived precisely in that time, in which Europeans began to conquer the continent which is called the Americas today, the Reformer hardly took notice of this historical event. The Latin American liberation theologians, on the other hand, reflect exactly on the basis of the experience of Christians who are conscious of a history of 500 years of oppression and exploitation which began with that epic conquest. Liberation theologians yearn profoundly for the liberation of the human bodies hurt by poverty, economic

exploitation, and social injustice. This is then also the context for Latin American interpretations of Luther.

III How is Luther Seen by Latin American Non-Lutheran[1] Liberation Theologians?

1 Roman-Catholic Theologians

1.1 Juan Luis Segundo: the Doctrine of the Two Kingdoms

Segundo (* 1925), a Jesuit from Uruguay, criticizes Protestant eschatology in the context of the relation between faith and ideology. He understands it as the notion of »a transcendence of anything and everything in history«, under the suspicion that »this continuing function of de-ideologizing« would »in fact oppress our ideological creativity. Why? Because it wields the sword of criticism even before the ideologies have time to become effective and to arouse real enthusiasm.«[2]

Segundo finds the origin of this incapacity for historical commitment in Luther's doctrines of justification by faith and the two kingdoms. Quoting James S. Preus, Segundo understands that there was »the fastidious depoliticization of the doctrine of justification, via the two-kingdoms doctrine«.[3] Segundo recognizes that »this eschatological relativization of any and every existing historical reality, the desacralization of any and every political regimes, initially has a liberating impact«, because then, »faith enables people to imagine new

1 I limit myself to non-Lutheran theologians, in order to assess the repercussions of Luther and his theology beyond the Lutheran confessional frontiers, in the context of Latin American liberation theology. As to Lutheran analysis of Luther in Latin America cf. among others Walter Altmann: Luther and liberation: a Latin American perspective/ [trans. by Mary M. Solberg]. MP 1992, 148. For a general overview of pertinent literature published in Brazil, both of Lutheran and non-Lutheran – even non-Christian – authors, up to the date of the publication cf. Joachim Fischer: Quem é Lutero no Brasil? In: Reflexões em torno de Lutero/ ed. by Martin N. Dreher. Vol. 2. São Leopoldo 1984, 53-77; Gottfried Brakemeier: Justification by grace and liberation theology: a comparison. Ecumenical review 40 (1988), 215-222; Vítor Westhelle: O desencontro entre a teologia luterana e a teologia da libertação. Estudos teológicos 26 (São Leopoldo 1986), 37-58.

2 Juan Luis Segundo: The liberation of theology (Liberación de la teología ⟨engl.⟩). Maryknoll 1988, 126.

3 Ibid, 142.

possibilities and to escape the mesmerizing allure of the established order«.[4] On the other hand, however, the permanent relativization of any and all human endeavor leads to »a politically neutral theology«.[5] Therefore we would be led inevitably »not to opt for anyone or anything in concrete history«, and this would mean nothing less than the »death of liberation theology«.[6]

In his evaluation, Segundo admits that the Reformation, in particular Luther himself, has rescued the Pauline thinking, though it »was faithful only to one part of Paul's thinking, to that aspect which we could call freedom *from*«,[7] that is, freedom from legalism. Yet, the Roman-Catholic theology related to the »merit of human endeavors for *gaining entrance* to the eternal kingdom of God[8] could, in its turn, provide a correction to »Lutheran passivity«.[9]

Segundo concludes with accentuated severity: »So that Catholic doctrine was clearly inadequate insofar as it made the law the object of our liberty, and the Lutheran doctrine was inadequate insofar as it turned faith into a deprecation of human liberty.«[10] Therefore, Segundo expresses the wish that, instead of the controversy, there could exist »a fruitful and liberating synthesis«[11] between the Roman-Catholic and Protestant theologies. In his opinion, liberation theology should develop on this basis.

1.2 Hugo Echegaray: Martin Luther and Thomas Müntzer

Echegaray (1940-1979), a Peruvian priest, examines Luther and Müntzer as two antithetical models for the ongoing problem of the relationship between faith and politics. He does so with special attention to the concepts of freedom and liberation.[12]

4 Ibid, 144.
5 Ibid, 145.
6 Ibid, 148 ≙ Juan Luis Segundo: Liberación de la teología. Buenos Aires 1975, 169.
7 Ibid, 150 ≙ Liberación de la teología, 172 (emphasis in the original).
8 Ibid, 139. Segundo laments that, in order to arrive at »an honored recognition that Roman-Catholic theology past over the teachings of Paul in respect to justification by faith«, post-Vatican II Roman-Catholic theologians, such as Hans Küng, have also not taken into account »the true aspect that the Catholic Church defended at the time of the Reformation« (160 note).
9 Ibid, 150.
10 Ibid, 151.
11 Ibid, 150.
12 Hugo Echegaray: Lutero y Münzer: dos conceptiones antitéticas de la liberación. In: Hugo Echegaray: Anunciar el reino: selección de artículos. Lima 1981, 134-169.

In relation to Luther, Echegaray recognizes the legitimacy of his protest against the tutelage of the Church over the political realm, as well as the »democratic character«[13] of this claim. He understands that Luther, when distinguishing between an interior and an exterior freedom, »anticipates by one century, obscurely and in the realm of theology, the philosophical principle of Descartes of the dichotomy of reality into two different orders: one of extension, the other of thought«.[14] Thus he contributes towards the modern concept of freedom of concience,[15] and also establishes »a certain desacralization of power«, but equally lays the foundation for »a radical distinction between two realms or orders entirely independent from each other«.[16]

This would lead to a contradiction: to have interior freedom, exterior freedom is of no importance at all; on the contrary, interior freedom can be exercised precisely in exterior captivity. Echegaray finds the sources for this thinking in Luther's »radical anthropological pessimism«,[17] which does not admit any cooperation of the human person with God in the former's liberation, and in his Christology of the cross, which knows God only in God's hiddenness. »Christ's humanity is de facto devaluated, even if theoretically it is orthodoxically affirmed«.[18] Redemption consists then in the »exchange of God's righteousness and human being's sin«, »without any real change in human nature«; »the transfer of imputations« is a »juridical fiction«.[19]

Thus, Echegaray concludes: »The subject who has acquired Christian freedom, in reality, for Luther, lacks any efficient freedom before God and the world.«[20] Luther would know only the freedom from sin, pretending to »ignore« the world.[21] The judgement is impious: »Luther subtracts any moral relevance from the political realm.«[22]

13 Ibid, 139.
14 Ibid, 140.
15 »For Luther, the only true freedom is that obtained by faith in the power of one's own conscience« (ibid, 157).
16 Ibid, 143; cf. also: »The political order is autonomous with respect to the religious sphere« (157).
17 Ibid, 158.
18 Ibid, 162.
19 Ibid.
20 Ibid, 164.
21 Ibid.
22 Ibid.

1.3 Franz Hinkelammert: Charisma and Institution

Hinkelammert (* 1931), a German economist living in Costa Rica since 1963, seeks to understand the Reformation in the context of the historical dialectics between charisma and institution. Institutionalization is opposed to the Christian charisma, but nevertheless gives the necessary support so that it can be proclaimed.[23] The Reformation is thus seen as that historical period of the XVth/XVIth and beginning of the XVIIth century, which comprises both a wide millenarian anti-institutional movement, as well as the later foundation of new churches and societies. In this wide sense it was »a people's liberation movement«,[24] carrying charismatic claims against the still prevailing medieval order. However, as charismatic expression, the movement lacked a clear institutional perspective.

On the other hand, the Reformers were not representatives of the millenarian charisma – against the peasants, Luther even presented »an antimillenarian fury without limits«[25] –, but they were precisely »men of the institutionalization of the millenarian charisma«.[26] Thus the people's movement slowly but inevitably adopted »a certain bourgeois character«.[27]

From this, similarities and differences between the Reformation period and the experience of today's Christian base communities can be derived. Not only are the setting up of the base communities and the autonomous reading of the Bible analogous processes, but also the point of departure is the same: the subjectivity, that is, people become subjects of their lives. But there is also »an important difference ... The Reformation conceives the autonomy of the subject in the context of bourgeois values and affirms this concrete subject as a subject who can live in harmony with these values. The current liberation movement, on the contrary, makes explicit the needs of the concrete subject and is conscious of the conflictiveness between these values and the bourgeois values.«[28]

23 Franz Hinkelammert: Carisma cristão, sua institucionalização e as reformas: uma tentativa de reflexão. In: José Míguez Bonino ...: Luta pela vida e evangelização: a tradição metodista na teologia latino-americana. São Paulo 1985, 12.

24 Ibid, 14.

25 Ibid. While the German peasants came to deposit their hope in Luther's support, he »never had any doubt as to institutionalizing the church as society against them«.

26 Ibid.

27 Ibid.

28 Ibid, 17f.

1.4 Leonardo Boff: Luther – Revolutionary or Only a Reformer?

Leonardo Boff (* 1938), a former Franciscan from Brazil, understands the Reformation as »above all a religious phenomenon«, yet »always in articulation with concrete history and economic-political structures« of his time.[29] In the religious realm, »Luther brought about a grand liberation process. He will for ever be an obligatory reference point for all who seek liberty and know how to struggle for it«.[30] Boff, referring to Luther's great writings of 1520,[31] recognizes in them »a liberation of the Babylonian captivity of the church«,[32] and classifies »the basic thesis of justification by faith« as »a radical liberation« from all requirements by the law, in order to receive God's grace, »an expression of incredible inner freedom achieved by Luther«.[33] Of particular significance is that Boff does not fall into the traditional trap of understanding justification by faith, in Luther, as nonconductive to good deeds in the social realm. On the contrary, quoting Peter Manns, Boff recognizes in Luther the opposition of the »fides concreta, composita seu incarnata (active in good works)« to the »fides abstracta vel absoluta (outside of good works)«.[34] Boff's conclusion is therefore: »An undeniable aura of liberty pervades his principal texts and is transformed into the yeast of liberation in the corpus christianorum.«[35]

As to Luther's influence in the political field, Boff is more reticent. He recognizes that Luther »was not able to control the movement he unleashed« and understands that he »was not even aware of its sociopolitical implications«.[36] Since, »fundamentally, he respects secular power« as authorities instituted by God,[37] Luther's religious movement attracted finally as allies, »more

29 Leonardo Boff: Luther, the Reformation, and liberation. In: Faith born in the struggle for life: a re-reading of Protestant faith in Latin America today/ ed. by Dow Kirkpatrick; trans. by Lewistine McCoy. Grand Rapids, MI 1988, 200f. [Port.: Leonardo Boff: A significação de Lutero para a libertação dos oprimidos. In: Leonardo Boff: E a igreja se fez povo; eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo. 3rd. ed. Petrópolis 1986, 168].

30 Ibid, 201 (in the original: »... to struggle and to suffer for it«, 169).

31 For example, the treatise concerning »The freedom of the Christian« is classified as »one of the most beautiful texts of [original: ›the‹] Christian tradition« (205; original 173).

32 Ibid, 202.

33 Ibid, 202f.

34 Ibid, 211f.

35 Ibid, 206.

36 Ibid, 207.

37 Ibid, 208.

than the poor people, the peasants and serfs«, »the princes, the humanists, and the artists ..., the urban bourgeois«, whose project »was not oriented to the line of liberation but to the accumulation of wealth and privilege«.[38]

Thus, for Boff Luther's role in the sociopolitical realm was limited to one of reforms, so that the Protestantism, which emerged out of it, with its individualism, »runs the risk of masking the conflicts that torment the poor and thereby failing to collaborate with the messianic task of the liberation of the condemned of the earth«.[39] In order to achieve this purpose, Boff proposes a process of recovering »some perceptions of Luther, especially ... his open spirit of liberation within the church«.[40] Among these, he proposes to reassess the Protestant principle (Paul Tillich), to »recover the liberating potential of the Gospel«,[41] in particular to put the Bible in the hands of the common people, and to stress »faith which brings forth deeds of liberation«.[42]

1.5 Eduardo Hoornaert: Luther – a Theologian of the People

Hoornaert (* 1930), a Belgian, former priest, living in Brazil since 1958, detects precisely in Luther's »On the Babylonian captivity of the church«, a writing which is notoriously polemical, »a thinker, who is organically linked with the people at the grassroots level, who perceives the problems and the way of thinking of the common people«.[43] Radical, though never anarchical, Luther formulates his critiques »inspired in the most healthy realism and in the understanding of the conditioning factors, which affect people. One perceives in them a deep pain for the degradation of the church under the tyranny of an ecclesiastical system, but never hatred towards concrete persons or situations.«[44]

Hoornaert understands that Luther reveals himself as »excellently knowledgeable of Christianity as was practiced in the Medieval Age among the common

38 Ibid, 209.
39 Ibid, 210.
40 Ibid.
41 Ibid, 211.
42 Quoted and translated from the original, 178 (the edition in English reverses the statement: »faith which is fired by works of liberation« [ibid, 211]).
43 Eduardo Hoornaert: Martim Lutero, um teólogo que pensa a partir do povo. In: Reflexões em torno de Lutero/ ed. by Martin N. Dreher. Vol. 2. São Leopoldo 1984, 9.
44 Ibid, 13.

people«.[45] He made a most necessary »analysis of at least four hundred years of Christian life lived out under the dominance of a clergy ever more professionalized«,[46] since the Councils of Lateran 1179 and 1215. The sacramental practice initiated by these councils had had as an aim nothing less than »the reconquering of the believers and their separation from the first great people's heresies, which threatened to organize the people, giving them the instruments to oppose the clerical power, above all through the Bible«.[47]

In this context, Luther's action reveals itself as profoundly liberating. Hoornaert does not hesitate even in reassessing some of the customary critiques made against Luther. Thus, the return to the »Gospel«, as advocated by Luther, is not classified as an expression of a non-historical idealism, but as a hope which »rehistoricizes the petrified Christendom, which pretends to be eternal and immutable«.[48] Concerning the relationship between Luther and Müntzer, Hoornaert advocates a revision of Ernst Bloch's presuppositions, which »created an image of a Luther antagonistic to the people, committed to the powerful«.[49] Finally, Hoornaert also refutes the accusation that Luther was »a typical expression of modern individualism«. On the contrary, in him we could discover »a person who looks after what is happening with the people at grassroots level«.[50]

Hoornaert therefore concludes: »Luther has revealed ... a truth too often forgotten among Christians: more than an organized system, Christianity is a ferment, an explosive force in the midst of societies, a continuous reference, and an uncomfortable one, to the gospel, to the poor, to the forgotten and oppressed people. There have always been and will always be attempts to channel and ›domesticate‹, to civilize or institutionalize this force of the Spirit, which acts in history. But there will always be people, as well, who are inspired by the Spirit, prophets and charismatics, ›protestants‹ in the genuine sense of the word.«[51]

45 Ibid, 11.
46 Ibid, 12.
47 Ibid.
48 Ibid., 13.
49 Ibid., 14.
50 Ibid.
51 Ibid, 16.

2 *Non-Lutheran Protetant Theologians*

2.1 José Míguez Bonino: Two Kinds of Righteousness

The Argentinian Methodist theologian Míguez Bonino (* 1924) examines Luther's writing »On Two Kinds of Righteousness«. We must pay attention to the fact that in other languages than English the word »righteousness« coincides with »justice«, and precisely this concept attracted Míguez Bonino's attention. In order to answer the question of what is »righteousness« for a believer in Jesus Christ, the reformers »waged one of the crucial battles«, responding »without any hesitation: it is a righteousness which ›proceeds from God‹; only and totally from God. We, in turn, undertake another battle. And we are obliged to answer, with equal vigor: It is a righteousness we must ›place as a deed among human beings‹. Are these two answers antagonistic to each other? Do they belong to different planes? Are they exclusive to each other?«[52]

Míguez Bonino understands that Luther achieves »a unity« in his sermon, «be it seen ›from below‹ – the issue of human conflicts –, be it ›from above‹ – the redemptive initiative of Christ«.[53]

As to the central issue of the relationship between the two kinds of righteousness, Míguez Bonino makes three observations. »In the first place, it becomes clear that Luther seeks to emphasize the ›absolute priority‹ of that righteousness which God gives to us, out of pure grace, through faith.«[54] Christ himself is this righteousness, classified as external and foreign. With precision, Míguez Bonino observes that »external« and »foreign« have nothing to do with »distant« and »strange«,[55] because Jesus Christ himself is not; on the contrary, his righteousness »is ours just like the common goods in a marriage«.[56] The Methodist theologian seems surprised by the dynamism, with which Luther describes Christ's righteousness: it encompasses the totality of our life, where it »starts, grows, and finally comes to perfection through death«.[57]

52 José Míguez Bonino: La justicia del cristiano. In: Lutero ayer y hoy. Buenos Aires 1984, 36.
53 Ibid, 49.
54 Ibid, 49f.
55 Ibid, 50.
56 Ibid.
57 Ibid., quoting Luther literally.

In the second place, it is observed that in relation to the second kind of righteousness, we enter »into the field of human activity, where the believer is an ›active subject‹«,[58] though not with autonomy and independence, since »our righteousness [justice] is inseparably and intrinsically linked with Christ«[59]: »origin, content, and power of all righteousness [justice]«.[60]

In the third place, Míguez Bonino observes that Luther indicated »the small ones, the weak, the sick, the poor, with whom Christ identified himself when assuming his ›form of a servant‹, as the place for the concrete exercise of righteousness«.[61]

Míguez Bonino raises the issue whether this distinction is adequate from a Latin American perspective. He answers in first place confirming »the constant divine prevenience«, not in a formal way, but as »Jesus Christ's ever anticipated and active presence«.[62] It is not our task to »invent« a righteousness of our own, but to »incorporate ourselves« to this righteousness, which is, ethically seen, »the space of freedom and hope, into which the human praxis of justice is inserted«.[63]

Then Míguez Bonino asks himself whether speaking of »two kinds« of righteousness is an appropriate classification. He distinguishes here the danger of »three grave deformations«: to relegate human righteousness to a »secondary, optional, and despensable level«; [64] to favor the resurgence of a privatist individualism, which relegates public issues to autonomous functionaries (quite contrary to Luther's own thinking); to de-Christologize the second righteousness.

Finally, though without developing the issue, Míguez Bonino makes the suggestion of rereading the theme taking as the departure point the world of the poor, of those who are without power. These powerless ones should not be invited to self-renunciation, but should be called »to take upon themselves, with confidence, their quality as ›children of the Father‹, ›brothers and sisters in Jesus Christ‹, ›heirs of God's wealth‹«.[65]

58 Ibid.
59 Ibid.
60 Ibid, 51.
61 Ibid.
62 Ibid, 52.
63 Ibid.
64 Ibid.
65 Ibid, 53.

2.2 *Elsa Tamez: Justification by Faith*

In her book »Contra toda condena« (Against all condemnation),[66] Tamez, a Mexican theologican living in Costa Rica, does not intend to undertake an examination of Luther's theology but of the Pauline teaching on justification by faith. It is, however, the most extensive inquire into this central theological topic of the Reformer's theology done from Latin American hermeneutical presuppositions. It is an effort to reread this key concept, bringing new insights into the already undergoing process in Latin America of reassessing the importance of social justice in relation to the doctrine of justification. This step is »considered important, in order to supersede the individualism and subjectivism which permeate the life of faith of the churches«.[67] Tamez describes the attempts of interpretation and actualization done by other Latin American theologians in relation to the doctrine of justification, in emphasizing the issue of justice, of the dignity of the human being, of the spaces of freedom.[68] In these attempts the aim is to emphasize the liberation from sin, from the law, and from death, »in all its concrete manifestations«.[69] The novelty consists then precisely, »in considering the justification / liberation issue from the historical perspective of oppression, poverty, and struggle«.[70]

On her part, Tamez manages firstly to underline the relevance of the Pauline doctrine, contributing thus from the outset to break two preconceptions which are deeply rooted: one that Paul would be an irrecoverable conservative and the other tht the doctrine of justification by faith would be detrimental to the task of liberation of the poor and oppressed.

The specific angle of Tamez's research is the relevance of justification by faith for the persons who are excluded from society, for the non-persons. This doctrine represents for these people the recovering of dignity and of space for freedom and action. »All, not only a few, have a right to live with dignity as subjects, because life is a gift of God.«[71] Thus, the author is led to conclude that:

66 Elsa Tamez: Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluídos. San José, Costa Rica 1991, 196.
67 Ibid, 36.
68 Cf. ibid, 28-41.
69 Ibid, 41.
70 Ibid.
71 Ibid, 184.

»justification by faith, understood as God's action in history, making the revelation of his righteousness concrete, declaring and making human beings righteous, is good news for the thousands of excluded people in history, because:

– when recognizing God's solidarity as the root of justification, the excluded one perceives that God is present solidarily in the one who has become the excluded one par excellance, Jesus Christ, and therefore in all those who are excluded; ...

– since it is by faith, and not by law, that one is justified, the excluded ones become conscious of their being as active subjects, and not mere objects, in history, neither of the law nor of any other system which subdues them to marginalization.«[72]

IV Preliminary Conclusions

On the basis of the referred examples, we can draw some preliminary conclusions:

Firstly, there is evidently no uniformity at all among Latin American liberation theologians in the assessment of Luther's theology and work. The positions vary from an accentuated aversion (Echegaray) to an extremely laudatory appreciation (Hoornaert). While Segundo is above all critical, Boff is predominantly favorable to Luther. Míguez Bonino attempts to establish a positive dialogue, and Tamez seeks to reinterpret the central doctrine of justification by faith for a new time and situation.

Secondly, we can observe, in general, that the stance tends to be more favorable, when the authors have dealt with primary texts by Luther (Boff, Hoornaert and Míguez Bonino), and antagonistic when the judgements are formulated on the ground of secondary sources, quite often negatively biased themselves.

This may perhaps explain some judgements, which – as I see them – are frankly mistaken. For example, Segundo may well be doing violence to Luther's thought, when he understands justification by faith from the doctrine of two kingdoms, without even mentioning the extensive theological debate which took place concerning the latter. It also seems evident that Segundo was unaware of the fact that, in the civil realm, Luther advocated the cooperation of the human being with God, although he denied it decisively in the realm of salvation.

72 Ibid, 184f.

As to Echegaray, his interpretation, though containing sharp observations, accepts and reproduces uncritically and without sufficient basis neither in the texts nor in the respective research, the theories of an exclusively inner freedom of the Christian and of the total autonomy of the political realm in Luther. Consequently, he is unable to realize that the critique made by him against Müntzer as well, in the sense that he had replaced judgements which should have been made under political criteria, by religious enthusiasm, can well be made on the ground of Luther's theological argument.

Hinkelammert's analysis is particularly appropriate as a contribution towards the understanding of the similarities and differences between the Reformation period and the one of the Christian base communities in Latin America. We must ask, however, whether in respect to the dialectics of »charisma – institutionalization«, as worthwhile as the distinction in itself might be, Hinkelammert does not distribute historical roles too mechanically. Thus, to describe Luther's role exclusively as the one of institutionalizing the charisma, and denying him a significant participation, even a decisive one, in the movement of the charisma in history, does not seem to be totally convincing – an issue that Hoornaert judged quite differently, as we have seen.

Leonardo Boff's stance is characterized by great openness of mind and spirit. We can, fundamentally, agree with him, including with his final remarks that the good deeds must not be reduced to the »realm of subjectivity«, but must, in the sociopolitical realm, be preceded by »an analysis of the mechanisms which produce oppression« and by a definition of the »concrete steps which might lead to liberation«.[73] Our only restriction goes in the direction that the accomplished separation of the religious and sociopolitical realms is fruit of the development of modernity and Enlightenment, and thus it cannot be so easily projected backwards to Luther's time.

Eduardo Hoornaert's impressive position captures precisely the particularities of Luther's stances, such as his undeniable courage in difficult and dangerous situations, the sharpness of his way of arguing, his language adequately shaped according to the peculiarities and needs of the people. The restriction we raise goes in the sense that Hoornaert may have also been betrayed, to a certain extent, by a sense of admiration, leaving aside the obscure sides, which Luther undeniably had.

73 Boff: Luther, the Reformation, and liberation, 178.

Tamez's re-reading of the doctrine of justification by faith is a highly significant example of the effort towards rescuing a traditional Protestant doctrine for the context of liberation theology. Since it is a Biblical analysis, however, it did not intend to enter explicitly into dialogue with Luther, thus limiting its relevance for our theme. But in Míguez Bonino we can find a beautiful example, though a brief one, of theological conversation with the Reformer by someone who classifies himself as one of his »brother-sons«.[74]

In general, these works stress heavily, under various angles, Luther's liberating impact in relation to church structures, as they hinder the believer or the congregation in their own responsibility. In some cases, the thesis of Luther's contribution towards the development of subjectivity and the freedom of conscience is adopted. The liberation impact of these specific emphases also upon society as a whole is recognized. In some cases, for example in Hinkelammert, we can observe that the historical development afterwards created new contradictions, which make the rediscussion of the issue in new terms compulsory. In relation to social liberation, the voices are critical or, at least, reticent. The critical revision of Luther's stances is advocated or, in the more positive cases, the necessity of a rereading based on the social and historic conditions in Latin America.

V Luther's Hidden Influence in Latin American Liberation Theology

At this point I would like to draw the attention tentatively and briefly to the questions of a possible, remote influence of Luther's theology in Latin American theology, as well as of the systematic relation between both theologies. Otto Hermann Pesch has on a certain occasion referred to Luther's anonymous presence as »Junker Jörg« in current theology, also and particularly in Roman-Catholic theology.[75] Something similar could also be taken into consideration in regard to the Latin American liberation theology, although it might be even more difficult to detect the identity of this unknown guest. I propose to collect first hints at this presence.

74 Miguez-Bonino: Op. cit., 53.

75 Otto Hermann Pesch: Estado atual do entendimento. In: Lutero ontem e hoje. Concilium 12 (Lisboa 1976) nr. 118, 125.

First of all, let us remind ourselves that Vatican II welcomed concepts and grievances that can clearly be traced back – in part – to Luther, for example: the definition of the Church as the people of God, liturgical renovation with new emphasis on preaching and the adoption of the vernacular, the description of the Scriptures as the word of God and normative. It is well known that these emphases have also played an important role in the renovation of Latin American Catholicism and in the flourishing of liberation theology.[76]

Secondly, the influence of great Roman-Catholic theologians of this century must be mentioned. It can be said that those theologians that had a prominent influence on the documents of Vatican II also inspired in good measure the thinking of the theologians of liberation theology. Karl Rahner perhaps merits special mention because it was he who, through his concept of a »supernatural existential« and the revision of the relation between the natural and the supernatural, contributed decisively to the adoption of the concept of »only one history« in liberation theology. Also his concept of the »anonymous Christian« is present or alluded to frequently by Latin American theologians in the analysis of Mt 25,31-46.[77] On the other hand, Rahner also is, clearly, a theologian who attempted to incorporate creatively typically Lutheran concepts, such as »sola scriptura«, »simul iustus et peccator« and »universal priesthood«. Frequent references and discussions of these concepts can be encountered in Latin American liberation theology, mainly in its works concerning ecclesiology and Scripture – though to a less extent the concept of »sola scriptura«.

Giving consideration to the question of a possible remote influence of Luther's theology in Latin American liberation theology, several evident *analogies* must be registered. All of the ecclesiastical analysis of liberation theology emphasize the Christian base communities, and at times even to the point of using the rather controversial – and perhaps confusing – expression that they »reinvent the Church«.[78] However, it is widely known that the Reformation

76 Cf. the recognition of the reception of the stimulus of Luther by Vatican II in Hoornaert: Op. cit., 14.

77 For example, Leonardo Boff: Jesus Cristo libertador. 13th ed. Petrópolis 1991, 160-162. [1st ed. 1972, 235-238, here with reference to Karl Rahner in note 17; I had no access in Brazil to the English translation: Leonardo Boff: Jesus Christ liberator. Maryknoll, NY 1978. So the reference to Rahner there could not be checked.]

78 Leonardo Boff: Ecclesiogenesis: the base communities reinvent the Church. Maryknoll, NY 1986.

had as one of its principal pillars the constitution of congregations, as well, and that Luther's ecclesiastical definition of the Church linked the word of God to the congregations, leaving as secondary the formation of the macro-institution of the church.

Furthermore, just as the Reformation of Luther, the ecclesiastical renovation by the Christian base communities has the reencounter with the Scriptures as one of its prime characteristics, or, perhaps one should say for these communities: »the discovery of the Bible for the first time«. The common people's (re)reading of the Bible has become a broadly based movement within the Latin American Christian base communities and it has the strong support of Bible scholars and pastoral agents.

An additional analogy is found when we consider that Luther not only adopted a colloquial style in his preaching, but clearly he also sought language that was close to the reality of the people in his translation of the Bible. In Latin American theology terms like »put the Bible in the hands of the people«, so that they »make the Bible theirs«, or similar expressions are frequently formulated. All this is understood equally as a living expression of the universal priesthood of the people of God.

After having registered the evident analogies, we must pay attention to some remarkable *similarities*, although the possible influences are less clear. For example, it is well known that Luther, in the Large Catechism in his explanation of the first commandment counterposed »God« and »idols«.[79] This is also precisely the fundamental antagonism adopted by liberation theologians when they speak about God within their own reality.[80] And one cannot fail to mention the impressive parallel, although without explicit reference by liberation theologians, that Luther also precisely identified Mammon as »the most common idol on earth«.[81]

Another similarity is discovered when we consider that Luther's theology is a theology of the cross.[82] I concede: Liberation theology itself rediscovered the

79 The book of concord: the confessions of the evangelical Lutheran church/ ed. by Theodore G. Tappert. Phil 1959, 365-371.

80 Cf. esp. Pablo Richard ...: La lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador. San José, Costa Rica; Managua 1980, 268; Assmann; Franz J. Hinkelammert: A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia. São Paulo 1989.

81 The book of concord, 365.

importance of the cross only along the way, after a first phase in which the emphasis returned clearly to the resurrection of Christ.[83] This rediscovery was due, if I am right, for two reasons. One resides in the area of spirituality when the people perceive in their precarious living conditions the solidary and salvific presence of Christ. The second reason comes as the discovery of the cross as the source of the perseverance of the faith in the face of difficulties and troubles in the process of liberation. Both of these reasons, I think, can be found already in Luther.

Finally, one must include in this list of similarities the following observation: With the incorporation of sociological analysis, independent of the correctness of the results, liberation theology radically departs from the Christendom model on the theoretical level – a model whose end is postulated in a new relationship between church and society. Besides, in the context of Latin American church history research a damaging criticism is made of the Christendom model where the civil and religious communities are coincident.[84] One needs to verify whether all this corresponds to the distinction Luther made between the role of the church and the secular order. I understand that, considering the different situations and especific emphases, a similitary can be traced to a good extent.

However, one will also have to pay attention to the *dissonances*[85] between Luther and liberation theology. Firstly, in regard to the frontiers of the Church there seems to be a clear discordance. Luther's theology describes the Church as the community under the word of God while liberation theology has a tendency to broaden the frontiers of the Church reckoning with the presence of God and Christ among non-Christian persons, peoples and cultures. An eventual approximation between these divergent conceptions might come from the fact that Luther spoke still within the context of Christendom, while liberation theology

82 Cf. esp. Segundo Galilea: Contemplação e engajamento. São Paulo 1976, 95-106, but also Leonardo Boff: Passion of Christ, passion of the world: the fact, their interpretation, and their meaning yesterday and today. Maryknoll, NY 1987.

83 In this respect there is a parallel to European political theology.

84 Cf. for example Pablo Richard: Morte das cristandades e nascimento da igreja: análise histórica e interpretação teológica da Igreja na América Latina. São Paulo 1982, 243.

85 I am using the word »dissonances« to indicate that also, in my opinion, in these points we are not dealing with unsuperable differences but with controversial issues in which eventual possibilities of approximations should be pursued.

thematizes the issue of the relationship between Christians and non-Christians living together in the same broad social reality.

A vital point relates to the concept of history. Latin American liberation theology has emphasized the existence of only one history and that the process of liberation develops itself within this one history. Thus, human history acquires a salvific character. This definition has been causing difficulties for Lutheran theology, and has even roused vehement protest,[86] since it is essential for Lutheran theology to preserve the exclusivity of the saving action of God. It is, however, by no means irrelevant to observe that the background of the affirmation of the »only one history« is a revision of the concept of the two planes in which the supernatural is placed over the natural and by this perfecting it. Considering this background, the concept of »only one history« does not invalidate a possible and even necessary eschatological dialectic between the present and the future of God. Inversely, the Lutheran »eschatological reservation« would be clearly abused if from it one derived (as unfortunately has been done) a contempt for the ethical commitment of the Christian community.

Analogically, liberation theology can speak about the »construction of the kingdom of God« referring to the historical action of the Christian community, while Luther emphasized, in his explanation of the Lord's Prayer in the catechisms, that the kingdom of God comes of itself, and it is ours to pray for its coming. On the other hand, Luther realizes the dialectic between the coming kingdom and the presence already now of the reality of God through his word, in human community and in history. Therefore it does not need to be simply a motive for rejection if liberation theology, in the area of its concerns, places emphasis on the conscious insertion of the Christian community in this dynamic.

86 Cf. for example Wilfried Groll: Visão luterana da teologia da libertação. In: Reflexões em torno de Lutero/ ed. by Martin N. Dreher. Vol. 3. São Leopoldo 1988, 67-85, esp. 79-85. Liberation theology with this identification would be issuing »a rubber check« (80).

VI Systematic Considerations in Relation to the Concepts of Freedom and Liberation

1. In his treatise »The Freedom of a Christian« (1520), the Reformer Martin Luther outlines his concept of freedom in two directions: one is in the human being's relation to God, in which the human being becomes free by means of the gratuitous action of God, who grants him or her freedom (justification by grace through faith); the other is in the relationship with his/her fellow human being, which becomes characterized as unselfish service. The Christian, who in faith is free and is not subject to anyone, in love is servant to others and is subject to everyone. This »servitude in love« is the concrete exercise of the gratuitous freedom received by grace, through faith. Both, freedom and »servitude as an expression of freedom«, are unresricted, total and potentially universal (»universal priesthood«, although »of the believers«).

2. How is this freedom and this »servitude of freedom« reflected in our social relations? For Luther, the rule of 1 K 7,21 is valid, which he translated as such: »If you were called as a slave, don't worry; but if you can become free, prefer rather to make use of this possibility.«[87] On the other hand, verse 20 weighs heavily for Luther: »Everyone should remain faithful to the vocation to which you were called.«[88] Combined with the conviction that »all authority was instituted by God« (R 13,1), Luther could not admit that civil liberty would become a program of Christian freedom still to be achieved.

3. The Radical Reformation (also called »the left wing of the Reformation«) fluctuated between the postulate that the freedom of the children of God implies necessarily the rejection of social servitude (»The twelve articles by the peasants of Suabia« and Thomas Müntzer) and the intransigent defense of the freedom of ecclesial congregational organization (the Anabaptist movement). In both cases it is expressed, explicit or implicitly, that the freedom of the justified becomes false if it does not have material expression in the conditions of social life (from servitude to freedom) or ecclesial life (free congregation of faith).

4. In the English religious movement of dissent, from the XVIIth century on (Puritanism, Baptist movement, among others) the struggle towards religious

87 »Bistu ein Knecht beruffen, sorge dir nicht, Doch kanstu Frey werden, so brauche des viel lieber« (WA DB 7 II, 105).

88 »Ein jglicher bleibe in dem ruff, darinnen er beruffen ist« (ibid).

freedom is underlined, with the rejection of any interference by the State in questions of conviction and religious organization. The influence of this thinking, through the colonies of immigrants on the North American continent, left its marks even in the »Declaration of independence« of the United States of America (1776), when it guarantees free religious choice, without interference by the State, as an undeniable right of the human being. There this tradition becomes a positive ally of the tradition of the Enlightenment (which in the French Revolution adopted an antireligious or, at least, an anti-clerical and anti-ecclesiastical form).

5. The French Revolution, with its ideals of »liberty, equality, and fraternity« in a certain sense leads this new concept of freedom, introduced by the Reformation, to its summit, when it vindicates the universality of liberty as an asset attainable by everyone and a right of every citizen. On the other hand, it finds itself in dissonance or rupture with the tradition coming out of the Reformation to the extent that the tradition of the Enlightenment roots this ideal in the emancipation of the human being and in reason, while Luther in this respect could only classify the human being as one subjected to the bondage of will, which still needs to be liberated. However, a positive relation of the Reformation with these emancipatory ideals can be established on the basis of civil liberty (first use of the law), although the rejection of the total autonomy of the human being remains.

6. The concept of »liberation« used as the hermeneutical key by Latin American liberation theology is, on the one hand, heir of these traditions. There is in the liberation theologians frequent reference to the gratuity of God's action, as the basis and expression of freedom. On the other hand, the problem of the historic conditions of human liberation is made explicit. This means, first of all, that the notion of mediations for God's own action (within history, through historical agents) is deepened and widened. Secondly, as the reverse side of the coin, the historical commitment of human beings in general and of Christians in particular with liberation as a process is emphasized. Both concepts, freedom and history, are incorporated in the concept of »liberation«, in an Hegelian sense of supersession (Aufhebung), that is, the positive incorporation of these concepts with their simultaneous elevation to a higher stage.

7. In relation to the ideals of the French Revolution and the American »Declaration of independence«, there is a paradoxical face. On the one hand, these ideals are incorporated and widened: they are seen as conquests for the

individuals and as such as an expression of advancement in the human process of liberation. But they must be widened to become expressions of social conquests and guarantees for the human collectivity. On the other hand, we can register the critique of these ideals for their narrowness as an expression of the rights of the individual, as ideals of a »bourgeois« society, matrix of social oppressions (for example, rights affirmed for white men and owners, but denied to women, other races and non-owners; or: rights which on the economic level become idolatrously centered in profit, alongside of the simultaneous sacrifice of human beings who are exploited or marginalized).[89] Currently, there is a tendency of combining a revaluation of the positive facet of the relation with the bourgeois tradition (democracy, freedom, human rights, feminism), as an integral and unrenounceable part of the struggle towards liberation, with the deep critique of the (capitalist) economic system, globally dominant in the world, which in the name of liberty destroys the very basis of subsistence and the quality of life of an ever greater percentage of the world's population (superfluous masses in the third World, extraordinary groups of impoverished people in the countries that have come out of »historic socialism« in Eastern Europe, and even significant population groups in the so-called developed countries – the unemployed, foreign immigrants, homeless people, etc.).

8. In short, liberation theology places its emphasis on three aspects, all of them – as it seems to me – unrenounceable:

a. the human being, as a social being, incorporates the individual values into the communitarian and collective reality;

b. the historical dimension, which becomes concrete in specific mediations;

c. liberation not only as an event, but also as a process.

In relation to the concept of freedom, we observe that in liberation theology it comprises clearly, as well, social liberation, which Luther considered as a consequence of attained freedom but, when elevated to the level of a religious program, as a falsification of true Christian freedom. The differing concepts could perhaps get closer to each other, if we consider that in concrete reality

89 Although a somewhat different way of approaching the issue, cf. Leonardo Boff: Liberdade e libertação: pontos de contato e de atrito entre o I e o III Mundos. Revista eclesiástica brasileira 47 (Petrópolis 1987), 839-859 ≙ Leonardo Boff: Europäische Freiheitstraditionen und lateinamerikanisches Befreiungsdenken. In: Lateinamerika und Europa/ ed. by Johann Baptist Metz & Peter Rottländer. M; MZ 1988, 23-47.

divine action (»grace«) and human action (»efficient faith«; certainly better: »love«) do not follow each other necessarily in a chronological, mechanical way, but are in a continuous dynamic process. Though theologically grace has always the precedence, actual grace nevertheless evokes the reception in faith and this leads to love, which, in turn, can become for others a representation (historical mediation) of grace, which evokes a new manifestation of faith and love[90] – and thus continuously. Freedom is, therefore, understood as inevitably conducive to liberation – just as a good tree bears good fruits – a liberation which has occurred already and which always is intended to occur anew.

90 In his treatise »The freedom of a Christian« for example Luther did not hesitate to call the Christian – precisely the person justified by grace through faith – to become »as it were a Christ« towards his or her neighbor. »Ideo sicut pater coelestis nobis in Christo gratis auxiliatus est, ita et nos debemus gratis per corpus et opera eius proximo nostro auxiliari et unusquisque alteri Christus quidam fieri, ut simus mutuum Christi et Christus idem in omnibus, hoc est, vere Christiani« (WA 7, 66, 25-28 ≙ Am 31, 366f.).

Freiheit als Liebe

Seminarleiter: Tuomo Mannermaa
Berichterstatter: Rainer Vinke

Das Thema wurde anhand von Luthertexten behandelt, die den Teilnehmern zuvor mit der Bitte zugesandt worden waren, eine Auswahl zu treffen, sie im Blick auf die Fragestellung des Seminars zu behandeln und das Ergebnis in einem Arbeitspapier vorzustellen. Die Möglichkeit zur Erweiterung der vorgegebenen Textbasis aus dem Teilnehmerkreis war in der Planung ebenfalls vorgesehen. Im folgenden werden die Referate wegen der gebotenen Kürze lediglich in ihren Grundzügen vorgestellt, wobei die anschließende Diskussion bereits Berücksichtigung findet.

Das Einleitungsreferat von *Tuomo Mannermaa* stützte sich besonders auf Luthers Auslegung von Ps 1,2f aus den »Operationes in psalmos« (WA 5, 32-39). Freiheit ist für Luther eine Eigenschaft, die im strengen Sinne des Wortes nur Gott zukommt, der Mensch kann daran jedoch Anteil erhalten, und zwar durch das Wort im rechtfertigenden Glauben. Inhalt dieser Freiheit – die niemals menschliches Eigentum werden kann – ist, Gott und Mitmenschen rein, d.h. ohne sündhafte Selbstsucht, zu lieben, im Sinne jener spontan-liebevollen Herzenshingabe zur Erfüllung des Gesetzes, die weder durch Angst vor Strafe noch durch Aussicht auf Belohnung erzeugt werden kann. Einzig der im Glauben geschenkte neue Wille, die Liebe, kann diese Herzenshingabe bewirken und ist deshalb Grund zur Freiheit. Sie wird tätig nach dem Prinzip: »Wohin die Liebe sich richtet, da folgen Herz und Körper nach« (35,15), und zwar sowohl im Verhältnis zu Gott als auch zum Mitmenschen. Luther beruft sich auf das Beispiel eines liebenden Ehepaares. Wie jeder Partner unmittelbar weiß, was er als Ausdruck seiner Liebe zu tun hat, so weiß der Glaubende ebenfalls unmittelbar, was er tun soll. Stets ist er gewiß, daß sein Tun Gott gefällt, und ist somit »ein freier Geselle«. Das Gebot der Liebe ist Maßstab zur Befolgung aller anderen Gebote und in ihnen enthalten. Werke der Liebe sind weder temporal, noch lokal, noch personell zu fixieren. Der Liebende dient allen in allem. Der Quellort dieser Liebe wird besonders treffend durch die Partizipationsvorstellung ausgedrückt. Der Christ hat Teil an Christi göttlicher Natur und damit an der Liebe und der Freiheit Gottes; ebenso hat er Teil an Christi menschlicher Natur und nimmt sich darin der Not des Nächsten an. So ist Freiheit letztlich conformitas mit Christus, die sich wegen der Sünde hier erst anfangsweise realisiert, die später aber bis zur Vollkommenheit vollendet wird.

Dennis Bielfeldt behandelte das Seminarthema anhand von Luthers »Sermo de duplici iustitia« (WA 2, 145-152). Er ging von der These aus, daß Freiheit und Liebe sich so bedingen, daß sie gleichzeitig als verschiedene Aspekte der Gerechtigkeit erscheinen, die der Christ in seiner Rechtfertigung geschenkweise erhält. Die erste

Gerechtigkeit wird in Taufe und Buße zugeeignet. Nur wenn sie als ontologische Realität verstanden wird, erscheint Luthers Aussage sinnvoll, daß der Christ zur Verwirklichung der zweiten – seiner eigenen – Gerechtigkeit aus der ersten – ihm geschenkten – Gerechtigkeit heraus handelt, ja mit ihr kooperiert (146, 36f). Nur wenn die iustitia propria Ausdruck und Werk einer wahrhaft, d.h. ontisch wirkenden, iustitia aliena ist, liegt kein Synergismus vor. Freiheit und Liebe sind dann Werke Gottes im Glaubenden. Christus ist nicht nur Objekt des Glaubens, sondern als im Glauben Anwesender Subjekt der guten Werke. Denn der natürliche Mensch hat von sich aus nur die Freiheit zu sündigen. Erst das Leben, das die forma servi bekommen hat, ist frei und besitzt die spontane Liebe, die letztlich Ausdruck des Christus praesens ist.

Ausgehend von der Beobachtung, daß Vertreter der Aufklärung den Sündenfall als größte Befreiungstat des Menschen feiern, konstatierte *Georg Forell*, daß Luthers Freiheitsverständnis immer von der Bindung des Gewissens an Gottes Wort ausgeht. Die sündhafte Unfreiheit des Menschen besteht für Luther darin, daß er sich an die Stelle Gottes setzen möchte. So kann er nur dann frei werden, wenn er in der Bindung an Gottes Wort von dieser Selbstsucht befreit ist, d.h. im Glauben die Rechtfertigung empfangen hat. Gedanken aus dem Sermon »Von den guten Werken« aufnehmend (WA 6, 204-276), führte Forell aus, daß wahrhaft gute Werke nur aus dieser Befreiung durch den Glauben, aber gleichzeitig nur in der Bindung an ihn geschehen können. Die Liebe, die darin zur Wirksamkeit gelangt, weiß spontan, was zu tun ist, ohne dafür eine neue Orientierung am Gesetz zu benötigen. Gott könnte zwar alle diese Werke auch ohne uns wirken, aber er will uns zu Mitarbeitern haben, die ihr Im-Glauben-Gerechtfertigt-Sein durch Werke der Liebe zum Ausdruck bringen.

Ebenfalls unter Bezugnahme auf den Sermon »Von den guten Werken« konstatierte *Egil Grislis*, daß trotz des Themas eigentlich der Glaube, der in dialektischer Spannung zwischen Sünde und Gnade lebt und sich beständig im Wachstum befindet, Hauptgegenstand von Luthers Ausführungen ist. Luther bezeichnet den Glauben gar als das erste gute Werk des Menschen. Denn nur er kann gute Werke ermöglichen, weil nur er von Sünde befreit und Christus in uns zu der Wirksamkeit bringen kann, die uns zu Mitarbeitern Gottes werden läßt. Zur Bewältigung konkreter Situationen beachtet Luther die Herausforderung der jeweiligen Umstände, erliegt aber keiner zeitgebundenen Kasuistik.

In einem äußerst differenzierten Beitrag zu den »Operationes in psalmos« führte *Hubertus Blaumeiser* aus, daß nur der vom Zwang zur Selbsterlösung aus seiner Ichverfangenheit befreite Mensch die Möglichkeit hat, ein Leben als bewußtes »Sich-Verhalten-Können« zu führen. Luther verwendet zwar das Bild vom Ton in der Hand des Töpfers, um die Gestaltung des neuen Menschen und seines Existenzvollzuges zu illustrieren, aber er versteht dieses Erleiden letztlich als eine Art »Mitvollzug«, um den der Mensch ringen muß und der letztlich ein von Gott ermöglichtes Sich-Verhalten des Menschen ist. Dem Mitgerissen-Werden durch Gott und sein Wort muß ein »Sich-Mitreißen-Lassen« durch den Menschen entsprechen. Diese Freiheit des Glaubens kann sich aber nur in der Liebe der Knechtschaft verwirklichen und in der Bindung an Gottes Wort bewahren.

Eric Gritsch bezog sich auf Luthers Erklärung zu G 5, 12-24 (WA 2, 574-597) sowie zu G 4, 1-7 (WA 10 I 1, 325-378) und legte dar, daß Luther bei Paulus einen Prozeß sieht, der über das sola fide zum sola charitate führt und die Stufen umfaßt: Verzweiflung an sich selbst, Hören auf das Wort, Glauben, Empfangen des Geistes der Liebe, Wandel im Geist, Kreuzigung des Fleisches, Auferstehung mit Christus, Einnahme

der Königsherrschaft Gottes. Der Gerechtfertigte muß nicht gut leben, er lebt gut, denn er ist frei zur Liebe. Bis zum endgültigen Freisein, bis der Christ das in seinem Leben realisieren kann, was in der Taufe sakramental bereits vollkommen für ihn geschehen ist, vergeht sein ganzes Leben. Aus der Gnade heraus kann er jedoch einen Fortschritt im Wandel des Geistes erzielen, dessen erste Frucht die Liebe ist. Gritsch sah eine mögliche Verbindung von Gottes- und Menschenliebe im Stichwort der Vergöttlichung, betonte aber, daß der bis zum Jüngsten Tage andauernde Kampf gegen die Sünde unbedingt auch unter diesem Aspekt adäquate Berücksichtigung finden müsse.

Robert Jenson dachte das Seminarthema anhand von »De servo arbitrio« durch (WA 18, 600-787). Echte Freiheit kommt nur Gott zu. Gäbe es einen anderen, der diese Freiheit ebenfalls besäße, gäbe es zwei Götter. Da es kein wertneutrales Willensvermögen beim Menschen gibt, sondern immer nur einen qualifiziert gerichteten Willen, ist er entweder von Gott oder vom Teufel bestimmt. Frei ist er nur, wenn er von Gott in die Freiheit gerissen wird. Diese »rapere«-Dimension meint keine einfache Veranlassung zu etwas, sondern bezeichnet eine Teilhabe. Nur die Teilhabe an Gottes Freiheit ermöglicht unsere Freiheit, und zwar als Teilhabe an Gottes eigenem innertrinitarischen raptus, der ihm selbst die göttliche Freiheit gibt.

Ausgehend von der Beobachtung, daß Luther mit der Paulinischen Überordnung der Liebe über den Glauben in 1 K 13 beständig kämpft, führte *Rainer Vinke* aus, daß darin die Angst Luthers über eine mögliche fides-charitate-formata-Anschauung erneut in die Werkgerechtigkeit hineinzugeraten, zum Ausdruck kommt. So greift Luther zu der Hilfskonstruktion, daß an die Stelle der Liebe der Glaube gesetzt wird (WA 40 I, 228, 27f), der das von Christus her ergänzt, was der unvollkommenen Liebe des Menschen in diesem Leben fehlt (WA 39 I, 314, 3-6).

Bernhard Erling legte seinen Ausführungen nahezu alle vorgeschlagenen Luthertexte zugrunde und formulierte als Hauptfrage: Wie wird ein gerechter, freier und frommer Christ das, was er ist? Das durch die Predigt des Gesetzes erschreckte Gewissen führt nach Erling noch nicht zu der Erkenntnis, daß der Geist freier Liebeshingabe fehlt. Nur wer die biblischen Erzählungen von Gottes Güte hinzunimmt, die Luther bei seinen Hörern voraussetzen konnte, und wer die Erfahrung von Gottes Güte in seinem Leben machen durfte, den kann die Gesetzespredigt zum Beginn der Rechtfertigung bringen. Wer das neue Herz dann bekommen hat, der hat die Freiheit, das Gesetz, d.h. das Liebesgebot, zu erfüllen. Obwohl auch er die Erfahrung des Sündigens noch macht, ist er der Macht der Sünde nicht mehr ausgeliefert, sein neues Leben kann wachsen. Er wird damit zum Instrument, durch das andere Gottes Güte erfahren und ihrerseits zum Glauben geführt werden können.

Anhand von Luthers Invokavitpredigten (WA 10 III, 1-64) führte *Jane Strohl* aus, daß der Glaubende das Geschenk der Freiheit erhält, weil er Gefangener der Liebe Gottes ist. Diese Freiheit muß er nach dem Maßstab der Liebe einsetzen, d.h., er muß sie soweit begrenzen können, wie die Schwäche seiner Mitchristen dies erfordert. Er darf sie jedoch rücksichtslos ausüben gegen jemand, der freie Dinge in Zwangsvorschriften umwandeln möchte. In allem aber soll die Freiheit der Predigt des Evangeliums zugute kommen, die wiederum Voraussetzung dafür ist, daß andere durch den Glauben zur Liebe befreit werden, die sie je nach Erfordernis in Selbstbegrenzung oder als Schocktherapie zur Verbreitung des Evangeliums einsetzen sollen.

Klaus Schwarzwäller untersuchte die Formel »Verantwortung des Glaubens« anhand von Luthers Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus (BSLK, 560-572). Wer darunter die Verantwortung begreift, die der Glaube wahrzu-

nehmen hat, der versteht Glaube als primär ethisch und gerät in die Gefahr, ihn zu vergesetzlichen. Dabei ist Glaube in erster Linie, Gott über alle Dinge zu fürchten, zu lieben und zu vertrauen. Er erkennt Gott als den, der für ihn in Jesus Christus Mensch geworden ist, und empfindet die Befolgung der Gebote nicht als moralische Entsprechung, die das Handeln im Sinne des Glaubens zu gestalten hätte, sondern als freie, spontane Liebeshingabe, aus der für das Leben Konsequenzen entstehen, die zeigen, daß die handelnde Person damit ihre Herkunft aus dem Vaterhaus dokumentiert. Diese Herkunft bleibt stetes Kriterium des Handelns, das den Schöpfer weder von seiner Schöpfung trennt, noch ihn mit ihr identifiziert. Der dem Vaterhaus verbundene Christ ist befreit von sich selbst und anderen zum freien Umgang mit den Dingen dieser Welt. Die Gebote präzisieren das Doppelgebot der Liebe, setzen eigenständiges Handeln frei, erlauben es, Gutes zu empfangen, aber auch zu verschenken. Alles das kann aber nur dann wirklich geschehen, wenn die eigentliche Verantwortung für alles beim Schöpfer bleibt, und wir lediglich aus der Bindung an ihn frei handeln.

Carolyn Schneider legte ihren Ausführungen den zweiten Abschnitt der Lutherschrift »Von den Konziliis und Kirchen« zugrunde (WA 50, 624-653). Demnach ist die Kirche das Volk Gottes, dessen Sünden nicht nur grundsätzlich vergeben, sondern täglich neu aktuell ausgerottet werden. Seine sieben Kennzeichen (äußeres Wort, Taufe, Altarsakrament, Amt der Schlüssel, Amtsträger, Gebet-Lob-Dank, Kreuz) zu erfüllen, ist die Kirche nicht frei, denn dies sind die Mittel, die ihre Freiheit begründen. Ein Konzil müßte gerade die erneute Konzentration auf die sieben notae erreichen. Nur wer sie beachtet und damit die erste Tafel der Gebote erfüllt, die sich auf das Gottesverhältnis bezieht, erlangt die Freiheit, die in der Liebe wirksam wird. Der Dekalog kann dabei die Funktion einer verpflichtenden Form ausüben, aber auch als Maß dafür dienen, wieweit der Geist sein heiligendes Werk in uns vollbracht hat, denn die Heiligung muß beständig wachsen. Diese »Freiheit als Liebe«, in der das geschieht, darf nicht preisgegeben werden. Die Werke müssen hervorgebracht werden, das ist aber nur möglich durch den Glauben, in dem Christus anwesend ist.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Teilnehmer – auch dann, wenn sie die deificatio-Vorstellung als für Luther unzutreffend ablehnten, und ebenfalls dann, wenn sie der participatio-Vorstellung bei Luther nur einen geringen Stellenwert einräumten – ein deutlich stärker effektiv gefaßtes Rechtfertigungsverständnis bei Luther angelegt sahen, als dies in einer konsequent relationalen Lutherdeutung zum Ausdruck kommt.

Reformatorische Texte zum Freiheitsverständnis

Seminarleiter: Helmar Junghans
Berichterstatter: Michael Beyer

Das Seminar stand vor der Aufgabe, einschlägige reformatorische Texte vorzustellen, zu interpretieren und zu diskutieren sowie Möglichkeiten ihre heutigen Rezipierbarkeit auszuloten. Zwar nahmen die Luther gewidmeten Beiträge den größten Raum ein, aber die Interpretation von Schriften des Urbanus Rhegius und Ulrich Zwinglis eröffneten weitere Perspektiven reformatorischen Nachdenkens über Freiheit. Außerdem lag dem Seminar ein Manuskript zu Thomas Müntzers Freiheitsverständnis von Peter Matheson vor.

Der Seminarleiter stellte eingangs in Anlehnung an *Gottfried Marons* Aufsatz von 1984 »Luther und die Freiheitsmodelle seiner Zeit« einen Katalog von im 16. Jh. zusammen mit »Freiheit« artikulierten sachlichen Zusammenhängen vor, die zwar teilweise heutiges Freiheitsverständnis antizipieren und ihm auch zugrunde liegen, insgesamt jedoch im historischen Horizont jenes Jh. aufgesucht und im Blick auf die ihnen voraufgehenden Traditionen bestimmt werden müssen.

Sache wie Begriff der »Freiheit« konnte vermittelt sein über das mittelalterliche Interesse der Kirche gegenüber dem weltlichen Regiment (libertas ecclesiae). »Freiheit« konnte aber ebenso eine Beschreibung des Emanzipiertheitsgrades bzw. der Forderung nach Emanzipation im politischen Bereich quer durch alle Stände bzw. als nationales Anliegen gegenüber Rom beinhalten. Dem modernen, individuellen Freiheitsverständnis vielleicht am nächsten war das aus der philosophisch-theologischen Tradition gespeiste Nachdenken über die menschliche Freiheit zum Guten unter Gottes Gnade (Thomas von Aquino), aus eigenen Kräften (Wilhelm aus Ockham) oder im Ergebnis von Unterweisung (Erasmus von Rotterdam). Ebenso konnte »Freiheit« aber auch in apokalyptischer Dimension bedacht werden und weltflüchtige Tendenzen hervorbringen (Kaspar von Schwenckfeld, Täufer) oder bis in die letzte Konsequenz der Erfahrung des herangebrochenen Gottesreiches gegen die »Gottlosen« (Thomas Müntzer, Täuferreich von Münster) instrumentalisiert werden. »Freiheit« wurde schließlich während der Reformation wiederum ein kirchliches Anliegen gegenüber weltlicher Bevormundung und konnte ebenso auf der Ebene der Gemeinden gegenüber Stadträten wie Landesherren als auch auf der Ebene von Reichsständen gegenüber dem Kaiser erhoben werden. »Christliche Freiheit« im reformatorischen Verständnis schließlich umschrieb sowohl die Abkehr gegenüber römischer Hierarchie, kanonischem Recht und der auf das Heil ausgerichteten Gesetzeserfüllung als auch die Hinkehr zu Evangeliumsverkündigung und Nächstenliebe.

Ulrich Kremer stellte »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung« von 1520 als eine Freiheitsschrift Luthers vor. Einige Seminarteilnehmer fanden darin »Freiheit« weder thematisiert noch deutlich akzentuiert. Das Gespräch ergab jedoch, daß Kremers These zumindest vom Tenor der Lutherschrift her nicht rundweg abzulehnen sei. Das gelte im Blick auf Luthers Begehren, Deutschland im Sinne des patriotischen Humanismus mit Hilfe des Kaisers bzw. des gesamten obrigkeitlichen Standes gegenüber Rom politisch zu emanzipieren, sowie Luthers Absagen an die Herrschaftsansprüche des Pap-

stes gegenüber der weltlichen Obrigkeit, gegründet auf Schriftautorität und Konzilsmacht. Kontrovers blieb, ob Luthers auf die Taufe gegründete Formulierung des Allgemeinen Priestertums gewissermaßen als Schnittstelle für das politische Handeln der weltlichen Obrigkeit angesehen werden könnte oder ob Luther nicht vielmehr deren Emanzipationsinteresse auf der Grundlage spätmittelalterlichen Gedankengutes (päpstliche Zweireichelehre vs. Zweiregimentenlehre mit Notstandstheorie) beigetreten sei.

Karl-Heinz zur Mühlen führte anhand des Abschnittes »Quid libertas christiana« (WA 8, 606, 4 - 617, 12) aus »De votis monasticis iudicium«, 1521, in Luthers Verständnis der christlichen Freiheit als Freiheit des Gewissens ein. Der konkrete Anlaß für »De votis ...« bestand darin, den aus ihren Klöstern austretenden Ordenspersonen angesichts des Bruches ihrer Gelübde ein gutes Gewissen zu machen. Das gelingt Luther, indem er das Wirken christlicher Freiheit als ein Loslösen des Gewissens aus dem Zusammenhang der menschlichen Werke, konkret aus dem durch die Gelübte selbstmächtig eingeschlagenen Heilsweg, beschreibt. Das befreite Gewissen ist keine »virtus operandi«, sondern ist »virtus iudicandi«; es unterscheidet zwischen den Werken Christi zum Heil und den eigenen, schuldbehafteten Werken. Ohne diese Befreiung bleibt es immer nur beim schuldigen, schlechten und, soteriologisch gesehen, blinden Gewissen.

Heribert Smolinsky führte in Huldrych Zwingli und dessen Vorstellung von der Freiheit eines Christenmenschen ein. Der 16. Artikel der Schrift »Auslegung und Gründe der Schlußreden« von 1523, war dabei die Interpretationsvorlage für den theologischen Aspekt von Zwinglis Freiheitsverständnis. Zwingli sprach in der Vorrede aber ebenfalls den politischen Aspekt dieser Freiheit an und wies damit auf die Verschmelzung des Politischen und Religiösen auf dem Boden der »löblichen Eidgenossenschaft« hin. Zwingli unterscheidet scharf in bezug auf die Aufnahme des Evangeliums (alles, was Gott durch Christus offenbart hat) durch Gläubige (Heil) und Ungläubige (Verzweiflung). Christus selbst ist Freiheit und zugleich aufgehobenes Gesetz für die Gläubigen. Das Gesetz ist nur von dem genommen, der sich ganz Christus hingibt. Falsche Freiheit wäre es, aus der Aufhebung des Gesetzes auf Zügellosigkeit zu schließen. Aufgrund der strikten Trennung von Himmlischem und Irdischem entspricht die Befreiung durch das Evangelium der Führung durch den Heiligen Geist, des Vermittlers der göttlichen Gnade, der ein freies, bejahendes Handeln der Gläubigen in den Bahnen von Gottes Geboten wirkt. Die Auswirkungen dieses Handelns werden dann im Vergleich zum Handeln Christi selbst zu Indikatoren für den innewohnenden Geist.

Alejandro Zorzin referierte über »Urbanus Rhegius: ›Von Leibeigenschaft und Knechtheit‹ (1525): ein Beitrag zur Rezeption des Freiheitsverständnisses im Anhängerkreis Luthers«. Rhegius, der mit sozialpolitischen Forderungen der Bauern und städtischen Unterschichten vertraut war und somit auch mit deren Absage an die im Südwesten des Reiches fortbestehende Leibeigenschaft, hatte im Februar 1525 in Augsburg gerade bezüglich dieses Problems Widerspruch aus dem Kreis seiner Predigthörer erfahren, als er anhand R 13 über Gehorsam gegen die Obrigkeit und über christliche Liebe predigte. Ihrem Vorwurf, er sei gegen die »armen leut« und verschweige den »herren« die Wahrheit, nämlich, daß es »nit recht« sei, daß Christen einander wie Vieh verkaufen dürften, begegnete er mit obengenannter Schrift (FLUGSCHRIFTEN DER BAUERNKRIEGSZEIT/ unter Leitung von Adolf Laube ... 2., durchges. Aufl. B 1978, 242-260), welche Herren wie Untertanen auf der Grundlage von Luthers Unterscheidung zwischen evangelischer und äußerlicher Freiheit gemeinsam

und einzeln ansprach und dabei auch Gedankengut des Erasmus von Rotterdam und Andreas Bodensteins aus Karlstadt rezipierte. Während für Rhegius im Unterschied zu Erasmus christliche Freiheit und »bürgerliche Knechtschaft« nebeneinander bestehen konnten und er dem aktiven Widerstand auch gegen tyrannische Herren eine Absage erteilte, findet sich bei ihm das grundsätzliche Recht auf gewaltlose Befreiung und sogar – in Anlehnung an Ex 21 und Dt 15 – die Überlegung zur leistungslosen Freilassung nach sechs Jahren Knechtschaft. Dem Dilemma, in das auf diese Weise sowohl die Berufung auf das Alte Testament als göttliches Recht wie auch das feudale Ordnungsgefüge geraten, begegnet er damit, daß einerseits unter dem Neuen Testament andere Bedingungen herrschen, andererseits aber die Herren die Modalitäten eines geordneten Ausgangs aus der Leibeigenschaft in christlicher Verantwortung handhaben sollen. Diese auf Vermittlung ausgerichtete Schrift nahm Luther wenig später positiv auf.

Michael Beyer stellte mit »Eine Epistel aus dem Propheten Jeremia, von Christus Reich und christlicher Freiheit«, mehrfach gedruckt 1527, eine Doppelpredigt Luthers über Jr 23, 5-8 aus dem November 1526 vor. Der zeitliche und inhaltliche Kontext läßt sich so umschreiben: nach dem Bauernkrieg, Frage nach der Gültigkeit des mosaischen Gesetzes, sich verstärkende Auseinandersetzung mit Zwingli, Zweinaturenlehre. Relativ kurz und erst am Ende der umfangreichen Ausführungen, dafür aber um so eindrücklicher spricht Luther über das »freie volck« der Christen und meint damit diejenigen, »die wissen, der Christlichen freyheit wol zu gebrauchen« (WA 20, 579f). Die Freiheit des »gewissens und ynn der seele« ist die Folge der Erkenntnis des »reyn, gerecht und selig«-Werdens durch Christi Blut und gleichzeitig die Voraussetzung für den rechten Gebrauch dieser Freiheit, der allein in den Nächstendienst und unter das Kreuz führt. Für heutiges Freiheitsverständnis befremdlich – und im Seminar diskutiert – erschien dabei Luthers ausdrückliche Identifikation des unmittelbaren Nächstendienstes mit dem Gehorsam gegen die Obrigkeit und dem Dienst an ihr. Doch gerade dieser Aspekt des rechten Gebrauchs der Freiheit kann im Horizont der modernen freiheitlichen Gesellschaft als Aufforderung zu aktiver Partizipation an ihr rezipiert werden. Voraussetzung bleibt jedoch Luthers Absage, graduell erreichte äußere Freiheiten mit der in Christus geschenkten Freiheit und dem für Christen allein von daher ermöglichten Handeln gleichzusetzen.

Helmar Junghans bot mit der Interpretation des Abschnittes: »Von christlicher freyheit« (StA 3, 445-447) aus dem »Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum Sachsen«, 1528, ein Stück Wittenberger Theologie, das sich wie der gesamte »Unterricht ...« der gemeinsamen kirchenordnenden Praxis von Theologen und kurfürstlichen Räten nach 1526 verdankt und eine bedeutende Wirkungsgeschichte in den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jh. hatte. Neben einem dreigliedrigen Überblick über die Inhalte christlicher Freiheit (unverdiente Vergebung der Sünden durch Christus durch den Heiligen Geist, Freiheit zu den vernünftigen und nicht gegen Gott gerichteten positiven Rechten aller Länder, Freiheit gegenüber menschlichen Kirchenordnungen) nimmt der Hinweis auf die rechte Auslegung der christlichen Freiheit, die ja erst ihren rechten Gebrauch konstituiert, breiten Raum ein. Diskutiert wurde u. a. das Hinzutreten der pneumatologischen zur christologischen Komponente, das jedoch für Luther als einen der Koautoren nicht als ungewöhnlich gelten kann, wenn sein Leitbegriff »Heiligung« für den dritten Credoartikel in Rechnung gestellt wird.

Yoshikazu Tokuzen referierte über »Wahrheit und Freiheit: Luthers Predigt über J 8, 31f,

1531« (WA 33, 636-645). Den Zuspruch an die Jünger in J 8, daß sie die Wahrheit erkennen werden, sofern sie sein Wort annehmen und an ihm bleiben, deutet Luther als das Erlösungshandeln Christi, der die Seinen in ein Reich der Freiheit von allen irdischen Bedrängnissen führen will. Kontrastiert wird diese Aussage durch die drastische Beschreibung tyrannischer irdischer Herrschaft, die ebensowenig wie eine gerechte irgendwie das Reich der wahren Freiheit zu tangieren vermag. Letzteres könnte zu der Deutung anregen, daß hier ein Aspekt der *Freiheit von etwas* umschrieben wird, was auch im geistlichen Sinn in Richtung auf ein individualistisch orientiertes Freiheitsdenken (in Japan sehr aktuell) interpretierbar wäre. Der Akzent liegt jedoch auf der erwarteten gemeinsamen Jüngerschaft als »Bleiber und Verharrer« im Blick auf Christus und damit auf dem Aspekt der *Freiheit zur* Liebe und zum Miteinander, zur christlichen Gemeinschaft. Das hat Bedeutung angesichts der an der japanischen Gesellschaftshierarchie orientierten, väterlich dominierten, familiären Gemeindestruktur, die eine gewisse innerweltliche, d.h. falsche Sicherheit hervorbringt und in die Gefahr gerät, das wahre freiheitliche Reich Christi aus dem Auge zu verlieren.

Das Seminar ließ deutlich hervortreten, wie stark das Interesse an einzelnen Aspekten von Luthers Freiheitsverständnis vom gesellschaftlichen Kontext des jeweiligen Interpreten beeinflußt war.

Luther's Responsibility for the Theory and Practice of 16th-Century Lutheran Churches

Seminar leader: James Kittleson
Reporter: Kurt K. Hendel

In his introductory lecture, *James Kittelson* focused the seminar topic by noting that in the opinion of most scholars »the visitation and church orders, conducted and legislated by the civil authorities, brought Lutheran churches under the dominance of the princes and city councils« and »that this development contradicted Luther's teachings«. Because the first point had been challenged, it is also necessary to re-examine Luther's teachings and actions. Kittelson suggested that Luther's position should be evaluated in the light of concrete actions, not simply on the basis of theological doctrines. He noted further that the term »Landesherrliches Kirchenregiment« is not used in sixteenth-century documents, that the modern idea of the state did not exist then, that the role of the civil authority in ecclesiastical affairs was a debated topic and that the society and its members did not view themselves as secular but as Christian. Kittelson cautioned that contemporary realities and concepts should not be read into the past and challenged the received tradition of Karl Holl and Wilhelm Pauck, both of whom assumed that the Landesherrliche Regiment was a creation of the sixteenth century and that especially Melanchthon and Johannes Brenz confirmed the prince's role in spiritual affairs while Luther had nothing to do with this development. Luther did encourage civil authorities to address spiritual matters but that he always viewed those authorities as Christians.

Reinhard Schwarz led the seminar in a discussion of the theme of freedom and order by examining two letters of Luther, one to Prince Georg von Anhalt of July 10, 1545 (WA Br 11, 132-134 [4133]) and the other to Anton Lauterbach of October 19, 1545 (11, 199f [4161]). Schwarz asked whether the church's own Kirchenrecht should be viewed as ius divinum, as immutable, or whether church order includes an element of evangelical freedom. Through his analysis of Luther's correspondence, Schwarz illustrated that the Reformer sought freedom within order on the basis of the Gospel, through theologically astute and carefully chosen pastors and through the unity of faith and of the Spirit. Law, inflexibility and force were to be avoided in liturgical and ceremonial matters, but practices which contradict the Gospel could not be tolerated. Freedom and order were, therefore, carefully belanced in Luther's thought, and love and unity were emphasized as essential to the church's life and praxis.

Through an analysis of Luther's commentary on Psalm 82 of 1530 (WA 31 I, 189-218), especially the preface, *Robert Fischer* invited the seminar participants to explore further Luther's understanding of the place of the prince within a Christian society. In his commentary Luther suggested that while princes properly enjoy a lofty rank in such a society, they are accountable to God and must be held accountable. The clergy, not the people in general, are God's agents in calling rulers to accountability, both in spiritual as well as in political and social matters. The rulers' primary responsibilities are to provide justice, especially for the poor, and to promote peace.

Martin Brecht presented a short analysis of Philip Melanchthon's »Declamationes« and »Questiones«. In his analysis Brecht illustrated the intimate relationship envisioned by Melanchthon between academia and the emerging evangelical territorial churches. That relationship is clearly God's will. Schools, which are viewed as ecclesial communities, are resources to the princes in the establishment of the church and provide that church with pastors. The most important vocation of princes is, therefore, the establishment and support of schools.

In two general seminar discussions, the participants, first of all, examined and evaluated the long-range effects of humanism on European society, both Roman Catholic and Protestant. It was concluded that Luther and other reformers, like Johannes Bugenhagen, advocated a classical educational program and assigned responsibility for the implementation of such a program to the civil authorities. Secondly, seminar participants explored the evangelical praxis of appointing and dismissing pastors. It was noted that civil authorities, representatives of the congregation, the superintendent, his assistant and, at times, also Luther were involved in the processes of appointment and dismissal. Individual cases must be studied, however, since circumstances and procedures differed and, in the matter of ecclesiastical discipline, power struggles often manifested themselves among the parties involved. Various victors emerged. Normal patters of procedure were outlined (in the Kirchenordnungen, for example), but they were never totally enforceable or enforced. Church order was elastic, not absolute.

In their final session, seminar participants explored and proposed areas for further research. The following topics emerged during a lively discussion:

1. The relationship between eschatology and ecclesiology.

2. The place of catechisms in the church's worship as well as in the classroom, particularly as prescribed in the Kirchenordnungen.

3. The relationship between teaching and proclamation in the Reformation tradition.

4. Luther's concern for and contributions to the practical administration of church order in the evangelical congregations.

5. The role of the two governances doctrine in practical politics.

6. The nature of Lutheran church order in contexts where the Landesherrliche Kirchenregiment was not operative.

7. The two governances doctrine as a contemporary theological resource for theory and praxis in the social / ethical arenas.

8. The integration of Luther's faith / love (freedom / servanthood) dialectic.

9. The reception of Luther's theology.

10. Words / concepts which require scholarly investigation:

a. consent (of the congregation)

b. the spiritual dimension of the church

11. Updating and revision of Emil Sehling's Kirchenordnungen.

12. The Formgeschichte of the Kirchenordnungen.

13. The law / love dialectic.

14. The impact of the visitations and of the Diet of Augsburg on Luther's apparent decision to recognize the schism within the Western church and to reorganize that church (i.e., to organize the emerging Lutheran communities).

Luther's Ecclesiology

Seminar leader: Jared Wicks
Reporter: Jared Wicks

The members first named the issues they saw as most pressing in the study of Luther's ecclesiological writings.

Ralph Quere raised questions concerning the »marks« of the church set forth in »Von den Konziliis und Kirchen« (1539) and »Wider Hans Worst« (1541), especially in their relation to the »Apology of the Augsburg Confession« and to Luther's »Smalkald Articles«. Further questions emerged about the relation between the apologetic role of the marks and their pastoral purpose.

Eero Huovinen told of his recent work on fides infantium in Luther and indicated its possible relevance to rightly viewing the church in assisting, through its members, the child's development of a fides propria.

Jared Wicks related his findings on the church in Luther's catechetical works, noting how the church is properly creatura Spiritus sancti and is ascribed a set of characteristic actions within the Spirit's sanctifying work. But what is the Stellenwert of such teachings?

Carl Braaten asked about Luther's possible contribution to overcoming disagreements among Lutherans on the doctrine of the ministry. Can Luther's ecclesiology help overcome the reductionist tendencies abroad in the land and lay a better basis for understanding ecclesial ministry?

I The Church and Scripture

The second session took up *Johannes Wirsching*'s »Sola Scriptura: Martin Luther's ›Schriftprinzip‹ in seiner ekklesiologischen Bedeutung«. The paper takes seriously Luther's warnings that his early works were »disordered chaos« (WA 54, 179, 10) and that only in the five years before »Vom Abendmahl Christi, Be-

kenntnis« did his writings reach the level called for by the great issues of the day (WA 26, 509, 21). In »De servo arbitrio« Luther affirmed the clarity of Scripture and asserted that this quality makes Scripture able to test opinions and show where right doctrine lies (WA 18, 606-609). Such clarity concerns the essential content of Scripture, namely, its testimony to Christ. By the Spirit's work, this becomes the inner clarity of hearts that lay hold of the message. Scripture, as a clear witness of Christ, is God's gift to the church as its source of instruction and purification. But the church has Scripture only in the canon, which conveys the original apostolic word as the church's sole norm of life and teaching. The church's dogmatic acceptance of the canon, especially in the fourth century, shows a symmetry with Luther's notion of canonicity. What is »canonical« is Jesus Christ. A canonical hermeneutic will foster the inbreaking into our discourse of the single clear witness to Christ that underlies all the prophetic and apostolic books. In this sense Scripture is given by the Spirit to teach the church what she is, what she should do, and what she must continue to be (WA 53, 252, 32).

The ensuing discussion first brought out the difference between the historical and systematic-theological approach to Luther. The historian will not feel bound by Luther's own pejorative judgments on his early works, but will attend to the genesis of his thought and his movement through key transitions to become the mature Reformer. But Lutheran theology will work with the smaller corpus of those works that Luther himself singled out as normative in interpreting the Gospel.

A second reaction raised problems met today in using Scripture as normative in the church. The assumptions underlying contemporary exegesis produce an antagonistic relationship between the Bible, on the one hand, and the Creeds and liturgical tradition of the church on the other hand. Scholarly commentaries make it hard to see the confessions of faith as the distillations of the content of Scripture. The notion of a single clear witness to Christ as a unifying center is undermined by exegesis that stresses the plurality of the »many Christs« found in the New Testament texts. In an word, today's biblical studies assume a break between Scripture and the church's dogmatic tradition. A question arises, however, whether Luther's own sermons and commentaries do not show him facing the pluralism of New Testament documents without losing hold of their unity.

A third complex of issues concerned aspects of canon-history. Can one simply assimilate the Reformation to the church of the fourth century, given the acceptance at that time of the deuterocanonical books of the Old Testament? Also, were not canonical decisions made against Marcion and the gnostics by applying the church's regula fidei as criterion of canonicity? Here the church was active, and not just submissive, in determining what books authentically witness to Christ.

Finally, Luther himself, in »De servo arbitrio«, spoke of Scripture proving right doctrine in the church through those who hold the office of ministry as duces et praecones verbi (WA 18, 653, 22-28). The corps of pastoral interpreters must be taken into account when one speaks of Scripture »judging the spirits« in the public forum of the church.

II Luther's comunio Ecclesiology

Simo Peura opened the third session with a review of current Luther-research in Finland. An alternative is being worked out to the existential interpretation of Luther's theology, which slights his ontological categories in treating the believer's union with Christ and does not do justice to his sacramental realism.

Antti Raunio's paper, »Die communio sanctorum als Einheit in der göttlichen Liebe bei Luther«, showed the centrality of the Golden Rule in Luther's thought on the church. Just as Christ has entered radically into the condition of sinful humankind, so the believer made one with Christ also enters lovingly into the situation of others. The unity created in the church rests ultimately on communion (Teilhabe) with God, who pours himself out in love. The Lord's Supper, with its promise and gift, is the creative moment in communio with Christ and mutuality of love between believers.

A first comment asked how Luther's notion of union with Christ and the Golden Rule relates to Thomas Müntzer's doctrine of conformity with Christ in Selbstentäußerung. Is it not strange that Luther sharply attacked Müntzer on this point, if indeed his own teaching features a self-emptying to enter into the situation of one's neighbor. One key difference, however, is that Luther stresses God's initiative whereas Müntzer calls for strenuous self-discipline as the way to emtpy the soul of self-regard.

Simo Peura's paper, »Communio sanctorum als Teilhabe an Gott«, showed that Luther did not abandon the communio theme after his »Sermon on the blessed sacrament and the brotherhoods« (1519). It was present in numerous sermons and the Catechisms. The doctrine was deeply anchored 1. in Luther's understanding of justification as union with Christ in the mutual exchange of possessions and 2. in his conception of the Holy Spirit's work as creating unity between Christ and his members by faith and baptism and then building up this community, especially by the Lord's Supper, in mutual love.

The discussion revealed serious questions about a view that ascribes primacy in conceiving the church to the community of love. Luther was quite emphatic on the primacy of faith and the profession of truth. The church is not a community of consent formed by persons of good will. In crucial moments, truth must reign, even against a more ecumenical emphasis on unity in love.

Another question probed the fruitfulness of this communio ecclesiology for the doctrine of the ministry. It does strengthen the doctrine of the priesthood of all believers, who are called to show their love by coming before God on behalf of others. But the ministry of the pastor is of another order, since it comes from Christ's provision for the mediation of his Gospel and grace to the community.

A perspective that carries us beyond the faith-love dichotomy and the church-ministry relation is that of the end-time, when Christ will hand over the kingdom to his Father (1 K 15, 24). Then the hidden church will give way to the visibility of the kingdom and the messenger's service will cease. Such a viewpoint leads to a major reordering of our ecclesiological priorities.

III Medieval and Eschatological Insights

Ninna Jørgensen proposed a medieval background of Luther's egalitarian ecclesiological emphases in her paper, »The Notion of the Priesthood of all Believers Within the Framework of Late Medieval Catechetical Preoccupations«.

The late-medieval catechisms ascribed high value to the decalogue, treating it as much more than a check-list for preparing to confess. Luther reflects this in »De votis monasticis«, where he says that nothing is more sacred and religious for all Christians than the keeping of the commandments. Giving primacy to the commandments goes back to the reforming bishops of 13th century England, such as Robert Grosseteste. In the subsequent tradition, the decalogue could be called »the ten words of commandment of our Lord Jesus Christ« and be

taken to include the great commandments of love of God and neighbor. Under this codex of Christian life, the medieval texts show, all believers are equal. All are called to faith, confession, and docility to the Holy Spirit. All are one in the obligation to deal lovingly with their neighbor created in the image of God. Thus, Luther did not effect a break with, but instead a fresh appropriation of, a portion of late-medieval instruction.

A final presentation was made by *Carl Axel Aurelius* on the basis of his »Verborgene Kirche« (Hannover 1983). A methodological principle is to understand Luther's polemical arguments (against Eck, Emser, Alveld and Catharinus) by attending to his exegetical lectures of the same period, especially »Operationes in psalmos«. Luther argued at Leipzig and in subsequent writings that the church on earth is not modelled on the heavenly church (against Pseudo-Dionysius), but is the universal Christenheit of believing hearts. In his lectures, Luther terms the church Almuth (Ps 9,1) or »hidden unto death«. In the church Christ is coronatus as its head, who gathers the church until the end, when he will hand it over to the Father.

Among the numerous comments, the question was raised whether a christological starting-point suffices to meet the issues of ecclesiology and ministry that we face today. Grounding the church in christology is a common starting-point and not at debate. But the ensuing debates show that something more is needed as a basis for solving the problems that bedevil both the inner life of the churches and the dialogues between them.

A final summary observation delineated three different ecclesiologies that emerge from our considerations. One view treats the church proleptically as the was the eschatological community is now realized under historical conditions. But this takes us away from bearing the burdens of our own existential setting in history. A second view is the communio conception, which however should be open to the rule of the satis est and to the ongoing work of God's Spirit who works in full freedom. A third view privileges faith as our grasp of truth. In our historical existence, truth has to be transposed into doctrine, and rightly so, for doctrine alone overcomes ambiguity in teaching and confession.

Throughout the sessions, comments and brief reports on their own research were made by Kristen E. Kvam, David Lumpp, Masami Ishii, George Pósfay, and Todd Murken.

Das kirchliche Amt bei Luther

Seminarleiter: Tarald Rasmussen
Berichterstatter: Tarald Rasmussen

Am Seminar beteiligten sich elf Personen aus sechs Ländern. Folgende Texte waren als gemeinsame Basis für das Arbeiten im Seminar ausgewählt worden: Das Kapitel »De ordine« in »De captivitate babylonica ecclesiae praeludium« von 1520 (StA 2, 245-253). »Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen. Grund und Ursach aus der Schrift« von 1523 (StA 3, 75-84) und »Ein Brief von den Schleichern und Winkelpredigern« von 1532 (WA 30 III, 518-527).

Als weiterer Fragehorizont für die Textarbeit wurden folgende Überlegungen zur Geltung gebracht: 1. In Luthers frühesten Schriften (»Dictate super Psalterium«) konnte das kirchliche Amt ganz eindeutig und vorbehaltlos der heiligen Ordnung der Kirche zugeschrieben werden. Im kirchlichen Amt kommt Gott selbst zu uns; das Amt hat seine Legitimität durch Gottes eigene potestas ordinata. 2. Die radikale Kirchenkritik in den Jahren 1519 bis 1521 wendet sich auch gegen das kirchliche Amt. Nicht im kirchlichen Amt oder in der Person des Amtsträgers, sondern nur im lebendigen Wort des Evangeliums ist Gott für die Menschen anwesend. Priester sind alle Christen durch den Glauben bzw. durch die Taufe. 3. Diese Kritik des ockhamistischen Amtsverständnisses wird aber auch durch ein neues reformatorisches Denken über das Amt ergänzt. Besonders in den späteren Schriften Luthers kommt dieses Denken deutlich zum Ausdruck.

Im einführenden Referat des *Seminarleiters* über das Amtsverständnis in »De captivitate ...« wurde Luthers kritische Position um 1520 erläutert. Luther hat während der Auseinandersetzung mit dem Papsttum von 1518 bis 1520 entdeckt, daß die kirchliche Hierarchie eine falsche Heiligkeit vertritt. Der Papst hat die Entdeckung des Evangeliums bekämpft, deshalb ist er nicht Christi Stellvertreter, sondern der Antichrist. Diese Entdeckung hat weitgehende Konsequenzen für das Verständnis der kirchlichen Institution. Sie wird jetzt anhand von Bibeltexten interpretiert, die die endzeitliche Verführung der Kirche vorausgesagt haben. Dabei wird ihre äußere Gestalt – ihre Bräuche, ihre Gebäude und auch ihre Ämter – unter dem Gesichtspunkt »Schein der Heiligkeit« kritisiert.

In Luthers Auseinandersetzung mit der Ordination als Sakrament in »De captivitate ...« kommt diese Kritik zum Ausdruck. Dieses Sakrament ist von der Kirche erfunden, es ist nicht in der Bibel begründet. Die theologische Begründung ist vielmehr bei Verfassern wie Dionysios Areopagita und Thomas von Aquino zu finden. Und bei Dionysios geht es um eine Begründung, die ebenso gut dazu benutzt werden könnte, einen Sakramentsstatus für die Prozession zu begründen. Hinzu kommt die folgenschwere Wirkung der Ordination als Sakrament in der Kirche: die scharfe Unterscheidung zwischen Laien und Klerikern.

Gegen den Klerikerstand der römischen Kirche stellt Luther das allgemeine Priestertum aller Getauften. Im Rahmen des allgemeinen Priestertums ist ein Priester nur einer, dem aus Vollmacht der Gemeinde die Verkündigung anvertraut ist. Er übt sie nicht als Herr, sondern als Diener der Gemeinde aus, die ihn berufen hat. Nur die Verkündigung konstituiert das Priesteramt. Und alle diejenigen, die ihr Pfarramt anders ausüben, sind falsche Priester.

Luthers Position wird in der folgenden definitorischen Formulierung festgehalten: »Ex quibus fit, ut is, qui non praedicat uerbum, ad hoc ipsum per Ecclesiam uocatus, nequaquam sit sacerdos. Et sacramentum ordinis aliud esse non possit, quam ritus quidem eligendi Concionatoris in Ecclesia« (StA 2, 249, 34-36).

Knut Alfsvåg analysierte Luthers Amtsverständnis in »Daß eine christliche Versammlung ...« und hob das doppelte Anliegen dieser Schrift hervor:

Auf der einen Seite spricht Luther von der Autorität der Gemeinde gegenüber der hierarchischen Struktur der römischen Kirche. Nach Is 55,11 kommt Gottes Wort nicht leer zurück. Die Verkündigung des Wortes unter den Menschen bringt die Gemeinde hervor. Und nach J 10,4f erkennen die Schafe die Stimme des Hirten und folgen einem Fremden nicht nach. Die Schafe sind dabei alle Gemeindeglieder, nicht nur die Leiter der Gemeinde. Also hat die ganze Gemeinde das Recht und die Pflicht, alle Lehren zu beurteilen.

Auf der anderen Seite wird in Luthers Text auch vorausgesetzt und hervorgehoben, daß es ein Lehramt geben muß. Die Kritik an der Ordination als Sakrament in »De captivitate ...« ändert also nichts an der Tatsache, daß die Gemeinde das Lehramt braucht. Recht und Pflicht der Gemeinde, die Lehre zu beurteilen, setzt das Lehramt als die zu beurteilende Instanz voraus. Die Berufung zum Lehramt kann, wie es aus dem Neuen Testament hervorgeht, Sache eines Bischofs oder eines Abtes sein. Die grundlegende Verantwortung für die Berufung kommt aber der Gemeinde zu. Das geht vor allem aus 1 K 14,31.39f hervor, wo jedem Christen das Recht, den anderen zu korrigieren, zugeschrieben wird. Außerdem geht es nach Luther aus Bibelstellen wie 1 T 3,2 und Tt 1,7 hervor, wo an einen Bischof die Forderung gestellt wird, ohne Tadel zu sein. Nach Luther bedeutet das eine Forderung der Tadellosigkeit angesichts der ganzen Gemeinde.

Martin Lehmann hat in seinem Referat über Luthers Lehre vom kirchlichen Amt in einigen Schriften nach 1530 die Kontinuität in Luthers Amtsauffassung hervorgehoben. Das Amt wird in »Von den Konziliis und Kirchen« als das fünfte Kennzeichen der Kirche angeführt. Einerseits ist es von unten her begründet, in dem Sinne, daß der Amtsträger ein gewählter Vertreter der Gemeinde ist, andererseits ist das Amt des Wortes in Christus selbst begründet und insofern auch Gottes Amt.

Dieser zweite, göttliche Aspekt des Amtes wurde anschließend in einem Referat von *Arnim-Ernst Buchrucker* näher analysiert und anhand vieler Belege, besonders vom älteren Luther, expliziert. Man darf und muß gewiß sein, sagt Luther in seiner Auslegung des Propheten Jona von 1526, »das also beyde das ampt und des ampts wort mus ynn gottlichem befelh gefasset gehen« (WA 19, 233, 6f). Auch nach Luther ist das Pfarramt, wenn das Evangelium rein gepredigt wird, ein »heiligthum Christi« (38, 243, 29f), und die Pfarrer haben in der Kirche die entsprechende Aufgabe, die die Apostel, Evangelisten und Propheten hatten (50, 634, 11-15).

Beim älteren Luther – insbesondere in der Auseinandersetzung mit den »Schwärmern« – wird der öffentliche Charakter des Amtes immer wieder hervorgehoben. Das kirchliche Amt unterscheidet sich vom allgemeinen Priestertum durch dieses Merkmal der Öffentlichkeit. Die Verkündigung durch das kirchliche Amt ist offen, äußerlich und öffentlich. Dieser öffentliche Charakter des Amtes wurde nicht nur im Referat von Buchrucker hervorgehoben, sondern auch von *Bernt T. Oftestad* in seinem Referat »Amt und Öffentlichkeit» besonders aufgegriffen. Ausgehend von einer Analyse der Öffentlichkeitskategorie in »Ein Brief von den Schleichern ...« versuchte er, einen rechtshistorischen Kontext dieser Kategorie als Interpretationsrahmen geltend zu machen. Dieser rechtliche Erklärungskontext war im Seminar umstritten, und sein Gewicht wurde gegen das Gewicht eines biblischen Erklärungskontextes – der auch von Oftestad hervorgehoben wurde – näher geprüft.

Im letzten Referat hat *Bernhard Erling* Luthers Benutzung des Wortes »Priester« als Übersetzung von »כֹּהֵן« / »ἱερευς« analysiert und auf Probleme dieser Übersetzungstradition – die schon vor Luther etabliert war – hingewiesen.

Als ein Hauptergebnis des Seminars kann festgehalten werden, daß die am Anfang angesprochenen Phasen, in die Luthers Denken über das kirchliche Amt eingeteilt werden könnte, primär auf der Basis einer Kontinuitätsperspektive interpretiert werden sollten. Abgesehen von dem Bruch mit dem ockhamistischen Amtsdenken in der Frühphase, ist es kaum richtig, einen tiefgreifenden Wandel in Luthers Amtsvorstellung hineinzulesen.

Luther and the Medieval Inheritance

Seminar leader: Denis R. Janz
Reporter: Denis R. Janz

For at least three decades now, Luther scholars have paid a great deal of attention to the use Luther made of the medieval tradition. The result is that we now understand Luther's appropriation, rejection or sublation of various elements in this tradition as never before. Our picture of Luther has been permanently altered by this determined effort to see him in his medieval context. With this in mind, the original purpose of our seminar was twofold. First, the seminar aimed to make new particular contributions to this ongoing field of research, and second, it proposed to sum up the general theme by a comprehensive analysis of the *status quaestionis*. With regard to the second goal, some tentative steps were taken in this direction but it remained largely unfulfilled. The massive quantity of scholarship markes this a formidable task, and the fact that our work continues in ever new directions should be taken as a sign that such a project is premature. It remains as a *desideratum* for the future. On the other hand, our first purpose, to add specific original contributions to this body of scholarship, was richly fulfilled.

Eight papers were distributed in advance, and each was thoroughly discussed by the eight participants and several observers. The first was a report on research in progress by Peter Breitsch entitled »Late medieval apocalypticism: its influence and transformation in the thought of Martin Luther.« This project entails a close examination of Luther's »*Supputatio annorum mundi*« (1541) against the background of John Wycliffe, Jan Hus, Nicholas of Lyra and Giles of Viterbo. Focusing on the themes of history, the millennium and the Antichrist, this research supports the view that Luther »did not break with late medieval apocalyptic tradition, but adapted and extended the old patterns of thought«.

Second, *Kari Kopperi* contributed an essay on »Renaissance philosophy: an unknown field in Luther research«. According to him the philosophical discussions of Renaissance thinkers are an important but rather neglected area of research. Luther was not philosophically naive; his philosophical presuppositions may well have been shaped by the Renaissance debates. Furthermore, there are fascinating parallels between Renaissance philosophical thought and Luther's theology. What is needed for a better understanding of Luther's theology is, first, a more thorough analysis of the intellectual atmosphere in the early sixteenth century. And second, scholars must begin to compare Luther's theological and philosophical ideas not only to Gabriel Biel, but to Ranaissance thinkers such as John Buridan, Giles of Viterbo, Jodocus Trutfetter, and Bartholomaeus Arnoldi aus Usingen.

Lei Yutian reported briefly on the state of Luther scholarship in China, and contributed a paper on »Luther and humanism: inheritance and transcendence«. Focusing on Luther's use of the ancient classics, his critical spirit, and his humanistic praxis, this contribution argued that the humanistic impulse was at the heart of Luther's spirit and that his Reformation was in fact the wider practice of humanism. In Luther's movement humanism was deepened and developed, and in the end linked with practical reform. Luther struggled not only for the liberation of human beings from spiritual dictatorship but also for the liberation of humanism

from the studies of the intellectuals and the courts of the nobility. Thus Luther both inherited and transcended the humanistic project. Without humanism there would have been no Reformation, but without the Reformation there would have been no rebirth and deepening of humanism.

Christoph Burger submitted a paper under the title »›Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen‹: das Reden von Gottesfurcht bei einigen spätmittelalterlichen Theologen und in Luther's Kleinem Katechismus«. The comparison proposed to shed light on the relationship of fear and trust in Luther's explanation of the first commandment. »Fear before God« can be understood as the first stage of trust in God, but it can also be understood as a means of engendering *Angst*. On the other hand, if fear of God grows out of trust, such fear can only be interpreted as reverence toward God an not fear before God.

Late medieval theologians distinguished precisely between fear of divine punishment, which can exist without faith, and reverence for God, which is a gift of the Holy Spirit. Already in Luther's 1518 short explanation of the ten commandments, the fulfillment of the first commandment grows out of »right faith and firm trust« which express themselves in fear and love of God. If one understands Luther's explanation of the first commandment in his Small Catechism in light of this early forerunner, here too fear of God must be seen as a result of trust. Thus the »we should« cannot simply be understood as a demand. The words »and trust« are used only once, but they bear a great deal of weight: they must be seen as words of central importance for the understanding of *all* the commandments. The discussion revolved around the central questions of whether Luther's »we should« is not in fact a demand, and whether the »and trust« which is used only once can bear this interpretive weight.

Denis Janz presented a paper entitled »Luther and late medieval Albertism«. This was intended as a contribution to the understanding of a relatively unknown current of thought in Luther's intellectual milieu. The reformer often refers not only to the Thomists, the Scotists, and the *moderni*, but also to the »Albertistae«: it is, according to him, one of the four main »sects« of scholasticism. Yet scholars have paid almost no attention to it. This paper begins with an outline of the history of Albertism, and then turns to a precise examination of what Luther had to say about it. In summary, Luther contends that the »rediscovery« of St. Paul and Augustine has made this world of thought obsolete. Albertism is destined for the dustbin of history, and its demise cannot come soon enough. Yet the story of Luther and Albertism does not end here, for unbeknownst to Luther, Albertus Magnus had a profound influence on what has come to be called German Dominican mysticism (Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Suso, the *Theologia Deutsch*, etc.). And, as is well known, this style of mysticism influenced Luther profoundly. Thus, indirectly at least, Luther came under the influence of another of his medieval intellectual forbears.

Sammeli Juntunen submitted a study of the topic »Some similarities in the use of the concept ›Nothing‹ (nihil) in the Western ontological tradition and in Luther's theology«. Comparing the medieval tradition and Luther, this paper pointed out interesting similarities in the use and meaning of the concepts »nihil« and »annihilatio«. Not only does this comparison shed light on Luther's use of these terms, but it also calls into question the views of those such as Gerhard Ebeling and Wilfried Joest who find in Luther a fundamentally new ontology.

Theo Dieter contributed a paper entitled »›Non enim, ut Aristoteles putat, iusta agendo iusti efficimur‹: zum Sinn von Luthers Kritik«. It raised the questions of the objects of this

critique and its meaning. While it can be applied to Aristotle himself only in a limited way, it applies directly to John Buridan's commentary on the relevant text in Aristotle: because of the *libertas arbitrii*, morally good acts both before and after the origin of a virtue are of the same kind. What Buridan and also Biel say about the *virtus acquisita*, Biel also says about the grace of *caritas:* the act of loving God before and after the reception of the *gratia infusa* are, according to their type, the same. In this regard, Luther characterizes this doctrine of grace as the Aristotelian teaching that humans become righteous by repeated righteous actions without any preceding change in the person. This only makes sense if one understands that in his criticism of Biel's scholastic theology of grace, Luther concentrates on the *substantia actus*, and that in this context grace does not fundamentally change the human power to act. This critique of Luther's in this form at least, does not apply to Thomas's theology of grace (against Ebeling and Karl-Heinz zur Mühlen).

Theo Bell addressed himself to the subject of »Luther's Reception of Bernard of Clairvaux«, inquiring first into the question of exactly which writings of Bernard Luther actually knew, and then into the question of Luther's image of Bernard. There is no doubt that Luther was much more familiar with Bernard's sermons than with his treatises (»*De consideratione*« excepted). This corresponds with Luther's lifelong image of Bernard, not as first and foremost a mystic, but rather as a preacher in the tradition of the church fathers. This should be kept in mind for a future comprehensive comparison of Bernard's and Luther's theologies. The first step towards such a project must be an analysis of all Bernard references in Luther's works, and this has recently been done by Bell in his »*Divus Bernhardus*«. The question of monastic theology must also be resolved. If Bernard was a monastic theologian in his own right, to what extent can the same be said of Luther? The development of monastic theology is relevant here. But also Luther's early exegesis (especially on the Psalms) has to be reread with monastic eyes, as a mirror reflecting the experience of a monastic life in search of God.

In the end, the seminar participants agreed that the primary research submitted and discussed represents a significant contribution to the general theme of »Luther and the medieval inheritance«. At the same time, it was recognized that this theme and type of research now seems to be moving away from center stage in Reformation scholarship due to the ascendance of social historical approaches. While affirming the contributions of social history, participants were critical of its more extreme proponents who see it as a potentially comprehensive explanation of the Reformation.

The importance of theology and the methods of the intellectual historian were reaffirmed and the participants, accordingly, seemed resolved to continue their study of Luther's theology in its medieval context.

Toleranz im 16. Jahrhundert

Seminarleiter: Otto Hermann Pesch
Berichterstatter: Otto Hermann Pesch

I Zwei Veröffentlichungen und ein Meinungsaustausch

Das Seminar eröffnete seine Arbeit mit einem Meinungsaustausch über zwei jüngere Veröffentlichungen von Seminarmitgliedern zum Thema.[1] Dieser erbrachte Konsens in folgenden Punkten:

1. Die im 18. Jahrhundert sich durchsetzende Toleranzidee und -praxis ist noch nicht die heutige Religions- und Gewissensfreiheit. Und das ab und an auch im 16. Jahrhundert vorgetragene Plädoyer für Milde im Umgang mit Dissidenten ist noch nicht die Toleranzforderung des 18. Jahrhunderts. Das Thema des Seminars darf nicht dazu verführen, moderne Gesichtspunkte ins 16. Jahrhundert einzutragen.

2. Innerhalb des Minimums dessen, was anachronistisch im 16. Jahrhundert »Toleranz« genannt werden könnte, ist bei Luther eine Entwicklung zu verzeichnen: von ursprünglicher »Toleranz« zu grundsätzlicher Intoleranz, wobei Luther freilich immer Milde empfiehlt, wenn weder öffentliche falsche Lehre noch Hartnäckigkeit vorliegen. Am Beispiel der Auslegung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen ist die Wende schon 1525 festzustellen, noch einmal verschärft nach 1530; vgl. die Auslegung von Ps 82 sowie die beiden mit Melanchthon unterzeichneten Gutachten für Kurfürst Johann von Sachsen (1531) und für Landgraf Philipp von Hessen (1536). Nicht der Textbefund, nur die historische und sachliche Würdigung war im Seminar strittig.

3. Die Akzeptanz, die Luther für seine eigene reformatorische Erkenntnis und deren Verbreitung erwartet, hat in seinen Augen nichts mit der Frage der »Toleranz« oder gar mit »Milde« zu tun. Hier geht es um seine öffentliche Aufgabe als Doktor der Heiligen Schrift, zu deren Wahrnehmung es gehört, das Leben der Kirche wissenschaftlich-kritisch zu begleiten. Was von heute aus wie zweierlei Maß aussieht und es vielleicht sogar ist – das war Gegenstand kontroverser Diskussion –, was sogar gelegentlich schon von Luthers Gegnern (Erasmus!) so gewertet wurde, ist unter den Bedingungen des 16. Jahrhunderts jedenfalls die Anwendung der allgemeinen, auch bei den »Papalisten« anerkannten Spielregeln innerkirchlicher Auseinandersetzung und Konsensbildung, die nur durch Amtsmißbrauch außer Kraft gesetzt werden konnten – was Luther zur Konzilsforderung, dann zum Appell an die Obrigkeit veranlaßte.

4. Die Gründe für die Wende bei Luther sind: die Erfahrung des Bauernkrieges; das Täuferedikt des Reichstages in Speyer vom 23. April 1529; der Einfluß Melanchthons; die Notwendigkeiten der Institutionalisierung im faktisch nach 1525 entstehenden reformatorischen Kirchenwesen; das wachsende Gewicht des Alten

1 Vgl. Manfred Hoffmann: Reformation and toleration. In: Martin Luther and the modern mind: freedom, conscience, toleration, rights/ hrsg. von Manfred Hoffmann. NY; Toronto 1985, 85-123; Marc Lienhard: Les autorités politiques et les dissidents d'après Luther. In: Aequitas, aequalitas, auctoritas: raison théoriques et légitimation de l'autorité dans le XVI[e] siècle européen/ hrsg. von Danièle Letocha. P 1992, 57-67.

Testaments in Luthers Theologie und theologischer Ethik.

Weitere Gesichtspunkte nahmen schon die folgenden Referate vorweg. Offen blieben (vorerst) folgende Rückfragen:

a) Warum ist Luther trotz allem manchmal tolerant und manchmal nicht? Man denke etwa an seinen Brief an Leonhard Stoeckel in Ungarn zur Frage des Abendmahls unter beiderlei Gestalt (vgl. WA Br 8, 406-409 [3321])!

b) Gibt es eine Linie von der (späteren) Toleranzidee zum gegenwärtigen religiösen Indifferentismus, die bei der Bewertung von Luthers Theorie und Praxis nicht außer acht gelassen werden darf?

c) Wie ist Luther zu verstehen, was ist gar von ihm zu lernen im Kontext der Unterdrükkung (siehe auch das Referat von Walter Altmann in diesem Band)?

II Erasmus und die Toleranz

Ein Referat zu diesem Thema von *Manfred Hoffmann* brachte den ganz anderen »Klang« der Stimme des Erasmus zu Gehör. Vor nichts hat dieser – nach Temperament und philosophisch-theologischer Position – mehr Furcht als vor Unfriede und Aufruhr des zu tieferem Verständnis unfähigen Volkes. Darum beschränkt Erasmus das politisch und rechtlich von allen zu Fordernde auf die Annahme der Artikel des »Apostolischen Glaubensbekenntnisses«. Grundlegend für diese Beschränkung ist der Begriff der Frömmigkeit (pietas). Sie richtet sich zugleich auf Gott und auf Menschen (Eltern, Lehrer, Kirche usw.), denn sie ist das Verhalten der Ehrfurcht gegenüber allen, die uns gegeben haben, was wir selbst uns nicht geben können. Die so verstandene pietas ist die »ontologische« Voraussetzung des Glaubens und der Liebe: Jeder Fromme / Ehrfürchtige ist ein potentieller Christ. Wer diese pietas verweigert, darf allerdings auch bei Erasmus keine »Toleranz« erwarten, weil er dann unmittelbar die Lebensgrundlagen der Gemeinschaft bedroht – wobei sich Erasmus ähnlich wie Luther u. a. auf das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen beruft und es, anders als Luther, zeitlebens in derselben Weise auslegt, nämlich auf der Linie des späten Luther. Wie dieser plädiert Erasmus aber für Strafmaßnahmen nur im Fall öffentlicher Hartnäckigkeit, setzt auch zuerst auf Bekehrung und – als Rhetoriker! – notfalls auf Überredung.

Die Diskussion erreichte folgende vertiefende Klarstellungen:

1. Weil Erasmus das »intolerant« zu Fordernde auf die Glaubensartikel im engsten Sinne beschränkt, kann er in den darüber hinausgehenden Fragen die offene Diskussion zulassen und äußerlich den Eindruck größerer Toleranz erwecken. Doch ist solche tolerable Diskussion ja Sache der Gelehrten! Luther teilt dieses humanistisch-elitäre Konzept nicht: Wo es darum geht, worauf man leben und sterben kann, müssen alle an die Probleme heran, sobald sie auftauchen (siehe nicht zuletzt »De servo arbitrio«). Die Grenze zwischen Toleranz und Intoleranz verläuft also bei Erasmus zwischen Glaubensartikeln und den Anschlußfragen, also auf der Ebene der Inhalte, für Luther dagegen nur auf der Ebene der Publizität. Für ihn gilt der Grundsatz: »heimlicher« falscher Glaube ist nicht zu ahnden.

2. Das Verhältnis von Frömmigkeit, Glauben und Lehre ist bei Erasmus unscharf. Aber das ist rhetorische Absicht. Scharfe Definitionen trennen statt zu einen. Der Friede ist wichtiger als die assertio. Am Anfang ebenso wie am Ende der Menschheitsgeschichte gibt es keine »Lehre«.

3. Entgegen dem Augenschein hat auch bei Erasmus die Schrift Vorrang vor den Kirchenvätern. Der Unterschied zu Luther ist schwierig zu bestimmen. Die Schriftauslegung erfolgt jedenfalls bei Erasmus in einem rhetorischen Pro-

zeß – wie Wahrheitsfindung überhaupt: auch die Schrift ist Rede!

4. Für Luther ist der Fromme gerade noch kein potentieller Christ. Darum macht nach Luther der Glaube frei, nach Erasmus die Liebe – die Frucht der Frömmigkeit.

5. Anders als bei Luther ist die theologische Beurteilung der Türken – der einzigen echten Heiden nach damaligem Bewußtseinsstand – für Erasmus nur am Rande von Interesse: im Zusammenhang der Frage nach der Zukunft der Kirche.

III Toleranz und cura religionis in den Reichsstädten

Die historisch zum Verstehen führende Frage ist: Was sind die Gründe für die zunehmende *Intoleranz*, d.h. für sich verschärfende cura religionis seitens der Obrigkeit, die dann wie in einem »dialektischen Umschlag« – ähnlich wie bei der Folter – die Forderung nach ihrer Abschaffung, also die Toleranzforderung hervortreibt?

Das Referat von *Gottfried Seebaß* nannte dazu folgende Gründe und veranschaulichte sie mit Einzelbeispielen:

1. Die Entscheidung der Kirche gegenüber der Reformation (Konzil!) blieb aus, das verstärkte die Bedeutung des Notrechts der Obrigkeit über die Kirche. Die Folge: zunehmende Kommunalisierung und Territorialisierung des Kirchenwesens.

2. Seit dem 15. Jahrhundert wuchs und kräftigte sich bei der Obrigkeit der Gedanke, sie trage auch Verantwortung für Heil und Seligkeit der Untertanen: Sie müsse sie schützen vor der Verführung durch falsche Lehre und falschen Gottesdienst, müsse auch für die Einhaltung der ersten Tafel des Dekalogs sorgen, und diese Sorge mache auch an den Grenzen des Territoriums nicht halt – weshalb Irrlehrer entweder in Dauerhaft genommen oder bei der Ausweisung physisch gekennzeichnet werden müssen.

3. Nach unbezweifelter Überzeugung hängen rechte Gottesverehrung und »gemeiner Nutzen« zusammen. Wenn Unheil über das Gemeinwesen kommt, ist es Gericht Gottes. Die reformatorische Predigt verstärkt diesen Gedanken unter Berufung auf Dt 29.

4. Leugnung grundlegender Glaubensartikel (das ist gemeinhin mit »Blasphemie« gemeint) konnte und mußte deshalb kriminalisiert werden, weil diese Stadtrecht waren.

5. Gleiches galt für religiös begründetes abweichendes Verhalten – z.B. Eidesverweigerung – wegen der öffentlichen Folgen. Die Verläßlichkeit vieler öffentlicher Dienste (etwa im Postwesen) war damals vielfach nur durch den Eid zu gewährleisten.

6. Abweichende öffentliche Predigt verursachte unweigerlich Unruhe, Unfrieden und am Ende Aufruhr. Die Städte konnten sich »Toleranz« nicht leisten, denn die eine oder die andere Partei war dann immer versucht, mit den Fürsten zu koalieren und so die Stadtobrigkeit gegenüber den Fürsten zu schwächen.

7. Im Wettbewerb der »Religionsparteien« suchten die Obrigkeiten bei der Verfolgung der Abweichler einander zu übertrumpfen.

Gegen die so begründete verschärfte cura religionis reagieren die verschiedenen Gruppen nach unterschiedlichen Argumentationsmustern, immer aber zurückweisend und warnend, was zusammenfassend am Beispiel Nürnberg, Augsburg und Straßburg gezeigt wurde.

1. Die *Altgläubigen* – z.B. reformbereite, aber Aufruhr fürchtende Ratsherren – bestehen auf der Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt sowie auf der Unzuständigkeit der letzteren in kirchlichen Angelegenheiten, wollen nur ganz grundlegende Religionsverstöße, etwa den Atheismus, ahnden, warnen vor einem »nahen Papst« in Gestalt der kirchlichen Obrigkeit am Ort, unterstreichen den hinreichenden

Schutz durch den Kaiser und verweisen gelegentlich auf das Unkraut-Gleichnis.

2. Die *gemäßigten Lutheraner* wehren sich im eigenen Interesse gegen radikale (zwinglianische) Reformforderungen: durch Reduzierung der Bedeutung des Alten Testaments; durch Hinweis auf Act 5, 38 und 18, 10; durch das Argument, befürchteter Aufruhr sei noch kein wirklicher Aufruhr; durch die Warnung, die Unterdrückung werde die heimliche Predigt (»Winkelpredigt«) eher fördern als verhindern; durch Berufung auf die Position des jungen Luther, also durch den Vorschlag, eine Konfession von Staats wegen zu fördern, andere zu tolerieren.

3. Die – verkürzt so genannten – *Spiritualisten* (wobei auf jeden Fall zwischen Täufern und Schwärmern streng zu unterscheiden ist) verweisen auf den Geschenkcharakter des Glaubens, die letztliche Unanfechtbarkeit der von Gott Erwählten, die Inkompetenz der Obrigkeit, die größere Gefährlichkeit der Intoleranz, die Trennung zwischen allem Leiblich / Äußerlich / Diesseitigen und allem Geistlich / Innerlich / Jenseitigen. Sie werfen ihren Verfolgern die Errichtung eines neuen Papsttums vor und können die wahre Kirche nie in einer verfolgenden, nur in einer verfolgten Kirche erkennen.

Fazit: Die in Konflikt mit der obrigkeitlichen cura religionis Geratenden fordern nicht einfach »Toleranz«, sondern leisten Widerstand gegen die Ausdehnung der cura religionis – wobei im Einzelfall schon einmal Forderungen erhoben werden, die sogar eine bloße Toleranzforderung in Richtung der Idee voller Religionsfreiheit überschreiten (vgl. oben I.1).

IV Kirche, christliche Obrigkeit und die Juden

Das Problem der Behandlung der Juden im Rahmen der cura religionis ist zwar schon älter, verschärft sich aber durch Luthers Judenschriften. Dazu referierte *Johannes Brosseder*. Für Luther ist eine doppelte Kontinuität festzustellen:

1. Die negative Steigerung »Juden, Türken, Rotten, Papisten« hält sich bei Luther durch. Gemeinsamer Nenner: Selbstverweigerung, Verkehrung des Evangeliums in Gesetz durch den Willen, mit Gewalt aus eigener Macht Volk Gottes sein zu wollen.

2. Die Spannung in R 11,28 wird nicht abgeschwächt: Die eschatologische Bekehrung der Juden ist Luther gewiß, die Juden sind nur einstweilen durch die Rabbinen verführt. Die Kritik an den Juden mindert also nicht Luthers Hochschätzung des Alten Testaments.

Die von 1523 bis 1537 hochgehaltene Forderung nach voller gesellschaftlicher Integration der Juden – also 12 Jahre länger als gegenüber den christlichen Dissidenten! – wandelt sich ab 1537 (Verweigerung einer Empfehlung freien Geleits für den Juden Josel) radikal und führt in den späten Judenschriften zu den im Anschluß an Dt 13 formulierten sieben harten Ratschlägen: Synagogen verbrennen, Häuser verbrennen, Gebetbücher wegnehmen, Lehrverbot für die Rabbinen, Aufhebung freien Geleits, Verbot des Geldgeschäftes, Arbeitspflicht für die jungen Juden.

Der zentrale Grund für den Wandel: Die gesellschaftliche Integration hat Luther gefordert in der Hoffnung auf die Bekehrung einzelner. Diese Hoffnung erfüllt sich nicht. Andererseits glaubte nicht nur Luther, in der Zeit unmittelbar vor dem Ende zu leben. Daher gilt es, Gottes kommendes Gericht zu mildern, indem man sich nicht fremder Sünde mitschuldig macht und »scharfe Barmherzigkeit« übt. Konsequent nimmt Luther jetzt an, Paulus müsse in R 11 etwas anderes gemeint haben.

Die zustimmende Diskussion unterstrich:

1. Luther hat es immer abgelehnt, den Juden Leid zuzufügen und keine Anregung zu Pogromen gegeben.

2. Anders als im Mittelalter hat Luther nie

die These vertreten, der Antichrist käme von den Juden.

3. Vor Enttäuschung bewahrt ihn R 11, sie ist auch nicht das Motiv für den Wandel.

4. Das eigentliche Thema der späten Judenschriften ist das Alte Testament als christliches Buch – und nach Luther wissen das die Rabbinen.

5. Bezüglich der Juden denkt Erasmus wie Luther.

V Von Luther lernen?

In aller gebotenen und noch einmal diskutierten methodischen Vorsicht und eingedenk der Grundregel, daß der Kirchenhistoriker – wie jeder Historiker – anzugehen hat gegen die schuldige Legende und das unschuldige Vergessen, wurde versucht, aktuelle Konsequenzen zu ziehen (Referat von *Marc Lienhard*).

Luthers Äußerungen zum Thema lassen sich subsumieren unter die drei Überschriften: Bekämpfung der Ketzer mit dem Wort – Überlegungen zum Wesen des Glaubens – Grenze der obrigkeitlichen Gewalt.

Heute haben sich die Anschauungen des Luther *vor* dem Bauernkrieg durchgesetzt: »Aufeinanderplatzen« der Geister im freien Diskurs, Individualität des Glaubens, Gewaltfreiheit. Ist es in jedem Falle Vollendung oder nicht auch manchmal die Karikatur dessen, was Luther gemeint hat?

Bleibend aktuelle Anfragen aus Luthers zeitgebundenen Lösungsangeboten sind: der Hinweis auf die Grenzen der Obrigkeit (auch wenn diese in einer Demokratie grundlegend das Volk ist!), die Forderung nach Freiheit des transzendenten Wesens des Menschen gegenüber gesellschaftlichem Druck, das Neuverständnis des Begriffs der Gotteslästerung, die Warnung vor den zerstörerischen Folgen der Sektenbildung. Religionsfreiheit auf der Fluchtlinie von Luthers Theologie?

VI Zusammenfassende Thesen – im Blick auf das Thema des Kongresses

1. Diskussion und Praxis der Toleranz im 16. Jahrhundert haben zur heutigen Problematik von Freiheit und Befreiung unmittelbar nichts zu sagen, weil die Forderung nach Begrenzung der cura religionis und ihrer die religiöse Freiheit einschränkenden Wirkungen nicht dasselbe ist wie die spätere Forderung nach »Toleranz« gegenüber abweichenden Bekenntnissen bei einer offiziellen privilegierten Konfession und schon gar nicht das moderne Grundrecht auf Religions- und Gewissensfreiheit meint.

2. Das heute – jedenfalls in den Demokratien westlicher Prägung – selbstverständliche Grundrecht der Religions- und Gewissensfreiheit ist das Ergebnis geistiger und gesellschaftlicher Entwicklungen, die zwar nicht erst in der Reformationszeit begannen, aber durch die Ereignisse und Folgen der Reformation ganz erheblich verstärkt wurden und dazu führten, daß eine zunächst verständliche Verstärkung restriktiver Strukturen und politischer Handlungsmuster sich als untauglich erwies und wie in dialektischem Umschlag den Gedanken und die Forderung erst der Toleranz und schließlich der Gewissens- und Religionsfreiheit hervorbrachte.

3. Historia magistra vitae? »Die Geschichte lehrt« gerade im Blick auf die Frage nach der »Toleranz im 16. Jahrhundert« jedenfalls eindrucksvoll die Überlegenheit freiheitlicher Lösungen.

4. Auf der vollen Höhe christlichen Glaubensverständnisses ist unstreitig eine Auffassung, wonach nicht Lehren Träger von Rechten sind – der Irrtum also kein Existenzrecht hat –, sondern Personen. Von hierher sind »Toleranz« und »Gewissensfreiheit« keine Suspension der Wahrheitsfrage, vielmehr schaffen sie den Freiraum, nach der Wahrheit zu fragen und im

ebenso freien wie leidenschaftlichen Austausch der Argumente um sie zu ringen.[2]

5. Dieses Ringen um die Wahrheit und dessen Umsetzung in Freiheit gewährende Kommunikationsstrukturen findet kraftvollen Rückhalt im innersten Kern von Luthers Verständnis von der Freiheit des Gewissens im Glauben an Jesus Christus und nicht minder im Glaubens- und Frömmigkeitsverständnis des Erasmus von Rotterdam: Zwei gegensätzliche Linien des Denkens kommen hier zusammen zu einer Theologie der Freiheit, die weder unter den gesellschaftlichen, politischen und juristischen Blockaden des 16. Jahrhunderts noch durch ihre damaligen Inkonsequenzen kraftlos wird, sich schon damals im »Plädoyer für Milde« auswirkte und daher erst recht heute zu uns sprechen kann.

Melanchthons Verhältnis zu Luther

Seminarleiter: Heinz Scheible
Berichterstatter: Heinz Scheible

I Planung

In der Einladung waren mögliche Teilnehmer – es waren schließlich neun – um Referate zu folgenden Themen gebeten worden, die für das Verhältnis der Theologie Melanchthons zu Luthers Lehre von Bedeutung sind: Anthropologie, Gesetz, Rechtfertigung, Ekklesiologie, Abendmahl. Von den fünf angebotenen und gehaltenen Referaten befaßte sich je eines mit Gesetz und mit Rechtfertigung, aber drei mit der Ekklesiologie.

Anschließend wurden gemeinsam zwei gleichzeitig entstandene ekklesiologische Schriften Luthers und Melanchthons nach vorbereiteter Lektüre analysiert und verglichen.

Auf einen Forschungsbericht wurde verzichtet, weil alle Teilnehmer den kurz zuvor in der TRE erschienenen Melanchthon-Artikel erhalten hatten.

II Johannes Agricola gegen Melanchthon

Timothy J. Wengert, der ein Buch über Melanchthons Auslegungen des Kolosserbriefs (1527 u.ö.) fertiggestellt hat, sprach über »Agricola and Melanchthon in the controversy over the Visitation Articles«. Er faßt sein Referat folgendermaßen zusammen: »In the fall of 1527 John Agricola of Eisleben and Philip Melanchthon engaged in a brief public controversy over the Articuli visitatorum, which Melanchthon was in the process of preparing for the churches of Electoral Saxony. The brevity of this clash over law and poenitentia should not obscure its wider impact upon the exegesis and catechesis of both theologians. The exegetical debates take place in the three editions of Agricola's Annotationes in Lucam from 1525, 1526 and 1529, in his published sermons on Colossians, in his translation of Melanchthon's annotations on Romans and 1 and 2 Corinthians, and in Melanchthon's response in his Scholia in Colossenses

2 Vgl. Max Seckler: Toleranz, Wahrheit, Humanität. In: Kirche in der Zeit/ hrsg. von Hermann J. Vogt. M 1989, 126-149; dort auch ein ausführliches Verzeichnis neuerer Literatur zum Toleranzproblem und seiner Geschichte.

of 1527 and 1528. The catechetical debate focuses on Agricola's three catechisms, published in 1527 and 1528, and is resolved with the publication of Luther's own catechisms in 1529. Where Agricola would rid himself of the law by theological fiat and constructs a faith that moves from love on God to repentance, Melanchthon views the law as God's first word to the sinner which drives not simply to despair but from sorrow over sin to Christ. Where Agricola insists on a complete break with past medieval terminology for poenitentia, Melanchthon and Luther insist on its usefulness in teaching the common people. Where Agricola considers fidelity to Luther's exegesis a mark of an evangelical, Melanchthon insists that differences in biblical interpretation do not signal disunity. In this conflict, Luther treads softly by proposing compromise language that rejects any speculation about the psychological state of the penitent, by rejecting any break with the past or the law and by providing his own catechisms as a corrective to Agricola's.«

III CA IV unter der Lupe

Nestor L. J. Beck führte unter dem Titel »Doctrina fidei: an anlysis of article 4 of the Confessio Augustana« Gedanken seines 1987 erschienenen Buches »The doctrin of faith« weiter, wobei er durch akribische Interpretation des CA-Textes erhellende Einsichten zu vermitteln vermochte.

IV Melanchthon über den Papst

William Russell untersuchte »Melanchthon and Luther on the papacy in the ›Schmalkald Articles‹« und kam zu dem Ergebnis: »In spite of the traditional interpretation of Melanchthon's 1537 subscription to Luther's ›Schmalkald Articles‹, there is no substantive difference between Luther and Melanchthon vis-a-vis the papacy. Both reformers proposed the same theological conditions for evangelical acceptance of papal authority: The papacy must be conceived de jure humano and serve the gospel. Melanchthon, however, thought it was theoretically possible for the papacy to be so reformed. Luther did not.«

V Luther und Melanchthon über die Kirche

Heinz-Meinolf Stamm analysierte die Ekklesiologie in Luthers »Von den Konziliis und Kirchen« und in Melanchthons »De ecclesia et de autoritate verbi Dei« und fand erstaunlich viele Gemeinsamkeiten bis in den Wortlaut hinein; die Unterschiede liegen hauptsächlich in der Form der Darbietung.

Ralf Keen reklamierte nachdrücklich die Beachtung der politischen und sozialen Implikationen und versteht Melanchthons »De ecclesia ...« als Teil eines konservativen Programms im Gefolge der »Schmalkaldischen Artikel«, das Grundsätze für die Benutzung der Kirchenväter und Konzile aufstellt und die Vorbildlichkeit der Alten Kirche darlegt.

In der restlichen Zeit wurde gemeinsam über Luthers »Von den Konziliis und Kirchen« und Melanchthons »De ecclesia et de autoritate verbi Dei« gesprochen. Denkstruktur und Argumentationsweise, Aufbau, schließlich der Kirchenbegriff wurden an ausgewählten Beispielen erörtert.

Luther and Calvin

Seminar leader: David C. Steinmetz
Reporter: David C. Steinmetz

The seminar on Luther and Calvin had two principal foci: a set of common texts drawn from the writings of Luther and Calvin and a series of four papers touching on issues of importance to both. The ensuing discussions were stimulated by the papers and readings but frequently ranged beyond them as well.

The common texts consisted of six documents:

1. A letter dated December, 1539, in which Calvin informed Farel of a greeting from Luther to Bucer and Calvin and a report from Melanchthon of Luther's generally favorable attitude toward Calvin.

2. A second letter dated November, 1544, in which Calvin expressed to Bullinger his own high regard for Luther as an extraordinary servant of God.

3. A selection from the 1536 »Christianae religionis institutio« in which Calvin critized Luther's doctrine of the eucharist.

4. A selection from »De la cene« (1541) in which Calvin gave his assessment of the eucharistic controversy among Luther, Zwingli, and Oecolampadius.

5. The exegesis of R 4, 1-5 in Luther's lectures on Romans (1515/16) and Calvin's commentary on the same text (1539/40).

6. The exegesis of R 8, 19-21 from the same commentaries.

Each seminar session began with the presentation of a paper.

David C. Steinmetz lectured on »Luther and Calvin as interpreters of Genesis 38«. Genesis 38 is the story of the sexual encounter of Tamar with her father-in-law, Judah, and the subsequent birth of their two sons, Perez and Zerah. While Calvin showed a lively interest in the moral sense of the story, Luther was more impressed with the failings of the principal characters, whose weaknesses threw into greater relief the grace of God. Because Judah and Tamar were remote ancestors of Christ, both Luther and Calvin emphasized christological themes in their interpretations. Calvin stressed the kenosis of Ph 2; Christ laid aside divine prerogatives and as an act of humiliation was born into the dysfunctional family of Judah. Luther concentrated on the birth narratives and the line that links Bethlehem, where Christ was born, to the hut on the road to Timnath, where Zerah and Perez were conceived. For him, Judah and Tamar were a sign that Christ assumed sinful human flesh.

Robert Guy Erwin spoke on »Luther and Calvin on the theology of the cross«. Erwin argued that how believers comprehend God in the cross is the heart of Luther's theology of the cross and was for him primarily an epistemological problem. Calvin, on the other hand, did not define true knowledge of God by the cross of Christ. Although he agreed with Luther on the soteriological aspect of the theologia crucis, he disagreed on the epistemological.

Miika Ruokanen limited his paper »Predestination in terms of the theologia crucis in ›De servo arbitrio‹«, to Luther and invited the seminar to discuss the aspects of Calvin's thought that were relevant to his theme. Ruokanen argued that Luther intended to make salvation assured on the grounds that it was by no means dependent on human agency. The doctrine of election made grace certain precisely because it

was not dependent on human receptivity. The seminar in its discussion of the doctrine of predestination emphasized the similarities between Luther and Calvin, while conceding that Luther differed with Calvin over the advisability of preaching it.

Walter L. Moore lectured on »Luther and Calvin on Mary Magdalene«. Moore surveyed the controversy over Mary Magdalene in the early sixteenth century, which centered on the question whether Mary Magdalene was identical with Mary of Bethany and the unnamed woman who anointed the feet of Jesus. Luther maintained the traditional view that all three Marys were Mary Magdalene; Calvin was convinced that Mary Magdalene and Mary of Bethany were not the same. Luther's picture of Mary Magdalene focused on the anointing; Calvin's on her witness at the resurrection. In spite of their different foci, both drew many of the same lessons from her story.

The seminar discussions dealt with five themes: exegesis and hermeneutics, the theology of the cross, eucharistic theology, predestination, and the social setting of their thought. While the seminar tried to distinguish carefully between Luther and Calvin on a wide range of issues, it also attempted to understand their large areas of agreement, even in eucharistic theology, and to assess the judgment of Karl Holl that Calvin was Luther's best disciple.

Lutherrezeption der Philosophen (Kant und Hegel)

Seminarleiter: Dietrich Korsch
Berichterstatter: Dietrich Korsch und Risto Saarinen

Da von einer Lutherrezeption Kants und Hegels nur sehr eingeschränkt geredet werden kann, ließ sich das Seminar nicht von der Rekonstruktion historischer Zusammenhänge leiten, sondern versuchte, zwischen den Positionen Luthers, Hegels und Kants eine (synchrone) Debatte zu inszenieren unter der Vermutung, daß von Luthers Auffassung ein Beitrag auch zu philosophischen Problemen zu erwarten sein könne. Solche Synchronie verlangt freilich danach, die historischen Zuordnungen zwischen Luther, Kant und Hegel auch in ihrem systematischen Ertrag zur Kenntnis zu nehmen. Daher ging im Seminar der Interpretation von Luthertexten der Blick auf die Luther-Kant-Debatte um 1900 voraus.

I Luther und Immanuel Kant

Zum Beginn skizzierte *Dietrich Korsch* die Grundzüge der älteren Luther-Kant-Debatte (1900-1930). Seit Albrecht Ritschl wird die »antimetaphysische« und »praktische« Bestimmung der Religion bei Luther als Vorbereitung der neuzeitlichen Philosophie Kants betrachtet. Nach Ritschl hat vor allem der Philosoph Friedrich Paulsen zur begrifflichen Bestimmung der Verbindungslinie Luther-Kant beigetragen. Paulsen betonte den »Voluntarismus« bzw. den »Primat der praktischen Vernunft« bei Luther als neuzeitliche Denkkategorien.

Korsch hob drei Positionen als idealtypisch für die ältere Debatte hervor.

1. Bruno Bauch vertritt die These, Luthers Anschauungen seien der Keim der Philosophie

Kants, Kant aber der Vollender der geistig-sittlichen Auffassungen Luthers. Begründend weist Bauch dafür auf Luthers »Herzensglauben« sowie seine Verinnerlichung der Dogmen hin. Allerdings markiert Luthers Lehre von der Schriftautorität Bauch zufolge eine deutliche Grenze für diese Autonomie des Inneren.

2. Nach Emanuel Hirsch fußt Kant auf Luthers Rechtfertigungslehre, sofern er verlangt, die Pflicht gern zu erfüllen; das ist ein religiöses Motiv. Dagegen ist Kants Ausführung des Pflichtgedankens in der Postulatenlehre inkonsequent, weil die unendliche Verlängerung des Sittengesetzes keine Verzeihung zuwege bringt. Der Gedanke der Verzeihung ist aber nötig, wenn die Pflichtenethik auch philosophischen Bestand haben soll.

3. Julius Ebbinghaus kritisiert dagegen die Lutherische Position als »vorkritisch«. Ebbinghaus zufolge gibt es nach Kant kein »Zurück zu Luther« mehr, weil Kant eine autonome Begründung der Moral gegeben hat, während bei Luther die Berufung auf Gott jede Autonomie des Menschen ausschließt. Der Gegensatz zu Hirschs Position ist bei Ebbinghaus evident.

Die entscheidende Frage in dieser älteren Debatte ist also, ob die Erfüllungsbedingungen des kantischen Moralgesetzes innerhalb (Ebbinghaus) oder außerhalb (Hirsch) der Ethik liegen. Als die ältere Diskussion um 1930 endete, blieb diese Frage unbeantwortet. Nach Korsch verdient aber die ältere Debatte wegen ihrer hohen begrifflichen Präzision Beachtung. Sie läßt exakt nach den Rahmenbedingungen der kantischen Ethik fragen, die zu Recht als Markstein und Kriterium für »vorkritisches« Denken gilt.

Risto Saarinen behandelte die neueren Beiträge zur Luther-Kant-Debatte. Obwohl einige neuere Ansätze (z.B. bei Karl-Heinz zur Mühlen, Alasdair MacIntyre und Bernard Wand) durchaus interessant für die Debatte sein können, stammt eigentlich die einzige neuere ausführliche Studie zu diesem Problemkreis von Rudolf Malter (»Das reformatorische Denken und die Philosophie«, 1980). Malter versucht, Luthers Denken als eine »transzendental-praktische Metaphysik« zu verstehen. Ihm zufolge interessiert Luther nicht die theoretische Erhellung der Gottesbeziehung, sondern der Reformator will den Nachweis bringen, wie der Mensch seine eigene Existenzbestimmung in der Gottesbeziehung erreicht. Diese Intention Luthers beschreibt Malter als das praktische Moment seines Denkens. Als Luthers transzendentales Denkmoment bezeichnet Malter die Einsicht, daß der praktische Bezug zu Gott sich im Wissen ereignet. Es sei unangemessen, Luthers Denken in einer »gegenständlich-ontischen« Weise zu interpretieren. Luthers praktische Metaphysik werde erst dann richtig aufgefaßt, wenn der Gottesbezug als »Prozeß im menschlichen Wissen« verstanden wird.

Mit Hilfe der Begriffe des Transzendentalen und des Praktischen verbindet Malter Luthers Denken mit kantischer Vernunftkritik. Im Schlußteil seines Referats verhielt Saarinen sich kritisch zu Malters Behauptung, derzufolge die Gottesbeziehung bei Luther im wesentlichen ein Wissensprozeß ist. Es sei schwierig, solche Lutherische Interpretamente der Gottesbeziehung wie »participatio«, »communio«, die »Gotteskindschaft« und die »Gegenwart Christi im Glauben« anhand einer »transzendentalpraktischen« Fragestellung zu verstehen.

Nach diesen einleitenden Referaten wurden im Seminar Texte von Kant, Hegel und Luther eingehend analysiert. Von Kant wurde vor allem die sog. Freiheitsantinomie behandelt. Martin Seils betonte, daß Freiheit und Determinismus bei Kant keine separaten Kategorien sind, sondern die Freiheit aus Kausalität entstehe. Nach Oddvar Jensen ist der Determinismus bei Kant nicht tief genug gedacht, weil die Freiheit aus ihm immerhin ableitbar ist.

Als Diskussionsergebnis stellte sich die Ansicht heraus, daß der Gottesgedanke bei Kant

eine »notwendige Antinomie« darstellt, die sich aus der Doppelnatur des Menschen, der zugleich Sinnlichkeit und Verstand ist, ergibt. Die Urteile des Verstandes bilden den Ursprungsort der Freiheit, die auf das höchste Gut bzw. auf die Gottesidee hinweist; zugleich aber bleibt der Gottesgedanke immer antinomisch, weil er kein lückenloses Argument gegen den Determinismus bieten kann. Es wurde im weiteren zugegeben, daß Hirschs These von einer »Verlängerung des Moralgesetzes in der Religion« Kants Intention trifft, obwohl sie vielleicht nicht in bezug auf Luther relevant ist. Insbesondere Seils betonte die Rolle des Lohngedankens bei Kant, der auf einen transzendenten »Lohn« für die Erfüllung des Moralgesetzes hinweist.

Die Dialektik von Freiheit und Determinismus bei Luther wurde anhand von »De servo arbitrio« diskutiert. Korsch faßte Luthers Gedankengang folgendermaßen zusammen: Der Reformator will Argumente für Gottes allumfassende Gnade präsentieren. Als Konsequenzen dieses Grundanliegens entstehen dreierlei ontologische Aussagen bzw. Gleichnisse.

1. Alles geschieht letzten Endes aus Notwendigkeit, obwohl der Mensch an sich kontingent existiert.

2. Der Mensch ist entweder ein Reittier Gottes oder des Teufels und kann folglich überhaupt nicht autonom handeln.

3. Gott ist dem Menschen entweder der verborgene oder der offenbare Gott. Wenn der Mensch den geoffenbarten Gott zu erkennen lernt, versteht er die Alleinwirksamkeit Gottes. Aber auch wenn ihm der verborgene Gott begegnet, wird der Mensch von seiner eigenen Ohnmacht bewußt.

Mit Hilfe eingehender Textinterpretationen versuchte die Gruppe, diese allgemeinen Züge zu präzisieren. Es stellte sich heraus, daß Luther trotz seiner vehementen Betonung des Notwendigkeitsgedankens zögert, dem konsequenten metaphysischen Determinismus zu folgen, der sich vom Axiom »Deus omnia facit« (WA 18, 615, 13f) eigentlich ergeben sollte. In der Diskussion über die zwei Arten von Notwendigkeit (WA 18, 617, 2-22) scheint Luther – trotz der Verachtung der scholastischen Denkweise – die Einsicht zu akzeptieren, daß die Handlungen des Menschen kontingent und veränderlich sind. Vorher (615, 31-33) vertritt er jedoch die Meinung, daß alles aus Notwendigkeit geschieht. Die Schwankung Luthers kommt u.a. in WA 18, 615, 32-34 zum Vorschein: einerseits scheinen (videntur) unsere Handlungen kontingent zu sein, andererseits sind sie aber in Wirklichkeit (revera) notwendig. Aber wiederum ist diese Notwendigkeit durch einen theologischen Erkenntnisbezug qualifiziert (si Dei voluntatem spectes).

Eine logisch stringente Argumentationskette kann man aus »De servo arbitrio« kaum rekonstruieren. Offensichtlich will Luther aber einen absoluten Determinismus auch dort (bes. WA 18, 614, 1 - 619, 21) vermeiden, wo seine theologische Axiome eigentlich einen philosophischen Determinismus implizieren sollten. Wenn der Mensch nicht einmal als Partialursache seines eigenen passiven Zustandes (passio, non velle) betrachtet werden kann, scheinen nicht nur seine äußeren Werke, sondern auch seine Seele von Gott determiniert bzw. vorprogrammiert zu sein. Diese Konsequenz will Luther aber nicht explizit ziehen.

Die Arbeitsgruppe wollte keine inhaltlichen Parallelen zwischen Luther und Kant ziehen. Ein rein schematischer Vergleich zwischen den beiden stellte aber folgendes heraus: Während bei Kant ein autonom-einheitlicher Zugang zur Ethik in seinem Ergebnis Antinomien und sogar Heteronomie (Gottesidee) erzeugt, sind die Lutherischen Antinomien (Kontingenz – Notwendigkeit, Gott – Teufel) theologische Ausgangspunkte, von denen ausgehend die einheitliche Theozentrik als Ziel der Argumentation sicht-

bar wird. So läuft die Argumentation bei Kant von der Autonomie in die Richtung Heteronomie, während Luther von der deterministischen Heteronomie ausgehend Gott als den darstellen will, der als der Herr zugleich der Retter der Menschen ist.

II Luther und Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Das Seminar bemühte sich in einer weiteren Arbeitsphase um einen Vergleich zwischen Luther und Hegel, wobei Auszüge aus Hegels »Vorlesungen über die Philosophie der Religionen« sowie Luthers »Von der Freiheit eines Christenmenschen« als Textgrundlage dienten. Die Hegeldiskussion kreiste vor allem um die Logik der Christologie. Nach Hegel geschieht im Opfertod Christi die Selbsthingabe der geschichtlichen und endlichen Person so, daß das Opfer Platz für die vielen im Geiste macht und so eine Freiheit im Geiste als Folge des endlichen Opfertodes gründet. Die Wesenseinheit von Gott und Mensch über die Person Jesu beschreibt Hegel folglich im Rahmen einer »dialektischen Notwendigkeit«, wobei das faktisch-historische bzw. das endliche Moment geopfert wird, damit die wahre Einheit von Unendlichem und Endlichem im Geist erreicht werden kann. Korsch betonte die zentrale Rolle der historisch-endlichen Komponente als Voraussetzung der »Freiheit im Geiste« in Hegels Christologie.

In bezug auf Luthers Freiheitsschrift warf Saarinen die bekannte Frage nach dem beinahe platonischen Leib-Seele-Dualismus am Anfang der Freiheitsschrift auf. Oddvar Jensen verstand das Ende der Freiheitsschrift, insbesondere Luthers Betonung des In-Christus-Seins als Überwindung dieses Dualismus. Seils konstatierte den Dualismus als »argumentative Notwendigkeit«, die Luther als Mittel benutzt, um eine möglichst deutliche Abgrenzung gegen die Werkgerechtigkeit zu erlangen.

Es wurde in der Gruppe einhellig festgestellt, daß trotz des Dualismusproblems bei Luther kein hegelianischer Prozeß bzw. dialektische Entwicklung in der Beschreibung der Freiheit des Christenmenschen sichtbar ist. Die Antithesen am Anfang der Freiheitsschrift dienen einer Argumentation, die nicht dialektisch-prozessual vorgeht. Im weiteren wurde Hegels Gedanke der christologischen Wesenseinheit mit Luthers In-Christus-Sein verglichen. Dabei wurde konstatiert, daß Luthers das neue Sein des Christenmenschen als Teilhabe (participatio) beschreiben kann. Weil diese Teilhabe aber immer als Folge des Wortes Gottes zustande kommt und sich im Zusammenhang des Glaubens befindet, ist sie von Hegels Begriff einer Teilhabe an Gott als Geist zu unterscheiden. Diese Teilhabe geschieht im Vollzug des christlichen Lebens, das sich sowohl als Glaube als auch als Liebe äußert. Auf diese Art begründet das In-Christus-Sein die Freiheit des Christen.

Lutherrezeption in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts

Seminarleiter: Robert Kolb
Berichterstatterin: Irene Dingel

Der Ablauf des Seminars orientierte sich an vier unterschiedlichen Schwerpunkten, die sich durch vorgelegte Beiträge der Teilnehmer ergaben: I. Präsentation Martin Luthers durch Schüler und Nachfolger, II. Luther als Lehrer des Volkes und der Kirche: Aberglaube – Glaube – Theologie, III. Luther als Autorität: pro et contra, IV. Luthers Bedeutung für die Gestaltung der Kirche. In Kurzvorträgen und Diskussionen der Teilnehmer (Günther Wartenberg, Birgit Stolt, Oliver K. Olson, Robert Kolb, Jeffrey Jaynes, Jörg Haustein, Hans-Peter Hasse, Mary Jane Haemig, Lowell C. Green, Jørgen Ertner, Irene Dingel) konnten nicht nur neue Aspekte vorgestellt und Forschungsansätze vertieft, sondern auch überraschende und provozierende Zugänge zum Thema erprobt werden.

I Präsentation Martin Luthers durch Schüler und Nachfolger

Birgit Stolt führte in ihrem Beitrag zum »Lutherbild in der Tischredenausgabe Johann Aurifabers von 1566« an zahlreichen Beispielen von germanistischer Perspektive her aus, in welchem Maße der Lutherschüler die volkstümliche Lutherrezeption beeinflußte. Aurifaber zensurierte und verfrömmelte Luthers bei Tisch getane Aussagen durch retouchierende Übersetzungen aus dem Lateinischen. Dadurch seien regelrechte Fälschungen entstanden, die das Mittelalterliche im Lutherbild vertuschten und die Tischreden zu einem Erbauungsbuch für das christliche Haus umformten. Die daran anschließende Diskussion richtete sich auf die Frage nach der Intention Aurifabers, um zu klären, in welchem Kontext und für wen Aurifaber seine Tischredenausgabe konzipiert habe. Umstritten war, ob sie tatsächlich als eine Sammlung von Fälschungen angesehen werden oder ob zwischen sprachlicher und theologischer Authentizität unterschieden werden müsse. Denn Vorrede und Inhaltsverzeichnis des Erstdrucks von Aurifabers Ausgabe machen deutlich, daß der Lutherschüler die Tischreden in eine breite Palette von theologischen Loci eingeordnet und so eine volkstümliche Dogmatik geschaffen hatte.

Der sich daran anschließende Vortrag von *Hans-Peter Hasse* über die »Lutherbiographie Nikolaus Selneckers« eröffnete einen weiteren Blick auf die Präsentation Luthers durch seine Schüler und Nachfolger. Selnecker erkannte in Luther unter Aufnahme verschiedener Vorlagen, insbesondere von Johannes Mathesius, nicht nur den Elias der letzten Zeiten und sah in seinem Tod einen geschichtlichen Wendepunkt, sondern betonte zugleich die Einheit von Luther und Melanchthon. Allerdings ging dieser Akzent in der Neuauflage der Lutherbiographie von 1590/91 verloren. Trotz seiner ausdrücklichen Lutherverehrung blieb Selnecker jedoch dabei, dem *Bekenntnis* als norma normata Vorrang einzuräumen. Die Frage des Zusammenhangs der beiden Autoritäten Luther und Melanchthon sowie das Bemühen um die Einheit ihrer Theologie als konfessionelle und politische Notwendigkeit bestimmte vornehmlich die Diskussion. Deutlich herausgestellt wurden daneben die hagiographischen Züge, die in Selneckers Lutherbiographie eine große Bedeutung erhielten.

Dieser erste Themenkreis zeigte vorausdeutend auf alle weiteren, daß Lutherrezeption nicht nur Aufnahme, sondern stets auch zielgerichtete Umprägung des Lutherbildes miteinschließt.

II Luther als Lehrer des Volkes und der Kirche

Eine neue Perspektive eröffnete demgegenüber der auf Luther als Lehrer des Volkes und der Kirche gerichtete Schwerpunkt. *Jörg Haustein* berichtete zum Thema »Aberglaube« über »Unterschiedliche Lutherrezeption und -interpretation am Beispiel seiner Aussagen über Zauberei«. Zwar existieren nicht viele Stellungnahmen des Wittenbergers zu diesem Thema, aber die hohe Verbreitung seiner Schriften gewährleistete, daß jeder, der sich mit Luther beschäftigte, auch diese zur Kenntnis nehmen konnte. An zwei Beispielen machte Haustein deutlich, daß sich sowohl Gegner als auch Befürworter der Hexenverfolgungen auf Martin Luther berufen konnten. Die Diskussion vertiefte die Frage danach, wie wichtig Luther überhaupt für die Hexenfrage geworden ist. Das herkömmliche Bild, das Luther als scharfen Verfechter der Hexenverfolgungen zeichnet, muß korrigiert und seine in praxi moderate Haltung hervorgehoben werden.

Die Brücke zum Thema »Glaube« und Vermittlung von Glaubensinhalten ergab sich über den Beitrag von *Mary Jane Haemig* über »Luther's catechetical ideals in the 1570s: a case study«. Die Frage nach Luthers katechetischen Leitmotiven – mündliche Reproduzierbarkeit, Einfachheit, Verständlichkeit und Zusammenfassung biblischer Inhalte – in den Katechismen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, machte deutlich, daß durch die Komplizierung des zu vermittelnden Stoffs diese Ideale in Konflikt miteinander gerieten. Katechismen wurden zu theologisch-dogmatischen Textbüchern in denen die Priorität des gesprochenen Worts allmählich zugunsten der geschriebenen und mit biblischen Belegen versehenen doctrina verlorenging.

Dieser Gegensatz zwischen gesprochenem Wort und schriftlich fixierter Theologie bildete den Zugang zu *Lowell C. Greens* Beitrag über »The doctrine of revelation after Luther and Melanchthon: how Luther's teaching fared under later Lutheran dogmaticians«. Green stellte dar, wie in der zweiten und dritten Reformatorengeneration nicht nur die Konzeption von Deus absconditus und Deus revelatus verlorenging, sondern auch die bei Luther maßgebliche und seine gesamte Theologie durchziehende Dynamik der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zu einem schmalen Locus zusammenschrumpfte und zum Bestandteil schriftlich niedergelegter Lehre wurde. Die sich daran anschließende Aussprache betonte den Einfluß Melanchthons auf die dogmatische Weiterentwicklung und systematische Fixierung der Lutherschen Theologie und erweiterte – im Sinne Melanchthons – das landläufige Verständnis von doctrina als erstarrter Lehre auf die dynamische Kraft auch des lehrhaft geschriebenen Wortes hin. An der Diskussion um die Authentizität von Luthers Lehre bei seinen Nachfolgern wurde die Inadäquatheit einer solchen Fragestellung deutlich, die die Spannung zwischen der situationsgebundenen Formulierung von Luthers Theologie und deren späterer, dem ursprünglichen Kontext fremder Vermittlung übersieht.

III Luther als Autorität

Aus der darin und in den vorangegangenen Seminarsitzungen stets mitangeklungenen Frage nach der Autorität Martin Luthers ergab sich der dritte Schwerpunkt des Seminars. *Robert Kolb* führte dazu in seinem Beitrag »Luther's prophetic authority as norma normata in the

late Reformation« aus, wie die reformatorische Ablehnung von Papst, Bischöfen und Konzilien als Autoritäten für Glauben und Lehre durch eine Überhöhung Luthers als »adjucatory figure« vorübergehend kompensiert wurde. Schon im majoristischen Streit wurden seine Schriften als sekundäre Autorität neben der Bibel herangezogen. Jedoch wurde diese autoritative Überhöhung der Person seit 1580 endgültig zugunsten des Bekenntnisses, nämlich der Konkordienformel aufgegeben. Die Diskussion vertiefte diese Aspekte. Selneckers Lutherbiographie stellt für diese Übergangsphase, die Luther noch als Norm neben dem Konkordienbuch gelten läßt, ein Beispiel dar. Die auf humanistischem Grund wurzelnde formelhafte Erstarrung der Lutherverehrung in Prädikaten wie »Prophet« oder »zweiter Elias« wurde gegen Ende des 16. Jahrhunderts zunehmend abgebaut.

Diese Beobachtungen wurden durch *Irene Dingels* Beitrag »Ablehnung und Aneignung: Die Bewertung der Autorität Martin Luthers in den Auseinandersetzungen um die Konkordienformel« weiter bekräftigt. Nicht nur die Lutheranhänger und Konkordienväter machten sich jedoch den Wittenberger als sekundäre Autorität neben der Heiligen Schrift zu eigen, sondern auch unter Calvinisten und Calvinismussympathisanten trat eine analoge Tendenz hervor. Wenn man nicht gegen Luthers Autorität polemisierte, wertete man die eigene Lehre geschickt als rechte und eigentliche Nachfolge Martin Luthers aus, nicht zuletzt um im Blick auf den Augsburger Religionsfrieden politische Integrität nachzuweisen. Die anschließende Aussprache hob hervor, daß diese Entwicklung nicht zuletzt dadurch begünstigt wurde, daß die Autorität Melanchthons aufgrund der sogenannten kryptocalvinistischen Strömungen in Mißkredit geraten war. Dem Ansehen der Person Luthers stellten die Calvinisten im allgemeinen die grenzübergreifende Geltung ihrer Bekenntnisse entgegen.

IV Luthers Bedeutung für die Gestaltung der Kirche

Nach diesen beiden Referaten leitete der von *Oliver Olson* kurzfristig vorgelegte Beitrag zu dem Thema »Luther's political legacy at the Coswig talks 1557« auf den vierten Seminarschwerpunkt über. Olson ordnete die Coswiger Verhandlungen in die Problematik der Beziehungen zwischen Kirche und Staat ein und stellte die Position Melanchthons und Johann Pfeffingers (»The church is ruled by the state«) der von Joachim Westphal und Matthias Flacius (»The church is free«) gegenüber. Vor allem die von Olson in die Moderne hineingezogene Linie gab Anlaß zu kontroversen Diskussionen und terminologischen Nachfragen.

Jeffrey Jaynes vertiefte die Frage nach der Lutherrezeption im kirchenordnenden Bereich mit seinem Referat über »The legacy of Luther in the so-called territorial church«. Herausgearbeitet wurde die Differenz zwischen den ureigenen Intentionen Martin Luthers und der späteren institutionellen Entwicklung sowie der unbestreitbar überterritoriale Aspekt der Rezeption Lutherscher Schriften und Theologie. Luthers über die Kirchenordnungen vermittelter Einfluß betraf vor allem christliche Unterweisung und Zeremonien. Die Diskussion betonte ergänzend die Bedeutung der Kirchenordnungen als politisch relevanter Dokumente und fragte nach möglichen Veränderungen in der Berufung auf den Reformator oder seine Wittenberger Kollegen während der letzten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts.

Parallelen und Unterschiede zu reformatorischen Veränderungen und kirchenordnenden Vollzügen im Reich konnte *Birgit Stolt* beitragen, die mit ihrem Beitrag über »Die Rezeption Martin Luthers in Schweden im 16. Jahrhundert« den Blick über die deutschen Grenzen hinaus ausweitete. Der überragenden Bedeutung des melanchthonisch beeinflußten Olaus Petri

wurde in der Diskussion derjenige des Peter Palladius für Dänemark zur Seite gestellt. Es wurde deutlich, daß sich Lutherrezeption als ein überwiegend, wenn auch nicht ausschließlich territorial gebundenes Phänomen zu definieren hat.

Die Schlußdiskussion des Seminars gab Gelegenheit, noch einmal zusammenfassend Probleme und Resultate der zurückliegenden gemeinsamen Arbeit zu formulieren. »Freiheit und Befreiung« im Rahmen der Lutherrezeption in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wird offensichtlich vornehmlich lehrbezogen und im Rahmen der Bekenntnisentwicklung auch juristisch verstanden. Es geht um Freiheit und Garantie für die eigene, als wahr erkannte Bekenntnisvariante und Befreiung von der für falsch gehaltenen, nun *innerhalb* des Protestantismus situierten gegnerischen Lehre. Das große Thema der christlichen Freiheit wurde zu einem dogmatischen Locus, der neben den zentralen Themen der Dogmatik mehr und mehr an Bedeutung verlor.

Zu Wesen sowie Art und Weise der Lutherrezeption klangen neben dem Wunsch nach einer präzisen Definition des Terminus folgende Fragen an: In welcher Weise hat die Lutherverehrung die Lutherrezeption beeinflußt? Welchen Beitrag leistet die zweite und dritte Reformatorengeneration für ein Verständnis Martin Luthers – in welcher Weise entschlüsselt die Art der Lutherrezeption Bedeutung und theologische Kraft der nachfolgenden Generationen? Läßt sich von einer Lutherrezeption außerhalb der Theologie, auf nichtakademischer, populärer Ebene sprechen? Welche Rolle spielten jeweils die Obrigkeiten – wurde ihr politischer Einfluß ausschlaggebend für die Reliefstellung bestimmter, vornehmlich territorial wirkender Theologen? Geht das, was wir Lutherrezeption nennen, über die Theologie Martin Luthers hinaus, insofern z.B. ebenso Komponenten melanchthonischer Bildung weitergetragen werden? In dieser Richtung weiterzuarbeiten wurde von den Teilnehmern des Seminars als äußerst wünschenswert angesehen.

From Luther to Bismarck

Seminar leader: Thomas A. Brady, Jr.
Reporter: Thomas A. Brady, Jr.

The seminar dealt with the intersection of the historical understanding of Luther and his Reformation with the formation of a national political culture in Germany between the Napoleonic era and World War I. The chief, but not exclusive emphasis lay on the evolution of the figure of Luther as an exemplar of civic and national virtues between the Reformation jubilees of 1817 and 1917. Ten persons took part in this seminar, which was conducted in English and German.

Opening Statement

Thomas A. Brady, Jr. sketched an overview of the theme, beginning with the place of Luther in the world view of educated Protestants under the Second Empire and the moving back to describe the contributions of Friedrich Schleiermacher, Leopold Ranke, and others to the theme of Martin Luther as the model of a German. In the discussion it was pointed out by Martin Treu and Karlheinz Blaschke that this development was closely connected with the rise of Prussia,

Treu noting that until Wittenberg came under Prussian administration in 1815, there was almost nothing to memorialize Luther there. Several members pointed to the need for studies of school texts, monuments, and Reformation Day celebrations to probe the influence of Luther's image on everyday life.

Session II

The second session focused on »Bemerkungen zu Albrecht Ritschl's Lutherrezeption« by *Frank Hofmann*, who developed the points that Ritschl's theological development since the 1850s was closely tied to his work on Luther, that his command of Luther's writings was broad and critical, and that Ritschl, who believed that Luther's reformation had remained incomplete, established Christian liberty as the leitmotiv of the Luther reception in the Second Empire. In the discussion Hofmann noted that there is no direct link between Ritschl and the »Luther Renaissance«. There was general acceptance of the view that Ritschl's project of modernizing Luther centered almost entirely on the national-political problem, not on the social question (Treu), and that, theologically speaking, Ritschl's thought was quite traditional (Inge Lønning). Although Ritschl took a broad view of Protestantism, he was very strongly anti-Catholic and saw in Pietism a repristinated Catholicism (Mark U. Edwards).

Session III

It was devoted to two papers on historians of the Second Empire: *Jared Wright* on »From Ranke to Treitschke: an evolving German Luther?« and *Thomas A. Brady, Jr.* on »The historians and the Reformation jubilee of 1917«. In response to Wright's paper it was pointed out that Ranke's view of Luther and the Reformation has never undergone a thorough critique (Treu), nor has the thesis »From Luther to Bismarck« (Blaschke); also that Ranke's views must looked at in the context of the Enlightenment (Blaschke) and as a reaction against the views of Luther current in 1817 (Hofmann). In response to the second paper, it was said that the evidence does not support the argument, for Luther's role as a national figure was not so important (Treu).

Session IV

It dealt with *Reinhard Junghans'* paper on »Gerhard Ritter und die Auflagen seiner Lutherbiographie«. He showed that Ritter, a student of Hermann Oncken's, wrote the biography in 1915, based on the writings of Karl Holl, Rudolf Otto, and Otto Scheel, and heavily revised it for the editions of 1934, 1937, and 1947. The successive editions reveal adaptation to the times – after 1945 the context shifts from »der Geist der Ahnen« to Western civilization – and a deepening precision of the theological analysis. Ritter commanded the state of research relatively well, though his book is without scholarly merit. It was written to help the »kulturprotestantisch« bourgeoisie to overcome their loss of faith in reason.

The papers and discussions suggest that the time has come for a comprehensive, critical study of the role of Martin Luther and the Reformation as symbols in German public life between 1815 and 1945. Although Luther's role in the history of theology during this period is fairly well understood, and there is good literature on the jubilees, there are lacking studies both of the diffusion of Luther's image through the historians and journalists and of the impact of this image on popular views of history. Further, there needs to be studied the image of Luther as an instrument of the struggle for and against the cultural hegemony of Prussia and Protestantism before and after 1871.

Luther and Liberation Theology

Seminar leader: Martin N. Dreher
Reporter: Ricardo W. Rieth

Session I

The goal of the seminar was to correlate thematic emphases – key themes of Luther's theology, such as theologia crucis (revelatio), ecclesiology (the Protestant principle), freedom (ethics and the two kingdoms »doctrine«) and the priesthood of all saints – as they are expressed in texts of Latin American theologians, with Luther's own writings examining the relevance and appropriateness of such projects. Eighteen persons, all males, participated in this seminar. They came from Asia, Africa, the Americas, Eastern Europe and Scandinavia.

Introducing the theme of the seminar, *Martin N. Dreher* presented his paper, »Theologie der Befreiung und Luther: Entstehung, Entwicklung, zwei Beispiele«. He sought to describe the historical context of the Latin American society and the churches as they began to speak of liberation theology, beginning in the final years of the 1960's situating therein the different phases of its beginning and development. It was emphasized how liberation theology became more and more a reflection on the praxis of the poor who organized themselves in communities and movements in order to resist a social environment marked by misery and oppression. Various members of the seminar group identified here a methodological contribution of the Latin American liberation theologians relevant to the study of Luther: the assumption, with all its consequences, that theology is done out of and for a determined context. Thus, the group assumed as one of its tasks to reflect on the question: How to read Luther in a context that cries for liberation.

Session II

An attempt to counterpoise the thought of Luther over against one of the Latin American theologians came from *Robert W. Bertram* who presented his article, »Liberation by faith: Segundo and Luther in mutual criticism« [Dialog 27 (1988), 268-276]. He began with the observation made by the Jesuit theologian, Juan Luis Segundo, that Roman Catholic theology especially after Vatican II has approached more and more the Lutheran concept of justification by faith. This is, according to Segundo, something lamentable since the doctrine of justification by faith, both in the Pauline writings and in Luther, restricts the sphere and the action of faith to the personal plane. For Bertram, however, Segundo is erroneously interpreting the »personal« aspect of justification in Paul and Luther, understanding it in the sense of private or apolitical. Although it cannot be denied that later tradition has in part assumed the concept criticized by Segundo, the reformer always understood faith as something that must be confessed, that manifests itself not only in the political-ecclesiastical realm, but also assumes an explosive character in a capitalistic economic establishment.

Vítor Westhelle contributed to the group's reflection presenting his paper »Looking people in the mouth: Luther, language, and oppression«. His intention was to argue, that there was a linguistic turn in Luther's theology that focused on the language of the people, offering the people a way of constructing their relationship to God, to everyday life, and to themselves. This controlled the access to the sacred, to life and to

themselves. In Luther's case, such liberation happend through the relativizing of institutional orders encoded in linguistic systems. For Westhelle, the point is not to know how the dogmatic content of Luther's theology can serve the cause of the oppressed peoples of the world, but how the principle by which Luther articulated his theological thought offered space for the people to articulate the language. The unsystematic nature of his writings cannot be dissociated from his theological program of looking people in the mouth and giving back to them authentic words that raised them out of silence and dissimulation.

Session III

With his paper »Wirtschaft und Götzendienst: zwei in der christlichen Tradition zusammengehörende Themen bei Luther und lateinamerikanischen Theologen« *Ricardo W. Rieth* endeavored to give a theological reflection comparing economic themes of Luther with those of the Latin American theologians, Franz Hinkelammert, Enrique Dussel, Pablo Richard, Hugo Assmann and Júlio de Santa Ana. Even with the enormous differences between the historical context of 16th century Europe and 20th century Latin America, he thought it was possible, thus comparing the way that Luther and these theologians approached the biblical texts and based on these, how they undertook to criticize the idolatry in the economic life. Even though Luther stresses more the anthropological aspect of idolatry-human greed – while the Latin American theologians emphasize the sociological aspect – economic injustice, the link of theological reflection to the biblical tradition (for example, in interpreting Ps 5,10; 14,4; E 5,3-5; Mt 6,24; Is 5,8; Kol 3,5; Gn 29-31; 1 Rg 10,1-13) leads both Luther and the Latin American theologians to accentuate the intimate relation between idolatry and oppression, clearly differentiating between legitimation and the practice of idolatry and denouncing the subversion of values which it promotes and which leads to death.

Igor Kišš presented a study of two passages in which Luther had treated paradise as really immanent (WA 31 I, 199, 31-34; 19, 644, 21-26). This is relevant if one considers that in the history of theology – and this is true also in many other texts of Luther – the concept of paradise has experienced a process of spiritualization. On the basis of this point of reflection, Kišš traces the motions of paradise in various theologians of this century.

Session IV

At the invitation of the seminar group *Walter Altmann*, author of »Luther and liberation: a Latin American perspective« (MP 1992) gave a presentation of his book and responded to questions from the participants. He called attention to the fact that in his treatise »Fredom of a Christian« (1520), Luther outlines his concept of freedom in two directions: one is in the human being's relation to God, in which the human being becomes free by means of the gratuitous action of God, who grants him freedom; the other is in the relationship with his fellow human being, which becomes characterized as unselfish service. The Christian, who in faith is free and is not subject to anyone, in love is servant to others and is subject to everyone. This is the concrete exercise of the gratuitous freedom which is received by grace, through faith. This second aspect has been much less considered in the interpretation of the theology of Luther. A theological reflection in the Latin American perspective could help overcome this lacuna.

Conclusions

The challenge proposed by liberation theology to the study of Luther is, before all else, methodological. Certainly there are many scholars who do not agree with a reading of Luther oriented to the context in which one lives. This, however, is not a motive to ignore and neglect this methodological possibility in the study of Luther.

More that anything, the context of oppression where one cries for liberation, wherever it is found, manifests a variety of themes – precisely themes such as, theologia crucis (revelatio), ecclesiology (the Protestant principle), freedom (ethics and the two kingdoms »doctrine«) and the priesthood of all saints – which directly lead one to Luther. The study of Luther, which is oriented by the context in which one finds oneself, must also take seriously the challenges that other religions represent to this reflection, and not only limiting itself to Western Christian tradition. Just as the Latin American setting challenges one to explore the themes of politics and economy in Luther, the religious context in Asia, for example, leads one to consider the soteriological themes in the works of the reformer.

Präsident des Achten Internationalen Kongresses für Lutherforschung war Dr. Gerhard Forde, Professor am Luther Northwestern Theological Seminary in St. Paul., Minn. Am Kongreß nahmen über 150 Forscher – einige mit Begleitpersonen – aus 23 Ländern teil. Er wurde am 8. August 1993 abends in der Chapel of the Incarnation im Luther Northwestern Theological Seminary eröffnet, in dessen Räumen die Vorträge und Seminarsitzungen stattfanden. Für eine Exkursion wurden Mall of America, Historic Fort Snelling und die City of St. Paul angeboten.

Der nächste Kongreß findet vom 17. bis zum 23. August 1997 in Heidelberg unter dem Thema »Glaube und Bildung / Faith and Culture« statt. Dieser Tagungsort wurde mit Rücksicht auf den 500. Geburtstag von Philipp Melanchthon ausgewählt.

Die Teilnehmer des Achten Internationalen Kongresses für Lutherforschung 1993

Cand. theol. Knut Alfsvåg, Bjørkeveien 4, N-4025 Stavanger
Prof. Dr. Walter Altmann, Escola Superior de Teologia, Caixa postal 14, BR-93.001 São Leopoldo
Prof. Marvin Anderson, Bethel Theological Seminary. St. Paul, MN 55112 USA
Dr. Charles P. Arand, 597 Woodlyn Crossing, Ballwin, MO 63021, USA
Universitäts-Lektor Dr. Carl Axel Aurelius, Nätvingestigen 1, S-58258 Linköping

Dr. Hasko von Bassi, Verlag Walter de Gruyter & Co., Genthiner Str. 13, D-10785 Berlin
Dr. Nestor Beck, Rua P. Rudolfo Saenger 80, BR-93.035-110 São Leopoldo, RS
Dr. Theo Bell, van Rijckevorssel van Kessellaan 69, NL-5212 EH 's Hertogenbosch
Dr. Robert Bertram, 7039 Westmoreland, St. Louis, MO 63130 USA
Dr. theol. Michael Beyer, Kirchweg 14, D-04668 Schönbach
Prof. Dennis D. Bielfeldt, Grand View College, Des Moines, IA 50316 USA
Prof. Dr. Karlheinz Blaschke, Am Park, D-01468 Friedewald
Dr. theol. Hubertus Blaumeiser, Viva della Pedica 28, I-00046 Grottaferrata
Dr. Peter Blickle, Heimstr. 26, CH-3000 Bern 18
Rev. Eugene L. Boe, Lutheran Brethren Seminary, 815 Vernon Ave. W, Fergus Falls, MN 56537-2699 USA
Prof. Peter Wilhelm Bøckman, Universitetet i Trondheim – Religionsvitenskapelig institutt, N-7055 Dragvoll
Dr. Carl Braaten, 5642 Endwood Trail, Northfield, MN 55057 USA
Prof. Thomas Brady, Department of History – University of California Berkeley, Berkeley, CA 94720 USA
Prof. Dr. Martin Brecht, Schreiberstr. 22, D-48149 Münster
Rev. Peter Breitsch, 177 Rossa Ave., Hackensack, NJ 07601 USA
Prof. Dr. Johannes Brosseder, Rauschendorfer Str. 74, D-53639 Königswinter
Prof. Dr. Armin-Ernst Buchrucker, Hubertusallee 9, D-42117 Wuppertal
Prof. Dr. Christoph Burger, Sonderholm 67, NL-2133 JB Hoofddorp

Prof. Dr. S. Immanuel David, Faculte de Theologie Protestante, Boite Postale 4011, Yaounde, Cameroon
Dr. Theo Dieter, Kastanienweg 20, D-71093 Weil im Schönbuch
Dr. Irene Dingel, Wissenschaftlich-Theologisches Seminar, Kisselgasse 1, D-69117 Heidelberg
Rev. Terrance Dinovo, Lutheran Brotherhood Foundation – Reformation Library, 2375 Como Ave., St. Paul, MN 55108 USA
Dr. Martin N. Dreher, Escola Superior de Teologia, Caixa Postal 14, BR-93.001 São Leopoldo

Prof. Mark U. Edwards, Jr., Harvard Divinity School – Harvard University, 45 Francis Ave., Cambridge, MA 02138 USA
Prof. Bernhard Erling, Gustavus Adolphus College, St. Peter, MN 56082 USA
Probst Dr. Jørgen Ertner, Gl. Præstøvej 20, DK-4735 Mern
Dr. Robert Guy Erwin, 276 Humphrey St., New Haven, CT 06511 USA

Dr. Tibor Fabiny, Jr., Catholic University of Hungary, Menesi ut, H-1118 Budapest
Dr. Tibor Fabiny, Kiss Jozsef utca 2/a, H-1081 Budapest
Prof. Robert Fischer, 5324 Central Ave., Western Springs, IL 60558 USA
Prof. Gerhard Forde, Luther Northwestern Theological Seminary, 2375 Como Ave., St. Paul, MN 55108 USA
Prof. George W. Forell, University of Iowa, 10 Bella Vista, Iowa City, IA 52245 USA

Dr. Charles Gavin, 1608-B Eustis St. 106, St. Paul, MN 55108 USA
Dr. Christoph Gestrich, Bülowstr. 6, D-14163 Berlin
Magister Anja Ghiselli, Katajanokankatu 7 A 6, SF-00160 Helsinki
Prof. Dr. Leif Grane, Institut for kirkehistorie, Købmagergade 44-46, DK-1150 København K.
Prof. Lowell C. Green, 62 Leni Lane, Buffalo, NY 14225 USA
Prof. Egil Grislis, University of Manitoba – Department of Religion, CDN-Winnipeg, Manitoba R3T 2N2
Prof. Eric Gritsch, P. O. Box 3875, Gettysburg, PA 17325 USA

Mary Jane Haemig, Harvard Divinity School – Harvard University, 45 Francis Ave., Cambridge, MA 02138 USA
Prof. Marilyn Harran, Department of Religion – Chapman University, 333 N Glassell, Orange, CA 92666 USA
Wiss. Assistent Dr. Hans-Peter Hasse, Kurt-Frölich-Str. 5, D-01219 Dresden
Dr. Jörg Haustein, Konfessionskundliches Institut, Postfach 1255, D-64602 Bensheim
Prof. Dr. Simo Heininen, Sibeliusenbulevardi 24, SF-06100 Porvoo
Prof. Kurt Hendel, Lutheran School of Theology at Chicago, 1100 E 55th St., Chicago, IL 60615 USA
Sabine Hiebsch, Kerkstraat 107, NL-1017 GD Amsterdam
Prof. Manfred Hoffmann, Candler School of Theology – Emory University, Atlanta, GA 30322 USA
Cand. theol. Frank Hofmann, Zur Schlade 32, D-34212 Melsungen
Dr. Andrew Hsiao, Lutheran Theological Seminary, P. O. Box 20, Shatin, Hong Kong
Bischof Dr. Eero Huovinen, Bulevardi 16 B, SF-00120 Helsinki

Dr. Scott S. Ickert, Mansfield College, Mansfield Road, GB-Oxford OX1 3TF England
Gordon Isaac, 215 So. 8th St., Watertown, WI 53094-4726 USA
Prof. Masami Ishii, Lutheran Theological Seminary, 3-10-20 Osawa, Mitakashi, Tokyo 181 Japan

Prof. Denis Janz, Loyola University, 6363 St. Charles Ave., New Orleans, LA 70118 USA
Dr. Jeffrey Jaynes, 3197 Mountview Road, Columbus, OH 43221 USA
Prof. Dr. Oddvar Johan Jensen, Norsk Lærerakademi, Amalie Skrams vei 3, N-5035 Bergen

Dr. Robert Jenson, St. Olaf College, Northfield, MN 55057 USA
Misook Ji, Lutheran School of Theology at Chicago, Box DB, 1100 E 55th St., Chicago, IL 60615 USA
Prof. Dr. Won Yong Ji, Luther Seminary, C. P. O. 1239 Seoul, South Korea
Dr. Ninna Jørgensen, Langebaek Stationsvej 5, DK-4772 Langebaek
Prof. Dr. Helmar Junghans, Ludolf-Colditz-Str. 22, D-04299 Leipzig
Dr. Reinhard Junghans, Mittelstr. 3, D-04416 Markkleeberg
Sammeli Juntunen, Department of Systematic Theology, Fabianinkatu 7, SF-00130 Helsinki

Prof. Yu Ke, History Department – Nankai University, Tainji, P. R. China
Dr. Ralph Keen, School of Religion – University of Iowa, Iowa City, IA 52242 USA
Dr. Patrick Keifert, Luther Seminary, 2375 Como Ave., St. Paul, MN 55108 USA
Dr. Igor Kišš, Palisady 46, CS-81106 Bratislava
Prof. James Kittelson, Department of History – The Ohio State University, Columbus, OH 43210 USA
Prof. Dr. Steffen Kjeldgaard-Pedersen, Institut for kirkehistorie, Købmagergade 44-46, DK-1150 København K.
Dr. Eugene F. Klug, Concordia Theological Seminary, 6600 N Clinton St., Fort Wayne, IN 46825-4996 USA
Prof. Robert Kolb, Concordia College, Hamline & Marshall Ave., St. Paul, MN 55104 USA
Kari Kopperi, Rautkalliontie 7 A 4, SF-01360 Vantaa
Prof. Dr. Dietrich Korsch, Universität Passau (Gebäude KT), Michaeligasse 13, D-94030 Passau
Dr. Ulrich Kremer, Kleiner Wall 11, D-3330 Helmstedt
Prof. Kristen E. Kvam, St. Paul School of Theology, 5123 Truman Road, Kansas City, MO 64127 USA

Prof. Martin Lehmann, Rt. 1, Box 6 G, Sperry, IA 52650 USA
Prof. Dr. Marc Lienhard, 12, Rue du Fosse des Treize, F-67000 Strasbourg
Prof. Carter Lindberg, 113 Whitney St., Northboro, MA 01532 USA
Prof. Jan Lindhardt, Jupitervej 1, DK-8370 Hadsten
Prof. Dr. Inge Lønning, Skullerudstubben 22, N-1188 Oslo 11
Dr. David Lumpp, Concordia College, 275 Syndicate St. N, St. Paul, MN 55104 USA
Assoc. Prof. Thorkild C. Lyby, Main Building, University of Aarhus, DK-8000 Aarhus C

Meg Madson, 16705 22nd Ave. N, Plymouth, MN 55447 USA
Dr. P. Kambar Manickam, Tamilnadu Theological Seminary Arasaradi, Madurai 625 010. South India
Prof. Dr. Tuomo Mannermaa, Aallonhuippu 12 C 26, SF-02320 Espoo 32
Prof. Peter Matheson, University of Otago – Knox College, Theological Hall, P. O. Box 56, NZ-Dunedin
Mr. Gregory J. Miller, Valley Forge Christian College, Box 11, Phoenixville, PA 19460 USA
Prof. Walter Moore, Department of Religion – Florida State University, Tallahasee, FL 32306 USA
Dr. Viggo Mortensen, Lutheran World Federation, P. O. Box 2100, 150 Route de Ferney, CH-1211 Geneva 2
Todd Murken, Concordia Seminary, 801 De Mun Avenue, Saint Louis, MO 63105 USA

Dr. Norman Nagel, Concordia Seminary, St. Louis, MO 63105 USA
Prof. James Nestingen, Luther Seminary, 2375 Como Ave., St. Paul, MN 55108 USA
Dr. Kjell Ove Nilsson, Kungshojdsgat. 6, S-41120 Gøteborg

Prof. Dr. Bernt Oftestad, Det teologiske Menighetsfakultet, Gydas vei 4, N-0363 Oslo 3
Assoc. Prof. Jeanine E. Olson, History Department – Rhode Island College, Providence, RI 02908 USA
Dr. Oliver K. Olson, Department of Theology, Coughlin Hall – Marquette University, Milwaukee, WI 53233 USA

Assoc. Prof. Winston D. Persaud, Wartburg Theological Seminary, Dubuque, IA 52003 USA
Prof. Dr. Otto Hermann Pesch, Bernadottestr. 3, D-22763 Hamburg
Prof. Luther Peterson, SUNY at Oswego, Oswego, NY 13126 USA
Wiss. ass. Dr. Simo Peura, Fabianinkatu 7 B, SF-00130 Helsinki
Dr. George Pósfay, 4 Chemin De La Bride, CH-1224 Chene-Bougeries, Geneva

Prof. Ralph Quere, Wartburg Theological Seminary, 333 Wartburg Place, Dubuque, IA 52003 USA

Prof. Aleksander Radler, Möllevångsvägen 12 B, S-22240 Lund
Prof. Paul Rajashekar, The Lutheran Theological Seminary, 7301 Germantown Ave., Philadelphia, PA 19119 USA
Prof. Dr. Tarald Rasmussen, Universitetet i Oslo – Teologisk Fakultet, P. B. 1023 Blindern N-03125 Oslo
Lic. Antti Raunio, Elsankuja 2 G 63, SF-02230 Espoo
Dr. Louis J. Reith, 3201 Wisconsin Ave. NW, Apt. 505, Washington, DC 20016 USA
Dr. Ricardo Willy Rieth, Escola Superior de Teologia, Caixa postal 14, BR-93.001-970 São Leopoldo, RS
Bischof Dr. Joachim Rogge, Schlaurother Str. 11, D-02827 Görlitz
Prof. Robert Rosin, Concordia Seminary, 801 De Mun Ave., St. Louis, MO 63105 USA
Dr. Olaf Roynesdal, Box 198, Baltic, SD 57003-0198 USA
Docent Dr. Miikka Ruokanen, Saterinportti 2 C 41, SF-00720 Helsinki
Prof. William Russell, 4109 W 54th St., Edina, MN 55424 USA

Dr. Martin Sander Gaiser, Overlanderstraat 491, NL-1445 CP Purmerend
Dr. Risto Saarinen, Talkootie 10 C, SF-00660 Helsinki
Prof. James Schaaf, Trinity Lutheran Seminary, 2199 E Main St., Columbus, OH 43209-2334 USA
Dr. Heinz Scheible, Hermann-Löns-Str. 2, D-69207 Sandhausen
Dr. Edward Schroeder, 47 Aberdeen Pl., St. Louis, MO 63105 USA
Prof. Dr. Reinhard Schwarz, Salzstr. 43, D-82110 Germering
Prof. Dr. Klaus Schwarzwäller, Dorfstr. 36, D-31174 Schellerten
Dr. Ernst G. Schwiebert, 3802 NW 9th Pl., Gainesville, FL 32605 USA
Prof. Dr. Gottfried Seebass, Langgewann 53/1, D-69121 Heidelberg
Prof. Dr. Martin Seils, Kahlaische Str. 42, D-07745 Jena

Dr. Gary Simpson, Luther Seminary, 2375 Como Ave., St. Paul, MN 55108 USA
President Trygve R. Skarsten, Lutheran Bible Institute, 4221 228 Ave. SE, Issaqua, WA 98027 USA
Prof. Dr. Heribert Smolinsky, Albert-Ludwigs-Universität – Theologische Fakultät, Werthmannplatz, D-79085 Freiburg
Prof. Lewis W. Spitz, 827 Lathrop Drive, Stanford, CA 94305 USA
Prof. Dr. Heinz-Meinolf Stamm, Hörsterplatz 4, D-48147 Münster
Dr. Elfriede Starke, Hans-Marchwitza-Str. 24/011, D-04279 Leipzig
Prof. David C. Steinmetz, The Divinity School – Duke University, Durham, NC 27706 USA
Ass. Prof. Jørgen Stenbæk, Norsmindevej 106, DK-8340 Malling
Prof. Dr. Birgit Stolt, Tallbaksvägen 8, S-75645 Uppsala

Prof. Yoshikazu Tokuzen, 3-10-20 Osawa, Mitakashi, Tokyo 181 Japan
Prof. James Tracy, Department of History – University of Minneapolis, Minneapolis, MN 55455 USA
Rev. Mark Tranvik, 4327 Abbott Ave. N, Robbinsdale, MN 55422 USA
Direktor Dr. Martin Treu, Lutherhalle, Collegienstr. 56, D-06886 Lutherstadt Wittenberg

Dr. Rainer Vinke, Institut für Europäische Geschichte, Alte Universitätstr. 19, D-55116 Mainz
Dr. Carl Volz, Luther Seminary, 2375 Como Ave., St. Paul, MN 55108 USA

Prof. Dr. Günther Wartenberg, Thomasiusstr. 23, D-04109 Leipzig
Prof. Timothy J. Wengert, The Lutheran Theological Seminary, 7301 Germantown Ave., Philadelphia, PA 19119 USA
Prof. Vítor Westhelle, Lutheran School of Theology at Chicago, 1100 E 55th St., Chicago, IL 60615 USA
Prof. Jared Wicks, Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma
Prof. Dr. Johannes Wirsching, Ahrenshooper Zeile 59, D-14129 Berlin
Dr. Ned Wisnefske, Roanoke College, Salem, VA 24153 USA
Prof. William Wright, Department of History – University of Tennessee, Chattanooga, TN 37421 USA

Prof. Lei Yutian M. A., Xiangtan University – History Department, Hunan Province, China P. R.

Dr. Randall Zachman, University of Notre Dame, South Bend, IN 46556 USA
Dr. Alejandro Zorzin, Iglesia Evangélica del Rio de la Plata, Sucre 2855 (3° piso), RA-1428 Buenos Aires
Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen, Marienburger Str. 108, D-53340 Meckenheim
Dr. Klaas Zwanepol, Theologische Universität Kampen, kamer 219, Postbus 5021, NL-8260 GA Kampen

Buchbesprechungen

Martin Lutero: Opere scelte (Ausgew. Werke)/ hrsg. unter Leitung von Paolo Ricca. Bd. 6: Il servo arbitrio (1525) (De servo arbitrio ⟨ital.⟩)/ hrsg. von Fiorella De Michelis Pintacuda; übers. und komm. von Marco Sbrozi. Torino: Claudiana, 1993. 471 S.: Ill., Taf.

Dieses Hauptwerk des Reformators ist zum ersten Mal vollständig aus dem Lateinischen ins Italienische übertragen worden. Der Band ist Teil der italienischen Werkeauswahl, die, z.Z. auf etwa 45 Bände berechnet, seit 1986 erscheint und dem italienischen Kulturkreis den ganzen Luther in seinen wichtigsten Schriften vorstellen will.

Hatten bisherige Editionen mehr den politisch wirksamen Reformator, den Seelsorger, den Erneuerer der Frömmigkeit und den Schriftausleger in den Vordergrund gerückt, so möchten die Herausgeber mit dem Band 6 den theologisch-philosophisch argumentierenden Luther in Italien stärker bekannt machen. Mit der Einleitung, Bibliographie, Übersetzung und Kommentierung wurden Gelehrte betraut, die über philosophiegeschichtliche Themen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit gearbeitet haben.

Die Übersetzung selbst bemüht sich um eine größtmögliche Nähe zum lateinischen Original; einige Übersetzungsentscheidungen wurden im Apparat erläutert. Klassische, patristische und scholastische Zitate sind umfassender nachgewiesen als etwa im deutschen Pendant der Münchener Lutherausgabe. Die Nachweise verdanken sich überwiegend einer Berücksichtigung von StA 3. Erwähnenswert sind die zahlreichen Abbildungen und Farbtafeln, die als Zeitdokumente am Ende des Bandes erläutert werden. Ein reichhaltiges Register komplettiert die Ausgabe.

Mit diesem Band wird eine gut ausgestattete, semiwissenschaftliche Übersetzungsausgabe vorgelegt. Was Literaturhinweise und Anmerkungsapparat angeht, steht ihr in Deutschland – wie auch im Fall der beiden Ausgaben zur Römerbriefvorlesung (vgl. LuB 1992, Nr. 38f) – kaum Vergleichbares gegenüber.

Bochum Thorsten Jacobi

Kenneth Hagen: Luther's approach to scripture as seen in his »Commentaries« on Galatians: 1519-1538. TÜ: Mohr, 1993. XIII, 194 S.

Luther und die Bibel: ein weites Feld! Entsprechend oft hat man versucht, es zu bestellen. So ist inzwischen nicht mehr nur das Thema, sondern auch die Geschichte seiner wissenschaftlichen Bearbeitung »ein weites Feld«. Eine abermalige Weitung hat jüngst der an Marquette University in Milwaukee lehrende Theologe Kenneth Hagen unternommen.

Er untersucht das Schriftverständnis Luthers anhand der von diesem zwischen 1519 und 1538 publizierten Auslegungen des Galaterbriefs. Diese Epistel galt Luther gewissermaßen als ein Summarium des Evangeliums. Insofern repräsentierten auch seine Auslegungen dieser Epistel ein Summarium von Luthers Theologie (117).

Mit sieben Schritten hat Hagen das von ihm gewählte Feld durchmessen. Stets geht er dabei von einem Pauluswort aus, das im Horizont der Auslegung Luthers erörtert und auf ein zentrales Sachproblem hin exkursorisch vertieft wird. Die Untersuchung beginnt bei G 1,1f (»God alone is true, every man is a liar«), G 1,6f (»Paul promotes the Gospel«) und G 1,9f (»Commentary as ›Enarratio‹«) und setzt sich, nach knapper Zwischenbilanz (67-73), über G 2,11 (»Did Peter err?«), G 3,15 (»The short but necessary vers about testament«), G 3,24; 4,1-3 (»Christ himself gave Paul a special language«) und G 4,4 (»Paul's grammar«) bis zu G 4,12. 21. 24. 27 fort (»Luther's concern is to protect the babies«). Zwei Resümees – ein »summary of all summaries« (138-148) sowie ein abermals summierendes Fazit (149-157) – beschließen den Band.

Exemplarisch können jetzt nur wenige Punkte berührt werden. Im ersten Teil arbeitet Hagen die antithetische Denk- und Sprachstruktur Luthers heraus. Im Zusammenklang von Psalmwort (Ps 116,11: homo mendax) und paulinischer Antwort (R 3,4: deus verax) findet Luther die sich in Gegensätzen ausdrückende Wahrheit der Schrift (19f). Dieses antithetische Denken gründet in der fundamentaltheologischen Erkenntnis der zwei Weltmächte, die in kosmischem Streit miteinander stehen und irgendeine neutrale Zone ebenso ausschließen wie eine Wahl zwischen unterschiedlichen Optionen (24f). Das Echo der Schrift (Ps 116,11) in der Schrift (R 3,4) erhelle zugleich, wie die Rede von der Selbstauslegung der Schrift bei Luther gemeint sei (26).

Hilfreich ist auch, was Hagen anhand der Differenz von »Commentarius« und »Enarratio« erläutert (Teil 3). Während der erste Titel ein modernes, den Text der Bibel historisch-kritisch erläuterndes Auslegungsverfahren suggeriert, repräsentiert »enarratio« das von moderner und scholastisch-humanistischer Exegese gleichermaßen entfernte Selbstverständnis Luthers: In der narrativen Reproduktion des Paulinischen Textes verschmelzen bei ihm der biblische und der eigene Horizont. Denn mögen sich die Erscheinungsformen auch ändern, so bleibt die theologische Grunddifferenz doch zeitüberlegen bestehen: »The battle is always the same« (53). Insofern hat Luther, anstatt die Schrift zu einem historischen Dokument zu objektivieren, der Zeitgenossenschaft von biblischem Text und eigenem Leben zur Wahrheit verholfen: »The Psalter is not a footnote to some argument. It is daily liturgy in Wittenberg« (58).

In diesen und anderen Einsichten – verwiesen sei noch auf die von Luther aus Paulus erlernte »grammar of faith« (passim) oder auf die spezifische Klarheit der Schrift (»Scripture says what it means and means what it says« [111]) – liegt zweifellos der größte Wert dieses Buches. Bedauerlich ist, daß Hagen sich nicht damit begnügt hat. Denn der Mehrwert, den seine Studie in unablässiger Wiederholung beansprucht, untergräbt nur ihren wirklichen Wert.

Dies betreffend, wird man v. a. drei Motive als problematisch empfinden. Das eine ist der geradezu emphatisch erhobene Anspruch, Luthers Theologie endlich aus der Vorherrschaft einer ihren spätmittelalterlichen Kontext ignorierenden und sie zu einem Wegbereiter der Aufklärung stilisierenden Interpretation befreien zu wollen (149 u.ö.). Zwar ist es richtig, entgegen jeder modernistischen Deutung den traditionellen und zumal monastischen Charakter der Theologie Luthers hervorzuheben (17). Richtig ist auch, die Geschichte der parteilichen Inanspruchnahme Luthers bereits bei Melanchthon beginnen zu lassen: Seine Vorrede zur Galaterauslegung von 1519 hat das fundamentaltheologische Anliegen Luthers in der Tat humanistisch gedeutet (7-12). Nur bleibt zu fragen, ob der Vorwurf, Luther werde noch immer liberalistisch-modernistisch interpretiert, den gegenwärtigen Forschungsstand trifft. Formuliert das Postulat einer »Befreiung Luthers aus seiner

Wirkungsgeschichte« (Gerhard Ebeling) denn nicht längst einen breiten Konsens? Und kann man – noch dazu als der Herausgeber einer Oberman-Festschrift! – wirklich behaupten, die moderne Lutherforschung werde weithin von dem Versuch dominiert, ihn als einzigartig und von mittelalterlichem Denken unbeeinflußt darzustellen (71 u. ö.)?

Weiterhin irritiert bei Hagen die merkwürdige Aversion, die er immer wieder gegenüber der hermeneutischen Frage artikuliert. Zwar hat er zweifellos recht, von einem inflationären Gebrauch moderner methodologischer Termini in der Lutherforschung zu warnen (15). Recht hat er auch darin, daß Luther – anders als Erasmus – keineswegs die Erarbeitung eines differenzierten hermeneutischen Instrumentariums für nötig erachtete, um die Schrift verstehen zu können, sondern im Gegenteil dazu anhielt, der Selbstauslegung der Schrift ungehindert Raum und Gehör bei Hagen vielerorts hervorbrechenden antihermeneutischen Affekt. Anders als er offenbar unterstellt, fragt theologische Hermeneutik nicht so sehr nach den vom rezipierenden Subjekt zu erbringenden Voraussetzungen des Verstehens als vielmehr nach den Strukturen eines gelingenden Verstehensprozesses, also nach dem, was schon immer geschieht, indem sich Verstehen ereignet.

Vollends unverständlich ist schließlich, wenn Hagen die Luther-Edition der »Weimarer Ausgabe« (WA) als für ihn unbrauchbar verwirft und stattdessen ausschließlich mit den Erstdrucken arbeiten will. Daß die WA, zumal in ihren ersten Bänden, manche Unzulänglichkeiten enthält, wird niemand, der mit ihr bekannt ist, bestreiten. Dunkel bleibt dennoch, inwiefern Hagen beim Vergleich von Erstdrucken und WA einen »enormous shock« (67) erlebt und »unexpected ... results« (149) freigelegt hat. Was er der WA im einzelnen vorhält, ist dies: 1) Sie verkürze den ursprünglichen Titel der Galaterauslegung von 1519 (obwohl doch in WA 2, 438-440 die Titel der Erstdrucke genannt sind!); 2) Sie unterschlage mit den Marginalien der Erstdrucke (z. B. »NOTA«) die frühesten Rezeptionsspuren Luthers; 3) Sie verfälsche biblische Bezüge durch Anführungszeichen zu gelehrten Zitationen; 4) Sie manipuliere die ursprüngliche Zeichensetzung; 5) Sie ignoriere die durch Kapitälchen erreichte Hervorhebung wichtiger Wörter.

Daran mag in der Tat manches bedenkens- und ändernswert sein. Doch erlaubt es schwerlich den Schluß, daß Luther in der WA zu einem Autor des 19. Jahrhunderts verfälscht worden sei und darum allein in den Erstdrucken authentisch begegne. Die beigegebenen Textproben zu G 4, 27 (Erstdruck 1519/ WA 2, 556f) scheinen denn auch den Zweck, den der Vf. ihnen offenbar zugedacht hat, zu konterkarieren: Sie werden bei den Lesern durchaus nicht den errechneten »enormous shock« hervorrufen, sondern sie gegenüber den Vätern der WA im Gegenteil mit kritischem Respekt und Dankbarkeit erfüllen.

Tübingen Albrecht Beutel

Martin Meiser: Paul Althaus als Neutestamentler: eine Untersuchung der Werke, Briefe, unveröffentlichten Manuskripte und Randbemerkungen. S: Calwer, 1993, XVII, 455 S.

Diese gründliche, gelehrte Dissertation führt »Paul Althaus als Neutestamentler« vor. Sie fragt nach der Bedeutung seiner exegetischen für die systematische Arbeit. Aus der umsichtigen, weithin chronologisch verfahrenden Interpretation der Werke und Briefe, aber auch unpublizierter Texte erwächst ein sehr differenziertes Bild.

Vier Theologen haben Althaus geformt: Martin Luther, Adolf Schlatter, Martin Kähler sowie der eigene Vater. Was die Prägung durch Luther betrifft – auf sie muß sich dieser Bericht

konzentrieren –, hat er sie teils vom Vater ererbt, teils durch eigene, der Lutherdeutung Karl Holl verpflichtete Arbeit erworben (5).

Anders als in seinen systematischen Schriften, macht »Althaus der Neutestamentler« von Luthers Theologie nur sparsam Gebrauch (177). Unterschwellig ist sie gleichwohl präsent: Immer wieder bekräftigt er eine Paulusstelle (275-277) oder die eigene Paulusdeutung (366) mit einem Lutherwort. Unübersehbar wird die sachliche Prägung durch Luther, wenn Althaus von der Bedeutung des Gesetzes oder der Gerechtigkeit Gottes handelt (171. 177), den Spätschriften des Neuen Testamentes beginnende Katholisierung attestiert (130), oder, dies kaum überraschend, R 13 interpretiert (221).

Gleichwohl betreibt Althaus keine bloße Repristination (10), weil er sich von Luthers naiv-christologischer Deutung des Psalters (158) wie überhaupt von dessen unmittelbar zupackender, der historisch-kritischen Disziplinierung noch vorausliegender Exegese (228) bleibend getrennt weiß. Gelegentlich kritisiert er einzelne Übersetzungen (161. 326). Der sachliche Dissens bündelt sich im Widerspruch gegen Luthers Abendmahls- (143. 402) und Prädestinationslehre (235. 388) sowie gegen die von ihm für die Schrift reklamierte Formalautorität (389. 392), desgleichen in R 7, wo Althaus »das Ich des vorchristlichen Menschen aus christlicher Sicht« dargestellt sieht (400) und sich insofern »für Paulus gegen Luther« entscheidet (201).

Bedeutsam wird Luther überdies im exegetischen Disput: Mit Gerhard Heinzelmann (192) und Hermann Wolfgang Beyer (310) streitet Althaus um die rechte Lutherdeutung, im Widerspruch zu Rudolf Bultmann beruft er sich auf Luther (368), und gegen einen Tadel Emanuel Hirschs (übrigens: wann endlich wird dessen Nachlaß für die Forschung freigegeben?) verwahrt er sich mit dem Hinweis, auch er sei schließlich bei Luther in die Schule gegangen (373).

Die Bedeutung Luthers für »Althaus den Neutestamentler« besteht darum weniger in dessen exegetischem als in seinem systematischen Urteilsvermögen. Öfter heißt es zu einer Stelle, Luther sei zwar exegetisch im Unrecht, jedoch sachlich im Recht (202f. 287. 327). So habe sich Althaus, urteilt Meiser, auch in der Deutung von R 9-11 zwar dem Denkweg des Apostels angeschlossen, die »inhaltliche Füllung« aber aus Luther geschöpft (404). Die Lutherprägung des Neutestamentlers Althaus führt denn auch exemplarisch vor Augen, daß zwar dogmatische Reflexion ohne exegetische Wahrnehmung leer, exegetische Arbeit ohne dogmatische Besinnung hingegen blind bleiben müßte.

Tübingen Albrecht Beutel

Inge Mager: Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel: Entstehungsbeitrag, Rezeption, Geltung. GÖ: V&R, 1993. 548 S.: Kt., Ill. (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens; 33) – Zugl.: GÖ, Univ., Theol. Fak., Habil., 1986.

Die Vfn. stellt sich bewußt in die Tradition der Göttinger Theologischen Fakultät, die sich bei ihrer Gründung im 18. Jh. als »geistige Erbin« der Academia Julia in Helmstedt durch »eine das Konfessionelle nicht überbetonende, moderate Grundeinstellung« auszeichnete. Ein Grund für das »milde« Luthertum, das sich im Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel (BW) herausbildete, ist die »gebrochene« Rezeption der Konkordienformel (FC), die detailliert nachgezeichnet wird. Förderung, Annahme und Gültigkeit der FC werden untersucht von den Anfängen der lutherischen Einigungsbemühungen 1568 bis hin zur Rezeption der FC im 17. Jh., die mit der Ablehnung der FC durch Georg Calixt endet.

Die chronologisch gegliederte Darstellung setzt ein mit dem ersten Konkordienversuch (1568-1572): die Aktivitäten Jacob Andreaes, die Förderung des Unionswerkes durch Herzog Julius und die Reaktionen auf die vorgelegten Unionsartikel. Dabei kommt die dominierende Rolle des Braunschweiger Superintendenten Martin Chemnitz zur Geltung, der sich als Motor und Koordinator aller die FC betreffenden Angelegenheiten engagierte. Nach der Darstellung des zweiten Konkordienversuches (1573-1577) mit einem Überblick über die verschiedenen Konkordientexte werden die Reaktionen auf die Einführung von Herzog Heinrich Julius als Bischof von Halberstadt (1578) geschildert, die mit Zugeständnissen an den römisch-katholischen Ritus erfolgte. Der Protest der Theologen in BW zog die Entlassung Kirchners und den Bruch des Herzogs mit Chemnitz nach sich.

War dies auch ein Bruch mit dem Konkordienwerk? Aufgezeigt wird von der Vfn. einerseits die niedersächsische Kritik an der Apologie des Konkordienbuches und der sich abzeichnende Sonderweg BWs, die Ablehnung der Ubiquität der Menschheit Christi – bei Herzog Julius entwickelte sich geradezu ein »antiubiquitistischer Komplex«! (469) – und das Beharren auf der Forderung nach einer Generalsynode. Andererseits war die FC bis 1613 positive Rechtsnorm und Bestandteil der Ordinationsgelübde, auch wenn sich BW künftig am »Corpus doctrinae Julium« als Lehrnorm orientierte. Erst nach 1614 trat die FC in den Lehrverpflichtungen zurück bis zur Ablehnung durch Calixt. Insofern gab es in BW eine »gebrochene« Rezeption der FC, die zur Herausbildung eines »eigen geprägten, moderaten« Luthertums beitrug.

Beeindruckend ist die vorliegende Arbeit im Blick auf die Verwertung einer großen Zahl handschriftlicher Quellen, wodurch die Kenntnis der Vorgeschichte des Konkordienbuches einen großen Schritt vorangebracht ist. Hervorzuheben ist das Vermögen der Vfn., die strittigen Punkte und theologischen Akzente der einzelnen Quellen herauszuarbeiten. Gerade bei Konsensdokumenten und Gutachten zu diffizilen Problemen der Christologie und Abendmahlslehre ist das in der Regel schwierig. Die Arbeit stellt die Perspektive der führenden Theologen – allen voran Martin Chemnitz – dar und macht die theologischen Debatten als Hintergrund für die erarbeiteten Bekenntnisse verständlich. Demzufolge konnte der politische Kontext nur am Rand behandelt werden (Ausnahme: das Kap. »Konkordie, Recht und Reichspolitik«). Der Einfluß der politischen Räte bei Entscheidungen des Herzogs in Religionsfragen wird nicht aufgezeigt.

Anfragen ergeben sich bezüglich der Beurteilung des Wirkens von Nikolaus Selnecker in BW (1570-1573). Die Behauptung, Selnecker habe BW »freiwillig« verlassen (156), ist nicht richtig. Die in diesem Zusammenhang von Selnecker abgefaßten Berichte und Briefe lassen nicht nur Spannungen zu den Theologen erkennen (Kirchner!), sondern auch die Herausbildung verschiedener Parteien am Hofe im Zusammenhang mit der herzoglichen Personalpolitik. Die Berufung von Timotheus Kirchner nach Wolfenbüttel (1572) hatte Signalwirkung! Über Kirchners Einfluß hätte man gern mehr gewußt. Problematisch erscheint die Verwendung der Begriffe »Lutheraner«, »Philippisten« und »Kryptocalvinisten« bei der Beurteilung von Personen. So ist es z.B. nicht sachgemäß, die philippistisch orientierten Theologen »den Lutheranern« gegenüberzustellen und für Selnecker 1570 einen »Übertritt« auf die »lutherische Seite« zu behaupten (131). Selnecker verstand sich auch vor 1570 als Lutheraner! An keiner Stelle wird erwähnt, daß sich Kirchner und Chemnitz aus der Perspektive kursächsischer Polemik 1573 als »Flacianer« ausnahmen. Wünschenswert wäre also eine Unterscheidung zwischen der zeitgenössischen Kampfesterminologie und einer sachbezogenen Gruppenbe-

zeichnung. Für die Behauptung, nach dem Sturz des kursächsischen »Kryptocalvinismus« 1574 hätten »viele Philippisten« Zuflucht in Anhalt gefunden (96), fehlt der Beleg; Kurfürst August war bestrebt, die entlassenen Theologen im eigenen Territorium unter Kontrolle zu behalten.

Einige Korrekturen: Seite 132 wird fälschlich behauptet, in der von Joachim Curaeus verfaßten »Exegesis perspicua ...« sei die »kursächsische« (!) Christologie hervorgetreten. Seite 225, Anm. 146 wurde ein Melanchthonzitat nicht erkannt (vgl. TRE 22, 394, 7-9), das als Grundsatzregel im Abendmahlsstreit immer wieder begegnet. Die schwäbisch-sächsische Konkordie wurde nicht nach Dresden, sondern nach Annaburg geschickt (241, Anm. 2; vgl. dazu eine Akte mit einschlägigen Quellen, die von der Vfn. nicht herangezogen wurde: Dresden, HSA: Loc. 10303: Proposition, so den Theologen zu Lichtenberg ... 1576).

Erfreulich ist die Beigabe von 14 Abb. (Porträts, Handschriften). Der Band wird durch ein Sachregister und ein Personenregister (leider ohne Autorennamen) erschlossen. Bedauerlicherweise fehlt ein Ortsregister. Bei Quellenangaben zum Sächsischen Hauptstaatsarchiv Dresden fehlt oft der Titel zur Lokatnummer, obgleich zu einem Lokat mehrere Akten gehören.

Diese Anmerkungen sollen jedoch den Gesamteindruck nicht schmälern, daß nun zur Geschichte der FC ein Standardwerk vorliegt, das reichhaltiges Quellenmaterial erschließt und beeindruckend in die theologische Diskussion dieser Zeit einführt.

Leipzig / Dresden — Hans-Peter Hasse

Martin Luther und die Welt der Reformation

Von Helmar Junghans

Martin Luther: 1483 bis 1546 = Katalog der Hauptausstellung in der Lutherhalle Wittenberg/ Redaktion: Volkmar Joestel unter Mitwirkung von Hans-Jochen Seidel ... 2., verb. und erw. Aufl. B: Schelzky & Jeep, 1993. 298 S.: Ill., Taf.

Neun Jahre nach der 1. Aufl. erscheint dieser informative Katalog in veränderter, verbesserter und erweiterter Gestalt.

Verändert ist das nun breitere Format. Die farbigen Abbildungen sind nicht mehr in einzelnen Bogen zusammengefaßt, sondern in den Text eingefügt, was ansprechend wirkt und die Benutzung erleichtert. Die neue Gestaltung hat mehrfach das Format der Abbildungen verändert. Wenige sind größer als 1984. So der »Ständebaum« des Petrarca-Meisters, der jetzt in seinen Einzelheiten besser wahrzunehmen ist (Abb. 16). Auch Geiler von Kaysersbergs Brief ist lesbar geworden (Abb. 38). Die Bildwiedergaben sind häufig schärfer als vorher, allerdings auch in einigen Fällen matter ausgefallen (Abb. 54. 131). Viele Verkleinerungen haben der Bildqualität nicht geschadet, aber einige doch. Bildgrößen haben auch etwas mit der Wertigkeit des Dargestellten zu tun. Daher war es geschickter, Albrecht Dürers Kupferstich mit Philipp Melanchthon von 17 cm Höhe mit 16,5 cm fast originalgetreu wiederzugeben, anstatt ihn auf 7,5 cm zu reduzieren (Abb. 25). Überhaupt verdienten die kostbaren Kupferstiche von Dürer eine angemessene Wiedergabe (vgl. Abb. 18. 121). Manchmal ist die Schrift unlesbar (Abb. 77), die bildliche Darstellung kaum noch erkennbar geworden. Ein extremes Beispiel bietet die Abb. 67, in der das Titelblatt der »Carolina« auf die Größe der Briefmarke »500 Jahre Frauenkirche in München« reduziert worden ist.

Verbessert sind die Quellenangaben für Zitate, indem auf Quelleneditionen zurückgegriffen oder Nachweise ergänzt wurden, allerdings nicht konsequent, so daß zu Herzog Georgs Äußerung über Luthers Adelsschrift »Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen/ hrsg. von Felician Geß. Bd. 1. Leipzig 1905, 139, 18-22 (175)« fehlt (98 a). Als Gewinn kann verbucht werden, daß bei Drucken die entsprechende Nummer vom »Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts – VD 16« und bei Lutherschriften außerdem die Nummer der »Lutherbibliographie« von Josef Benzing angegeben ist. Es geschieht aber nicht ganz vollständig. So ist z.B. Seite 112 bei den beiden Luthertiteln Benzing 926 und 921 nachzutragen. Es ist kein Fortschritt, die ursprünglichen Hinweise auf die in der WA vorhandene Bibliographie der Bibeldrucke wegzulassen (so z.B. 152, 8). Außerdem sollte bei Bibeldrucken auf »Deutsche Bibeldrucke 1466-1600/ beschrieben von Stefan Strohm. S-Bad Cannstatt 1987« verwiesen werden.

Eine erhebliche Anzahl von Titeln der Flugschriften wird nicht mehr diplomatisch getreu angegeben, sondern normalisierend bibliographiert. Diese Vereinfachung ist sinnvoll. Unklar bleibt allerdings, warum nicht einheitlich verfahren wurde.

Zu den Verbesserungen gehört auch die Überarbeitung der Einleitungen zu den einzelnen Räumen, die manchmal den ursprünglichen Text unverändert übernommen, manchmal gering und manchmal stärker eingegriffen hat. Die ausführlichere Beschreibung der Lutherstube trägt ihrer Bedeutung innerhalb der Lutherhalle Rechnung. Nur an ganz wenigen Stellen waren Wendungen wegzulassen, die sich an die marxistische Interpretation der »frühbürgerlichen Revolution« anlehnten, einmal auch ein damals kaum vermeidbares Marxzitat (der Bauernkrieg, »die radikalste Tatsache der deutschen Geschichte«; 1. Aufl., 139).

Die Behauptung, Luther habe nur drei Erdteile gekannt (29) übergeht Luthers Aussagen über die Entdeckung Amerikas.

Zur Erweiterung gehören die Vermehrung der Abbildungen von etwa 200 auf etwa 240, ein Vorwort, das die Geschichte der Lutherhalle skizziert und eindrucksvoll farbig illustriert ist, und das Kapitel »Schätze der Reformationszeit«, das über Bestand und Geschichte der Sammlungen der Lutherhalle unterrichtet. Hinzugekommen ist außerdem eine Zeittafel, die in parallelen Spalten Zeitereignisse und Begebenheiten aus Luthers Leben bietet. Im Register sind bei den Personen die Lebensdaten hinzugefügt worden.

Besondere Beachtung verdienen die zwölf neu eingefügten Exkurse. Sie berichten, wie ein Ölgemälde, das Friedrich den Weisen darstellt, und ein Lutherbildnis im Zweiten Weltkrieg verlorengingen und 1988 zurückkehrten (Exkurs 1 und 11). Der Exkurs 3 unterrichtet über Entstehung und unterdrückte Verbreitung von Lucas Cranachs Kupferstich »Martin Luther als Mönch, 1521« (96f).

Exkurs 6 beschreibt das 1985 erworbene Ölgemälde, das den Wittenberger Juristen Joachim von Beust darstellt (126f).

Einige Exkurse lenken die Aufmerksamkeit des Besuchers auf besonders wertvolle Drucke (8: Betbüchlein Luthers [198f], 9: Luthers Gesangbuch [199f]) oder Gegenstände (10: »Trauring« der Katharina Luther [2291]). Exkurs 3 leitet zu einer sorgfältigen Betrachtung des Ölgemäldes »Christus am Kreuz« an, so daß sich seine religiöse Botschaft erschließt (61f). Exkurs 5 und 12 interpretieren Historiengemälde des 19. Jh. (108f. 260-262).

So ist ein Katalog entstanden, der sehr hilfreich ist, einen Besuch der Lutherhalle vorzubereiten, das Ausgestellte besser zu verstehen, die Erinnerung zu festigen und der Lutherforschung zu dienen.

CHRISTIAN LINK: Schöpfung. Bd. 1: Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition. Bd. 2: Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts. GÜ: GVH, 1991. 329, XIX S.; XVI S., S. 333-600, XIX S. (Handbuch Systematischer Theologie; 7 I-II)

Diese vielschichtige Darstellung der Schöpfungslehre achtet bei Luther und Melanchthon – die hier besprochen wird – streng auf den jeweiligen Problemhorizont, indem sie scharf zwischen den diesen Reformatoren eigenen Fragestellungen und den von Späteren an sie herangetragenen unterscheidet. Gleichzeitig bringt sie die theologischen Fragestellungen ein, die sich aus ihren Antworten ergeben.

Der Vf. stellt Luthers Ausführungen im Großen Katechismus in den Mittelpunkt: »Denn Luther hat seine Anschauung von der Schöpfung hier in einer Geschlossenheit und Prägnanz vorgetragen, die den ›Katechismus‹ tatsächlich zu einer Art abschließender und zugleich zusammenfassender Gestalt seiner Lehraussagen macht« (28). Link wählt als Ausgangspunkt für seine Darstellung denjenigen, der nach seiner Überzeugung Luthers eigener ist: die Erfahrung der Welt als Schöpfung und damit der eigenen Existenz als Geschöpf, das seine

Existenz einem anderen verdankt. Diese Darstellung läßt Luthers Betonung der Alleinwirksamkeit Gottes und der konstitutiven Passivität des Menschen gebührend zum Vorschein kommen. Die Schöpfung aus dem Nichts bleibt keine Aussage über deren Anfang, sondern charakterisiert auch Gottes weiteres Tun.

Eindrucksvoll führt der Vf. Luthers Bewußtsein von der Gegenwart des handelnden Schöpfers in dessen auf die Vollendung der Schöpfung – die noch im Bau ist – ausgerichteten creatio continua aus. Dadurch tritt in Luthers Aussagen zum Menschen als cooperator dei, zu den von Gott gestifteten Ordnungen und den damit verbundenen Aufgaben das Funktionale in den Vordergrund.

Der Vf. hält fest, daß die Schöpfung für Luther ein Werk des trinitarischen Gottes ist, wobei Christus auch als Urbild der Schöpfung dient, an dem ihre Bestimmung sichtbar wird. Er zeigt zugleich wie Luther alttestamentliche ruah-Aussagen einbezieht und dadurch vom Wirken des Geistes für die Erhaltung der Schöpfung sprechen kann.

Den Unterschied zwischen Luther und Melanchthon findet der Vf. darin, daß an »die Stelle pointierter zusammenfassender, erfahrungsbezogener Schriftauslegung« die »luzide dogmatische Sacherörterung getreten« ist (81). Er hebt die Bedeutung der aristotelischen Naturphilosophie hervor, mit der sich Melanchthon intensiv beschäftigt und die er 1539 in »Initia doctrinae physicae« dargeboten hat. Link verfolgt Melanchthons Bemühungen um eine »wissenschaftliche Theologie«, in der eine Schöpfungstheologie ihre Aussagen gegenüber naturwissenschaftlichen Erkenntnissen rechtfertigen muß. Er zeigt auf, wie Melanchthon einen Weg zwischen dem Zufall der Epikureer und der Notwendigkeit der Stoa suchte, wie er an die Lehre der Stoa anknüpfte, daß alles in der Welt »um des Menschen willen« entstanden sei, und diese mit einer Betonung der providentia dei verband, die Ordnungen zum Dienst für den Menschen hervorgebracht hat.

Der Vf. gesteht Melanchthon zu, daß er die Kreatürlichkeit der Welt im Zusammenspiel der immanenten Ordnungen unter Gott als gubernator und moderator gesehen und so beschrieben hat, daß seine Darstellung für mehr als zwei Jahrhunderte als Lösung für den Dialog der Theologie mit Philosophie und Naturwissenschaften Geltung hatte. Er hält aber auch fest, daß Luthers Sicht der Schöpfung »im Werden« dabei verlorenging und die ebenmäßige Dauer sich bewegender natürlicher Zusammenhänge so in den Vordergrund trat, daß er von einem »Verlust des Eschatologie« in der Schöpfungslehre sprechen kann.

GERHARD EBELING: Evangelische Evangelienauslegung: eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik. 3. Aufl./ durchges. und erw. um ein Nachwort des Verfassers. TÜ: Mohr, 1991. VIII, 560 S.

Zwei Dissertationen, die vor dem Zweiten Weltkrieg unter dem Einfluß der Dialektischen Theologie entstanden sind, haben nach 1945 einen besonders starken Einfluß auf die Lutherforschung ausgeübt: »Luthers Theologia crucis« von Walther von Loewenich, die 1982 in 6. Aufl. erschien, und die vorliegende Untersuchung. Es ist anerkennenswert, daß diese viel zitierte und noch heute beachtenswerte Arbeit wieder im Buchhandel erscheint.

Diese Neuauflage verdient ein zusätzliches Interesse, weil der Vf. ein Nachwort angefügt hat, in dem er zurückhaltend die Geschichte seiner Beziehung zu Luther skizziert, »zufällige« Anstöße benennt und zugleich den Blick über 60 Jahre Lutherforschung gleiten läßt. Die Entwicklung beginnt 1930 in einem Proseminar bei Wilhelm Maurer über Luthers Bauernkriegsschriften und in Vorlesungen Rudolf Bult-

manns, die »schon vom ersten Semester an die Sensibilität für die hermeneutische Aufgabe« weckten (549). Der Vf. sieht in seinen auf die Dissertation folgenden Beiträgen weder markante Umbrüche noch nur Ergänzungen, eher eine »nicht leicht präzisierbare atmosphärische Veränderung«, in der er charakteristische Züge seiner Dissertation »schärfer gefaßt, korrigiert oder auf seine vernachlässigten Hintergründe hin bedacht« hat (555). Er nennt seine begriffsgeschichtlichen Untersuchungen, vor allem aber als weiterführenden Gesichtspunkt die von der Zusammenarbeit mit Hanns Rückert und Reinhard Schwarz geförderte geistesgeschichtliche Einordnung Luthers und schließlich auch die Befreiung Luthers aus seiner Wirkungsgeschichte, die von der Lutherforschung zur Systematischen Theologie führt. Als letzten Punkt seiner Weiterarbeit an Luther berührt er die Beschäftigung mit Luthers Wirklichkeitsverständnis als wichtigen Ausgangspunkt für eine weitere Entwicklung einer an Luther orientierten Theologie.

Gabriele Schmidt-Lauber: Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16: ein Vergleich zwischen Luthers Manuskript und den studentischen Nachschriften. Köln; Weimar; Wien: Böhlau, 1994. 164 S. (Archiv zur Weimarer Ausgab der Werke Martin Luthers; 6) – Zugl.: Hamburg, Univ., theol. Diss., 1992.

Obgleich Johannes Ficker zur Edition der studentischen Nachschriften von Luthers Römerbriefvorlesung in WA 57 I einige ihrer Charakteristica festhielt, hat sie die Lutherforschung doch kaum berücksichtigt. Die vorliegende Hamburger theologische Dissertation untersucht nun an zentralen Texten Luthers Vorgehen von seinen Eintragungen in seinen Römerbrieftext und sein Scholienheft bis zu seinem Diktat in der Vorlesung und spürt die Tendenz auf, die er mit seinen formalen und inhaltlichen Veränderungen verfolgte.

Für das Diktat mußte Luther seine Vorbereitungen kürzen. Er ist dabei methodisch vorgegangen, indem er Wiederholungen vermieden, Aussagen gestrafft, Satzkonstruktionen verbessert und auch die Gliederung der Gedankenführung verdeutlicht hat. Die Vfn. kommt zu dem Ergebnis: »In der äußerlichen Anlage seines Römerbriefkollegs zeigt sich Luther damit als umsichtiger Lehrer« (152).

Der Vergleich läßt ein zunehmendes Heranziehen von Quellen erkennen. Die studentischen Nachschriften bezeugen eine stärkere Verwendung des griechischen und auch des hebräischen Bibeltextes als Luthers Handschrift. Obgleich Luther seine Vorbereitungen für das Kolleg straffte, vermehrte er doch an manchen Stellen die Zitate aus Kirchenvätern, besonders aus Augustinus, aber auch aus der Heiligen Schrift. An manchen Stellen, an denen er seine Exegese entwickelt und dann durch Augustinus bestätigt gefunden hatte, begnügte er sich im Kolleg mit einem Augustinuszitat als Erläuterung. Diese Feststellungen bestätigen zwei Beobachtungen, die auch schon früher gemacht worden sind: Luther übte seine Studenten in bibelhumanistische Auslegungsmethoden ein: Verwendung des Urtextes, Heranziehen anderer Bibelstellen, Befragung der Kirchenväter und weitgehender Verzicht auf mittelalterliche Exegese. Luther griff dabei auf Augustinus selbst zurück, nicht auf mittelalterliche Augustinusinterpreten.

Luther hat aber auch in bezug auf den Inhalt ausgewählt. So hat er die Beziehungen zu seiner eigenen Glaubenserfahrung, die Polemik gegen Scholastiker, die Kritik an der Kirche seiner Zeit und den weltlichen Regenten nicht in sein Diktat aufgenommen. Als Polemiker und Grobian ist er daher seinen Zuhörern nicht erschienen. Bemerkenswert ist auch die Feststellung, daß Luther im Kolleg das Thema »Demut« ge-

genüber seinen Aufzeichnungen nur stark verkürzt behandelt und die für seine angebliche Demutstheologie wichtigen Aussagen überhaupt nicht vorgetragen hat.

Das bedeutet aber nicht, daß er seine neugewonnenen theologischen Einsichten für sich behielt, sondern diese treten in dem gestrafften Diktat oft radikaler hervor oder verwandeln sich sogar in Merksätze. Er arbeitete den Gegensatz zwischen Gott und Mensch stärker heraus und steigerte die Ablehnung der Werkgerechtigkeit und die der Philosophie in der Theologie. Es liegt also keineswegs nur eine formale und pädagogische Überarbeitung vor. Mehrfach benennt die Vfn. die Präzisierung, die Luther für sein Kolleg vorgenommen hat und in der zugleich eine fortschreitende Klärung seiner Gedanken zum Ausdruck kommt. Manchmal wählte Luther aus mehreren Auslegungen in seiner Aufzeichnung eine als die zutreffende für die Vorlesung aus.

Nach der vorliegenden Untersuchung ist es nicht mehr möglich, die studentischen Nachschriften zu Luthers Römerbriefvorlesung nur als eine lückenhafte Überlieferung anzusehen, in der sich manchmal eine bessere Formulierung findet. Wer sich den Texten in WA 56 und 57 I zuwendet, muß sich vielmehr vergegenwärtigen, daß er in Luthers Handschrift einer Auslegung begegnet, die eigene geistliche Erfahrung sowie den Zustand der zeitgenössischen Theologie, Kirche und Gesellschaft einbezieht und die manchmal auch in ihrer Entfaltung festgehalten ist. In WA 57 I hingegen findet er einen Text vor, der lückenhaft wiedergibt, was Luther während des Kollegs in seelsorgerlicher Verantwortung von seinem Denken an die Öffentlichkeit gebracht hat. Manche davon bezeugt gleichzeitig eine Weiterentwicklung seines Denkens.

Die Vfn. hat in realer Einschätzung potentieller Leser auch in ihren Analysen der Luthertexte viele Zitate übersetzt, die in den Anmerkungen in ihrer lateinischen Fassung zu finden sind. Allerdings wäre WA 56, 163, 6 »catholique presint aliis« besser mit »stehen den anderen rechtgläubig [statt: katholischer Weise] vor« zu übersetzen gewesen (55). Zurecht schließt sie sich dem Ruf an, in die Lutherinterpretation die Rhetorik einzubeziehen. Ihre Behauptung, daß Luthers Vorlesungen bisher nie mit Rücksicht auf rhetorische Regeln und Stilmitteln betrachtet worden sind, übergeht u. a. die Beachtung der Rhetorik in der Neuedition der »Operationes in Psalmos« (vgl. AWA 1, 386-396; 2, XVI).

MATTHIAS SCHLICHT: Luthers Vorlesung über Psalm 90: Überlieferung und Theologie. GÖ: V&R, 1994. 181 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; 55) – Zugl.: Hamburg, Univ., theol. Diss., 1992.

Diese Dissertation konzentriert sich auf einen wichtigen und zugleich überschaubaren Text (WA 40 III, 484-594), dessen Überlieferungsgeschichte dank erhaltener Zeugen mindestens zum Teil überprüfbar ist. Es ist nicht nur die Mitschrift vorhanden, die Georg Rörer in sechs der sieben Vorlesungen zwischen 26. Oktober 1534 und 31. Mai 1535 anfertigte, sondern diese enthält neben der Abschrift der Mitschrift der siebenten Vorlesung von Veit Dietrich auch eine nachträgliche, noch 1535 abgeschlossene Überarbeitung Rörers anhand der inzwischen verlorengegangenen Mitschriften von Caspar Cruciger und Dietrich. Der Vf. bemängelt, daß die WA Rörers Überarbeitungen in einen textkritischen Apparat verwiesen hat, obgleich diese das Ziel verfolgten, Luthers Vortrag genauer festzuhalten, als dies in seiner Mitschrift der Fall war. Außerdem benutzte Dietrich für seine Edition 1541 die überarbeitete Mitschrift Rörers als Vorlage.

Mit Hilfe geschickt ausgewählter Gesichtspunkte analysiert der Vf. sorgfältig Rörers

Nachschrift, dessen Überarbeitung und die von Dietrich 1541 besorgte Druckausgabe. Er kann aufweisen, wie Rörer sich um die treue Wiedergabe des von Luther Vorgetragenen mühte, während Dietrich den Vorlesungsstil beseitigte und eine »Enarratio Psalmi XC« gestaltete, also die Vorlesung zu einem Kommentar umarbeitete, wobei auch Hinweise auf Luthers Benutzung des hebräischen Textes verlorengingen. Als Ergebnis seiner Analyse erkennt der Vf. Dietrichs Druckausgabe jeglichen Quellenwert ab und läßt auch andere Ausgaben von Luthertexten durch Dietrich im kritischen Licht erscheinen.

Der Vf. hat die Tendenz der Bearbeitung Dietrichs detailliert herausgearbeitet. Der Möglichkeit, daß Dietrich aus seinen Aufzeichnungen oder denen von Major in einzelnen Fällen Ursprüngliches übernommen hat, wird nicht nachgegangen. Der Vf. zeigt inhaltliche Veränderungen auf, wie z.B. daß Dietrich Luthers Aussagen über die »Schwermer« wegließ und solche gegen die »Papisten« vermehrte. Dabei weist er darauf hin, daß während Luthers Vorlesung das Täuferreich von Münster existierte, 1541 aber die Auseinandersetzung mit Rom größere Bedeutung hatte.

Damit ist der entscheidende Punkt berührt. Dietrichs Druckausgabe muß als Lutherrezeption interpretiert werden, die aber nicht nur von der selbständigen Verarbeitung eines Textes von 1534/35 durch Dietrich geprägt ist, sondern auch von Luthers nachfolgenden Schriften. Eine umfassende Interpretation müßte daher Lutherschriften zwischen 1535 und 1541 einbeziehen, um erschöpfend Dietrichs Abweichungen von Luthers Denken in Jahre 1541 erfassen zu können. Und wenn der Druck auch nicht immer das enthält, was Luther in seiner Vorlesung 1534/35 gesagt hat, so bietet er doch den Text, durch den Luthers Vorlesung seit 1541 gewirkt hat, ja vielleicht sogar den, der an manchen Stellen Luthers Denken 1541 mehr entsprach als 1534/35 Vorgetragenes. Die Lutherforschung muß sich bemühen, neben der historisch-kritischen Frage nach dem Ursprünglichen der rezeptionstheoretischen Frage nach der Vermittlung des Ursprünglichen in einem anderen Kontext nachzugehen.

In einem zweiten Teil legt der Vf. Luthers Auslegung des 90. Psalms zum Wesen, zur Größe und zum Wirken Gottes dar, ehe er den Inhalt unter dem Titel »Gott und Mensch in Luthers Auslegung des 90. Psalms« zusammenfaßt. Von seinem Ergebnis aus unterzieht er die Darstellungen von Werner Elert, Carl Stange, Paul Althaus, David Löfgren und geringfügig auch von Bernhard Lohse einer Kritik, die auf die an Luthers Auslegung herangetragene Problematik, einseitige Textauswertung und problematische Bevorzugung des Druckes gegenüber der Nachschrift hinweist.

Diese Dissertation bietet durch ihre Beachtung der Überlieferung, sorgfältige Analyse der Texte und übersichtliche Gliederung einen wichtigen Beitrag zur Interpretation von Luthers Vorlesung über Psalm 90, verzichtet aber auf den für Luthers selbst entscheidenden Gesichtspunkt, ob dieser Psalm sachgemäß ausgelegt worden ist.

Albrecht Beutel: In dem Anfang war das Wort: Studien zu Luthers Sprachverständnis. TÜ: Mohr, 1991. XVIII, 530 S. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie; 27) – Zugl.: Tübingen, Univ., theol. Diss., 1989.

Diese Untersuchung wendet sich zunächst Übersetzungen Luthers des Johannesprologs zu, wobei Graphemik, Phonologie, Morphologie, Wortwahl, Zeitformen und Syntax berücksichtigt werden. Als zentraler Text der Darstellung dient Luthers Predigt zum Johannesprolog aus der Wartburgpostille, dessen Aussagen aber durch das Heranziehen von Texten aus dem Gesamtwerk Luthers vertieft werden.

Aus dem Aufbau der Vorrede zur Predigt erhebt der Vf. eine detaillierte Gliederung, die rhetorische Gesichtspunkte einbezieht. Hier wie an anderen Stellen im Buch läßt der Vf. Luther weder als sprachliche Naturbegabung, die nur ihrer Intuition folgt, noch als rhetorischen Tüftler, der lange über den rhetorischen Aufbau grübelt, erscheinen, sondern zutreffender als einen sprachmächtigen Autor, dem die von dem Humanisten geförderte rhetorische Bildung zur Verfügung stand.

Der Vf. handelt den Inhalt der Postillenpredigt in drei Kapiteln ab: »Gotteswort und Menschenwort«, »Gotteswort als Menschenwort« und »Gotteswort in Menschenwort«. Auf Paragraphen, die den Luthertext interpretieren, folgen solche, die die darin angeschnittenen Probleme im Zusammenhang mit Luthers Denken systematisch-theologisch durchdenken. Dabei greift er eine Fülle von Themen auf, wie »Die Verwurzelung des Neuen Testamentes im Alten«, »Das Sprechen Gottes« und »Das Sprechen des Menschen«, Luthers Schriftverständnis, seine Ausführungen zu Christus als Wort Gottes und die Unterscheidung von äußerem und innerem Wort. Ein besonderes Gewicht erhält die Beziehung zwischen Wort und Glaube. Der Vf. stellt fundamentaltheologische Unterscheidungen heraus, wie die zwischen Gesetz und Evangelium oder zwischen Menschen- und Gotteswort, und weist auf ihre Bedeutung für das Verständnis von Luthertexten hin.

Der Vf. skizziert die Bedeutung des Wortes in Luthers Ekklesiologie, wobei er festhält, daß Luther den Ausdruck »creatura verbi« nicht verwendet hat. Er führt aber sinnverwandte Aussagen an, die zur formelhaften Bezeichnung der Kirche in Luthers Verständnis als »creatura verbi« zu berechtigen scheinen (447-451). Warum tut sich eigentlich die Lutherforschung so schwer, den Ausdruck in den Mittelpunkt der Interpretation zu stellen, den Luther selbst verwendet hat, nämlich daß die Kirche »creatura evangelii« sei? Steht hier etwa die für die Lutherinterpretation so nützliche Worttheologie der Wahrnehmung eines Anliegens Luthers im Wege?

Das Schlußkapitel »Wort und Antwort« skizziert weitere Aufgaben für die Lutherforschung im Zusammenhang mit Luthers Sprachverständnis und läßt erkennen, daß sich hier ein Zugang zu einer Gesamtdarstellung von Luthers Theologie auftut.

Der Vf. nennt diese an Informationen und Einsichten reiche Arbeit »Studien«, und das zurecht. Zunächst ist ihm bewußt, daß Luthers Aussagen sich nicht zu einem Lehrgebäude verdichten lassen, weil Luther selbst seine Theologie im steten Bemühen um das rechte Verständnis biblischer Aussagen in Auseinandersetzung mit seiner Umwelt betrieb. Daher empfiehlt der Vf., ein wirkliches Verständnis von Luthers theologischem Denken durch geduldiges Nachdenken seines Denkweges zu gewinnen (438f). Der Vf. hat sich aus arbeitstechnischen Gründen auf markante Beispiele aus der Tradition beschränkt, um Luthers Eigentümlichkeiten kennzeichnen zu können. Für eine umfassende Darstellung von Luthers Sprachverständnis müßten aber seine Beziehungen zur Spätscholastik und zum Humanismus ausführlich ermittelt werden.

Luther ist durch seine Ausbildung in der ockhamistischen Suppositionslogik in eine Fülle von semantischen und syntaktischen Problemen eingeführt worden, was vermutlich nicht spurlos geblieben ist. Eine noch stärkere Beachtung verdienen aber die Humanisten, die sich zu Luthers Zeit die Beschäftigung mit dem Wort auf die Fahne geschrieben hatten. So teilt der Vf. sachgemäß mit, daß Luther das Sprechen als »differentia spezifica des Menschen« ansah (171), aber es fehlt der Hinweis, daß mitteldeutschen Humanisten am Anfang des 16. Jh. diese Sicht aus Cicero übernommen hatten. Schön arbeitet der Vf. heraus, wie Luther im Verhält-

nis zur scholastischen Tradition das äußere Wort aufwertete und als Instrument des inneren beschrieb. Erinnert das nicht sogleich an eine Rhetorik, die lehren will, wie die Rede als Instrument dient, um Zuhörer in Bewegung zu versetzen, für sich zu gewinnen oder von den Gegnern abspenstig zu machen?

Um solche Zusammenhänge aufhellen zu können, müßte wohl erst das Sprachverständnis deutscher Humanisten besser erforscht werden. Die vorliegenden Studien sind ein wichtiger Beitrag zu einem Gegenstand der Lutherforschung, der oft berührt wird, aber noch nicht systematisch aufgearbeitet worden ist. Die Fortführung dieser Studien wird vielleicht einmal zur Frage führen: Hat Luther biblische Aussagen in ein humanistisches Sprachverständnis eingeordnet oder hat ihn das humanistische Sprachverständnis befähigt, die zentrale Bedeutung der biblischen Aussagen zum Wort und besonders zum Wort Gottes wahrzunehmen?

Frühneuhochdeutsches Wörterbuch/ hrsg. von Ulrich Goebel und Oskar Reichmann. Bd. 2, Lfg. 3: ausgang-auswerfen/ bearb. von Oskar Reichmann. B; NY: de Gruyter, 1993, 1025-1536.

Die neue Lieferung widmet sich nur Wörtern mit dem Präfix »aus«. Die Quellenangaben lassen leicht erfassen, wieviel der jeweiligen Bedeutungen eines Lexems bei Luther vorkommen, so z.B. von »ausleben« alle drei: an Lebensdauer übertreffen, überstehen, sterben (1149). Der ausführliche Artikel zu »ausrichten« führt auch eine spezifisch kirchliche aus dem oberdeutschen Sprachraum an: »jm. Absolution erteilen, jn. von seiner Sündenschuld und von Sündenstrafen freisprechen, jm. Ablaß geben« (1247). Die Erläuterungen zum Verb »ausweisen« (1517) lassen erkennen, daß semantische und etymologische Herleitungen, die sich selbst in anerkannten Standardwerken finden, nicht mehr in jedem Fall die Zustimmung der Germanisten finden.

Vorteilhaft ist es, daß zu manchen Lexemen Syntagmen aufgelistet sind, wie bei »ausspreiten« zur Bedeutung »ausdehnen, ...« »das gesez / gut, ein folk, die freiheit / ...« und reflexiv »häuser, ... / uneinigkeit, die sterbe / sucht«; zu »bekanntmachen, ...« dagegen »die glosse / ... / rede / tat / weisheit / ...«; zu »etw. innerhalb der Grenzen physischer Entfaltbarkeit ausbreiten, ...« u.a. »das kleid«.

Doch nicht immer geschieht es mit wünschenswerter Differenzierung. Bei »ausjagen« ist unter 1. als Bedeutung angegeben »jn./etw. verjagen, vertreiben, aus einer Gemeinschaft ausstoßen; etw. (Gefühle) unterdrücken, verdrängen; jn. vernichten«. Die mitgeteilten Syntagmen sind durch Semikola in drei Gruppen eingeteilt, die aber nicht zu den drei Bedeutungen parallel geordnet erscheinen. Zur letzten Bedeutung, d.h. zu »jn. vernichten«, gehören anscheinend »jn. aus der kirche, zum tor / land, zur stat / welt« ausjagen. Diese Verbindungen scheinen eher auf Vertreibung oder Verbannung zu zielen. Die mit angegebene Quelle WA 30 II, 61, 31 »so solt die Oberkeit solche [leute] allzumal an leib und gut straffen odder zur welt aus iagen« hat der Revisionsnachtrag der WA mit »töten, beseitigen« erläutert. Logisch erscheint der aus der Welt Hinausgejagte freilich getötet worden zu sein, aber kann es sich nicht auch um eine Hyperbel für Landesverweisung handeln? Der jetzige Aufbau dieses Artikels schafft leider nicht genügend Klarheit.

Für die Lutherforschung ist beachtenswert, daß das vorliegende Wörterbuch, das das von der Mitte des 14. bis zum späten 17. Jh. verwendete Frühneuhochdeutsch erfaßt, bei manchen Lexemen, die in Texten mit religiösem Inhalt vorkommen, auch Belege aus Texten der deutschen Mystiker Meister Eckhart und Johannes Tauler bietet.

Friedrich Beisser: Hoffnung und Vollendung. GÜ: GVH, 1993. 351 S. (Handbuch Systematischer Theologie; 15)

Der Vf. hält zunächst fest, daß Luther mit seiner Eschatologie in der allgemeinen christlichen Tradition steht, und zeigt mehrfach, wie Luther sich streng an Aussagen der Heiligen Schrift orientiert. Dies gilt übrigens für mehrere der hier besprochenen Arbeiten, daß sie Luthers Theologie stärker als Schriftauslegung darstellen, als dies oft geschehen ist.

Der Vf. findet eine Eigenart von Luthers Eschatologie in ihrer »Zuspitzung auf das gegenwärtige Geschehen« (22) bzw. »auf die heute zu machende Erfahrung« (23). Dahin zählt er z.B. die spirituelle Vergegenwärtigung, die die Anfechtung als Hölle beschreibt. Gleichzeitig weist er Interpretationen zurück, die aus Luthers vergegenwärtigenden Aussagen schließen, Luther habe auf eine futurische Eschatologie, auf Jüngsten Tag und Jüngstes Gericht verzichtet.

Der Vf. spürt als weitere Eigenart den eschatologischen Charakter von Luthers gesamter Theologie auf (33-50). In der Rechtfertigungslehre sieht er ihn vor allem darin, daß Luther die Rechtfertigung als Freispruch des eschatologischen Weltenrichters versteht, daß der Glaube vorwegnimmt, was in der Zukunft vollendet wird, und der Heilige Geist die Neuschöpfung beginnt. Luthers Aussagen zur Klarheit der Heiligen Schrift werden in dem eschatologischen Bezug verständlich gemacht, daß dieses Wort einerseits Mitteilungen über eschatologische Sachverhalte enthält, aber andererseits zugleich ein eschatologisches Ereignis ist, das vor der Welt verborgen bleibt.

Als einzelne Gesichtspunkte behandelt der Vf. die Zukunftserwartung, die Hoffnung, das Reich Gottes, Tod und Vollendung in der Auferstehung, ehe er mit „Vom Sinn der eschatologischen Vollendung" abschließt.

In dem Kapitel über Philipp Melanchthon weist der Vf. mehrfach auf Übereinstimmung mit oder Nähe zu Luther hin. Als Unterschiede führt er an, daß Melanchthon unter Reich Gottes eingeengt die Herrschaft Christi versteht und die Bezeichnung »ewiges Leben« bevorzugt. Er findet bei Luther eine gegenseitige Durchdringung, bei Melanchthon mehr ein Nacheinander der Lehrstücke und eine Verstärkung des geistlichen Charakters des Reiches Gottes bzw. der Eschata, die eine Abschwächung der Beziehungen zum Leiblichen und Sichtbaren zur Folge hat.

Beißer distanziert sich bewußt von einer evangelischen Forschung, die Luther »so schonend wie möglich« behandelt und »Melanchthon zur Zielscheibe für alle mögliche Kritik« auswählt (86). Ohne Zweifel verdient diese Stellungnahme vor dem Melanchthonjubiläum 1997 Aufmerksamkeit. Weniger glücklich ist es, als Text für Melanchthons spezifische Lehranschauung die »Augsburgische Konfession« mit zugrunde zu legen. Und wenn Melanchthon sicher auch nicht im Widerspruch zu diesem Text dachte und lehrte, ist dieses von Theologen, Fürsten und Räten ausgehandelte Bekenntnis nicht der Ort, Melanchthons spezielle Interessen und Unterschiede von Luther festzuhalten.

Aufschlußreicher ist der Text der »Apologia Confessionis Augustae«, in der sich auch ein von Justus Jonas nicht übersetzter Abschnitt von den guten Werken und ihrer Belohnung befindet. »Erunt igitur dissimilia praemia propter dissimiles labores« (BSLK, 198, 16f). Dieser Lohngedanke befindet sich allerdings auch nicht im Widerspruch zu Luthers Denken, denn Luther weiß auch von einem Gericht nach den Werken, wie Ole Modalsli schon 1963 ausführlich aufgezeigt hat. Das Schlagwort »Lohn« fehlt im Register.

Der Vf. hält in seiner ausgewogenen Darstellung fest, daß Luther in seiner Eschatologie das

Jüngste Gericht und in aller Entschiedenheit seinen doppelten Ausgang lehrt, behandelt aber vorrangig ihre positive Seite, die Vollendung des im Evangelium Verheißenen und den seelsorgerlichen Trost. Dies entspricht wohl auch Luthers eigener Tendenz gegenüber einer Gemeinde, die mit der Angst vor dem Fegefeuer zu »guten Werken« angetrieben worden war. Hier entsteht die Frage: Wie kann Luthers Theologie einer veränderten Leserschaft nahegebracht werden? Wie kann heute die Korrespondenz zwischen Bedrohung und Verheißung, Verdammnis und Erlösung, die für Luther in der Sache besteht, in einer Darstellung seiner Theologie voll zur Geltung gebracht werden? Gelingt dies nicht, erscheint leicht der Vorwurf bestätigt, Luther habe nicht die ganze Heilige Schrift aufgenommen. Schwerwiegender ist aber, daß ohne ausreichende Vermittlung der bedrohlichen Seite des Jüngsten Gerichts das Interesse für die Errettung erlöschen kann.

Bernd Moeller: Die Reformation und das Mittelalter: kirchenhistorische Aufsätze/ hrsg. von Johannes Schilling. GÖ: V&R, 1991. 366 S.: Ill.

In einem vorzüglichen Leineneinband sind 19 Beiträge des bekannten Göttinger Kirchenhistorikers zu seinem 60. Geburtstag zusammengefaßt worden, die zwischen 1959 und 1989 erschienen sind. Inhaltlich reichen sie von einer kritischen Beurteilung des Werkes von Papst Innozenz III. bis zur Eröffnung der Ausstellung »Martin Luther und die Reformation in Deutschland« 1983 in Nürnberg, wobei der Schwerpunkt im 16. Jh. liegt. Am Schluß ist noch die »Bibliographie Bernd Moeller: 1953-1990« beigegeben (vgl. LuB 1992, Nr. 031). Das Personenregister beschränkt sich auf die Personen, die bis zum Ende der Reformationszeit lebten. Der Seitenumbruch der ursprünglichen Veröffentlichungen ist nicht markiert.

Der Hrsg. hat die Mühe auf sich genommen, die Anmerkungen zu überarbeiten. Längere Anmerkungen der ursprünglichen Abhandlungen hat er »zum Teil gekürzt« (8), was aber – wie Stichproben ergaben – nicht erheblich sein kann. Wichtiger ist, daß Vorträge durch Anmerkungen ergänzt worden sind, so daß diese Festgabe nicht nur den Zugang zu den aufgenommenen Beiträgen erleichtert, sondern die Vorträge außerdem für die Forschung neu erschließt.

Jared Wicks: Luther's reform: studies on conversion and the church. MZ: Zabern, 1992. VIII, 351 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz: Beiheft; 35: Abt. Religionsgeschichte)

Der nordamerikanische Lutherforscher Jared Wicks, der in Rom an der Gregoriana lehrt, ist von der deutschen Lutherforschung noch nicht angemessen einbezogen worden, obwohl seine Dissertation »Man yearning for grace: Luther's early spiritual teaching« 1969 in Wiesbaden erschienen (LuB 1971, Nr. 188) ist. Die zehn Studien, die im vorliegenden Band zusammengefaßt sind, erschienen zwischen 1967 und 1991 in »Gregorianum« oder im englischsprachigen Raum. Der einzige Beitrag, der in einer deutschen Zeitschrift erschien (LuB 1993, Nr. 215), wurde für den vorliegenden Sammelband ins Englische übersetzt. Es ist eine Auswahlbibliographie mit 84 Rezensionen von 1966 bis 1991 über Veröffentlichungen zu Luther und die Reformation beigegeben, in denen Wicks in nordamerikanischen und italienischen Zeitschriften sowie in einigen Fällen auch in der ThRe über deutsche, englische, finnische, französische, italienische, nordamerikanische und spanische Veröffentlichungen unterrichtet hat.

Der Autor hat diese Aufsatzsammlung selbst herausgegeben und ihr die Einleitung »Approaching Luther's reform« vorangestellt (1-12).

Darin beschreibt er zunächst, wie er von seiner Beschäftigung mit Luthers frühen Vorlesungen aus sein Lutherverständnis vertieft hat. Und er hat die ungewöhnliche Konsequenz daraus gezogen, ältere Beiträge mittels der Schlußfolgerungen späterer Aufsätze zu überprüfen und gegebenenfalls umzuarbeiten, also die »Retractationes« nicht anzuhängen, sondern einzuarbeiten. Es liegt somit eine Neuausgabe von zehn Untersuchungen vor, die eine eigene Beachtung verdienen.

Der Vf. beschränkt sich nicht auf Lehraussagen, sondern bezieht Frömmigkeit und Seelsorge ein. Er betont Luthers Umwelt, dessen Mühen um biblische Antworten auf die an Gabriel Biel und Johannes von Paltz sichtbaren Probleme des ausgehenden Mittelalters.

Der Vf. sieht sich selbst in der Schülerschaft von Erwin Iserloh und Joseph Lortz. Da dieser bereits selbst seinen Vorwurf des Subjektivismus gegenüber Luther abbaute (vgl. LuJ 36 [1969], 9-40), versteht sich der Vf. als jemand, der den von Lortz eingeschlagenen Weg weiterführt. Er hält ausdrücklich fest, daß er sich dabei weder von Paul Hacker noch von Theobald Beer – obgleich dessen Werk von Kardinal Joseph Ratzinger und Hans Urs von Balthasar empfohlen wurde – abschrecken ließ.

Der Vf. arbeitet aber keineswegs nur für eine bessere Lutherrezeption innerhalb der römisch-katholischen Theologie und Kirche, sondern hält selbstbewußt fest, daß er mit »Holy Spirit – church – sanctification: insight from Luther's instructions on the faith« einen Zusammenhang zwischen der Sendung des Heiligen Geistes und dem Sein und Leben der Kirche bei Luther erhoben hat, den sogar viele Lutheraner vernachlässigen (3).

Für Wicks bieten Luthers Lehren und Predigen eine bemerkenswerte Alternative, so daß er seine Einleitung mit dem Wunsch schließen kann: »May Luther instruct us fruitfully in conversion and the church.«

Melanchthons Briefwechsel. Bd. 7: Regesten 6691-8071 (1553-1556)/ bearb. von Heinz Scheible und Walter Thüringer. S-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993. 529 S.

Die in den Besprechungen der früheren Regestenbände benannten Vorzüge finden sich auch in dem neuen. Er verdeutlicht, daß die Überlieferung zu Melanchthons Briefwechsel seit 1540 nur gering verändert dicht bleibt.

Das Interesse richtet sich besonders auf die Stücke, die entweder nach dem 16. Jh. noch nicht wieder oder bisher nie gedruckt wurden. Dazu gehört z. B. eine Widmungsvorrede zu »Johannes Spangenberg: Auslegung der Epistel und Evangelien ... Wittenberg 1553« (19f [6698]). Manchmal ergänzt ein Zusatz zu einem Regest einen bereits veröffentlichten Text und listet die besseren Lesarten auf (z. B. 26 [6713]. 32 [6730]).

Der Briefwechsel mit Joachim Camerarius wird bereichert (z. B. 22 [6703]. 29f [6723]. 246 [7321]). Aus dem Francke-Archiv in Halle sind Melanchthons Briefe an Erasmus Sarcerius aufgenommen, in dem es auch um die Beurteilung einer Schrift des Sarcerius geht (48 [6774]. 159 [7085]. 234 [7291 – Gutachten Melanchthons an Kurfürst August]. 235 [7292]. 239 [7302]). In die innerlutherischen Streitigkeiten gewährt ein Briefwechsel mit Georg von Anhalt Einblick, in dem es auch um ein Gutachten geht, das Melanchthon über Schriften von Andreas Musculus und Franciscus Stancarus für Joachim II. von Brandenburg schließlich am 14. Juni 1553 anfertigte (78 [6854]). Die Herausgeber konnten nicht nur die Datierung verbessern, sondern auch erhebliche Unterschiede zwischen Handschrift und Druckfassung feststellen. Die spätere Textedition hat hier die reizvolle Aufgabe, das Ringen um den Text leicht überschaubar zu machen.

Unter den neuerfaßten Stücken sind mehrfach Bitten um Gutachten, um Befürwortung

von Schriften für den Druck, um Betreuung von Studenten oder Vorschläge für Schulmeister und Pfarrer. In einem Brief bittet Albrecht von Preußen, Melanchthon solle Georg von Kuhnheim davon abbringen, Luthers Tochter Margarethe zu heiraten. Fast zwei Jahre später verspricht er Melanchthon – nach vollzogener Trauung –, dafür zu sorgen, daß Georg von Kuhnheim trotz des Widerstandes seiner Vormünder den Ertrag seiner Güter erhält (246 [7320]. 458 [7893]).

Nach Melanchthons Quittung für Empfang seines Gehaltes vom 14. September 1539 liegen nun Quittungen vom Dezember 1554 bis September 1556 auf 75 Gulden pro Quartal vor; außerdem weitere über 45 Gulden pro Jahr von 1553, 1554 und 1555 aus der Verschreibung des Fürsten Joachim von Dessau (142 [7036]. 256 [7344]. 367 [7645]).

Michael Stifel bedauert am 1. Juli 1556, daß Georg Major von Matthias Flacius gerügte Thesen in seinen Vorlesungen verteidigt und sieht dadurch den Frieden gefährdet. Dieser Verfasser eines auf die Reformation bezogenen Kommentars zur Offenbarung des Johannes – dessen Handschrift in der Universitätsbibliothek Leipzig liegt – schließt mit dem Wunsch, »Christus möge ihn und M[elanchthon] bei der reinen Lehre erhalten und beim Jüngsten Gericht zu Luther an seine Rechte stellen« (452f [7881]).

Dieser flüchtige Einblick muß genügen, auf die Bereicherung der Informationen zu Melanchthons Beziehungen, Anforderungen und Tätigkeit aufmerksam zu machen.

REUCHLIN UND DIE JUDEN/ hrsg. von Arno Herzig und Julius H. Schoeps in Zusammenarbeit mit Saskia Rohde. Sigmaringen: Thorbecke, 1993. 254 S. (Pforzheimer Reuchlinschriften; 3)

Dieser Sammelband enthält dreizehn beachtenswerte Abhandlungen, die aus den Referaten eines internationalen Kongresses, der 1991 in Pforzheim abgehalten wurde, entstanden sind und hier leider nicht alle vorgestellt werden können.

In dem faktenreichen Beitrg »Die Juden in Deutschland zur Zeit Reuchlins« (11-20) schildert Arno Herzig, wie die Juden während des 15. Jh. aus den einzelnen Reichsstädten und deutschen Territorien vertrieben und von Nikolaus Cusanus zum Tragen eines gelben Ringes auf ihrer Kleidung bzw. die Frauen von zwei blauen Streifen auf ihrem Schleier genötigt wurden. Er berichtet über erhobene Vorwürfe (Antisymbol der Kirche, Hostienfrevel, Ritualmord) im Zusammenhang mit konkreten Ereignissen und hebt die Bedeutung der Bettelmönche für die antijüdische Polemik hervor. Er veranschaulicht, wie durch Eingriffe des Kaisers und der Fürsten in das Kreditwesen die Juden an wirtschaftlicher Bedeutung verloren und infolgedessen schutzloser wurden. Herzig sieht auch einen Zusammenhang zwischen einem Krisenbewußtsein im ausgehenden Mittelalter und zunehmender Verfolgung der Juden. In diesem Zusammenhang sollte nicht übergangen werden, daß die Vertreibung der Juden aus Spanien 1492 nicht aus einem Krisenbewußtsein hervorging, sondern erfolgreicher Abschluß einer als Kreuzzug geführten Reconquista war.

Heiko A. Oberman, der sich schon mehrfach mit den Wurzeln des Antisemitismus beschäftigt hat, erfaßt in »Johannes Reuchlin: von Judenknechten zu Judenrechten« eine Fülle von Problemen der Reuchlindeutung, des humanistischen Grundsatzes »ad fontes«, der Juden als Geheimnisträger und Zeitgenossen, als Mitbürger des Kaiserreiches und zugleich Gegner des Gottesreiches und des spätmittelalterlichen Antisemitismus. Diese Breite der Darstellung ermöglicht ihm ein differenzierendes Urteil über Reuchlins Beziehungen zu den Juden: Reuchlin wiederholte nicht die Vorwürfe der Brunnenvergiftung, Hostienschändung und des

Ritualmordes. Er übernahm nicht die Judenangst, die Vertreibungen förderte. Er bejahte zwar die Verbannung der Wucherer, doch das sollte auch für Christen gelten. Er teilte den Verdacht, daß Juden sich aus unlauteren Gründen der Taufe unterzögen. Er wendete sich gegen die Annahme, daß Rabbiner bewußt ihre Texte entstellt hätten, blieb aber von der Überlegenheit der christlichen Religion überzeugt. Er trat zwar für die Bürgerrechte der Juden ein – was verdienstlich war –, aber letztlich waren sie »geduldete Mitbürger auf dem Weg zum Taufbecken« (56).

Reuchlin wird als ein Humanist herausgestellt, der durch sein Eintreten für das Studium des Hebräischen ein »Schisma zwischen einem nur begrenzten [auf Latein und Griechisch beschränkten] und einem voll ausgebildeten« Humanismus bewirkte (43) und »das Studium der Geschichte, der Dichtung, Rhetorik, Philosophie und prophetischen Werke« – also die klassischen studia humanitatis – im Verhältnis zum Studium der Heiligen Schrift für unnütz ansah (46). Diese Charakterisierung ist zu pointiert.

Es unterbleibt eine genaue Einordnung Reuchlins in die gesamthumanistische Beschäftigung mit dem Hebräischen und dem Alten Testament, obgleich Charles Trinkaus in »In our image and likeness« bereits 1970 den Streit zwischen Giannozzo Manetti (1396-1459) und Leonardo Bruni (um 1370-1444) über die humanistische Beschäftigung mit dem Hebräischen ausführlich verfolgt und die Fortführung solcher Studien bis auf Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) geschildert hat. Es wird dadurch übersehen, daß 1502 in Erfurt eine Einführung in das hebräische Alphabet nachgedruckt wurde, die der von Pico della Mirandola für den Humanismus gewonnene Aldus Manutius (um 1450-1515) herausgebracht hatte und die expressis verbis den Grundsatz einprägte, daß man Hebräisch lernen muß, um die Heilige Schrift verstehen zu können. Daß Reuchlin die Wertschätzung der Geschichte Philipp Melanchthon vermittelte, ist aus dem vorliegenden Band zu entnehmen (145-147).

Hans J. Hillerbrand arbeitet in »Vom geistigen ›Holocaust‹ zur rechtlichen Toleranz: Bemerkungen zum Thema Johannes Reuchlin und die Reformation« deutlich heraus, wie Reuchlins Beschäftigung mit dem Hebräischen zu einer philologisch begründeten Theologie und zur Auseinandersetzung mit der Scholastik führte, einen Paradigmawechsel brachte und dadurch die Reformation förderte. Er übergeht allerdings, daß der von den Erfurter Humanisten dazu angeregte Martin Luther 1506 Reuchlins »De rudimentis hebraicis« erwarb. Das war für einen Bettelmönch eine zu teure Anschaffung, um nur das Regal zu zieren. Nach den drei Monographien zu Luthers Beschäftigung mit dem Hebräischen bis zu seinen »Operationes in psalmos« von Siegfried Raeder (TÜ 1961-1977) sollte man die ältere Behauptung, Luther »beherrschte das Hebräische nur ganz elementar« (111), nicht mehr nachdrucken, denn man beraubt sich dadurch der Möglichkeit, Luthers theologische Entwicklung zu begreifen. Hillerbrand beschreibt Reuchlin als »einen der ersten Vertreter der rechtlichen Toleranz« (118), die einen Weg zu einer von der Obrigkeit gewährten Religionsfreiheit öffnete. Eine religiöse Toleranz, die bereit ist, »die Wahrheit der anderen Religion anzuerkennen« (117), zeigt er an Sebastian Franck auf. Diese kann er jedoch weder bei Reuchlin noch Luther finden, der nach seiner Meinung in seinen frühen Schriften sich nur aus Bekehrungsstrategie judenfreundlich äußerte.

Die Konzentration auf das Thema »Reuchlin und die Juden« läßt den Gegenstand von mehreren Gesichtspunkten aus betrachten. Dies führt zwar auch zu Überschneidungen, erweist sich aber als vorteilhaft. Manches gerät aber auch aus dem Blick. Die Kölner Dominikaner kann-

ten doch wahrscheinlich nicht nur Reuchlins Gutachten zu jüdischen Schriften, sondern auch seine Komödie »Sergius«, die Reliquienkult sowie ungeistliche und unwissende Mönche verhöhnte.

Heinz Scheible entfaltet »Reuchlins Einfluß auf Melanchthon« in seiner ganzen Breite, so daß er die persönlichen Beziehungen, die Hebräischstudien, Verhältnis zum Judentum und zu Juden, zur Kabbala, zu Pythagoreismus und Platonismus sowie zur Geschichte darstellt (123-149). Er korrigiert dabei auch ältere Urteile, indem er z.B. zeigt, daß »Melanchthon im philosophischen Sinn kein Platoniker« war. Dieser Beitrag sollte in den Arbeiten zu Melanchthons 500. Geburtstag 1997 nicht übersehen werden.

Kristin Eldyss Sorensen Zapalac: »In his image and likeness«: political iconography and religious change in Regensburg, 1500-1600. Ithaca, NY; LO: Cornell University, 1990. XV, 279 S.: Ill.

Der Schlüsselbegriff dieser anregenden Darstellung ist das Wort »image« mit seinem ausgedehnten Bedeutungsfeld vom Menschen als Ebenbild der Trinität über erkenntnistheoretische Vorstellungen und sprachliche Ausdrükken einschließlich Metaphern bis zu Werken der bildenden Künste. In diesem weiten Horizont wird der Wandel im politischen Denken einer deutschen Reichsstadt unter Einbeziehen von Gesichtspunkten der Sozial-, Geistes-, Kirchen- und Kunstgeschichte untersucht. Als Quellen dienen neben literarischen Zeugnissen einschließlich der Verlautbarungen des Rates sowie der Testamente der Bürger und Bürgerinnen auch bildliche Darstellungen, ja sogar Prägungen auf Bucheinbänden. Ein so vielschichtiges Material ließ sich nur durch die Konzentration auf ein Gemeinwesen bewältigen. Die Reichsstadt Regensburg, die 1542 die lutherische Reformation einführte, bot dafür eine geeignete Überlieferung.

Das einleitende Kapitel wendet sich dem Wandel von einer mittelalterlichen zu einer reformatorischen Erkenntnistheorie zu. Aus Augustinus wird erhoben, wie von Gott geschaffene Dinge als Abbildungen von dahinter liegenden Dingen aufgefaßt werden, so daß eine erleuchtete Vernunft durch dieses dunkle Glas hindurch ihr Wesen – einschließlich der Trinität – begreifen kann. Unter dem Einfluß der Mystik von Dionysios Areopagita vertiefte Johannes Duns Scotus diese Anschauung zur Lehre, daß solche Bilder – sogar Kunstwerke – zu Fenstern einer Schau, einer Vision ins geistliche Reich werden können.

Nachdem die Vf. gezeigt hat, wie Augustinus für seine Erkenntnistheorie Gn 1, 26 verwendete, verfolgt sie, wie Luther aus soteriologischem Interesse heraus mit Gn 6, 3 und 8, 21 die Verderbtheit der menschlichen Fähigkeiten – einschließlich der noëtischen – infolge der Erbsünde in den Vordergrund rückte. Die Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpfen muß daher von Gott selbst durch Offenbarung in der Geschichte überbrückt werden. Bilder – geistige oder dargestellte – werden dadurch zur Erinnungshilfe an Gottes Offenbarungen in der Geschichte.

Zunächst behandelt die Vf. die Bedeutung des Jüngsten Gerichts und dessen Darstellung im Spätmittelalter. Da eine Miniatur von 1536 in der Regensburger Ratsstube – wie in denen anderer Städte – ein Gemälde mit einem richtenden Christus bezeugt, ergab sich die Möglichkeit, dem Zusammenhang zwischen Jüngstem Gericht und dem Rat der Stadt nachzugehen. Unter Rückgriff auf die von Augustinus begründete Erkenntnistheorie betont die Vf., daß diese Darstellung des Jüngsten Gerichts nicht nur an Analogien zwischen dem zeitlichen und ewigen Richten erinnern wollte, sondern ein Zeichen für die Gegenwart des Jüngsten Gerichts in den zeitlichen Vorkommnissen des Rates war (42).

Die Ikonographie der Gerechtigkeit im spätmittelalterlichen Rathaus wird daher mit »Christus unter den Ratsherren« charakterisiert.

Infolge der Reformation verschwand in Regensburg wie in anderen Städten die Darstellung des Jüngsten Gerichts aus der Ratsstube, zugleich Hinweise darauf aus testamentarischen Verfügungen. Die Ursache dafür sieht die Vf. in Luthers Polemik gegen die spätmittelalterliche Christusdarstellung als Richter, seine radikale Trennung zwischen dem geistlichen und den weltlichen Bereich und seiner angeblichen Tilgung jeden Zusammenhanges zwischen der irdischen Tätigkeit und dem Endgericht. Ein Zusatz von 1554 zu einem in der Ratsstube angebrachten Spruch veranlaßt die Vf. zu dem Schluß, daß die Beziehung zwischen menschlichem Verhalten und Jüngstem Gericht völlig von der Prädestinationslehre abgelöst wurde.

Eingehend verfolgt die Vf., wie anstelle der von der Reformation verdrängten Darstellung des Jüngsten Gerichts in Ratsstuben vorreformatorische Motive aufgenommen und mit reformatorischen Vorstellungen verknüpft wurden: Renaissancedarstellungen von Tugenden – besonders der Gerechtigkeit – und Gottesvorstellungen.

Als folgenreich zeigt die Vf. auf, daß Christus für Luther nicht mehr der Richter war, sondern derjenige, der Gott als liebenden Vater erkennen ließ. Das letzte Kapitel konstatiert eine Ausdehnung des neuen Gottesbildes auf die sozialen Strukturen, so daß der Rat zu Stadtvätern wird und der Familie ein Hausvater vorsteht.

Diese Gesamtschau muß mit Verallgemeinerungen arbeiten, die nicht in jedem konkreten Fall zutreffen werden. Es läßt sich kaum ermitteln, wieviele Stadträte die Darstellung des Jüngsten Gerichts als dessen Vergegenwärtigung entsprechend der Deutung der Vf. erlebten. Bei einem Vergleich der Erkenntnistheorie des Augustinus mit der Luthers sollte man nicht nur bei Augustinus auf die neuplatonischen – und damit an die Heilige Schrift herangetragenen – Elemente hinweisen, sondern auch auf die ockhamistische Philosophie eingehen, die bewußt die neuplatonischen Elemente aus der aristotelische Erkenntnistheorie ausgeschieden hatte. Manches – wie Luthers Zweiregimentenlehre – ist zu schematisch eingebracht.

Dennoch wirkt dieses Buch durch die Verknüpfung verschiedener Gesichtspunkte anregend und weist beeindruckend auf den engen Zusammenhang zwischen bildhaften Vorstellungen, sprachlichen Ausdrücken und bildlichen Darstellungen hin. Kräftig tritt die Gestaltungskraft einer von Luther ausgehenden, von der Gottesbeziehung des Menschen geprägten Reformation auf das religiöse und politische Denken des Rates und seiner Bürger hervor, was eine anerkennenswerte Korrektur einseitiger sozialgeschichtlicher Interpretationen bedeutet.

MARTIN LUTHER UND DIE REFORMATION IN OSTDEUTSCHLAND UND SÜDOSTEUROPA: Wirkungen und Wechselwirkungen/ im Auftrag der Stiftung Ostdeutscher Kulturrat hrsg. von Ulrich Hutter in Verbindung mit Hans-Günther Paplies. Sigmaringen: Thorbecke, 1991. 134 S. (Beihefte zum Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte; 8)

Diese Sammelschrift ist aus der Vortragsreihe »Martin Luther und der deutsche Osten« erwachsen, die zum Lutherjahr 1983 in Bonn gehalten und durch weitere Beiträge ergänzt wurde. Neun Darstellungen geben eine gute Übersicht über Auswirkungen der lutherischen Reformation auf das Herzogtum Preußen, Pommern, Schlesien, Böhmen und Siebenbürgen.

In der »Einführung« ist von »der etablierten DDR-Lutherforschung« die Rede, daß sie maß-

geblich die Festschrift »Leben und Werk Martin Luthers von 1546« initiierte. Diese Bezeichnung reicht kaum aus, ein differenziertes Bild von der Lutherforschung in der DDR zu gewinnen. Die Leipziger Kirchenhistoriker, zu denen der Hrsg. dieser Festschrift gehörte, haben ihre Forschung in dem Bewußtsein getrieben, daß sie in einer von Theodor Brieger begründeten Tradition stehen, in die internationale Lutherforschung eingebunden sind – nicht zuletzt durch die Herausgebertätigkeit für das LuJ – und der Verkündigung des Evangeliums dienen. Die marxistische Erforschung der »frühbürgerlichen Revolution« dagegen unterstützte zunächst den »Klassenkampf der Arbeiter und Bauern« gegen das Bürgertum und damit gegen Kirche und Theologie, ließ sich aber seit 1975 auf einen Dialog mit »bürgerlichen« Historikern und Theologen ein. Im Theologischen Arbeitskreis für Reformationsgeschichtliche Forschung – der einen erheblichen Anteil der Autoren für die Festschrift stellte – führte die Evangelische Kirche der Union seit 1971 jährlich internationale Lutherforscher auf Tagungen in der DDR zusammen, um die von der DDR betriebene Isolierung ihrer Wissenschaftler zu durchbrechen und eine marxistische Umgestaltung der Lutherhalle in Wittenberg zu verhindern. Politische Verhältnisse und Druckzensur haben verhindert, daß die Spannungen, die sich aus diesen Gruppierungen ergaben, öffentlich dokumentiert wurden.

Angesichts der Tatsache, daß die historische Geographie nicht immer die erforderliche Aufmerksamkeit findet, verdient der Beitrag »Reformation in Schlesien« von Ludwig Petry (59-66) Beachtung, weil er sorgfältig über die »mindestens vier Hoheitsstufen« und politischen Veränderungen unterrichtet, in deren Rahmen sich schlesische Reformation und Gegenreformation vollzogen.

Ulrich Hutter hat mit »Zacharias Ursinus und der Heidelberger Katechismus« (79-105) eine detaillierte Untersuchung beigesteuert, die man nicht ohne weiteres in dieser Sammlung erwartet. Er argumentiert bedenkenswert, daß auch das Wirken einer Person außerhalb von dem Territorium, das sie geprägt hat, zur Wirkung dieses Territoriums – im vorliegenden Fall die Gestaltung des Heidelberger Katechismus mit zur schlesischen Kirchengeschichte – gehört. Hutter bekräftigt in dem Streit, wer den entscheidenden Einfluß auf die Ausformung des Heidelberger Katechismus ausübte, die auch in der TRE bevorzugte Ansicht, daß dieser Ursinus zuerkannt werden müsse. Das Einbeziehen des schlesischen Hintergrundes von Ursinus läßt den Vf. bei voller Beachtung, daß dieser Theologe mit Ulrich Zwinglis Vorstellungen vertraut sowie mit Johannes Calvin, Theodor Beza, Heinrich Bullinger und Peter Martyr persönlich bekannt war, aufmerksam auf den Einfluß des schlesischen Philippismus achten und die territorialkirchengeschichtliche Sicht erweitern.

Lutherbibliographie 1995

Mit Dr. Matthieu Arnold, Strasbourg (Frankreich); Dr. Hans Ulrich Bächtold, Zürich (Schweiz); Professor Dr. Johannes P. Boendermaker, Amsterdam (Niederlande); Curator Terrance L. Dinovo, St. Paul, Minn. (USA); Professor Dr. Tibor Fabiny, Budapest (Ungarn); Professor Dr. Bengt Hägglund, Lund (Schweden); Dr. Gerhard Hammer, Tübingen (Deutschland); Førstelektor Dr. Oddvar J. Jensen, Bergen-Sandviken (Norwegen); Dozent Dr. Igor Kišš, Bratislava (Slowakei); Professor Dr. Steffen Kjeldgaard-Pedersen, Frederiksberg (Dänemark); Universitätsassistent Dr. Rudolf Leeb, Wien (Österreich); Bischof Sen. D. Janusz Narzyński, Warszawa (Polen); Liisa Rajamäki, Helsinki (Finnland); Dozentin Dr. Noemi Rejchrtová, Praha (Tschechien); Professor Dr. Paolo Ricca, Roma (Italien); Professor Dr. Ricardo Rieth, São Leopoldo (Brasilien); Professor Dr. Maurice E. Schild, Adelaide (Australien) und Professor Dr. Jos E. Vercruysse, Roma (Italien) bearbeitet von Professor Dr. Helmar Junghans, Wiss. Mitarbeiter Dr. Michael Beyer sowie Wiss. Assistent Dr. Hans-Peter Hasse, Leipzig (Deutschland).

Den Mitarbeitern der Universitätsbibliothek der Universität Leipzig sowie der Leiterin ihrer Zweigstelle Theologie und den Mitarbeitern von Die Deutsche Bibliothek – Deutsche Bücherei Leipzig, der Sächsischen Landesbibliothek in Dresden, der Lutheran Brotherhood Foundation – Reformation Library in St. Paul, MN, des Melanchthonhauses in Bretten und der Theologischen Abteilung der Universitätsbibliothek Tübingen danke ich für ihre Unterstützung herzlich. Ein besonderer Dank gilt der Fritz Thyssen Stiftung in Köln für die Finanzierung einer Computerausstattung zur Herstellung der LuB.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

1 Verlage und Verlagsorte

ADVA	Akademische Druck- und Verlagsanstalt
AnA	Ann Arbor, MI
B	Berlin
BL	Basel
BP	Budapest
BR	Bratislava
CV	Calwer Verlag
DA	Darmstadt
dtv	Deutscher Taschenbuch Verlag
EPV	Evangelischer Presseverband
EVA	Evangelische Verlagsanstalt
EVW	Evangelisches Verlagswerk
F	Frankfurt, Main
FR	Freiburg im Breisgau
GÖ	Göttingen
GÜ	Gütersloh
GVH	Gütersloher Verlagshaus
HD	Heidelberg
HH	Hamburg
L	Leipzig
LO	London
LVH	Lutherisches Verlagshaus
M	München
MEES	A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya
MP	Minneapolis, MN
MRES	A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya
MS	Münster
MZ	Mainz
NK	Neukirchen-Vluyn
NV	Neukirchener Verlag
NY	New York, NY
P	Paris

PB	Paderborn
Phil	Philadelphia, PA
PO	Portland, OH
PR	Praha
PUF	Presses Universitaires de France
PWN	Pánstwowe Wydawnictwo Naukowe
Q&M	Quelle & Meyer
S	Stuttgart
SAV	Slovenská akadémia vied
SH	Stockholm
StL	Saint Louis, MO
TÜ	Tübingen
UMI	University Microfilm International
V&R	Vandenhoeck & 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)
BEDS	Beiträge zur Erforschung der deutschen Sprache (Leipzig)
BGDS	Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (Tübingen)
BlPfKG	Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde (Otterbach)
BlWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte (Stuttgart)
BPF	Bulletin de la Societé de l'Histoire du Protestantisme Français (Paris)
BW	Die Bibel in der Welt (Stuttgart)
ČČH	Československý časopis historický (Praha)
CCL	Concilium (Zürich; Mainz)
ChH	Church history (Chicago, IL)
CJ	Concordia journal (Saint Louis, MO)
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	Evangélikus Naptár az ... évre (Budapest)
EP	Evanjelický Posol spod Tatier (Liptovsky 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 (Porto 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 für Geschichte des Protestantismus in Österreich (Wien)
JRG	Jahrbuch für Regionalgeschichte und Landeskunde (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
LuBu	Luther-Bulletin (Kampen)
LuJ	Lutherjahrbuch (Göttingen)
MD	Materialdienst des Konfessionskundlichen Institutes (Bensheim)
MEKGR	Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes (Köln)
MKSz	Magyar Könyvszemle (Budapest)
ML	Martin Luther (Wien)
NAKG	Nederlands archief voor kerkgeschiedenis (Leiden)
NELKB	Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (München)
NTT	Norsk teologisk tidsskrift (Oslo)
NZSTh	Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie (Berlin)
ODR	Ortodoxia: Revista Patriarhiei Romine (Bucureşti)
ORP	Odrodzenie i reformacja w Polsce (Warszawa)
PBl	Pastoralblätter (Stuttgart)
PL	Positions luthériennes (Paris)
PrL	Přitel lidu – Przyjaciel ludu (Český Těšín)
Pro	Protestantesimo (Roma)
PTh	Pastoraltheologie (Göttingen)
RE	Református Egyház (Budapest)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique (Louvain)
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses (Paris)
RL	Református Lapja (Budapest)
RSz	Református Szemle (Kolozsvár, Rumänien)
RW	Rondom het woord (Hilversum)
SCJ	The sixteenth century journal (Kirksville, MO)
STK	Svensk teologisk kvartalskrift (Lund)
StZ	Stimmen der Zeit (Freiburg im Breisgau)
TA	Teologinen aikakauskirja / Teologisk tidskrift (Helsinki)
Te	Teológia (Budapest)
ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Berlin)
ThPh	Theologie und Philosophie (Freiburg im Breisgau)
ThPr	Theologia practica (Hamburg)
ThR	Theologische Rundschau (Tübingen)
ThRe	Theologische Revue (Münster)
ThREN	Theological Research Exchange Network
ThSz	Theológiai Szemle (Budapest)
ThV	Theologische Versuche (Berlin)
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel)
TRE	Theologische Realenzyklopädie (Berlin; New York, NY)
TTK	Tidsskrift for teologi og kirke (Oslo)
US	Una sancta (München)
VE	Vox evangelii (Buenos Aires)
Vi	Világosság (Budapest)
Vig	Vigilia (Budapest)
WZ...	Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität in ... Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe
ZBKG	Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte (Nürnberg)
ZDZ	Die Zeichen der Zeit (Berlin; Leipzig)
ZEvE	Zeitschrift für evangelische Ethik (Gütersloh)
ZEvKR	Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (Tübingen)
ZGW	Zeitschrift für Geschichtswissenschaft (Berlin)
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Stuttgart)
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie (Wien)
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Köln)
ZSRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung (Wien; Köln)
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen)
ZW	Zeitwende (Gütersloh)
Zw	Zwingliana (Zürich)

3 Umfang der Ausführungen über Luther

L"	Luther wird wiederholt gestreift.
L 2-7	Luther wird auf diesen Seiten ausführlich behandelt.
L 2-7+"	Luther wird auf diesen Seiten ausführlich behandelt und sonst wiederholt gestreift.
L*	Die Arbeit konnte nicht eingesehen werden.

01 **Akademische Gedenkfeier zu Ehren von Prof. Dr. Walther von Loewenich (1903-1992).** Erlangen: Friedrich-Alexander-Universität Erlangen–Nürnberg, 1993. 36 S.: Portr. (Erlanger Universitätsreden: 42 [1993]; 3) – Siehe Nr. 1008. 1217.

02 **Atti del simposio su Lutero el la Riforma:** Vicenza, 26-27 Novembre 1983 (Akten des Kongresses zu Luther und der Reformation). Vicenza: Accademia Olimpica, 1985. 127 S. – Siehe Nr. 307. 490. 647. 659. 904. 924. 1143.

03 **L'Augustinisme à l'ancienne Faculté de Théologie de Louvain/** hrsg. von M. Lamberigts unter Mitarb. von L. Kenis. Leuven: University: Uitgeverij Peeters, 1994. 455 S. (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium; 111) – Siehe Nr. 624. 634. 636.

04 Balke, Willem: **Omgang met de reformatoren** (Umgang mit den Reformatoren). Kampen: de Groot Goudriaan, 1992. 254 S. L". – Siehe Nr. 156. 715. 784.

05 Baur, Jörg: **Luther und seine klassischen Erben:** theologische Aufsätze und Forschungen. TÜ: Mohr, 1993. III, 398 S. – Siehe Nr. 139f. 320. 436. 930-937.

06 **Begrifflichkeit und Bildlichkeit der Reformation/** unter Mitarb. von Hildegard Eilert hrsg. von Italo Michele Battafarano. Bern; F; NY; P; W: Lang, 1992. 241 S. (IRIS; 5) – Siehe Nr. 288. 606. 667. 672. 678. 682. 689. 795.

07 **Bibelauslegung und Gruppenidentität:** Vorträge der vierten Finnisch-deutschen Theologentagung (Makarios-Symposium) im Kloster Neu-Valamo, Finnland, 28.-30. 8. 1991/ hrsg. von Hans-Olof Kvist. Åbo: Åbo Akademis, 1992. 177 S. – Siehe Nr. 867. 972. 992.

08 **Biblical hermeneutics in historical perspective = Studies in honor of Karlfried Froehlich on his sixtieth birthday/** hrsg. von Mark S. Burrows und Paul Rorem. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991. XXI, 367 S.: Portr. – Siehe LuB 1994, Nr. 271; LuB 1995, Nr. 507. 759. 1017.

09 **Calviniana:** ideas and influence of Jean Calvin/ hrsg. von Robert V. Schnucker. Kirksville, MO: SCJ, 1988. 288 S. (Sixteenth century essays & studies; 10) – Bespr.: Dingel, Irene: ARGBL 18 (1989), 22f; Sinnema, Donald: SCJ 20 (1989), 365f. – Siehe LuB 1993, Nr. 256; LuB 1995, Nr. 275.

010 **Co to jest protestantyzm?** (Was ist der Protestantismus?)/ Redaktion: Stefan Wilkanowicz. Znak 44 (Kraków 1992) Heft 446 (7), 3-114. – Siehe Nr. 536. 1022. 1028. 1167.

011 **David und Nathan Chytraeus:** Humanismus im konfessionellen Zeitalter/ im Auftrag der Stadt Kraichtal hrsg. von Karl-Heinz Glaser; Hanno Lietz; Stefan Rhein. Ubstadt-Weiher: Regionalkultur, 1993. 231 S.: Ill. – Siehe Nr. 612. 622. 827. 952f. 959. 993.

012 **Deutsche Dichter der frühen Neuzeit (1450-1600):** ihr Leben und Werk/ hrsg. von Stephan Füssel. B: Erich Schmidt, 1993. 680 S.: Ill. – Siehe Nr. 336. 373. 544. 563. 569. 583. 626. 644. 655. 662. 673. 703. 807. 956. 967. 981. 986.

013 **Dosyć masz, gdy masz łaskę moja = Księga pamiątkowa, praca dedykowana ks. bp. Januszowi Narzyńskiemu** (Laß dir an meiner Gnade genügen = Festschrift, Bischof Senior Janusz Narzyński gewidmet)/ Redaktion: Danuta Plinta und Henryk Dominik. Bielsko-Biała: Augustana, 1993. 123 S. – Siehe Nr. 258. 1113. 1184.

014 **Early Modern European History:** Renaissance to 1789/ hrsg. von Jeffrey Merrick und Bernard College. 2. Aufl. NY: Wiener, 1985. VIII, 198 S. (Selected reading lists and course outlines from American colleges and universities; 3) – Siehe Nr. 530. 551-553. 561. 570-572.

015 **The early Reformation in Europe/** hrsg. von Andrew Pettegree. Cambridge; NY; Oakleigh, Victoria: Cambridge University, 1992. XII, 250 S.: 5 Ktn. – Siehe Nr. 737. 870. 874. 877f. 883. 891. 894. 896. 898.

016 **1000 Jahre Markt- Münz- & Zollrecht:** Lutherstadt Eisleben 1994; das Buch zum Fest anläßlich der ersten urkundlichen Erwähnung Eislebens am 23. November 994/ hrsg. von der Stadtverwaltung der Lutherstadt Eisleben; Redaktion: Gerlinde Schlenker ... L: Messedruck, 1994. 114 S.: Ill., Kt. – Siehe Nr. 69. 79.

017 **Die Entstehung des neuzeitlichen Europa/** unter Mitarb. von André Bourde ... hrsg. von Josef Engel. 4. Aufl. S: Klett-Cotta, 1994. XXI, 1254 S. (Handbuch der europäischen Geschichte; 3) – Siehe Nr. 122. 918.

018 **Festskrift til Troels Dahlerup** (Festschrift für Troels Dahlerup)/ Redaktion: Aage Andersen ... Aarhus: Arusia, 1985. XXIII, 427 S. L". (Arusia – historisk skrifter; 5) – Siehe Nr. 865. 892.

019 **Forme e destinazione del messaggio religioso** (Formen und Beziehungen der religiösen Botschaft)/ hrsg. von Antonio Rotondò. Firenze: Olschki, 1991. 401 S. (Studi e testi per la storia

religiosa del cinquecento; 2) – Siehe Nr. 540. 557. 633.

020 **Frühneuzeitliche Hofkultur in Hessen und Thüringen/** hrsg. von Jörg Jochen Berns und Detlef Ignasiak. Erlangen: Palm & Enke, 1993. 397 S.: Ill. (Jenaer Studien; 1) – Siehe Nr. 799. 805. 958.

021 **Germania illustrata:** essays on early modern Germany, presented to Gerald Strauss/ hrsg. von Susan C. Karant-Nunn; Andrew C. Fix. Kirksville, MO: SCJ, 1992. XXIV, 274 S.: Ill. – Siehe Nr. 453. 595. 731. 1042.

022 Grane, Leif: **Den uberegnelige Luther:** essays om en arv og dens forvaltning (Der unberechenbare Luther: Essays über ein Erbe und dessen Verwaltung). København: Gad, 1992. 182 S. (Kirkehistoriske studier: Reihe 3; 2) – Bespr.: Holte, Ragnar: KÅ 93 (1993), 197f. – Siehe Nr. 143f. 483f. 513. 625. 649. 651. 881f. 920. 1048. 1103.

023 **Hans Tausen og Hans Vingaard:** reformator og bogtrykker i Viborg (Hans Tausen und Hans Vingaard: Reformator und Buchdrucker in Viborg)/ hrsg. von Jens Vellev ... Viborg: Skovgaard Museet i Viborg: Viborg Stiftsmuseum, 1986. 20 S. – Siehe Nr. 888. 913.

024 **Hessen und Thüringen:** von den Anfängen bis zur Reformation: eine Ausstellung des Landes Hessen: Landgrafenschloß Marburg 27. 5. 1992-26. 7. 1992; Wartburg, Eisenach 26. 8. 1992-25. 10. 1992/ gestalterische Leitung: Renate Petzinger ... Spangenberg: Werbedruck, 1992. 359 S.: Ill. – Siehe Nr. 58. 67. 81. 845.

025 **Humanism and Reform:** the church in Europe, England, and Scotland, 1400-1643 = **Essays in honour of James K. Cameron/** hrsg. von James Kirk. Oxford: Blackwell, 1991. XVI, 443 S. (Studies in church history: subsidia; 8) – Siehe Nr. 429. 463. 852.

026 **Humanismus und Theologie in der frühen Neuzeit:** Akten des interdisziplinären Symposions vom 15. bis 17. Mai 1992 im Melanchthonhaus Bretten/ hrsg. von Stephan Füssel. Nürnberg: Carl, 1993. 220 S.: Ill. (Pirckheimer-Jahrbuch [1993]; 8) – Siehe LuB 1994, Nr. 433; LuB 1995, Nr. 445. 525. 654. 658. 664f.

027 **Humanity and divinity in Renaissance and Reformation = Essays in honor of Charles Trinkaus/** hrsg. von John W. O'Malley ... Leiden; NY; Köln: Brill, 1993. VIII, 325 S. (Studies in the history of Christian thought; 51) – Siehe Nr. 509. 757. 1219.

028 **Justus Jonas:** 1493-1555; Beiträge zur 500. Wiederkehr seines Geburtstages/ hrsg. vom Stadtarchiv Nordhausen sowie dem Nordhäuser Geschichts- und Altertumsverein. [Nordhausen], 1993. 96 S.: Portr. – Siehe Nr. 586. 591. 601-604. 841. 1202.

029 **Kirche an der Grenze = Festgabe für Gottfried Maron zum 65. Geburtstag/** hrsg. von Jörg Haustein und Gerhard Philipp Wolf. DA: Bogen, 1993. 205 S. – Siehe Nr. 638. 699. 1122. 1187.

030 **Kleinstaaten und Kultur in Thüringen vom 16. bis 20. Jahrhundert/** hrsg. von Jürgen John. Weimar; W: Böhlau, 1994. LXI, 618 S.: Ill. – Siehe Nr. 60. 818. 833f. 964.

031 **Kloster Nimbschen und Katharina von Bora.** Beucha: Sax, 1993. 120 S.: Ill. (Sax-Album) – Siehe Nr. 123. 125. 1176.

032 Korsch, Dietrich; Schilling, Johannes: **Die Bibel – Wort der Freiheit:** zwei Passauer Vorträge/ hrsg. vom Präsidenten der Universität Passau; Redaktion: Horst Kämmerer. Passau: Gramer, 1993. 51 S.: Ill. (Universität Passau: Nachrichten und Berichte: Sonderheft; 13) – Siehe Nr. 347. 362.

033 **Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit = Crisis in Early Modern Europe = Festschrift für Hans-Christoph Rublack/** hrsg. von Monika Hagenmeier und Sabine Holtz. F; Bern; NY; P; W: Lang, 1992. XII, 397 S. – Siehe Nr. 468. 514. 668. 788. 1074. 1212.

034 **Lucas Cranach:** ein Maler-Unternehmer aus Franken: Katalog zur Landesausstellung in der Festung Rosenberg, Kronach 17. Mai-21. August 1994/ hrsg. von Claus Grimm ... Augsburg: Haus der Bayerischen Geschichte, 1994. 400 S.: Ill. (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur; 26) – Siehe Nr. 68. 80. 581. 803. 809. 814f.

035 **Luther im Widerstreit der Geschichte/** hrsg. von Joachim Heubach. Erlangen: Martin Luther, 1993. 108 S. (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg; 20) – Siehe Nr. 291. 492. 987. 1021.

036 **Luther und die Folgen für die Geistesgeschichte = Festschrift für Theobald Beer/** hrsg. von Remigius Bäumer; Alma von Stockhausen. Weilheim–Bierbronnen: Gustav-Siewerth-Akademie, 1992. 217 S. – Siehe Nr. 88. 250. 474. 524. 527. 1127.

037 **Luther und Ontologie:** das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers; Referate der Fachtagung des Instituts für Systematische Theologie der Universität Helsinki in Zusammenarbeit mit der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 1.-5. 4. 1992/ hrsg. von Anja Ghiselli; Kari Kopperi; Rainer Vinke. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft; Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 1993. 185 S.

(Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft; 31) (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg; 21) – Siehe Nr. 160. 170. 172. 175. 179. 181. 190. 201. 340.

038 **Lutherjahrbuch:** Organ der internationalen Lutherforschung/ im Auftrag der Luther-Gesellschaft hrsg. von Helmar Junghans. Bd. 61. GÖ: V&R, 1994. 194 S. – Siehe Nr. 16. 121. 256. 443. 521. 1199. 1206.

039 **Martin Bucer and sixteenth century Europe:** actes du colloque de Strasbourg (28-31 août 1991)/ hrsg. von Christian Krieger und Marc Lienhard. 2 Bde. Leiden; NY; Köln: Brill, 1993. XIV, 470 S.; XIV S., S. 472-781: Ill. (Studies in medieval and Reformation thought; 52f) – Siehe Nr. 321. 614. 657. 697. 706. 712f. 720f. 723f. 727. 730. 733. 735. 738. 740. 742. 745f. 748. 753. 756. 762f. 769f. 772f. 776f. 779. 787. 811. 840. 853. 880. 885. 890. 901. 961. 1014.

040 **Martin Luther:** two essays/ De Lamar Jensen; A. Burt Horsley. Provo, UT: The Religious Studies Center, 1984. II, 31 S. – Siehe Nr. 145. 486.

041 **Neue deutsche Biographie/** hrsg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 17: **Melander-Moller/** Schriftleitung: Karl Otmar v. Aretin ... B.: Duncker & Humblot, 1994. XV, 784 S. – Siehe Nr. 605. 825. 1012. 1049. 1063.

042 **Niederdeutsche Bibeltradition:** Entwicklung und Gebrauch des Niederdeutschen in der Kirche/ hrsg. von Norbert Buske. B; Altenburg: Evang. Haupt-Bibelgesellschaft, 1990. 160 S. (Beiträge zur Bibel) – Siehe Nr. 338. 345. 944. 982.

043 **Nordiskt Forum för Studiet av Luther och Luthersk Teologi 1:** Referate des ersten Forums für das Studium von Luther und lutherischer Theologie in Helsinki 21.-24. 11. 1991/ hrsg. von Tuomo Mannermaa ... Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft, 1993. 103 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft; 28) – Siehe Nr. 171. 458. 650. 1201. 1215.

044 Oberman, Heiko A.: **The dawn of the Reformation:** essays in late medieval and early Reformation thought. 2., unv. Aufl., Nachdruck der Ausgabe Edinburg, 1986. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992. 309 S. – Siehe LuB 1990, Nr. 03.

045 **Oblicza sztuki protestanckiej na Górnym Śląsku** (Das Antlitz der protestantischen Kunst in Oberschlesien)/ eingel. von Lech Szafraniec. Katowice: Muzeum Śląskie, 1993. 103 S. – Siehe Nr. 796. 801.

046 **Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance/** hrsg. von August Buck. Wiesbaden: Harrassowitz, 1992. 293 S.: Ill. (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissance-Forschung; 12) Siehe Nr. 639. 973.

047 **Our great heritage/** hrsg. von Lyle W. Lange; G. Jerome Albrecht. Bd. 1. Milwaukee, WI: Northwestern, 1991. XVI, 588 S. – Siehe Nr. 114. 223. 225. 419. 438.

048 **Our great heritage/** hrsg. von Lyle W. Lange; G. Jerome Albrecht. Bd. 2. Milwaukee, WI: Northwestern, 1991. XVI, 625 S. – Siehe Nr. 287. 303.

049 **The process of change in early modern Europe = Essays in honor of Miriam Usher Chrisman/** hrsg. von Phillip N. Bebb und Sherrin Marshall. Athens. OH: University of Ohio, 1988. VIII, 220 S.: Ill. L". – Siehe Nr. 343. 538. 550. 643. 839. 1090.

050 **Promoting unity:** themes in Lutheran-Catholic dialogue = **Festschrift für Johannes Cardinal Willebrands/** hrsg. von H. George Anderson; James R. Crumley, Jr. MP: Augsburg, 1989. 112 S. – Siehe Nr. 209. 279. 1105.

051 **Przegląd Religioznawczy** (Religionswissenschaftliche Rundschau)/ Redaktion: Zbigniew Stachowski ... WZ: Polskie Towarzystwo Religioznawcze, 1993. 204 S. (Przegląd Religioznawczy; 170 IV) – Siehe Nr. 405. 533. 541. 1091.

052 **Quellenbuch zur Geschichte der Evangelischen Kirche in Schlesien/** hrsg. von Gustav Adolf Benrath ... M: Oldenbourg, 1992. XXVI, 558 S.: Ill. (Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte; 1) – Siehe Nr. 648. 915. 999. 1015. 1051. 1057.

053 **The Reformation:** 1520-1559/ hrsg. von G[eoffrey] R. Elton. Cambridge; LO; NY; Port Chester; Melbourne; Sydney: Cambridge University, 1990. X, 741 S. (The new Cambridge modern history; 2) – Siehe Nr. 207. 339. 425. 539. 558. 566. 707. 765. 851. 864. 866. 871. 902.

054 **Reformation Europe:** a guide to research II/ hrsg. von William S. Maltby. StL: Center for Reformation Research, 1992. 348 S. (Reformation guides to research; 3) – Siehe Nr. 1183. 1191. 1195. 1200.

055 **Die Reformation in Deutschland und Europa:** Interpretationen und Debatten = **The Reformation in Germany and Europe:** interpretations and issues = **Beiträge zur gemeinsamen Konferenz der Society for Reformation Research und des Vereins für Reformationsgeschichte, 25.-30. September 1990, im Deutschen Historischen Institut, Washington, D.C./** hrsg. von Hans R. Guggisberg; Gottfried Krodel unter Mitarb. von Hans Füglister. GÜ: GVH, 1993. 703 S.

(ARG: Sonderbd.) – Siehe Nr. 71. 495. 531. 534f. 545. 547-549. 554. 559. 567. 574. 577. 719. 739. 816. 822. 966. 988. 1024. 1030. 1192.

056 **Die Reformation in Lohr am Main/** hrsg. von Karlheinz Bartels. Karlstadt: Kralik, 1990. 69 S. (Schriften des Geschichts- und Museumsvereins Lohr a. Main; 24) – Siehe Nr. 61. 415. 826.

057 **Reformation und Reichsstadt:** protestantisches Leben in Regensburg/ hrsg. von Hans Schwarz; mit Beiträgen von Wolfgang Beinert ... Regensburg: Universitätsverlag, 1994. 218 S.: Ill. (Schriftenreihe der Universität Regensburg: N. F.; 20) – Siehe Nr. 82. 704. 819. 823. 832. 836. 855. 862.

058 **Das Reformationsjahr 1542 im Lande Braunschweig/** Beiträge von Gerhard Müller; Klaus Jürgens; hrsg. vom Landeskirchenamt Wolfenbüttel; Redaktion: Hermann Kuhr. Wolfenbüttel: Landeskirchenamt, 1993. 25 S. (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Evang.-Luth. Landeskirche in Braunschweig; 2) – Siehe Nr. 631. 835.

059 **Reformiertes Erbe = Festschrift für Gottfried W. Locher zu seinem 80. Geburstag/** hrsg. von Heiko A. Oberman ... Bd. 1. ZH: Theol. Verlag, 1992. XII, 475 S.: 1 Frontispiz. (Zw; 19 I [1991/2-1992/2]) – Bespr.: Ferrario, Fulvio: Pro 49 (1994), 83f. – Siehe Nr. 262. 316. 377. 615. 725. 732. 743. 754. 764. 766. 889. 971.

060 **Reformiertes Erbe = Festschrift für Gottfried W. Locher zu seinem 80. Geburtstag/** hrsg. von Heiko A. Oberman ... Bd. 2. ZH: Theol. Verlag, 1993. VII, 390 S. (Zw; 19 II [1991/2-1992/2]) – Bespr.: Ferrario, Fulvio: Pro 49 (1994), 83f. – Siehe Nr. 159. 542. 714. 758. 783. 806. 976. 989. 994. 1047. 1218.

061 **Religion and culture in the Renaissance and Reformation/** hrsg. von Steven Ozment. Kirksville, MO: SCJ, 1988. 136 S. (Sixteenth century essays & studies; 11) – Siehe Nr. 461. 798.

062 **Revisioning the past:** prospects in historical history/ hrsg. von Mary Potter Engel; Walter E. Wyman, Jr. MP: Fortress, 1992. XI, 308 S. – Siehe Nr. 1025. 1162.

063 **Sebastian Franck (1499-1542)/** hrsg. von Jan-Dirk Müller. Wiesbaden: Harrassowitz, 1993. 326 S.: Ill., Faks. (Wolfenbütteler Forschungen; 56) – Siehe Nr. 686. 692f. 695. 698. 700. 702. 705. 710.

064 **Spiritual traditions for the contemporary church/** hrsg. von Robin Maas; Gabriel O'Donnell. Nashville, TN: Abingdon, 1990. 464 S.: Ill. – Siehe Nr. 389. 399.

065 **Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung:** Land und Konfession 1500-1650. Bd. 5: **Der Südwesten.** mit Beiträgen von Hans Berner ... hrsg. von Anton Schindling; Walter Ziegler. MS: Aschendorff, 1993. 323 S.: Ktn. (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung; 53) – Siehe Nr. 718. 760. 828f. 844. 846. 849. 854.

066 **Théorie et pratique de l'exégèse = Actes du troisième colloque international sur l'histoire de l'exégèse biblique au XVI^e siècle (Genève, 31 aout-2 septembre 1988)/** hrsg. von Irena Backus; Francis Higman. Genève: Droz, 1990. 456 S. (Etudes de philologie et d'histoire; 43) – Siehe Nr. 326. 346. 349. 374. 584. 962.

067 **Veritas et communicatio:** ökumenische Theologie auf der Suche nach einem verbindlichen Zeugnis = **Festschrift zum 60. Geburtstag von Ulrich Kühn:** mit einem bibliographischen Anhang/ hrsg. von Heilo Franke ... GÖ: V&R, 1992. 377 S. – Siehe Nr. 224. 963. 1131. 1189.

068 **450 Jahre Reformation in Osnabrück:** V.D.M.I.Æ. Gottes Wort bleibt in Ewigkeit; eine Ausstellung des Kirchenkreises Osnabrück, der Stadt Osnabrück und des Landkreises Osnabrück vom 18. April bis 29. August 1993 in der St. Marienkirche Osnabrück/ hrsg. von Karl Georg Kaster; Gerd Steinwascher. Bramsche: Rasch, 1993. 656 S.: zahlr. Ill., graph. Darst. (Osnabrücker Kulturdenkmäler; 6) – Siehe Nr. 842f.

069 **Der Wahrheit Gottes verpflichtet:** theologische Beiträge aus dem Sprachenkonvikt Berlin für Rudolf Mau/ hrsg. von Matthias Köckert. B: Wichern, 1993. 310 S. – Siehe Nr. 2. 168. 498. 594. 1147. 1172. 1208.

070 **Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit/** hrsg. von Heide Wunder und Christina Vanja. F: Suhrkamp, 1991. 231 S. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 913) – Siehe Nr. 243. 470. 479.

071 **Wegscheiden der Reformation:** alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert/ hrsg. von Günter Vogler. Weimar: Böhlau, 1994. 553 S. – Siehe Nr. 297. 317. 543. 564. 576. 671. 677. 696. 701. 708f. 940f. 984. 987. 995. 1004. 1032.

072 Wollgast, Siegfried: **Vergessene und Verkannte:** zur Philosophie und Geistesentwicklung in Deutschland zwischen Reformation und Frühaufklärung. B: Akademie, 1993. 388 S. – Siehe Nr. 579. 997f.

073 **Zwischen Volks- und Bekenntniskirche:** Martin

Bucer zum 500. Geburtstag; Beiträge einer Tagung der Evangelischen Akademie Baden mit dem Verein für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden vom 14.-16. Juni 1991 in Bad Herrenalb/ Redaktion: Reinhard Ehmann; Ralf Stieber. Karlsruhe: Evang. Akademie Baden, 1992. 55 S.: Ill. (Herrenalber Protokolle; 87) – Siehe Nr. 741. 1216.

A QUELLEN

1 Quellenkunde

1 **The contemporary printed literature of the English Counter-Reformation between 1558 and 1640:** an annotated catalogue/ A. F. Allison; D. M. Rogers. Adlershot, UK; Brookfield, VT: 1989. XXVII, 291 S.

2 Czubatynski, Uwe: **Der zornige Luther auf der Kanzel:** eine neugefundene Nachschrift seiner Predigt vom 20. Januar 1544. In: 069, 46-64.

3 **Deutsche Bibeldrucke:** 1601-1800/ beschrieben von Stefan Strohm unter Mitarb. von Peter Amelung ... Teil 1: **1601-1700.** S-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993. XXXVI, 338 S. (Die Bibelsammlung der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart: Abt. 2; 2 I)

4 **Deutsche Bibeldrucke:** 1601-1800/ beschrieben von Stefan Strohm unter Mitarb. von Peter Amelung ... Teil 2: **1701-1800.** S-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993. S. 339-880. (Die Bibelsammlung der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart: Abt. 2; 2 II)

5 **Deutsche Bibeldrucke:** 1601-1800/ beschrieben von Stefan Strohm unter Mitarb. von Peter Amelung ... Teil 3: **Anhang.** S-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993. S. 884-1394: Ill. (Die Bibelsammlung der Württemnergischen Landesbibliothek Stuttgart: Abt. 2; 2 III)

6 **Forschungsbibliothek Gotha:** Bücher aus zwölf Jahrhunderten/ Redaktion: Helmut Roob. 3., erg. Aufl. Gotha: Forschungsbibliothek, 1988. 73 S.: 26 Ill. L 61.

7 Głowacka, Ewa; Tondel, Janusz: **Cenne i rzadkie egzemplarze książki religijnej, znajdujące się w zbiorach starych druków Biblioteki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu** (Wertvolle und seltene Religionsbücher in den Altdruckbeständen der Universitätsbibliothek in Thorn). In: Studia o działalności i zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika/ Redaktion: Bohdan Ryszewski. Bd. 6. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1991, 137-155. L 138. 141f+".

8 **Katalog poloników XVI wieku Biblioteki Jagiellońskiej (Catalogus librorum polonicorum saeculi XVI qui in Bibliotheca Jagellonica asservantur)/** Redaktion: Marian Malicki; Ewa Zwingrodzka. Bd. 1: **A-Ł.** Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1992. 432 S. L 423f. (Uniwersytet Jagielloński: Varia; 266)

9 **Leichenpredigten:** Quellen zur Geschichte der Frühen Neuzeit. Marburg: Forschungsstelle für Personalschriften, s. a. 20 S.: Ill.

10 **Martin Luther und seine Zeitgenossen.** S: Stuttgarter Antiquariat, 1994. 55 S.: Ill. (Katalog; 156: Frühjahr 1994)

11 Peter, Rodolphe; Gilmont, Jean-François: **Bibliotheca Calviniana:** les œuvres de Calvin publiées au XVI[e] s. Bd. 2: **Ecrits théologiques, littéraires et juridiques:** 1555-1564. Genève: Droz, 1994. 624 S.: Ill. (Travaux d'humanisme et Renaissance; 255)

12 **Die Sammlung der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel:** kommentierte Ausgabe/ hrsg. von Wolfgang Harms. Teil 3: **Theologica. Quodlibetica. Bibliographie. Personen- und Sachregister/** hrsg. von Wolfgang Harms und Michael Schilling ... TÜ: Niemeyer, 1989. IX, 527 S.: 235 Ill. L". (Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts; 3 III)

13 Stoll, Doris: **Die Kölner Presse im 16. Jahrhundert:** Nikolaus Schreibers »Neue Zeitungen aus Cöllen«. Wiesbaden: Harrassowitz, 1991. 122 S. L 53. (Buchwissenschaftliche Beiträge aus dem Deutschen Bucharchiv München; 34)

14 Tondel, Janusz: **Katalog poloników Kammerbibliothek i Nova Bibliotheca Księcia Albrechta Pruskiego zachowanych w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu** (Katalog der Polonica in der Kammerbibliothek und Nova Bibliotheca des Herzogs Albrecht von Preußen, die sich in den Beständen der Universitätsbibliothek Thorn erhalten haben). Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1991. 49 S. L 23.

15 **Wertvolle Bücher, Zeitschriften, Autographen und Graphik aus fünf Jahrhunderten:** dreiunddreißigster Gemeinschaftskatalog; Verkaufskatalog. Köln: Verband Deutscher Antiquare, 1994. 162 S.: Ill. L 4+".

16 **Das Wittenberger Ordinationszeugnis für Bartholomaeus Wolfart vom 27. September 1544/** hrsg. von Bernd Moeller. LuJ 61 (1994), 117-122.

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

17 [Luther, Martin] Luther, Martti: **Iso katekismus** (*Deutsch [Großer] Katechismus* ⟨finn.⟩). Helsinki: SLEY-Kirjat, 1992. 194 S. (Uusi Lutherin sarja; 5)

18 [Luther, Martin] Luter, Marcin: **Przedmowy do ksiąg biblijnych** (*Deutsche Bibel:* Vorreden ⟨poln.⟩)/ übers. von Jerzy Krzyszpień; eingel. von Krzysztof Mrowcewicz. WZ: Towarzystwo »Ogród ksiąg«, 1992. 116 S.

19 [Luther, Martin]: **Door het donkere venster van het geloof:** teksten van Maarten Luther (Durch das dunkle Fenster des Glaubens: Texte von Martin Luther)/ hrsg. von J[an] T. Bakker und K[laas] Zwanepol; aus dem Dt. und Latein. übers. von der Werkgroep Lutheronderzoek. Zoetermeer: Meinema, 1993. 179 S. (Sleutelteksten in godsdienst en theologie; 18)

20 Luther, Martin: **Kommentar över Bergspredikan** (*Das fünfte, sechste und siebente Kapitel Matthaei gepredigt und ausgelegt* ⟨schwed.⟩)/ übers. von Gunnar Mimer. [Uppsala]: BV; [Skellefteå]: Artos, 1990. 272 S.

21 [Luther, Martin]: **Martin Luther's basic theological writings** (Schriften ⟨engl.⟩)/ hrsg. von Timothy F. Lull. MP: Fortress, 1989. XIX, 755 S.

22 [Luther, Martin] Lutero, Martinho: **Obras selecionadas** (Ausgewählte Werke ⟨port.⟩). Bd. 3: **Debates e controvérsias I** (Debatten und Kontroversen I)/ im Auftrag der Comissão Interluterana de Literatura hrsg. von Ilson Kayser; übers. von Johannes F. Hasenack; Luís H. Dreher; Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal; Porto Algre: Concórdia, 1992. 459 S.

23 [Luther, Martin] Lutero, Martinho: **Obras selecionadas** (Ausgewählte Werke ⟨port.⟩). Bd. 4: **Debates e controvérsias II** (Debatten und Kontroversen II)/ im Auftrag der Comissão Interluterana de Literatura hrsg. von Ilson Kayser; übers. von Luís M. Sander; Luís H. Dreher; Helberto Michel; Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993. 462 S.

24 Luther, Martin: **Selections/** hrsg. von Lewis Jillings; Brian Murdoch. Hull: Hull University, German Department, 1980 (c 1977). IX, 246 S. (New German studies monographs; 4)

25 Luther, Martin: **Skrifter i udvalg.** Bd. 7: **Troens evangelium:** ord og sakrament (Evangelium des Glaubens: Wort und Sakrament ⟨dän.⟩)/ übers. von Finn B. Andersen; Erik H. Bennetzen; Helmer Hedegard-Jensen; Krista Revsbech. København: Credo, 1994. 415 S.

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

a) Auswahl aus dem Gesamtwerk

26 **Confessions and catechisms of the Reformation/** hrsg. von Mark A. Noll. Grand Rapids, MI: Baker, 1991. 232 S.

27 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, 1993. 174 S. (Universal-Bibliothek; 1578)

28 [Luther, Martin]: **Lutherworte, Lutherreime.** 3. Aufl. Wuppertal: Oncken, 1990. 63 S. (Onken-Mini-Bücher)

29 [Luther, Martin]: **Martin Luther:** ein Hausbuch/ Hermann Kunst. Groß-Oesingen: Harms, 1993. 467 S.

30 Luther, Martin: **Nu fröjde sig var kristen:** dagliga betraktelser (Nun freut euch lieben Christen gmein: Luthers Wort zu täglichen Andachten

⟨schwed.⟩]/ zsgest. von Karl Witte; schwed. Übers. der 2. Aufl. HH, 1934. Skellefteå: Artos, 1994. 368 S.

31 **Quellen zur Reformation:** 1517-1555/ hrsg. von Ruth Kastner. DA: WB, 1994. XXXI, 553 S.: Ill. (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit; 16: Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe)

32 **Texte zur Theologie:** Dogmatik/ hrsg. von Wolfgang Beinert. **Schöpfungslehre II/** bearb. von Georg Kraus. Graz; Köln: Styria, 1992. 240 S. L 63-73. (Texte zur Theologie: Abt. Dogmatik; 3 II)

b) Einzelschriften und Teile von ihnen

33 **Alte Choräle – neu belebt:** kreativer Umgang mit Kirchenliedern in Schule und Gemeinde/ hrsg. von Martin Gotthard Schneider und Gerhard Victor. Lahr: Kaufmann, 1993. 206 S.: Noten.

34 **Die Bibel/** nach der Übers. Martin Luthers. Bibeltext in der rev. Fassung von 1984/ hrsg. von der Evang. Kirche in Deutschland. Sonderausgabe zum »Jahr mit der Bibel 1992«. S: Deutsche Bibelgesellschaft, 1991. 9, 906, 306, 42 S.

35 **Die Bibel:** mit Erklärungen; nach der Übersetzung Martin Luthers/ hrsg. von der Evang. Kirche in Deutschland. Bibeltext in der rev. Fassung von 1984, 3., unv. Aufl. B: Evang. Haupt-Bibelgesellschaft, 1993. 1468 S. in getr. Zählg.

36 **Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments:** nach der Übersetzung Dr. Martin Luthers (unrevidiert). Bielefeld: Missionsverlag der Evang.-Luth. Gebetsvereine, 1993. 1079, 334 S.

37 **Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments:** nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers. Groß-Oesingen: Harms, 1993. 1456 S.

38 **Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments/** nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers; mit Bildern von Rudolf Schäfer. Neu durchges. nach dem vom Deutschen Evang. Kirchenausschuß genehmigten Text; leicht verkleinerter Nachdruck der Ausgabe S, 1929. S: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. [1614] S. in getr. Zählg.: Ill.

39 **Bremer biblische Handkonkordanz oder alphabetisches Wortregister der Heiligen Schrift.** 142.-154. Tsd. der erw. Aufl. 1948, 279.-291 Tsd. der Gesamtaufl. S: Christliches Verlagshaus, 1992. 1033 S.

40 **Große Konkordanz zur Lutherbibel.** 3., durchges. Aufl. S: CV, 1993. XVII, 1708 S.

41 **Das Johannes-Evangelium in Großdruck:** nach der Übersetzung Martin Luthers. Bibeltext in der rev. Fassung von 1984. S: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. 104 S.

42 [Luther, Martin]: **Tezy Marcina Lutra z dnia 31 X 1517 roku** (*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* ⟨poln.⟩). In: Jakubowski, Zbigniew: Zarys dziejów chrześcijaństwa w Polsce. 2. durchges. Aufl. Częstochowa: Wyższa Szkoła Pedagogiczna, 1993, 105-111.

43 Luther, Martin: **Etliche Fabeln aus Esopo:** Martin Luthers Coburger Fabelzyklus (*Etliche Fabeln aus Aesop*)/ Jena: Wartburg, 1992. 53 S.

44 [Luther, Martin] Lutero, Martim: **Querido Deus:** coletânea de orações (Lieber Gott: Gebete in Auswahl [*Gebete* ⟨port.⟩])/ ausgew. und übers. von Martin N. Dreher. São Leopoldo: Sinodal, 1993. 57 S.

45 [Luther, Martin] Luter, Marcin: **Postylla domowa** (*Hauspostille* ⟨poln.⟩)/ eingel. von Manfred Uglorz. Faks. der Ausgabe Cieszyn, 1883. Bielsko-Biała: Augustana, 1993. VI, 830 S.

46 [Luther, Martin]: **Der kleine Katechismus Doktor Martin Luthers.** 6. Aufl. Bielefeld: Missionsverlag der Evang.-Luth. Gebetsgemeinschaften, 1993. 39 S.

47 [Luther, Martin]: **Der Kleine Katechismus Doktor Martin Luthers:** mit der Theologischen Erklärung von Barmen 1934, einer Sammlung von Gebeten, Bibelversen und Liedern sowie Übersichten über das Kirchenjahr und die Bücher der Bibel. 26., unv. Aufl. (811.-845. Tsd.). GÜ: GVH, 1993. 61 S. (GTB Siebenstern; 1000)

48 [Luther, Martin]: **Der Kleine Katechismus Doktor Martin Luthers.** Gemeinsame Fassung der Evang. Kirche der Union und der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands. Neubearb. Ausgabe, 5. Aufl. Bielefeld: Luther, 1994. 31 S.

49 [Luther, Martin]: **Martti Lutherin Vähä katekismus** (*Der kleine Katechismus für die gemeinen Pfarrherrn und Prediger* ⟨finn.⟩)/ übers. von Osmo Omenamäki. 3. Aufl. Helsinki: SLEY-Kirjat, 1991. 44 S.: Ill.

50 [Luther, Martin] Luter, Marcin: **Mały Katechizm** (*Der kleine Katechismus für die gemeinen Pfarrherrn und Prediger* ⟨poln.⟩). Signa temporis 1 (WZ 1990) Heft 1, 125-140.

51 [Luther, Martin]: **Dokt. Mårt. Luthers Lilla katekes:** folkskolans katekes (*Der kleine Katechismus für die gemeinen Pfarrherrn und Prediger* ⟨schwed.⟩)/ erkl. von Olaus Swebelius. Faksimile der Ausgabe Kalmar, 1853. SH: HLS, 1991. 144 S.: Ill. (Källor)

52 [Luther, Martin]: **31 de outubro:** Reforma da igreja (31. Oktober: Reformation der Kirche [Luthers *Vorlesung über Jesaja* ⟨port.⟩ Auszug])/ Ricardo W. Rieth. In: Proclamar libertação/ hrsg. von E. Streck und N. Kilpp. Bd. 19. São Leopoldo: Sinodal: IEPG, 1993, 279-285.

53 [Luther, Martin]: **»So spielt die Vernunft Blindekuh mit Gott«:** Luthers Auslegung von Jona 1,5f. (WA [19], 205, 25 - 211, 19) (*Der Prophet Jona ausgelegt* ⟨neuhochdt.⟩ [Auszug])/ bearb. und erl. von Reinhard Schwarz. Lu 65 (1994), 3-9.

54 [Luther, Martin]: **Die Einheit der Christenheit** (*Von dem Papsttum zu Rom ...* ⟨neuhochdt.⟩ [Auswahl])/ ausgew., übertr. und erl. von Reinhard Schwarz. Lu 65 (1994), 56-64.

55 [Luther, Martin]: **Wie das Gesetz und Evangelium recht grundlich zu unterscheiden sind:** eine Predigt Martin Luthers vom 1. Januar 1532 über Gal 3,23-29/ bearb. und komm. von Stephan-Martin Stötzel. Lu 64 (1993), 104-111.

56 **Die Nacht leuchtet wie der Tag:** Bibel für junge Leute/ Konzeption und Red.: Hans Heller und Hans Biesenbach. F: Diesterweg, 1992. 298 S.: Ill.

57 **Stuttgarter Erklärungsbibel:** die Heilige Schrift nach der Übersetzung Martin Luthers in der revidierten Fassung von 1984; mit Einführungen und Erklärungen. S: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992. 1626 S. – Bespr.: Amberg, Ernst-Heinz: ThLZ 118 (1993), 496f; Beck, Eleonore: Bibel und Kirche 48 (1993), 115.

4 Ausstellungen, Bilder, Bildbiographien, Denkmäler, Lutherstätten

58 Abe, Horst Rudolf: **Die Rolle der Universität Erfurt in der thüringischen und hessischen Bildungsgeschichte vom 14. bis zum 16. Jahrhundert.** In: 024, 54-57.

59 **Antiquariat Hans Hammerstein:** 100 schöne Neueingänge, illustrierte Bücher; Katalog. Nr. 26. M: [Hammerstein], [1987]. 13 S.: Ill. L 3f. [Lutherzyklus von Lovis Corinth]

60 Badstübner, Ernst: **Die Wiedergeburt der Wartburg im 19. Jahrhundert und die historistische Architektur in Thüringen.** In: 030, 433-452.

61 Bartels, Karlheinz: **Vortragsreihe und Ausstellung »Reformation und Gegenreformation in Lohr« im Winterhalbjahr 1983/84.** In: 056, 11-15.

62 **Cranach im Detail:** Buchschmuck Lucas Cranachs des Älteren und seiner Werkstatt = **Ausstellung in der Lutherhalle Wittenberg vom 29.3. bis 4.12. 1994 anläßlich der Lucas-Cranach-Ehrung 1994**/ hrsg. von der Lutherhalle Wittenberg; Vorwort: Martin Treu; Katalog und Bildredaktion: Jutta Strehle. [Wittenberg:] Drei Kastanien: Lutherhalle, 1994. 83 S.: Ill.

63 Dorren, Ilse: **Het land van Maarten Luther:** Saksen en Thueringen (Das Land Martin Luthers: Sachsen und Thüringen). Rijswijk: Elmar, 1993. VIII, 136 S.: Ill., Kt. (De historische reisgids)

64 Findeisen, Peter: **Die Lutherstätten in Eisleben.** M: Deutscher Kunstverlag, 1993. 48 S.: Ill.

65 **Hessen und Thüringen:** von den Anfängen bis zur Reformation; eine Foto-Ausstellung der Sparkassen-Kulturstiftung Hessen-Thüringen zur Landesausstellung 1992 in Marburg und auf der Wartburg/ hrsg. von der Sparkassen-Kulturstiftung Hessen-Thüringen; Text: Fritz Wolf; Cornelia Dörr; Redaktion: Thomas Wurzel. Spangenberg: Werbedruck, 1992. 71 S.: Ill., Kt.

66 Johannes, Ant.: **Waar Luther zijn laatste preek hield, bevindt zich nu een gedenkplaat voor de joden** (Wo Luther zum letzten Mal predigte, befindet sich jetzt eine Gedenktafel für die Juden). Documentatieblad Lutherse kerkgeschiedenis 14 (Haarlem 1994), 11f.

67 **Katalog.** In: 024, 65-333.

68 **Katalog.** In: 034, 220-386: Ill.

69 Knape, Rosemarie: **Luthers Beziehungen zu seinem Geburts- und Sterbeort Eisleben.** In: 016, 72-81: Ill.

70 Koethe, Karl: **Martin Luther und Luthergedenkstätten in und um Eisenach**/ hrsg. von der Wartburg-Stiftung Eisenach. Sonderausgabe. L: Kranichborn, 1994. 159 S.: Ill. (Kleine Schriftenreihe der Wartburg-Stiftung; 8)

71 Lehmann, Hartmut: **The Reformation and America:** the Luther statues in Washington and Baltimore. In: 055, 647-664.

72 Lilje, Hanns: **Martin Luther:** mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten/ hrsg. von Kurt Kusenberg; mit neubearb. Bibliographie von Helmar Junghans. 106.-108. Tsd. Reinbek bei HH: Rowohlt, 1994. 160 S.: Ill. (Rowohlts Monographien; 98)

73 **Luther und die Reformation in Hessen und Thüringen '92**/ hrsg. vom ADAC Hessen-Thüringen; verantwortl. für den Inhalt: Carl-Heinz Blessmann. F: ADAC Hessen-Thüringen, [19]92. [84] S.: Ill.

74 **Luthers Leben in Bildern:** ausgewählte Grafiken des 19. Jahrhunderts: aus den Sammlungen der Lutherhalle Wittenberg/ Jutta Strehle. 2. Aufl. Wittenberg: Drei Kastanien, 1993. 36 unpag. S.: 23 Ill.

75 **Luther's life in pictures:** selected engravings from the 19th century: from the collection at the Lutherhalle Wittenberg (Luthers Leben in Bildern ⟨engl.⟩)/ Jutta Strehle. 2. Aufl. Wittenberg: Drei Kastanien, 1993. 36 unpag. S.: 23 Ill.

76 **Lutherstadt Wittenberg/** Fotos: Wilfried Kirsch; Text: Martin Treu. B: Nicolai, 1993. 63 S.: Ill. (Städte in Deutschland)

77 **Lutherstadt Wittenberg in alten Ansichten/** Eva Leithoff; Karin Binder. Zaltbommel/Niederlande: Europäische Bibliothek, 1991. [112] S.: Ill.

78 **Martin Luther in Erfurt:** Dauerausstellung im Augustinerkloster zu Erfurt/ hrsg. von S[igrun] Pabel nach Texten von H[elmar] Junghans; Gestaltung von Reiner Wiegand. Erfurt: Satz, 1994. 40 S.: Ill.

79 Nickel, Bodo: **Eisleben – eine Schulstadt.** In: 016, 82-94: Ill.

80 Rebel, Ernst: **Lucas Cranachs Porträtkunst:** Personendarstellungen zwischen Vitalität und Formel. In: 034, 131-138: Ill.

81 Schuchardt, Günter: **Die Wiederherstellung der Wartburg im 19. Jahrhundert:** historistische Mittelalterrezeption im Konflikt zwischen empirischer Denkmalpflege und feudal-restaurativer fürstlicher Reverenz. In: 024, 49-52.

82 Traeger, Jörg: **Luther in der Walhalla.** In: 057, 186-211: Ill.

83 **Unterwegs auf Luthers Spuren:** ein Bildreiseführer zu den Lutherstätten in Lutherstadt Eisleben, Erfurt, Eisenach, Veste Coburg, Lutherstadt Wittenberg/ mit einer Einführung von Johann-Friedrich Enke; Konzeption, Text und Gestaltung: Rolf Kunze. L: Kunst und Touristik, 1992. 72 S.: Ill., Kt. – Bespr.: Hövelmann, Hartmut: Lu 64 (1993), 142-144.

84 Velten, Wilhelm: **Kunstpflege in Erfurt in der Mitte des 19. Jahrhunderts:** die Ausschmückung des Festsaals im Martinsstift durch Karl Reinthaler. Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt N. F. 2 (1994), 75-99.

85 Warnke, Martin: **Cranachs Luther:** Entwürfe für ein Image. Originalausgabe, 8.-9. Tsd. F: Fischer-Taschenbuch, 1994. 78 S.: Ill. ([Fischer-Taschenbücher]; 3904: Kunststück)

B DARSTELLUNGEN

1 Biographische Darstellungen

a) Das gesamte Leben Luthers

86 Bainton, Roland H.: **La Riforma protestante** (The Reformation of the sixteenth century ⟨ital.⟩)/ übers. von Francesco Lo Bue; eingel. von Delio Cantimori. Neudruck der Ausgabe Torino, 1958. Torino: Einaudi, 1994. 280 S. L 35-79+". (Piccola biblioteca Einaudi; 73)

87 Buss, Paulo Wille: **Aspectos históricos** (Historische Aspekte). In: Lutero. [São Paulo; Rio de Janeiro]: CEDI, 1990, 9-31. (Leituras da Bíblia; 1)

88 Emme, Dietrich: **Über die Bedeutung der biographischen Lutherforschung.** In: 036, 31-40.

89 Fink, Humbert: **Martin Luther:** der widersprüchliche Reformator/ mit einem Vorwort von Jens Motschmann. Neuauflage. Lizenzausgabe. Esslingen: Bechtle, 1994. 286 S.: Ill.

90 Friedenthal, Richard: **Marcin Luter:** jego zycie i czasy (Luther ⟨poln.⟩)/ übers. von Czesław Tarnogórski. Nachdruck der 1. Aufl. WZ: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1992. 579 S.: Ill. (Biografie sławnych ludzi)

91 Grane, Leif: **Vision och verklighet:** en bok om Martin Luther (Evangeliet for folket ⟨schwed.⟩)/ übers. von Margareta Brandby-Cöster. Skellefteå: Artos, 1994. 303 S. [Vgl. LuB 1985, Nr. 216]

92 Gregor-Dellin, Martin: **Luther:** eine Annäherung. Ungek. Taschenbuchausgabe, Lizenzausgabe. F: Ullstein, 1994. 94 S.: Ill. (Ullstein-Buch; 35364: Sachbuch)

93 Joestel, Volkmar: **Martin Luther:** Rebell und Reformator. Wittenberg: Drei Kastanien, 1994. 63 S.: Ill. (Biographien zur Reformation)

94 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Martin Luther.** In: Deutsche Dichter: Leben und Werk deutschsprachiger Autoren/ hrsg. von Gunter E. Grimm; Frank Rainer Max. Bd. 2: Reformation, Renaissance und Barock. Nachdruck. S: Reclam, 1990, 33-52: 1 Ill. (Universal-Bibliothek; 8612)

95 Kolb, Robert: **Luther:** pastor of God's people. StL: Concordia, 1991. 46 S.: Ill., Kt.

96 Lindhardt, Jan: **Mellem djævel og Gud:** en bog om Martin Luther (Zwischen Teufel und Gott: ein Buch über Martin Luther). København: Gad, 1991. 190 S.

97 Martina, Giacomo: **Storia della chiesa da Lutero al nostri giorni** (Geschichte der Kirche von Luther bis heute). Bd. 1: **L'età della Riforma** (Das Reformationszeitalter). Neue, erw. und durchges. Aufl. Brescia: Morcelliana, 1993. 279 S.

98 Oberman, Heiko A.: **Luther:** man between God and the devil (Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel ⟨engl.⟩). NY: Doubleday, 1992. XX, 380 S. (Image books)

99 Oberman, Heiko A.: **Luther:** man between God and the devil (Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel ⟨engl.⟩)/ übers. von Eileen Walliser-Schwarzbart. LO: Fontana, 1993. XX, 380 S.

100 Oberman, Heiko A.: **Martin Lutero:** un uomo tra Dio e il diavolo (Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel ⟨ital.⟩)/ übers. von M. Tosti-Croce. Bari: Laterza, 1987. VIII, 367 S. (Storia e società) – Bespr.: Müller, Marzio: Salesianum 51 (Roma 1989), 341f.

101 Oberman, Heiko A.: **Lutero:** un hombre entre Dios y el diablo (Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel ⟨span.⟩)/ übers. von Jose Luis Gil Aristu. Madrid: Alianza, 1992. 414 S.: Ill. (Alianza universidad; 730)

102 Pozzoli, Claudio: **Vita die Martin Lutero** (Luthers Leben). Neudruck der Ausgabe Milano, 1983. Milano: Rusconi Libri, 1993. 338 S. (Biographie)

103 Smith, Preserved: **The life and letters of Martin Luther/** hrsg. von Robert Backhouse. LO; Sidney; Auckland; Toronto: Hodder & Stoughton, 1993. 256 S.

104 Tourn, Giorgio: **I Protestanti:** una rivoluzione (Die Protestanten: eine Revolution). Bd. 1: **Dalle origini a Calvino** (Von den Anfängen bis zu Calvin). Torino: Claudiana, 1993. 400 S.: Ill. L".

105 Wright, William J.: **Personality profiles of four leaders of the German Lutheran Reformation.** The psychohistory review 14 (Springfield, IL 1985) fall, 12-22.

b) Einzelne Lebensphasen und Lebensdaten

106 Axmann, R[ainer]: **Seelsorge an Martin Luther.** Jahrbuch der Coburger Landesstiftung 38 (1993), 279-299.

107 Beish, Clayton E.: **Chaos and control:** the implementation of reforms in Wittenberg, 1521-1522. ARC 20 (Montreal, Que. 1992), 43-56.

108 Böcher, Otto: **War Hans von Berlepsch zweimal verheiratet?** BlPfKG 60 (1993), 193-195: Ill. = Ebernburg-Hefte 27 (1993), 45-47: Ill.

109 Brecht, Martin: **Martin Luther.** Kartonierte Gesamtausgabe, drei Bde. in Kassette, Studienausgabe. Bd. 1: **Sein Weg zur Reformation:** 1483-1521. S: CV, 1994. 527 S.: Ill., Taf.

110 Brecht, Martin: **Martin Luther.** Kartonierte Gesamtausgabe, drei Bde. in Kassette, Studienausgabe. Bd. 2: **Ordnung und Abgrenzung der Reformation:** 1521-1532. S: CV, 1994. 520 S.: Ill., Taf.

111 Brecht, Martin: **Martin Luther.** Kartonierte Gesamtausgabe; drei Bde. in Kassette, Studienausgabe. Bd. 3: **Die Erhaltung der Kirche:** 1532-1546. S: CV, 1994. 472 S.: Ill., Taf.

112 Brecht, Martin: **Martin Luther.** Bd. 3: **The preservation of the church, 1532-1546** (Die Erhaltung der Kirche ⟨engl.⟩)/ übers. von James L. Schaaf. MP: Fortress, 1993. XVI, 511 S.: Ill.

113 Ebstein, Wilhelm: **Dr. Martin Luthers Krankheiten und deren Einfluß auf seinen körperlichen und geistigen Zustand.** Mikroreproduktion der Ausgabe S, 1908. Egelsbach; Köln; NY: Hänsel-Hohenhausen, 1993. 64 S. (1 mikrofiche). (Deutsche Hochschulschriften: Alte Reihe; 93)

114 Eckert, Otto: **Crooked sticks at Augsburg.** In: 047, 374-386.

115 Johnston, Pamela; Scribner, Bob: **The Reformation in Germany and Switzerland.** Cambridge: University, 1993. 160 S.: Ill. (Cambridge topics in history)

116 Kerner, Jürgen: **Luthers Geburtsjahr 1484?** BlPfKG 60 (1993), 185-192 = Ebernburg-Hefte 27 (1993), 37-44.

117 [Merle d'Aubigné, Jean Henri] Merle d'Aubigne, Jan: **Historya reformacyi szesnastego wieku** (Histoire de la réformation du XVI^{e} siècle ⟨pol.⟩)/ übers. von Jan Pindór. Bd. 1. Faksimile der Ausgabe Cieszyn, 1886. WZ: Znaki Czasu, 1991. XI, 352 S. L 99-352.

118 [Merle d'Aubigné, Jean Henri] Merle d'Aubigne, Jan: **Historya reformacyi szesnastego wieku** (Histoire de la réformation du XVI^{e} siècle ⟨poln.⟩)/ übers. von Jan Pindór. Bd. 2. Faksimile der Ausgabe Cieszyn, 1886. WZ: Znaki Czasu, 1991. VIII, 320 S. L 1-225.

119 [Merle d'Aubigné, Jean Henri] Merle d'Aubigne, Jan: **Historya reformacyi szesnastego wieku** (Histoire de la réformation du XVI^{e} siècle ⟨poln.⟩)/ übers. von Jan Pindór. Bd. 3. Faksimile der Aus-

gabe Cieszyn, 1886. WZ: Znaki Czasu, 1991. VII, 240 S. L 1-81+".

120 Puchta, Hans: **Luthers Stotternheimer Gelübde:** Versuch einer Deutung. ARG 84 (1993), 311-318: abstract, 318.

121 Wengert, Timothy J.: **Martin Luther's movement toward an apostolic self-awareness as reflected in his early letters.** LuJ 61 (1994), 71-92.

122 Zeeden, Ernst Walter: **Deutschland von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Westfälischen Frieden (1648).** In: 017, 445-580. L 496-511+".

c) Familie

123 Kroker, Ernst: **Katharina von Bora – Martin Luthers Frau:** ein Lebens- und Charakterbild [ihre Herkunft und Klosterjahre]. (1906 [Auszug]). In: 031, 42-101: Ill.

124 Luther, Günter: **Katharina von Bora:** Luthers Eheweib. B: Selbstverlag [Dievenowstr. 2], 1992. 143 S.: Ill.

125 Priemer, Rudolf: **Kloster Nimbschen und Umgebung.** In: 031, 10-41: Ill.

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

126 **Arbeitshilfen Lebenszeichen 5/6/** hrsg. von Reimar Kakuschke; erarb. von Christoph Goldmann ... Teil 1. GÖ: V&R, 1991. 18; 22; 26; 13; 10; 63; 17; 23; 10 S.: Ill.

127 Bedouelle, Guy: **La storia della chiesa** (Die Geschichte der Kirche). Milano: Jaca, 1993. 248 S. L 104-108. 190-192+". (Di fronte e attraverso 332; amateca 5 XIV)

128 Bromiley, Geoffrey W.: **Luther, Martin (1483-1546):** father of the German Reformation. In: Who's who in christian history/ hrsg. von James D. Douglas; Donald R. Mitchell ... Wheaton: Tyndale, 1992, 433-437.

129 Davey, Cyril: **Martin Luther:** hero of the Reformation. Alton: Hunt & Thorpe, 1992. 48 S. [Vgl. LuB 1994, Nr. 93]

130 Glatz, Almut; Glatz, Klaus: **Grundkurs Evangelische Religionslehre.** Bd. 1: **Nachdenken über Gott und Mensch.** Erlangen: Gymnasialpädagogische Materialstelle der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, 1993. XV, 84 S. L". (Arbeitshilfe für den evang. Religionsunterricht an Gymnasien: Themenfolge; 100)

131 **Den Glauben feiern:** Feste im Kirchenjahr/ hrsg. von Helmut Hanisch; Werner Müller ... F: Diesterweg; L: EVA, 1994. 160 S.: Ill., Noten. L 105-116.

132 Greiner, Albert: **Luther Márton:** az igazság megszállottja (Martin Luther: un passionné de vérité ⟨ungar.⟩)/ übers. von Magda Karcsics; Ill. von Volker Theinhardt in Zusarb. mit Françoise Greiner. BP: Móra, 1992. 69 S.: Ill.

133 Hartmann, Karl: **Zwanzig Jahrhunderte Kirchengeschichte:** vom Anfang bis zur Gegenwart erzählt; mit erläuternden Karten, Skizzen und Tabellen. Lahr: Kaufmann, 1992. 264 S.: Ill., Tab., Ktn. – Bespr.: Haendler, Gert: ThLZ 119 (1994), 256f.

134 Hessing, Erich: **Profile der Kirchengeschichte.** Hannover: LVH, 1991. 112 S. L 37-39+". ([Die Kleinen Hefte])

135 **Lebens-Zeichen:** ein Unterrichtswerk für den evangelischen Religionsunterricht in der Sekundarstufe I. Bd. 1: **Arbeitsbuch für das 5. und 6. Schuljahr/** hrsg. und erarb. von Birgit Besser-Scholz. GÖ: V&R, 1993. 288 S.: Ill. L 136-141.

136 **Das neue Kursbuch Religion 9/10:** Lehrerhandbuch/ hrsg. von Heinz Schmidt; Hannelore Schmidt. S: Calwer; F: Diesterweg, 1993. 352 S.: Ill. L 152-155. 310f+".

137 Scholvin, Irene: **Martin Luther aus persönlicher Sicht.** Familienblatt der Lutheriden-Vereinigung 68 (1994) Heft 20, 8-10.

2 Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Gesamtdarstellungen seiner Theologie

138 Althaus, Paul: **Die Theologie Martin Luthers.** 7. Aufl. GÜ: GVH, 1994. 392 S.

139 Baur, Jörg: **Extreme Theologie.** (1984). In: 05, 3-12.

140 Baur, Jörg: **Zur Aktualität des neuen Ansatzes in Luthers Theologie.** (1983). In: 05, 29-45.

141 Bayer, Oswald: **Theologie.** GÜ: GVH, 1994. 547 S. L 35-126+". (Handbuch systematischer Theologie; 1)

142 George, Timothy: **Dr. Luther's theology.** Christian history 11 (Worcester, PA 1992), 18-22.

143 Grane, Leif: **Var Luthers teologiske arbejde uden indre sammenhæng?:** bemærkninger i anledning af Johannes Cochläus: den syv hovede Luther (War die theologische Arbeit Luthers ohne inneren Zusammenhang?: Bemerkungen anläßlich Johannes Cochlaeus: Der siebenköpfige Luther). In: 022, 46-62. [Vgl. LuB 1985, Nr. 1043]

144 Grane, Leif: **Veritas fortior omnium:** i anledning af 500 året for Martin Luthers fødsel (Veritas fortior omnium: aus Anlaß des 500. Geburtstages Martin Luthers). (1984). In: 022, 167-174.

145 Horsley, A. Burt: **Martin Luther.** In: 040, 14-31.

146 Iserloh, Erwin: **Compendio di storia e teologia della riforma** (Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß ⟨ital.⟩)/ übers. von Giovanni Poletti. Brescia: Morcelliana, 1990. 308 S. L29-101. 135-177+". – Bespr.: Ribet, Paolo: Pro 47 (1992), 328-330.

147 McGrath, Alister E.: **Reformation thought:** an introduction. 2. Aufl. Oxford; NY: Blackwell, 1993. X, 285 S.

148 McGrath, Alister E.: **Il pensiero della riforma:** Lutero – Zwingli – Calvino – Bucero (Reformation thought: an introduction ⟨ital.⟩)/ übers. von Aldo Comba. Torino: Claudiana, 1991. 224 S. (Piccola biblioteca teologica; 24) – Bespr.: Müller, Marzio: Salesianum 54 (Rom 1992), 807f.

149 Mannermaa, Tuomo: **Paralleeleja:** Lutherin teologia ja sen soveltaminen = **Luther's theology and applying Lutheran Theology** (Parallelen: die Theologie Luthers und ihre Anwendung)/ hrsg. von Antti Raunio. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 1992. 288 S. L 9-166. (Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja = Publications of the Society of Finnish Theological Literature; 182)

150 **Ökumenische Kirchengeschichte/** hrsg. von Bernd Moeller und Raymund Kottje. Bd. 2: **Mittelalter und Reformation.** 5. Aufl. Mainz; Grünewald; GÜ: Kaiser/ GVH, 1993. 473 S.

151 **Our great heritage/** hrsg. von Lyle W. Lange; G. Jerome Albrecht. Bd. 3. Milwaukee, WI: Northwestern, 1991. XVI, 766 S. L".

152 Raunio, Antii: **Summe des christlichen Lebens:** die »Goldene Regel« als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527. Helsinki: Yliopistopaino, 1993. 378 S. (Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja = Reports from the Department of Systematic Theology University Helsinki; 13) – Zugl.: Helsinki, Univ., Diss., 1993.

153 Schütte, Heinz: **Glaube im ökumenischen Verständnis:** Grundlage christlicher Einheit; ökumenischer Katechismus. 3., erg. Aufl. PB: Bonifatius; F: Lembeck, 1993. 216 S. L". (Ökumenischer Katechismus/ Heinz Schütte)

154 Sommer, Wolfgang; Klahr, Detlef: **Kirchengeschichtliches Repetitorium:** zwanzig Grundkapitel der Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte. GÖ: V&R, 1994. 284 S. L 123-145+". (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; 1796)

155 Veer, Eelco van der: **Cruciale Verborgenheid:** een studie naar de reikwijdte van Luthers theologia crucis (»Cruciale« Verborgenheit: eine Studie über die Frage, inwieweit Luthers Theologia crucis seine Theologie bestimmt). Kampen: Kok, 1992. 322 S. – Zugl.: Kampen, Univ. der Geref. Kerken, Diss., 1992.

b) Gott, Schöpfung, Mensch

156 Balke, Willem: **Luther en de ervaring** (Luther und die Erfahrung). In: 04, 17-21.

157 Beißer, Friedrich: **Zur Frage der Vergöttlichung des Menschen (theosis) bei Martin Luther.** KD 39 (1993), 266-281: summary, 281.

158 Bell, Theo[dorus]: **Der Mensch als Esel Christi:** Jesu Einzug in Jerusalem nach Mt 21 als Bildrede bei Bernhard von Clairvaux, Wenzeslaus Linck und Martin Luther (De mens als ezel van Christus ⟨dt.⟩)/ aus dem Niederl. übers. von Hartmut Hövelmann. Lu 65 (1994), 9-21.

159 Bellucci, Dino: **L'homme, image de Dieu:** intellect agent et immortalité dans le »Liber de anima« de Philippe Mélanchthon. In: 060, 25-41. L".

160 Beutel, Albrecht: **Antwort und Wort:** zur Frage nach der Wirklichkeit Gottes bei Luther; Korreferat zum Vortrag von Simo Peura. In: 037, 70-93. [Vgl. LuB 1995, Nr. 175]

161 Delumeau, Jean: **Grzech i strach:** poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w. (Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident [XIII^{e}-XVIII^{e} siècles] ⟨poln.⟩)/ übers. von Adam Szymanowski. WZ: PAX, 1994. 796 S. L 38-41+".

162 Forsberg, Juhani: **Martin Luther and the feminine image of God.** Areopagus 5 (Aarhus 1991) Heft 1, 13-16.

163 Gherardini, Brunero: **L'uomo in San Tommaso ed in Martin Lutero:** un confronto (Der Mensch bei Thomas und Luther). Divinitas 37 (Roma 1993), 225-258.

164 Hoffmann, Gregory J.: **Martin Luther's understanding of the nature and coming of the kingdom of God in the »Kirchenpostille«:** its relationship to the word of God, the proclamation of

the gospel and the mission of the church. St. Paul, MN, 1993. IV, 99 Bl. (MS). – St. Paul, MN, Luther Northwestern Theological Seminary, M. Th., 1993.

165 Ickert, Scott S.: **Luther on the timelessness of God.** LQ 7 (1993), 45-66.

166 Jung, Sangyong: **Study of the Holy Spirit in Martin Luther.** Garett, 1991. 64 Bl. (MS). – Garett, Evangelical Theological Seminary, M.T.S., 1991.

167 Kotiranta, Matti: **Das Trinitarische Dogma als verbindender Faktor für das liturgische Erbe der Kirchen:** der Gottesdienst als Erneuerungsprozeß und dessen Beziehung zum altkirchlichen trinitarischen Dogma. KD 40 (1994), 115-142: summary, 130.

168 Krötke, Wolf: **Gottes Klarheit.** In: 069, 157-171.

169 Leoni, Stefano: **»Fides creatrix divinitatis«:** la fede come esistenza di Dio in Luthero (»Fides creatrix divinitatis«: der Glaube als Existenz Gottes bei Luther). Archivio di filosofia 59 (Padova 1991), 13-35.

170 Mannermaa, Tuomo: **Hat Luther eine trinitarische Ontologie?** In: 037, 9-27. [Vgl. LuB 1995, Nr. 179]

171 Mannermaa, Tuomo: **Theologische Ontologie bei Luther?** In: 043, 37-53.

172 Martikainen, Jouko: **Bild und Sein Gottes in der Theologie Luthers:** Korreferat zum Vortrag von Prof. Dr. Theodor Jørgensen. In: 037, 155-166. [Vgl. LuB 1995, Nr. 340]

173 Marxen, Kirsten: **A comparison of the doctrines of God in the theologies of John B. Cobb and Martin Luther.** Berkeley, CA, 1991. [79] Bl. (MS). – Berkeley, CA, Pacific School of Religion, M. A., 1991.

174 Peura, Simo: **Mehr als ein Mensch?:** die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519. MZ: von Zabern, 1994. VIII, 325 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; 152: Abt. Religionsgeschichte) – Überarb. Helsinki, Univ., Theol. Fak., Diss., 1990.

175 Peura, Simo: **Wort, Sakrament und Sein Gottes.** In: 037, 35-69 [Vgl. LuB 1995, Nr. 160]

176 Plathow, Michael: **Der Geist hilft unserer Schwachheit:** ein aktualisierender Forschungsbericht zu M. Luthers Rede vom heiligen Geist. KD 40 (1994), 143-169: summary, 169.

177 Posset, Franz: **»Deification« in the German spirituality of the late middle ages and in Luther:** an ecumenical historical perspective. ARG 84 (1993), 103-126: Zusammenfassung, 126.

178 Posset, Franz: **The sweetness of God.** The American Benedictine review 44 (Atchinson, KS 1993), 143-178. L 169-176.

179 Radler, Aleksander: **Theologische Ontologie und reale Partizipation an Gott in der frühen Theologie Luthers:** Korreferat zum Vortrag von Tuomo Mannermaa. In: 037, 28-34. [Vgl. LuB 1995, Nr. 170]

180 Rusecki, Marian: **Cud w nauczaniu Marcina Lutra** (Das Wunder in der Verkündigung Martin Luthers). Roczniki teologiczne 38/39 (Lublin 1991/92) Heft 2, 27-40.

181 Saarinen, Risto: **Die Teilhabe an Gott bei Luther und in der finnischen Lutherforschung.** In: 037, 167-182.

182 Schoubye, Harald: **The church of Shem in Luther's Genesis commentary:** Luther's position of the unmediated presence of God. St. Paul, MN, 1991. IV, 130 Bl. (MS). – St. Paul, MN, Luther Northwestern Theological Seminary, M. Th., 1991.

183 Steinbronn, Anthony James: **The masks of God:** the significance of larvae Dei in Luther's theology. Fort Wayne, IN, 1991. 91 Bl. (MS). – Fort Wayne, IN, Concordia Theological Seminary, S.T.M., 1991.

184 Subilia, Vittorio: **Il Regno di Dio:** interpretazioni nel corso dei secoli (Das Reich Gottes: Deutungen im Laufe der Jahrhunderte)/ hrsg. von Gino Conte. Torino: Claudiana, 1993. 240 S. L 62-65+".

185 Uglorz, Marek: **Gniew Boży w teologii Marcina Lutra i Kśiąg Symbolicznych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego** (Der Zorn Gottes in der Theologie Martin Luthers und in den Bekenntnisschriften der Evang.-Augsburgischen Kirche). Rocznik teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej 32 (WZ 1990) Heft 1, 129-144.

186 Vercruysse, Jos E.: **Homo cum theologia crucis:** enkele beschouwingen bij Luthers antropologie in de Heidelberger Disputatie (Homo cum theologia crucis: Betrachtungen zur Anthropologie Luthers in der Heidelberger Disputation). (1976). LuBu 2 (1993), 38-47.

187 Wannenwetsch, Bernd: **Zwischen Schindmähre und Wildpferd:** Luthers Reittier-Metapher ethisch betrachtet. Lu 65 (1994), 22-34.

188 Zeindler, Matthias: **Gott und das Schöne.** Studien zur Theologie der Schönheit. GÖ: V&R, 1993. 452 S. L 397-400+". (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie; 68) – Zugl.: Bern, Univ., Diss., 1991/92.

189 Zwanepol, Klaas: **Luther en Theosis.** LuBu 2 (1993), 48-73.

c) Christus

190 Bayer, Oswald: **Luthers Verständnis des Seins Jesu Christi im Glauben.** In: 037, 94-113. [Vgl. LuB 1995, Nr. 201]

191 Bromiley, Geoffrey W.: **The reformers and the humanity of Christ.** In: Perspectives on christology = Essays in honor of Paul K. Jewett/ hrsg. von Marguerite Shuster und Richard A. Muller. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1991, 79-104.

192 De Margerie, Bertrand: **The heart of Christ:** relevation of the heart of the Father according to Martin Luther. Faith & reason 17 (Front Royal, VA 1991), 109-114.

193 Hünermann, Peter: **Jesus Christus:** Gottes Wort in der Zeit; eine systematische Christologie. MS: Aschendorff, 1994. VI, 419 S. L 223-251+".

194 Köpf, Ulrich: **Das Blut Christi in Frömmigkeit und Theologie des Protestantismus.** In: 900 Jahre Heilig-Blut-Verehrung in Weingarten 1094-1994 = Festschrift zum Heilig-Blut-Jubiläum am 12. März 1994/ hrsg. von Norbert Kruse ... unter Mitarb. von Rupert Fenneberg ... Sigmaringen: Thorbecke, 1994, 399-413. L 399-402.

195 Lee, Sangwon: **A comparative study of Luther's theology of the cross and Moltmann's theology of the cross.** PO: ThREN, 1991. VI, 183 Bl. (microfiche). – Phil, Westminster Theological Seminary, Th. M., 1991.

196 McGrath, Alister E.: **Luther's theology of the cross:** Martin Luther's theological breakthrough. 2. Aufl. Oxford: Blackwell, 1990. VI, 199 S.

197 Martin, Bruce T.: **Interreligious dialogue and natural revelation:** a proposal with special reference to Romans 1-2 and Luther's theology of the cross. AnA: UMI, 1992. XXIII, 399 S. (microfiche). – Chicago, IL, Lutheran School of Theology, Th. D., 1992.

198 Mitchell, Joshua: **Luther and Hobbes on the question:** who was Moses, who was Christ. Journal of politics 53 (Austin, TX 1991), 676-700.

199 Pelikan, Jaroslav: **Jezus przez wieki** (Jesus durch die Jahrhunderte)/ aus dem Engl. übers. von Andrzej Pawelec. Kraków: Znak, 1993. 305 S. L 185-188+".

200 Persaud, Winston D.: **Luther's theologia crucis:** a theology of »radical reversal« in response to the challenge of Marx's Weltanschauung. Dialog 29 (MP 1990), 264-273.

201 Raunio, Antti: **Sein und Leben Jesu Christi im Glauben bei Luther:** Korreferat zum Vortrag von Oswald Bayer. In: 037, 114-141. [Vgl. LuB 1995, Nr. 190]

202 Tolpingrud, Mitchell K.: **The disputation concerning the divinity and humanity of Christ:** Luther's catholic confession in response to Caspar Schwenckfeld. St. Paul, MN, 1993. VI, 127 Bl. (MS). – St. Paul, MN, Luther Northwestern Theological Seminary, M. Th., 1993.

203 Truscott, Jeffrey A.: **Luther's theology of the cross and his liturgical reforms.** Gettysburg, PA, 1993. V, 101 Bl. (MS). – Gettysburg, PA, Lutheran Theological Seminary, S.T.M., 1993.

204 Wells, Harold: **The Holy spirit and theology of the cross:** significance for dialogue. Theological studies 53 (Baltimore, MD 1992), 476-492.

205 Westhelle, Vítor: **A cruz, a teologia e as rosas:** o significado soteriológico da cruz na teologia (Das Kreuz, die Theologie und die Rosen: die soteriologische Bedeutung des Kreuzes in der Theologie). Estudos teológicos 30 (São Leopoldo 1990), 224-243.

206 Yule, George: **Luther's attack on the Latin heresy.** In: Christ in our place: the humanity of God in Christ for reconciliation of the world = Essays presented to James Torrance/ hrsg. von T. A. Hart; D. T. Thimell. Exeter: Paternoster, 1989, 224-252.

d) Kirche, Kirchenrecht, Bekenntnisse

207 Evennett, H. O.: **The new orders.** In: 053, 313-338.

208 Jaynes, Jeffrey Philip: **»Ordo et libertas«:** church discipline and the makers of church order in sixteenth century North Germany. AnA: UMI, 1993. VII, 383 S.: Tab. L 8-33+". (microfiche). – Columbus, OH, Ohio State University, Diss., 1993.

209 Johnson, John F.: **Polemicism or ecumenism:** another look at th Smalcald Articles. In: 050, 34-49.

210 Klug, Eugene F.: **Augsburg V:** intent and meaning of the confessors on »ministry«. CJ 17 (1991), 30-42.

211 Klug, Eugene F. A.: **Church and ministry:** the role of church, pastor and people from Luther to Walther. StL: Concordia, 1993. XIII, 375 S.

212 Nestingen, James Arne: **Challenges and responses in the Reformation.** Interpretation 46 (Richmond, VA 1992), 250-260.

213 **Porównanie wyznań:** rzymsko-katolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego (Vergleichende Darstellung der röm.-kath., orthodoxen, evang.-augsburg., evang.-reform. Bekenntnisse)/ bearb. von Andrzej Zuberbier ... WZ: Konsystorz Koś-

cioła Ewangelicko-Reformowanego, 1988. 156 S. L 19f+".

214 Pósfay, George: **Die eine allgemeine Kirche bei Luther.** Luth. Kirche in der Welt 41 (1994), 29-53.

215 Pósfay, George: **The whole Christian church on earth:** Luther's conception of the universality of the church. Lutheran Theological Seminary bulletin 72 (Gettysburg, PA 1992), 20-43.

216 Rasmussen, Larry L.: **A community of the cross.** Dialog 30 (MP 1991), 150-162.

217 Russell, William R.: **The Smalcald Articles:** Luther's theological testament. LQ 5 (1991), 277-296.

218 Russell, William Richard: **The Smalcald Articles as a confessional document in the context of Luther's life and theology.** AnA: UMI, 1990. XIV, 198 S.: Faks. (microfiche). – Iowa City, IA, University of Iowa, Ph. D., 1989.

219 Rutz, Karl W.: **Martin Luther and the confessions:** a guide. St. Paul, MN: Hamline & Marshall, 1980. [16] S.

220 Schütte, Heinz: **Kirche im ökumenischen Verständnis:** Kirche des dreieinigen Gottes. 4. Aufl. PB: Bonifatius; F: Lembeck, 1992. 203 S. L". (Ökumenischer Katechismus/ Heinz Schütte)

221 Schwobel, Christoph: **The creature of the word:** recovering the ecclesiology of the reformers. In: On being the church: essays on the Christian community/ hrsg. von Colin E. Gunton und Daniel W. Hardy. Edinburgh: Clark, 1989, 110-155.

222 Tavard, George H.: **The church, community of salvation:** an ecumenical ecclesiology. Collegeville, MN: Liturgical, 1992. 264 S. L". (A Michael Glazier book) (New theological studies; 1) – Bespr.: Plathow, Michael: ThLZ 119 (1994), 266-268.

223 Toppe, Carleton: **Luther's deathbed confession:** the Smalcald Articles. In: 047, 388-398.

224 Wenz, Gunther: **Evangelische Heiligenverehrung:** Notizen zum XXI. Artikel der Confessio Augustana und zu seinem thematischen Kontext. In: 067, 332-351.

225 Wicke, Harold: **The man behind the confessions.** In: 047, 356-361.

226 Wicks, Jared: **Holy Spirit – church – sanctification:** insights from Luther's instructions on the faith. Pro Ecclesia 2 (Northfield, MN 1993), 150-172.

e) Sakramente, Beichte, Ehe

227 Chapman, Mark E.: **Sacrament and sacrifice in the theology of the mass according to Luther, 1513-1526.** One in Christ 28 (Turvey, Bedfordshire, GB 1992), 248-266.

228 Gabrielsen, Carl A.: **The sacramentarian controversy:** Luther's fundamental concern with the devil and God's vulnerability. Shippensburg, PA, 1993. III, 135 Bl. (MS). – Shippensburg, PA, University, M. A., 1993.

229 Gavin, Charles Daniel: **Luther's use of »the humanity of Jesus« in the eucharistic controversy of the 1520's.** AnA: UMI, 1993. VII, 303 S. (MS). – St. Paul, MN, Luther Northwestern Theological Seminary, Th. D., 1993.

230 Green, Lowell C.: **Philosophical presuppositions in the luth.-reformed debate on John 6.** CThQ 56 (1992), 17-37.

231 Ingebrand, Sven: **En liten bok om sakramenten 1528** (Ein kleines Buch über die Sakramente 1528). KÅ 93 (1993), 91-120.

232 Killinger, Keith: **Domesticating an untamed sacramental rule.** LQ 7 (1993), 401-424.

233 Killinger, Keith, Alan: **Hoc facite:** the role of the words of institution in the Lutheran understanding and celebration of the Lord's supper in the sixteenth century. Chicago, IL, 1992. 348 S. (MS). – Chicago, IL, Lutheran School of Theology, Diss., 1992.

234 Leithart, Peter J.: **What's wrong with transubstantiation?:** an evaluation of theological models. Westminster theological journal 53 (Phil 1991), 295-324.

235 Lessing, Eckhard: **Abendmahl.** GÖ: V&R, 1993. VIII, 159 S. (Bensheimer Hefte; 72: Ökumenische Studienhefte; 1)

236 McDonnel, Kilian: **Luther and Trent on penance.** LQ 7 (1993), 261-276.

237 Macy, Gary: **The banquet's wisdom:** a short history of the theologies of the Lord's supper. NY: Paulist, 1992. 218 S. – Bespr.: Lindberg, Carter: LQ 7 (1993), 484-486.

238 Monroe, Alan Brent: **Martin Luther's eucharistic theology and its effects on popular diety in the sixteenth century.** Greenville, NC, 1990. VI, 156 Bl. (MS). – Greenville, NC, East Carolina University, M.A., 1990.

239 Old, Hughes Oliphant: **The shaping of the reformed baptismal rite in the sixteenth century.** Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992. XII, 324 S. L 33-40+". – Bespr.: Kolb, Robert: LQ 7 (1993), 220-222.

240 Pabiazs, Władysław: **Małżeństwo i etyka seksualna w teologicznej refleksji Marcina Lutra** (Die Ehe und Sexualethik in der theologischen Reflexion Martin Luthers). Częstochowa: Wyższa Szkoła Pedagogiczna, 1993. 179 S.

241 Roka, Thomas: **Before everyone's eyes:** Martin Luther's marriage ideas. Toledo, OH, 1992. 62 Bl.: Ill. (MS). – Toledo, OH, University, M. A., 1992.

242 Rubin, Miri: **Corpus Christi:** the Eucharist in late medieval culture. Cambridge, UK: Cambridge University, 1991. XV, 432 S. – Bespr.: Nischan, Bodo: LQ 7 (1993), 341-343.

243 Scharffenorth, Gerta: **»Im Geiste Freunde werden«:** Mann und Frau im Glauben Martin Luthers. In: 070, 97-108. [Vgl. LuB 1985, Nr. 491]

244 Schwendemann, Wilhelm: **Die Wirkung und die Folgen der Taufe:** eine liturgische Skizze. JLH 33 (1990/91), 159-165.

245 Stonebraker, Eleanor J.: **Heroes and beggars:** a lutheran look at the extra Calvinisticum, inside and out. Columbus, OH, 1991. VII, 189 Bl. (MS). – Columbus, OH, Trinity Lutheran Seminary, M.T.S., 1991.

246 **Symbole geben zu lernen II:** zum Beispiel: Brot, Wasser und Kreuz; Beiträge zur Symbol- und Sakramentendidaktik/ Peter Biel unter Mitarb. von Ute Hinze ... NK: NV, 1993. 389 S.: Ill. L 19-25+". (Wege des Lernens; 9)

247 Tischendorf, Wolfgang: **Wandlungen der Abendmahlsfrömmigkeit in Sachsen:** eine praktisch-theologische Untersuchung der Abendmahlsfrömmigkeit in Sachsen im 16. Jahrhundert und in der Gegenwart. Halle: 1991. 191 S. L". (MS). – Halle, Martin-Luther-Universität, theol. Diss., 1991.

248 Voss, Amelia Mina von: **Lutheran theology and the bigamy of Landgrave Philip of Hesse.** Austin, TX, 1992. VII, 60 Bl. (MS). – Austin, TX, University of Texas, M.A., 1992.

249 Westphal, Siegrid: **Frau und lutherische Konfessionalisierung:** eine Untersuchung zum Fürstentum Pfalz-Neuburg, 1542-1614. F; Bern; NY; P; W: Lang, 1994. 407 S. L 59-70+". (Europäische Hochschulschriften: Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften; 594) – Zugl.: M, Univ., Diss., 1992.

f) Amt, Seelsorge, Diakonie, Gemeinde, allgemeines Priestertum

250 Bäumer, Remigius: **Luthers Ansichten über das Priestertum.** In: 036, 9-30.

251 Bagchi, David: **»Eyn mercklich underscheyd«:** catholic reactions to Luther's doctrine of the priesthood of all believers, 1520-25. In: The ministry: clerical and lay = Papers read at the 1988 summer meeting and the 1989 winter meeting of the Ecclesiastical History Society/ hrsg. von W. J. Sheils und Diana Wood. Oxford: Blackwell, 1989, 155-165.

252 Bagchi, David: **»Eyn mercklich underscheyd«:** catholic reaction to Luther's doctrine of the priesthood of all believers, 1520-25. In: The ministry: clerical and lay = Papers read at the 1988 summer meeting and the 1989 winter meeting of the Ecclesiastical History Society/ hrsg. von W. J. Sheils und Diana Wood. Cambridge, MA: Blackwell, 1990, 155-165.

253 Boendermaker, Johannes P.: **De twee lijnen van Luthers ambtsbegrip** (Die zwei Linien von Luthers Amtsbegriff). Reformatica 5 (Utrecht 1993) Dezember, 4.

254 Carlson, Edgar J.: **The doctrin of the ministry in the confessions.** LQ 7 (1993), 79-91.

255 Chau, Wai-Shing: **Luther on ministry.** Theology and life 13/14 (Lancaster, PA 1991), 95-102.

256 Ebeling, Gerhard: **Luthers Gebrauch der Wortfamilie »Seelsorge«.** LuJ 61 (1994), 7-44.

257 Freiwald, Jan: **Das Verhältnis von allgemeinem Priestertum und besonderem Amt bei Luther.** HD, 1993. 191 S. – HD, Univ., Theol. Fak., Diss., 1994.

258 Gross, Jan: **Urząd biskupa w kościele luterańskim ze szczególnym uwzględnieniem Polski** (Das Amt des Bischofs in der luth. Kirche mit besonderer Berücksichtigung Polens). In: 013, 63-86. L 66 f+".

259 Hoch, Lothar C.: **O ministério dos leigos:** genealogia de um atrofiamento (Das Amt der Laien: Ursprung und Entfaltung einer Verkümmerung). Estudos teológicos 30 (São Leopoldo 1993), 256-272.

260 Olson, Jeremiah: **The royal priesthood of believers:** toward a house of living stones; a re-appropriation of the doctrine for the renewal of the church. St. Paul, MN, 1992. VII, 252 Bl. (MS). – St. Paul, MN, Luther Northwestern Theological Seminary, Th. D., 1992.

261 Plathow, Michael: **Dogmatische Aspekte zum Zusammenwirken von Amt und Gemeinde.** Luth. Kirche in der Welt 41 (1993), 87-101.

262 Scholl, Hans: **Nit fürchten ist der Harnisch:** Pfarramt und Pfarrerbild bei Huldrych Zwingli. In: 059, 361-392. L 362-364+".

263 Spijker, Willem van 't: **Reformatie en ambt** (Reformation und Amt). Reformatica 5 (Utrecht 1993) Oktober, 1-3.

264 Winger, Thomas M.: **The priesthood of all baptized:** an exegetical and theological investigation. PO: ThREN, 1992. XX, 192 Bl. (microfiche). – StL, Concordia Seminary, S.T.M., 1992.

g) Gnade, Glaube, Rechtfertigung, Werke

265 Beach, Waldo: **L'etica cristiana nella tradizione protestante** (Die christliche Ethik in der protestantischen Tradition ⟨ital.⟩)/ übers. von M. Sbaffi Grardet. Torino: Claudiana, 1993. 206 S. L 29-32+".

266 Charry, Ellen T.: **The moral function of doctrine.** Theology today 49 (Notre Dame, IN 1992), 31-45.

267 Dunn, James D. G.: **The justice of God:** a renewed perspective on justification by faith. Journal of theological studies 43 (Oxford 1992), 1-22.

268 Greene, Robert A.: **Synderesis, the spark of conscience, in the English Renaissance.** Journal of the history of ideas 52 (Baltimore, MD 1991), 195-219.

269 Greiner, Sebastian: **Rechtfertigung umsonst und das Gericht nach den Werken.** Cath 48 (1994), 116-138. L 131-136.

270 Greshake, Gisbert: **Geschenkte Freiheit:** Einführung in die Gnadenlehre. [Neuausgabe]. FR; BL; Wien: Herder, 1992. 144 S. L 75-77.

271 Grosse, Sven: **Zum Verhältnis von Mentalitäts- und Theologiegeschichtsschreibung:** methodologische Überlegungen am Beispiel der Frömmigkeitstheologie. ZKG 105 (1994), 179-190.

272 Hesselink, I. John: **Calvin's concept of the law.** Allison Park, PA: Pickwick, 1992. X, 311 S. (Princeton theological monograph series; 30) – Bespr.: Gäbler, Ulrich: ThZ 50 (1994), 174.

273 Højlund, Asger Chr.: **Ved gaven helbreder han naturen:** helbredelsestanken i Luthers retfærdiggørelseslære (Durch die Gabe heilt er die Natur: der Heilungsgedanke in der Rechtfertigungslehre Luthers). Århus: Kolon, 1992. 352 S.: dt. Zusammenfassung. (Menighedsfakultetets videnskabelige serie; 4) – Zugl.: Lund, Univ., Diss., 1992. – Bespr.: Fagerberg, Holsten: STK 69 (1993), 94f; siehe auch unten Nr. 276.

274 Ickert, Scott S.: **The uses of the law.** Lutheran forum 25 (Delhi, NY 1991), 20-23.

275 Johnson, Merwyn S.: **Calvin's handling of the third use of the law and its problems.** In: 09, 13-32.

276 Kjeldgaard-Pedersen, Steffen: **Troen med stort »T«** (Glaube mit großem »G«). Præsteforeningens blad 83 (Køvenhavn 1993), 373-378. [Bespr. zu LuB 1995, Nr. 273]

277 McGrath, Allister E.: **Iustitia Dei.** Bd. 2: **A history of the Christian doctrine of justification from 1500 to the present day.** Cambridge: Cambridge University, 1993. 272 S.

278 Pederson, Ann: **The aesthetics of Martin Luther's vision of faith.** Dialog 31 (MP 1992), 211-216.

279 Reumann, John H. P.: **Justification and the »imitatio« motif in Philippians.** In: 050, 17-28.

280 Sattler, Dorothea: **Gelebte Buße:** das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch. MZ: Grünewald, 1992. XVIII, 453 S. L 137-161+". – Zugl.: MZ, Univ., kath.-theol. Diss., 1991/92. – Bespr.: Obst, Martin: ThR 59 (1994), 218-222.

281 Strelow, Luisivan Vellar: **The relationship of Christ and faith in Luther's Great Galatians commentary (1531/1535), section 2, 16-20.** PO: ThREN, 1992. VII, 163 Bl. – StL, Concordia Seminary, S.T.M., 1991.

282 Westerholm, Stephan: **Law, grace and the »soteriology« of Judaism.** In: Law in religious communities in the Roman period: the debate over Torah and Nomos in post-biblical Judaism and early Christianity/ hrsg. von Peter Richardson und Stephen Westerholm ... Waterloo, Ontario: Laurier, 1991, 57-74. (Studies in Christianity and Judaism; 4)

283 Wetmore, Robert Kingston: **The theology of spiritual gifts in Luther and Calvin:** a comparison. PO: ThREN, 1992. XIII, 164 Bl. (microfiche). – StL, Concordia Seminary, Th. D., 1992.

284 Zachman, Randall C.: **The testimony of the conscience in the theology of Martin Luther and John Calvin:** a comparative study. 2 Bde. Chicago, IL, 1990. VII, 692 Bl. (MS). – Chicago, IL, University of Chicago, Divinity School, Ph. D., 1990. [Vgl. LuB 1994, Nr. 232].

h) Sozialethik, politische Ethik, Geschichte

285 Arffman, Kaarlo: **Sanan jäljet:** kirkon historian merkitys Martti Lutherin teologiassa (Spuren des Wortes: die Bedeutung der Kirchengeschichte in der Theologie Martin Luthers). Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 1993. 193 S. (Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja; 185)

286 Benedyktowicz, Witold: **Co powinniśmy czynić:** zarys etyki teologicznej (Was sollen wir tun: Grundriß der evang. theol. Ethik). 2., durchges. Aufl. WZ: Chrześcijańska Akademia Teologiczna, 1993. 278 S. L 30-39+".

287 Brug, John: **The Lutheran doctrine of the two kingdoms.** In: 048, 378-415.

288 Busch, Walter: **Vom Eigennutz der Kreatur und von den Listen des Junkers Wucher:** zwei For-

men des Gesellschaftsbezugs in der religiösen Polemik Müntzers und Luthers. In: 06, 39-85.

289 Chantraine, Georges: **Luter a podstawy moralności** (Luther et les fondements de l'agir moral ⟨poln.⟩)/ übers. von Maria Michalik. In: Moralność chrześcijsńska/ hrsg. von Lucjan Balter ... Poznań: Pallottinum, 1987, 71-88. (Kolecja communio; 2)

290 Demandt, Alexander: **Der Idealstaat:** die politischen Theorien der Antike. Köln; W: Böhlau, 1993. 477 S. L".

291 Ebeling, Gerhard: **Grund und Grenzen der Gehorsamspflicht:** die Zusammengehörigkeit von Gehorsam und Freiheit als Luthers geschichtliches Vermächtnis. In: 035, 23-67.

292 **Ethik in der europäischen Geschichte/** Stephan Pfürtner ... Bd. 2: **Reformation und Neuzeit.** S: Kohlhammer, 1988. 204 S. L 28-42+".

293 Göbel, Wolfgang: **Der Wille zu Gott und das Handeln in der Welt:** Martin Luther, Johannes vom Kreuz, Immanuel Kant. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag, 1993. 212 S. (Studien zur theol. Ethik; 51) – Zugl.: TÜ, Univ., Diss., 1992/93.

294 Haag, Karl Friedrich: **Bausteine für eine christliche Ethik.** Erlangen: Gymnasialpädagogische Materialstelle der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, 1993. VII, 299 S. L". (Arbeitshilfe für den evang. Religionsunterricht an Gymnasien: Themenfolge; 99, Verantwortlich leben; 1)

295 Knobler, Abby Phyllis: **Luther and the legal concept of the poor in the sixteenth century German church ordinances.** AnA: UMI, 1991. XII, 420 Bl. (MS). – Los Angeles, University of California, Ph. D., 1991.

296 Krodel, Gottfried G.: **The opposition to Roman law and the Reformation in Germany.** The journal of law and religion 10 (St. Paul, MN 1993/94) Heft 1, 221-266. [Bespr. zu LuB 1989, Nr. 327]

297 Laube, Adolf: **»Daß die Untertanen den Obrigkeiten zu widerstehen schuldig sind«:** Widerstandspflicht um 1530. In: 071, 259-276.

298 Lindberg, Carter: **The liturgy after the liturgy:** welfare in the early Reformation. In: Through the eye of a needle: Judeo-Christian roots of social welfare/ hrsg. von Emily Albu Hanawalt; Carter Lindberg. Kirksville, MO: The Thomas Jefferson University Press at Northeast Missouri State University, 1993, 177-191.

299 Mitchell, Joshua: **The equality of all under the One in Luther and Rousseau:** thoughts on Christianity and political theory. Journal of religion 72 (Chicago, IL 1992), 351-365.

300 Mitchell, Joshua: **Not by reason alone:** religion, history and identity in early modern political thought. Chicago, IL: University of Chicago, 1993. XI, 252 S.

301 Montgomery, John Warwick: **Human rights and human dignity.** Grand Rapids, MI: Zondervan, 1986. 319 S. – Bespr.: Klotz, John W.: CJ 14 (1988), 199f.

302 Pasewark, Kyle Andrew: **A theology of power:** domination and the communication of efficacy. 2 Bde. Chicago, IL, 1991. 546 Bl. (MS). – Chicago, IL, University of Chicago, Divinity School, Ph. D., 1991.

303 Peters, Paul: **Luther on the form and scope of the Mosaic law.** In: 048, 278-291.

304 Peterson, Rebecca Carol: **Dante, Machiavelli, and Luther:** the evolution of the modern state. AnA: UMI, 1991. III, 137 Bl. (2 microfiches). – Denton, TX, University of North Texas, M.A., 1991.

305 Rieth, Ricardo W.: **Os começos da Reforma e o combate à corrupção** (Die Anfänge der Reformation und die Bekämpfung der Korruption). Mensageiro Luterano 76 (Porto Alegre 1993) Oktober, 3-5.

306 Rieth, Ricardo W.: **Um projeto contra a miséria** (Ein Programm gegen das Elend). Mensageiro Luterano 77 (Porto Alegre 1994) Februar, 18f.

307 Simoncelli, Paolo: **Lutero fra »Repubblica« e »Principato«:** ideologia politica e riforma (Luther zwischen »Republik« und »Prinzipat«: politische Ideologie und Reformation). In: 02, 63-73.

308 Skrine, Peter N.: **Images of the merchant in German renaissance literature.** Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 72 (Manchester 1990), 185-197.

309 Smith, David Whitten: **Inspired authors and saintly interpreters in conflict:** the New Testament on war and peace. In: Blessed are the peacemakers: biblical perspectives on peace studies/ hrsg. von Anthony J. Tambasco. Mahwah, NY: Paulist, 1989, 154-178.

310 Sockness, Brent W.: **Luther's two kingdoms revisited:** a response to Reinhold Niebuhr's criticism of Luther. Journal of religious ethics 20 (Notre Dame, IN 1992), 93-110.

311 Spitz, Lewis W.: **The political Luther.** Christian history 11 (Worcester, PA 1992), 42-45.

312 Spohn, Paul H.: **A Lutheran perspective on tithing:** a church retreat. Wynnewood, PA, 1990. 126 S. – Wynnewood, PA, Eastern Baptist Theological Seminary, D. Min., 1990.

313 Unruh, Georg Christoph von: **Würde und Wert des Amtes in Luthers Lehre von weltlichem Regiment.** Die Verwaltung 27 (1994), 69-89.

314 **Verantwortlich leben.** Bd. 2: **Ergänzende Texte/** erarb. und zsgest. von Karl Friedrich Haag. Erlangen: Gymnasialpädagogische Materialstelle der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, 1993. XV, 258 S. L". (Arbeitshilfe für den evang. Religionsunterricht an Gymnasien: Themenfolge; 99, Verantwortlich leben; 2)

315 Wille, Hermann: **Possibilidades e limites** (Möglichkeiten und Grenzen). In: Lutero. [São Paulo; Rio de Janeiro]: CEDI, 1990, 33-39. (Leituras da Bíblia; 1)

316 Winzeler, Peter: **Zwinglis sozialökonomische Gerechtigkeitslehre – heute wiedergelesen.** In: 059, 427-444. L".

317 Wolgast, Eike: **Obrigkeit und Widerstand in der Frühzeit der Reformation.** In: 071, 235-258.

i) Gottes Wort, Bibel, Predigt, Sprache

318 Asendorf, Ulrich: **Was Luther wirklich sagte.** LM 34 (1994) Heft 7, 41. [Bespr. zu LuB 1994, Nr. 363]

319 Barnes, Roscoe: **Luther as pamphleteer:** a look at his employment of unpretentious media to communicate theological truth. Gettysburg, PA, 1993. 87 Bl. (MS). – Gettysburg, PA, Lutheran Theological Seminary, M.A.R., 1993.

320 Baur, Jörg: **Sola scriptura:** historisches Erbe und bleibende Bedeutung. (1991). In: 05, 46-113.

321 Besch, Werner: **Martin Bucers deutsche Sprache:** Beobachtungen zur Sprachform und zum Sprachstil. In: 039, 19-35.

322 Beutel, Albrecht: **»Scriptura ita loquitur, cur non nos?«:** Sprache des Glaubens bei Luther. KD 40 (1994), 184-202.

323 Borries, Ernst von; Borries, Erika von: **Mittelalter, Humanismus, Reformationszeit, Barock.** Originalausgabe. M: dtv, 1991. 431 S. L 329-338+". (Deutsche Literaturgeschichte; 1)

324 Borries, Ernst von; Borries, Erika von: **Mittelalter, Humanismus, Reformationszeit, Barock,** Originalausgabe, 2. Aufl. M: dtv, 1992. 431 S. L 329-338+". (Deutsche Literaturgeschichte; 1)

325 Buchholz, Armin: **Schrift Gottes im Lehrstreit:** Luthers Schriftverständnis und Schriftauslegung in seinen drei großen Lehrstreitigkeiten der Jahre 1521-28. F; Bern; NY; P; W: Lang, 1993. 257 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23: Theologie; 478) – Zugl.: HH, Univ., Diss., 1993.

326 Burger, Christoph: **Luthers Predigten über das Magnifikat (Lc 1, 46-55).** In: 066, 273-286.

327 Cameron, Bruce A.: **Luther's summaries of the Psalms (1531):** a model for contemporary Psalm interpretation. PO: ThREN, 1992. V, 143 Bl. (microfiche). – StL, Concordia Seminary, S.T.M., 1991.

328 Campbell, Charles L.: **Living faith:** Luther, preaching and ethics. Word & world 10 (St. Paul, MN 1990), 374-379.

329 Dobberahn, Friedrich Erich: **Sobre a história do método histórico-crítico** (Über die Geschichte der historisch-kritischen Methode). In: Método histórico-crítico (Historisch-kritische Methode). São Paulo: CEDI, 1992, 37-75. L 39-43. (Leituras da Bíblia; 4)

330 Dreher, Martin N.: **Theologia e Bíblia** (Theologie und Bibel). In: Lutero. [São Paulo; Rio de Janeiro]: CEDI, 1990, 41-60. (Leituras da Bíblia; 1)

331 Ebeling, Gerhard: **The beginnings of Luther's hermeneutics** (Die Anfänge von Luthers Hermeneutik ⟨engl.⟩)/ übers. von Richard B. Steele; Franz Posset; Wilhelm Linss. LQ 7 (1993), 129-158. 315-338. 451-468.

332 Engammare, Max: **»Qu'il me baise les pieds de sa bouche«:** le Cantique des cantiques à la Renaissance: étude et bibliographie. Genève: Droz, 1993. X, 792 S.: Ill. L". (Travaux d'humanisme et Renaissance; 277)

333 Fauth, Dieter: **Lernen in der »Schule Gottes«:** dargestellt vor allem an Quellen von Martin Luther und dem protestantischen Dissidentismus. Paedagogica historica N. S. 30 (Gent 1994), 477-504.

334 Ferrario, Fulvio: La Sacra Ancora: il principio scritturale nella riforma zwingliana (1522-1525) (Der Heilige Anker: das Schriftprinzip in der zwinglischen Reformation). Torino: Claudiana, 1993. 313 S. L16-19.

335 **Frühneuhochdeutsches Wörterbuch/** hrsg. von Ulrich Goebel und Oskar Reichmann; begr. von Robert R. Anderson ... Bd. 2, Lfg. 3: **ausgang-auswerfen/** bearb. von Oskar Reichmann. B; NY: de Gruyter, 1993. Sp. 1025-1536.

336 Füssel, Stephan: **Einleitung:** Kontinuität und Umbruch: die Literaturentwicklung von 1450 bis 1600. In: 012, 9-34.

337 Grözinger, Albrecht: **Die Sprache des Menschen:** ein Handbuch; Grundwissen für Theologinnen und Theologen. M: Kaiser, 1991. 246 S. L".

338 Haan, Riens de: **Dialekt-Bibelübersetzungen in den Niederlanden und ihre Beziehungen zu nie-**

derdeutschen Bibelübersetzungen. In: 042, 83-94: Ill.

339 Hay, Denys: **Intellectual tendencies** I: **Literature.** In: 053, 401-421.

340 Jørgensen, Theodor: **Wort und Bild bei Luther:** überlegt an Hand seines Sermons von der Bereitung zum Sterben von 1519: ClemenI, S. 161-173. In: 037, 142-154. [Vgl. LuB 1995, Nr. 172]

341 Johansen Trygve: **Law and gospel as hermeneutical principle in preaching within the Lutheran tradition.** PO: ThREN, 1992. VII, 190 Bl. (microfiche). – Trinity Evangelical Divinity School, D. Min., 1991.

342 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Geist und Religion der Neuzeit.** Bd. 4: **Transfer fürs Andere:** Religion in Sprache und Dichtung. Saarbrücken-Scheidt: Dadder, 1992. 527 S. L 19-95+". (Schriften zur internationalen Kultur- und Geisteswelt; 12)

343 Karant-Nunn, Susan C.: **What was preached in German cities in the early years of the Reformation:** »Wildwuchs« versus Lutheran unity. In: 049, 81-96.

344 Karpp, Heinrich: **Schrift, Geist und Wort Gottes:** Geltung und Wirkung der Bibel in der Geschichte der Kirche: von der Alten Kirche bis zum Ausgang der Reformationszeit. DA: WB, 1992. XXIII, 270 S. L 145-156+". – Bespr.: Sieben, H[ermann] J[osef]: Theologie und Philosophie 69 (1994), 271-273.

345 Kassühlke, Rudolf: **Niederdeutsche Bibelübersetzung im Kontext weltweiter Übersetzungsarbeit.** In: 042, 95-110.

346 Kolb, Robert: **Sixteenth-century Lutheran commentary on Genesis and the Genesis commentary of Martin Luther.** In: 066, 243-258. – Bespr.: Maschke, Timothy H.: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 102-105.

347 Korsch, Dietrich: **Evangelische Freiheit:** die Mitte der Schrift. In: 032, 35-51.

348 Leroux, Neil Richard: **Style in rhetorical criticism:** the case of Martin Luther's vernacular sermons. AnA: UMI, 1991. VII, 309 Bl. (microfiche). – Urbana, IL, University of Illinois, Ph. D., 1990.

349 Locher, Gottfried W.: »**Wie auch wir ...**«: die Unser-Vater-Bitte um Vergebung (Mt 6, 12) bei Luther, Zwingli und Calvin. In: 066, 287-301.

350 Lutjens, Ronald: **You do not do what you want:** what does Galatians 5: 17 really mean? Presbyterion 16 (StL 1990), 103-117.

351 Maschke, Timothy H.: **The understanding and use of allegory in the lectures on the epistle of Saint Paul to the Galatians by Doctor Martin Luther.** Milwaukee, WI, 1993. V, 246 Bl. (MS). – Milwaukee, WI, Marquette University, Ph.D., 1993.

352 Meinardus, Otto F. A.: **Zur Schleswiger »Maria-Elisabeth«-Bibel von 1664.** Beiträge zur Schleswiger Stadtgeschichte 37 (1992), 97-103.

353 Meiß, Klaus: **Streit um die Lutherbibel:** sprachwissenschaftliche Untersuchungen zur neuhochdeutschen Standardisierung (Schwerpunkt Graphemik) anhand Wittenberger und Frankfurter Drucke. F; Bern; NY; P; W: Lang, 1994. V, 220 S.: Tab. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur; 1437) – Zugl.: Marburg, Univ., Fachbereich Allgemeine und Germanistische Linguistik und Philologie, Diss., 1994.

354 **Metzler Literatur Chronik:** Werke deutschsprachiger Autoren/ Volker Meid. S: Metzler, 1993. 724 S. L 109-113+".

355 Michel, Walter L.: **How should the Old Testament be read?** Dialog 31 (MP 1992), 190-195.

356 Paulson, Steven D.: **From scripture to dogmatics.** LQ 7 (1993), 159-169.

357 Pitta, Antonio: **Lutero:** la lettera ai Romani; la prima edizione italiana a cura di F. Buzzi (Luther: der Römerbrief; die 1. ital. Ausgabe). Asprenas 41 (Napoli 1994), 277-282. [Bespr. zu LuB 1992, Nr. 38]

358 Prell, Heinz-Peter: **Die Ableitung von Verben aus Substantiven in biblischen und nichtbiblischen Texten des Frühneuhochdeutschen:** eine vergleichende Untersuchung von Texten des 14. bis 17. Jahrhunderts. F; Bern; NY; P: Lang, 1991. 261 S.: Ill. L 31f+". (Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur; 1274) – Zugl.: Bonn, Univ., Phil. Fak., Diss., 1991.

359 Preus, Robert D.: **The unity of scripture.** CThQ 54 (1990), 1-23.

360 Renner, Johannes Theodore Erich: **Some thoughts on Luther and the Old Testament.** LThJ 25 (1991), 157-165.

361 Rosin, Robert L.: **The Reformation response to skepticism:** Ecclesiastes commentaries of Luther, Brenz, and Melanchthon. AnA: UMI, 1986. V, 528 Bl. (6 microfiches). – Stanford, CA, Stanford University, Diss., 1985.

362 Schilling, Johannes: **Martin Luthers Deutsche Bibel.** In: 032, 7-33: Ill.

363 Schlicht, Matthias: **Luthers Vorlesung über Psalm 90:** Überlieferung und Theologie. GÖ: V&R, 1994. 181 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; 55) – Zugl.: HH, Univ., Fachbereich Evang. Theologie, Diss., 1992. – Bespr. siehe LuB 1995, Nr. 318.

364 Schmidt-Lauber, Gabriele: **Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16:** ein Vergleich zwischen Luthers Manuskript und den studentischen Nachschriften. Köln; W: Böhlau, 1994. VII, 164 S. (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers; 6) – Zugl.: HH, Univ., theol. Diss., 1992.

365 Schrodt, Paul: **Vernacular bibles before Luther.** Journal of theology 95 (Roseville 1991), 32-45.

366 **»So spricht der HErr«:** zur Tradition der Bibel in Kitzingen/ mit Beiträgen von Herbert Baumann ... hrsg. von Helga Walter. Kitzingen: Högner, 1992. 116 S.: Ill., Faks. L". (Schriften des Stadtarchivs Kitzingen; 2)

367 Steinmetz, David C.: **Luther and Tamar.** In: Luther, faith and human sexuality/ hrsg. von Eric W. Gritsch = Lutheran Theological Seminary bulletin 73 (Gettysburg, PA 1993), 3-11: discussion, 12-15. (Luther Colloquium 1992)

368 Stolt, Birgit: **Martin Luther, människohjärtat och Bibeln** (Martin Luther, das Menschenherz und die Bibel). SH: Verbum, 1994. 201 S.

369 Stolt, Birgit: **Rhetorik und Musik in Martin Luthers Bibelübersetzung.** Zeitschrift für Germanistik N. F. 2 (1994), 286-297: Noten.

370 Thomas, Terry C.: **The Paul-Luther relationship in terms of their interpretation of Scripture.** Milwaukee, WI, 1985. VI, 274 S. (MS). – Milwaukee, WI, Marquette University, Ph. D., 1985.

371 Tomson, Peter J.: **Paul and the Jewish law:** halakha in the letters of the apostle to the gentiles. Assen/Maastricht: van Gorcum; MP: Fortress, 1990. XIX, 327 S. L". (Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum: Reihe 3: Jewish traditions in early Christian literature; 1) – Bespr.: Reumann, John: LQ 7 (1993), 110-112.

372 Volkmann, Martin: **Origem do método histórico-crítico** (Ursprung der historisch-kritischen Methode). In: Método histórico-crítico (Historisch-kritische Methode). São Paulo: CEDI, 1992, 9-36. L 10-12. (Leituras da Bíblia; 4)

373 Walz, Herbert: **Martin Luther.** In: 012, 324-344.

374 Wartenberg, Günther: **Zum Kommentar des Alexander Alesius zum Johannesevangelium.** In: 066, 329-342.

375 Zecher, Henry: **The bible translation that rocked the world.** Christian history 11 (Worcester, PA 1992), 35-37.

376 Zehnder, Markus: **Predigen wie Luther?:** die Frage nach der menschlichen Willensfreiheit und die Folgen für die Predigt. In: Basileia = Festschrift für Eduard Buess/ hrsg. von Hans Dürr; Christoph Ramstein. BL: Mitenand, 1993, 485-509.

k) Gottesdienst, Gebet, Kirchenlied, Musik

377 Aeschbacher, Gerhard: **Zwingli und die Musik im Gottesdienst.** In: 059, 1-11.

378 Ameln, Konrad: **»Es wolt vns Gott genedig sein«:** eine »Straßburger« Melodie aus Wittenberg. JLH 32 (1989), 146-157: Noten, Faks.: summary, 157.

379 Ameln, Konrad: **Die Fermate im evangelischen Kirchenlied.** (1931). [Mit einem Anhang]. JLH 33 (1990/91), 95-110: Faks.: summary, 110. L 99.

380 Barth, Hans-Martin: **»Nun komm, der Heiden Heiland ...«:** ökumenische Meditation eines Adventsliedes Luthers. US 47 (1992), 115-122.

381 Barth, Hans-Martin: **Spiritualität.** GÖ: V&R, 1993. 191 S. (Bensheimer Hefte; 74: Ökumenische Studienhefte; 2)

382 Bonkhoff, Bernhard H.: **Das Marburger Gesangbuch von 1549.** BlPfKG 60 (1993), 197-204: Ill. = Ebernburg-Hefte 27 (1993), 49-56: Ill.

383 Gudgeon, Richard G.: **Martin Luther's concept of music as the mistress or governess of human emotions leading one to all virtues and driving away Satan, the instigator of all sins, is still a valid form of pastoral care.** Bexley Hall, 1991. VIII, 260 Bl.: Faks. (MS). – Bexley, Hall, Colgate Rochester Divinity School, Crozer Theological Seminary, D. Min., 1991.

384 Guicharrousse, Hubert: **Musik und Theologie im Werk Martin Luther:** zur Entwicklung der Musikauffassung im frühen 16. Jahrhundert. Luth. Kirche in der Welt 41 (1993), 113-128.

385 Guicharrousse, Hubert: **L'œuvre liturgique de Martin Luther:** quelques éléments historiques, musicologiques et théologiques. PL 42 (1994), 32-46.

386 Heitmeyer, Erika: **Das Gesangbuch von Johann Leisentritt 1567:** Adaption als Merkmal von Struktur und Genese früher deutscher Gesangbuchlieder. St. Ottilien: EOS, 1988. 256 S. (Pietas liturgica: studia; 5) Bespr.: M[artin], A[ndreas]: JLH 33 (1990/91), 252.

387 Hinz, Günther; Völker, Alexander: **Vom Singen der Psalmen:** ein Werkstattbericht. JLH 33 (1990/91), 1-94: Noten: summary, 94. L".

388 Höcker, Bertold: **Lateinische Gregorianik im Lutherischen Gottesdienst?** St. Ottilien: EOS, 1994. 270 S.: Ill., Noten. (Dissertationen: Theol. Reihe; 69) – Zugl.: Kiel, Univ., Theol. Fak., Diss., 1993.

389 Hoffman, Bengt: **Lutheran spirituality:** In: 064, 145-161.

390 Inman, Michael R.: **Luther's transformation of worship.** Kansas City, KS: Inman, 1990. 70 S.

391 Jenny, Markus: **Eine Korrektur Luthers an einer von seinen eigenen Melodien.** JLH 3 (1990/91), 204 f: Noten.

392 Josuttis, Manfred: **The authority of the word in the liturgy:** the legacy of the Reformation. Studia liturgica 22 (Rotterdam 1992), 53-67.

393 Josuttis, Manfred: **Der Weg in das Leben:** eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage. M: Kaiser, 1991. 327 S. L 193 f+".

394 Jüngst, Gerhard: **»Nimm hin das weiße Kleid ...«:** zur Frage des liturgischen Gewandes. JLH 33 (1990/1991), 151-158.

395 Kappner, Gerhard: **Luther und die Musik.** In: ders.: Singet und spielet dem Herrn: Bremer Beiträge zur Kirchenmusik. Bremen: Schünemann, 1987, 64-68.

396 Knellwolf, Ulrich: **»Die Musicam soll man nicht verachten«:** Gedanken zum Verhältnis von Glauben und Musik/ hrsg. von der Stiftung für abendländische Besinnung (STAB). Stäfa: Gut, 1988. 16 S.

397 Leaver, Robin A.: **Renewal in hymnody.** LQ 6 (1992), 359-383.

398 Leaver, Robin A.: **Then the whole congregation sings:** the sung word in Reformation worship. Drew gateway 60 (Madison, NJ 1990), 55-73.

399 Maas, Robin: **A simple way to pray:** Luther's instructions on the devotional use of the catechism. In: 064, 162-170.

400 McGrath, Alister E.: **Reformation spirituality:** historical resources, contemporary possibilities. Drew gateway 61 (Madison, NJ 1991), 3-100.

401 Marti, Andreas: **Die Melodien von »Nun freut euch, lieben Christen gmein«.** Musik und Gottesdienst 47 (ZH 1993), 174-177.

402 Meding, Wichmann von: **Gewendetes Gleichnis:** Luthers Lied »Nun freut euch, lieben Christen gmein«. Musik und Gottesdienst 47 (ZH 1993), 166-173.

403 Meding, Wichmann von: **Luthers Reformationslied:** Versuch einer ganzheitlichen Auslegung als »Modell des Heilsempfangs«. Literatur in Wissenschaft und Unterricht 26 (1993), 255-271.

404 **Mit Liedern predigen:** Theorie und Praxis der Liedpredigt/ hrsg. von Ralf Koerrenz und Jochen Remy. Rheinbach-Merzbach: CMZ, 1994. 252 S. L". (Hermeneutica; 3: Practica)

405 Mottu, Henry: **Rytuały** (Rituale). In: 051, 103-125.

406 Nadolski, Bogusław: **Liturgika** (Liturgik). Bd. 1: **Liturgika fundamentalna** (Fundamentalliturgik). Poznań: Pallottinum, 1989. 184 S. L 110+".

407 Nadolski, Bogusław: **Liturgika** (Liturgik). Bd. 2: **Liturgia i czas** (Liturgie und Zeit). Poznań: Pallottinum, 1991. 278 S. L 29. 40+".

408 Nadolski, Bogusław: **Liturgika** (Liturgik). Bd. 3: **Sakramenty, sakramentalia, słogosławieństwa** (Sakramente, Sakramentalien, Segnungen). Poznań: Pallottinum, 1992. 319 S. L 171 f+".

409 Nadolski, Bogusław: **Liturgika** (Liturgik). Bd. 4: **Eucharystia** (Eucharistie). Poznań: Pallottinum, 1992. 335 S. L 61 f+".

410 Pietsch, Helen: **On Luther's understanding of music.** LThJ 26 (1992), 160-168.

411 Rieth, Ricardo W.: **Apesar deste Natal, Deus se encarna** (Trotz dieser Weihnacht wird Gott Fleisch). Mensageiro Luterano 76 (Porto Alegre 1993) Dezember, 4 f.

412 Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: **Unser Gottesdienst:** Wortgeschehen oder Feier? Luth. Kirche in der Welt 41 (1993), 54-72.

413 Schulz, Frieder: **Singen wir heut mit einem Mund:** hymnologisch-liturgische Studie zu einem Osterlied der Böhmischen Brüder. JLH 32 (1989), 29-71: Faks. – Nachtrag: JLH 33 (1990/91), 202 f.

414 Stavne, Odd: **Vår Heere Krist i dødens band:** livets og dødens tvekamp; litt om salmens motiv, samt den tekstlige og melodiske bakgrunn (Christ lag in Todesbanden: Zweikampf von Leben und Tod). Norsk kirkemusikk 42 (1989) Heft 3, 8-14.

415 Thal, Christian: **Musik in der Reformationszeit.** In: 056, 65 f.

416 Tursi, Joseph J.: **Lutheran spirituality:** a primer for the laity. Wynnewood, PA, 1989. 201 S. – Wynnewood, PA, Eastern Baptist Theological Seminary, D. Min., 1989.

417 Weber, Édith: **Le style »Nota contra Notam« et ses incidences sur le Choral Luthérien et sur le Psautier Huguenot.** JLH 32 (1989), 73-93: Noten: Zusammenfassung, 93.

418 Williamsen, Thomas Paul: **The gift of prayer:** our spiritual legacy. Washington, D. C., 1993. 316 Bl. (MS). – Washington, D. C., Wesley Theological Seminary, D. Min., 1993.

l) Katechismus, Konfirmation, Schule

419 Albrecht, Martin: **The effect of Luther's catechisms on the church of the 16th century.** In: 047, 362-372.

420 Burger, Christoph: **»Wir sollen Gott über alle Ding fürchten, lieben und vertrauen«:** das Reden von Gottesfurcht bei einigen spätmittelalterli-

chen Theologen und in Luthers Kleinem Katechismus. LuBu 2 (1993), 74-95.

421 Carvello, Carmelo: **Il Piccolo catechismo di Lutero:** genesi, contenuto, valore pedagogico-pastorale (Der Kleine Katechismus Luthers: Ursprung, Inhalt, pädagogisch-pastoraler Wert)/ Vorwort von F. Aronica. Caltanissetta: Seminario, 1994. 152 S. (Quaderni di presenza culturale; 31)

422 Denef, Lawrence W.: **Luther on learning.** Consensus 17 (Winnipeg, Manitoba 1991), 45-56. – Bespr.: Isaac, Gordon L.: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 41-44.

423 Everist, Norma J.: **Connections:** an alternative model of adult education? Consensus 17 (Winnipeg, Manitoba 1991), 57-71.

424 **Free to be:** a handbook to Luther's Small catechism/ James A. Nestingen und Gerhard O. Forde. MP: Augsburg, 1993. 208, V: Ill.

425 Hay, Denys: **Schools and universities.** In: 053, 452-477.

426 Kolb, Robert: **Teaching God's children his teaching:** a guide for the study of Luther's catechism. Hutchinson, MN: Crown, 1992. II, 146 S. – Bespr.: Reistroffer, Dianne: LQ 7 (1993), 472 f.

427 Kreider, Eugene C.: **A study of Luther's Small catechism for adults.** MP: Augsburg: Fortress, 1991. 64 S.: Ill.

428 Luke, Carmen: **Pedagogy, printing, and protestantism:** the discourse on childhood. Albany: State University of New York, 1989. 171 S. L 83-132. (SUNY series in the philosophy of education)

429 Mehlhausen, Joachim: **Forma Christianismi:** die theologische Bewertung eines kleinen katechetischen Lehrstücks durch Luther und Erasmus von Rotterdam. (1990). In: 025, 57-75.

430 Nestingen, James Arne: **Preaching the catechism.** Word & world 10 (St. Paul, MN 1990), 33-42.

431 Nichol, Todd: **A study of Luther's Small catechism for adults.** MP: Augsburg: Fortress, 1991. 64 S.: Ill.

432 Rupp, Horst F.: **Religion – Bildung – Schule:** Studien zur Geschichte und Theorie einer komplexen Beziehung. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1994. 400 S. L 33-40+". (Forum zur Pädagogik und Didaktik der Religion; 7) – Zugl.: F, Univ., Fachbereich Evang. Theologie, Habil., 1993.

433 Wengert, Timothy J.: **Wittenberg's earliest catechism.** LQ 7 (1993), 247-260.

434 Wenz, Gunther: **Die Zehn Gebote als Grundlage christlicher Ethik:** zur Auslegung des ersten Hauptstücks in Luthers Katechismen. ZThK 89 (1992), 404-439.

m) Weitere Einzelprobleme

435 Angenendt, Arnold: **Heilige und Reliquien:** die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. M: Beck, 1994. 470 S.: Ill., L 236-238+".

436 Baur, Jörg: **Luther und die Philosophie.** (1984). In: 05, 13-28.

437 Bayer, Oswald: **Bleibt das Böse?:** mit einer realistischen Anthropologie den Frieden fördern. EvK 27 (1994), 31-33.

438 Becker, Siegbert: **Reason as instrument:** (the role of reason in theology). In: 047, 40-64.

439 Bellucci, Dino: **Luther et le défi de la théologie de la parole à la science contemporaine du ciel.** In: Les eglises face aux sciènces, du Moyen au XX^{e} siècle = Actes du colloque de la Commission internationale d'histoire ecclésiastique comparée tenu à Genève en août 1989/ hrsg. von Olivier Fatio. Genève: Droz, 1991, 53-63. (Histoire des idées et critique littéraire; 300)

440 Brauner, Sigrid: **Martin Luther on witchcraft:** a true reformer? In: The politics of gender in early modern Europe/ hrsg. von Jean R. Brink ... Kirksville, Mo: SCJ, 1989, 29-42. (Sixteenth century essays & studies; 12)

441 Buchrucker, Armin-Ernst: **Wer so stirbt, der stirbt wohl:** Martin Luther über die Kunst zu sterben. Lu 64 (1993), 125-136.

442 Cuveland, Helga de: **Der Taufengel:** ein protestantisches Taufgerät des 18. Jahrhunderts; Entstehung und Bedeutung; mit einem Katalog nordelbischer Taufengel. HH: Wittig, 1991. 204 S.: Ill.

443 Plathow, Michael: **»Dein heiliger Engel sei mit mir«:** Martin Luthers Engelpredigten. LuJ 61 (1994), 45-70.

444 Dienst, Karl: **Die Reformation und das kopernikanische Zeichen.** BlPfKG 60 (1993), 171-184 = Ebernburg-Hefte 27 (1993), 23-36.

445 Dörfler-Dierken, Angelika: **Annenkult und humanistische Hagiographie.** In: 026, 57-89.

446 Dughi, Thomas A.: **The breath of Christ's mouth:** apocalypse and prophecy in early Reformation ideology. AnA: UMI, 1990. XX, 398 S. (MS). – Baltimore, MD, John Hopkins University, Ph. D., 1990.

447 Ebeling, Gerhard: **Luthers Wirklichkeitsverständnis.** ZThK 90 (1993), 409-424.

448 Ellingsen, Mark: **Luther on human sexuality.** Dialog 32 (MP 1993), 69-70. 72-74.

449 Evans, G[illian] R.: **Problems of authority in the Reformation debates.** Cambridge: University, 1992. XV, 328 S.

450 Globig, Christine: **Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie:** ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. GÖ: V&R, 1994. 206 S. (Kirche und Konfession; 36) – Zugl.: Kiel, Univ., Diss., 1992.

451 Gross de Groer, Wolfgang: **La maladie et la mort dans les propos de table de Martin Luther:** conséquences pastorales, ecclésiastiques et éthiques. PL 41 (1993), 259-288.

452 Heymel, Michael: **Maria entdecken:** die evangelische Marienpredigt. FR; BL; W: Herder, 1991. 352 S.

453 Hillerbrand, Hans J.: **The Antichrist in the early German Reformation:** reflections on theology and propaganda. In: 021, 3-17.

454 Hobbs, R. Gerald: **Reflections on the consequences for women of the separation of Scripture and tradition at the Reformation.** Touchstone 9 (Chicago, IL 1991), 20-26.

455 Hurty, Kathleen, S.: **Mary, Luther, and the quest for ecumenical images.** Mid-stream 30 (Indianapolis, IN 1991), 60-74.

456 King, Margaret L.: **Women of the Renaissance.** Chicago, IL; LO: University of Chicago, 1991. XV, 333 S. (Women in the culture and society series)

457 Knudson, Steven J.: **The cross of Jesus Christ and the devil:** a study of the devil in the theology of Martin Luther. St. Paul, MN, 1992. VII, 119 Bl. (MS). – St. Paul, MN, Luther Northwestern Theological Seminary, M. Th., 1992.

458 Kopperi, Kari: **Luthers theologische Zielsetzung in den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation.** In: 043, 67-103.

459 Lienhard, Marc: **Luther et le monachisme.** Foi et vie 93 (P 1994), 9-28.

460 Martikainen, Eeva: **Doctrina:** Studien zu Luthers Begriff der Lehre (Oppi – metafysiikkaa vai teologiaa? ⟨dt.⟩)/ aus dem Finnischen übers. von Hans-Christian Daniel. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft, 1992. 102 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft; 26)

461 Midelfort, H. C. Erik: **The devil and the German people:** reflections on the popularity of demon possession in sixteenth-century Germany. In: 061, 99-119.

462 **Mission in Quellentexten:** Geschichte der Deutschen Evangelischen Mission von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910/ hrsg. von Werner Raupp. Erlangen: Evang.-Luth. Mission; Bad Liebenzell: Liebenzeller Mission, 1990. 479 S.: Ill., Kt. L 13-20.

463 Mitchanis, Joan M.: **The Reformation and German society:** the impact of Martin Luther's theology on women, marriage and the family. Chicago, IL, 1992. II, 127 Bl. (MS). – Chicago, IL, De Paul University, Department of History, M.A., 1992.

464 Müller, Gerhard: **Protestant veneration of Mary:** Luther's interpretation of the Magnificat. In: 025, 99-111.

465 Oberman, Heiko A.: **Luther against the devil.** Christian century 107 (Chicago, IL 1990), 75-79.

466 Petri, Heinrich: **Pobożność ewangelicka i Maryja** (Die evang. Frömmigkeit und Maria ⟨poln.⟩). In: Cześć Maryi dzisiaj: propozycje pastoralne/ übers. von Marek Węcławski; Redaktion: Wolfgang Beinert; Vorwort von Bischof Władysław Miziołek. WZ: Kśiwży Marianów, 1992, 75-91. (Theotokos: seria mariologiczna; 3)

467 Robbins, Jerry K.: **Luther on reason:** a reappraisal. Word & World 13 (St. Paul, MN 1993), 191-202.

468 Robinson-Hammerstein, Helga: **Correspondence with Lucifer, 1521.** In: 033, 257-275.

469 Ruether, Rosemary Radford: **Christianity.** In: Women in world religions/ hrsg. von Arvind Sharma. Albany: State University of New York, 1987, 207-233. (McGill studies in the history of religions)

470 Schorn-Schütte, Luise: **»Gefährtin« und »Mitregentin«:** zur Sozialgeschichte der evangelischen Pfarrfrau in der Frühen Neuzeit. In: 070, 109-153.

471 Schulz, Hans: **Andreas Osianders reformatorische Lehre vom Eid.** ARG 84 (1993), 184-205: abstract, 205.

472 Schumacher, Fred: **A simple image that expresses it all.** Lutheran forum 25 (Delhi, NY 1991), 4f.

473 Skowronek, Alfons: **Zagadnienia maryjne w dialogu ekumenicznym** (Die mariologischen Probleme im ökumenischen Dialog). In: Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła/ Redaktion: Jan S. Gajek; Kazimierz Pek. WZ: Kśięży Marianów, 1993, 352-378. L 354-357+". (Theotokos: seria mariologiczna; 4)

474 Stockhausen, Alma von: **Entwicklung – der letzte große Gedanke:** ohne Luther und Hegel kein Darwin. In: 036, 95-146.

475 Streich, Michael: **Martin Luther and the devil's domain witchcraft and magic in the popular culture and its effect upon a protestant social order**

as expressed in Luther's writings. King, N.C.: Phelps, 1990. IV, 79 Bl. (Mikrofilm) – Greensboro, University of North Carolina, M. A., 1990.

476 Terry, David Jonathan: **Martin Luther on the suffering of the Christian.** 2 Bde. AnA: UMI, 1990. XI, 436 Bl.: abstract. (MS) – Boston, University, Ph. D., 1990.

477 Thiede, Werner: **Nur ein ewiger Augenblick:** Luthers Lehre vom Seelenschlaf zwischen Tod und Auferstehung. Lu 64 (1993), 112-125.

478 Weaver, Rebecca Harden: **A subordinate loyalty:** Christian teaching on the family. Affirmation 5 (Toronto, Ontario 1992), 21-50.

479 Wunder, Heide: **Überlegungen zum Wandel der Geschlechterbeziehungen im 15. und 16. Jahrhundert aus sozialgeschichtlicher Sicht.** In: 070, 12-26.

480 Zur Mühlen, Karl-Heinz: **Der Begriff »ratio« im Werk Martin Luthers.** In: Ratio: VII Colloquio internazionale Roma, 9-11 gennaio 1992/ hrsg. von M. Fattori; M. L. Bianchi. Firenze: Olschki, 1994, 239-258. (Lessico intellettuale Europeo)

3 Beurteilung der Persönlichkeit und ihres Werkes

481 Buzzi, Franco: **Martin Luther (1483-1546):** motivi d'interesse e di perplessità (Martin Luther: Gründe für Interesse und kritisches Fragen). La scuola cattolica 122 (Milano 1994), 263-288.

482 Erikson, Erik H.: **Young man Luther:** a study in psychoanalysis and history. NY: Norton, 1993. 288 S.

483 Grane, Leif: **Luther, den augsburgske Bekendelse og nutidens teologi** (Luther, das Augsburgische Bekenntnis und die heutige Theologie). (1980). In: 022, 24-36.

484 Grane, Leif: **Luthers sag** (Die Sache Luthers). In: 022, 9-23.

485 Gritsch, Eric W.: **Martin – God's court jester:** Luther in retrospect. Nachdruck der Ausgabe Phil, 1983. Ramsey, NJ: Sigler, 1991. XIV, 289 S.

486 Jensen, De Lamar: **Martin Luther »Without horns or teeth«.** In: 040, 1-13.

487 Kiecker, James G.: **Martin Luther and the long Reformation:** from response to reform in the church. Milwaukee: Northwestern, 1992. XIV, 214 S.: Ill.

488 Kittelson, James M.: **The accidental revolutionary.** Chrisitian history 11 (Worcester, PA 1992) Heft 2, 8-17.

489 Lovy, Pierre: **L'œuvre littéraire de René-Jacques Lovy.** PL 41 (1993), 172-180.

490 Maselli, Domenico: **Personalità di Lutero** (Die Persönlichkeit Luthers). In: 02, 11-18.

491 Miller, Glenn T.: **Three revolutions in theology and theological education.** In: Religious studies, theological studies, and the university-divinity school/ hrsg. von Joseph Mitsuo Kitagawa; Vorwort von Robert Wood Lynn. Atlanta, GA: Scholars, 1992, 95-114.

492 Mostert, Walter: **Martin Luther, Wirkung und Deutung:** zur ontologischen Frage. In: 035, 69-81.

493 Ozment, Steven: **Protestants:** the birth of a revolution. NY; LO; Toronto; Sydney; Auckland: Doubleday, 1992. XIV, 270 S.: Faks.

494 Patten, Thomas E.: **Martin Luther:** reformer or heretic? Lima, Ohio: C.S.S., 1992. 45 S.

495 Rublack, Hans-Christoph: **Reformation und Moderne:** soziologische, theologische und historische Ansichten. In: 055, 17-38.

496 Servais, J.: **Ignazio e Lutero a confronto:** dell'attualità degli »Esercizi« secondo H. U. von Balthasar (Ignatius und Luther im Vergleich: zur Aktualität der »Exerzitien« nach Hans Urs von Balthasar). Humanitas 49 (1994), 337-349.

497 Terray, Emmanuel: **Une passion allemande:** Luther, Kant, Schiller, Hölderlin, Kleist. [P]: du Seuil, 1994. 439 S. (La librairie du XX^{e} siècle)

498 Ullmann, Wolfgang: **Prolegomena zu einer Dogmengeschichte nach Harnack.** In: 069, 220-250.

499 Wuthnow, Robert: **Communities of discourse:** ideology and social structure in the Reformation, the Enlightenment, and Europeen socialism. Cambridge, MA: Harvard University, 1989. VIII, 739 S. L''. – Bespr.: Lindberg, Carter: LQ 7 (1993), 348f.

500 Zwetsch, Roberto E.: **Lutero e o movimento da Reforma** (Luther und die Reformationsbewegung). Estudos teológicos 33 (São Leopoldo 1993), 83-96.

501 Andreatta, Eugenio: **La critica di Lutero ad Aristotele nelle tesi e prove filosofiche della Disputa di Heidelberg** (Luthers Kritik an Aristoteles in den philosophischen Thesen und Probationen der Heidelberger Disputation). Padova, 1989. 251 S. – Padova, Università, tesi di laurea in filosofia, 1989.

502 Andreatta, Eugenio: **Per una nouva interpretazione della terza tesi e prova filosofica della »Disputa di Heidelberg« di Lutero:** note a margine di un testo di Gerhard Ebeling (Für eine neue Deutung der 3. philosophischen These und Probatio in Luthers »Heidelberger Disputation«: Bemerkung zu einem Text von Gerhard Ebeling). Lateranum N. S. 60 (Roma 1994), 355-377.

503 Andreatta, Eugenio: **Una virtù pagana che piaceva a Lutero** (Eine heidnische Tugend, die Luther gern mochte). Pro 49 (1994), 143-160.

504 Braw, Christian: **Kristus i mitt hjärta:** mystikens arv hos Martin Luther (Christus in meinem Herzen: das Erbe der Mystik bei Martin Luther). Sabro: Udvalget for konvent for kirke og theologi, 1991. 36 S.

505 Bubenheimer, Ulrich: **Gabriel Biel.** In: Mittelalter II/ hrsg. von Martin Greschat. Paperback-Ausgabe, unv. Nachdruck. S: Kohlhammer, 1993, 308-319: Ill. (Gestalten der Kirchengeschichte; 4)

506 Burger, Christoph: **Het eerste gebod, verklaard door laatmiddeleeuwse theologen en door Maarten Luther** (Das erste Gebot, erklärt von spätmittelalterlichen Theologen und Martin Luther). Kampen: Kok, 1992. 32 S.

507 Burrows, Mark S.: **Jean Gerson on the »traditioned sense« of Scripture as an argument for an ecclesial hermeneutic.** In: 08, 152-172.

508 Buske, Thomas: **Die Via Moderna:** Geschichte zwischen Sein und Werden. ThZ 50 (1994), 108-123.

509 Cranz, F. Edward: **A common pattern in Petrarch, Nicholas of Cusa, and Martin Luther.** In: 027, 53-70.

510 Dassmann, Ernst: **Augustinus:** Heiliger und Kirchenlehrer. S: Kohlhammer, 1993. 185 S. L 169f.

511 Eckardt, Burnell F.: **Anselm and Luther on the atonement:** was it »necessary«? AnA: UMI, 1992. XI, 272 S. (microfiche). – Milwaukee, WI, Marquette University, Ph. D., 1991.

512 Eckardt, Burnell F.: **Anselm and Luther on the atonement:** was it »necessary«? San Fancisco; Lewiston, NY: Mellen Research University, 1992. XXV, 222 S.

513 Grane, Leif: **Luther og Augustin** (Luther und Augustin). In: 022, 63-73.

514 Hamm, Berndt: **Das Gewicht von Religion, Glaube, Frömmigkeit und Theologie innerhalb der Verdichtungsvorgänge des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit.** In: 033, 163-196.

515 Hamm, Berndt: **Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation:** der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland. ARG 84 (1993), 7-82.

516 Hattrup, Dieter: **Die Philosophie in der Theologie Luthers.** Theologie und Glaube 84 (1994), 195-208.

517 Janz, Denis R.: **Thomas Aquinas, Martin Luther, and the origins of the protestant Reformation.** In: Philosophy and the God of Abraham = Essays in memory of James A. Weis/ hrsg. von R. James Long. Toronto, Ont.: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991, 71-83. (Papers in mediaeval studies; 2)

518 Klein, Thomas: **Humanismus und höfisch-städtische Eliten im sächsisch-thüringischen Raum vor der Reformation.** In: Humanismus und höfisch-städtische Eliten im 16. Jahrhundert/ hrsg. von Klaus Malettke und Jürgen Voss. Bonn: Bouvier, 1989, 279-307: résumé français, 305-307. (Pariser historische Studien; 27)

519 Lods, Marc: **L'augustinisme dans les convents augustins et l'époque de Luther.** (1957). In: ders.: Protestantisme et tradition de l'Eglise/ hrsg. von J.-N. Pérès; J.-D. Dubois mit Unterstützung des Institut Protestant de Théologie Paris–Montpellier. P: du Cerf, 1988, 255-264. (Patrimoines: christianisme)

520 McGinnis, Jon David: **Luther the Augustinian:** Augustine, pelagianism and Luther's philosophy of men. AnA: UMI, 1993. VIII, 113 S. – Denton, TX, North Texas State University, M.A., 1991.

521 Posset, Franz: **Bernhard von Clairvauxs Sermone zur Weihnachts-, Fasten- und Osterzeit als Quelle Martin Luthers.** LuJ 61 (1994), 93-116.

522 Posset, Franz: **Divus Bernhardus:** Saint Bernard as spiritual and theological mentor of the Reformer Martin Luther. In: Bernardus magister: papers presented at the nonacentenary celebration of the birth of Saint Bernard of Clairvaux, Kalamazoo, Michigan 10-13 May 1990/ hrsg. von John R. Sommerfeldt. Cîteaux: Commentarii Cistercienses; Spencer, MA: Cistercian, 1992, 517-532.

523 Reventlow, Henning Graf: **Epochen der Bibelauslegung.** Bd. 2: **Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters.** M: Beck, 1994. 324 S. L".

524 Schmidt, Axel: **Widerspricht die Trinitätslehre der Vernunft?:** eine Untersuchung der Positionen des Johannes Duns Scotus und Martin Luthers. In: 036, 41-70.

525 Treu, Martin: **Alltagsgeschichte und Theologie:** der Dialog des Andreas Meinhardi über die hochberühmte Stadt Wittenberg von 1508. In: 026, 91-105.

526 White, Graham: **Luther as nominalist:** a study of the logical methods used in Martin Luther's disputations in the light of their medieval background. Helsinki: Luther-Agricola-Society, 1994. 418 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft; 30)

527 Wieneke, Josef: **»Essentia non generat essentiam«:** Martin Luther und die Trinitätslehre der Spätscholastik. In: 036, 71-94.

528 Zumkeller, Adolar: **Johannes von Staupitz und seine christliche Heilslehre.** Würzburg: Augustinus, 1994. XXV, 256 S. L". (Cassiacum; 45)

529 Schubert, Ernst: **Einführung in die Grundprobleme der deutschen Geschichte im Spätmittelalter.** DA: WB, 1992. VI, 328 S. L". (Grundprobleme der deutschen Geschichte)

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

a) Allgemein

530 Benedict, Philip: **Europe in the age of the age of Charles V.** In: 014, 11-14.

531 Blaschke, Karlheinz: **Reformation und Modernisierung.** In: 055, 511-520.

532 Blickle, Peter: **Communal Reformation:** the quest for salvation in sixteenth-century Germany (Gemeindereformation ⟨engl.⟩)/ übers. von Thomas Dunlap. New Jersey; LO: Humanities, 1992. XIX, 219 S.: Ill., Ktn. (Studies in German histories)

533 Bost, Hubert: **Narodziny protestantyzmu** (Naissance du protestantisme ⟨poln.⟩)/ übers. von Krystyna Golecka. In: 051, 15-27. L 16-18+".

534 Brecht, Martin: **Theologie oder Theologien der Reformation?** In: 055, 99-117.

535 Chrisman, Miriam U.: **The Reformation of the laity.** In: 055, 627-646.

536 Dorosz, Krzysztof: **Co to jest protestantyzm** (Was ist der Protestantismus)? In: 010, 5-29. L 17-20.

537 Edwards, Mark U., Jr.: **Printing, propaganda, and Martin Luther.** Berkeley; LO: University of California, 1994. XIII, 225 S.

538 Edwards, Mark U.: **Statistics on sixteenth-century printing.** In: 049, 149-164.

539 Elton, G[eoffrey] R.: **The age of the Reformation.** In: 053, 1-22.

540 Gilly, Carlos: **Das Sprichwort »Die Gelehrten die Verkehrten« oder der Verrat der Intellektuellen im Zeitalter der Glaubensspaltung.** In: 019, 229-375. L".

541 Gisel, Pierre: **Protestantyzm – zarys wstępny** (Protestantisme – introduction ⟨poln.⟩)/ übers. von Zuzana Pokropek. In: 051, 5-13.

542 Goertz, Hans-Jürgen: **Eine »bewegte« Epoche:** zur Heterogenität reformatorischer Bewegungen. In: 060, 103-125.

543 Goertz, Hans-Jürgen: **Eine »bewegte« Epoche:** zur Heterogenität reformatorischer Bewegungen; (erweiterte Fassung). In: 071, 23-56.

544 Hahn, Reinhard: **Hans Sachs.** In: 012, 406-427.

545 Hamm, Berndt: **Reformation »von unten« und Reformation »von oben«:** zur Problematik reformationshistorischer Klassifizierungen. In: 055, 256-293.

546 Harms, Wolfgang: **Feindbilder im illustrierten Flugblatt der Frühen Neuzeit.** In: Feindbilder: die Darstellung des Gegners in der politischen Publizistik des Mittelalters und der Neuzeit/ hrsg. von Franz Bosbach. Köln; Weimar; W: Böhlau, 1992, 141-175: Ill. (Bayreuther Historische Kolloquien; 6)

547 Hendrix, Scott H.: **Luther's contribution to the disunity of the Reformation.** In: 055, 48-63.

548 Hoyer, Siegfried: **Volksreligiosität im Wandel:** ein Beitrag zu volkstümlichem Glaubensverständnis und Predigt im 16. Jahrhundert. In: 055, 242-255.

549 Hsia, R. Po-chia: **People's, city, and princes' Reformation:** rivals or phases? In: 055, 294-301.

550 Hsia, R. Po-chia: **Printing, censorship and antisemitism in Reformation Germany.** In: 049, 135-148.

551 Hsia, R. Po-chia: **Reformation Europe, 1450-1650.** In: 014, 21-24.

552 Maynes, Mary Jo: **Germany, 1350-1648.** In: 014, 94-96.

553 Midelfort, Erik: **Early modern Germany, 1440-1563.** In: 014, 100f.

554 Midelfort, Erik H. C.: **The Reformation and the German nobility.** In: 055, 344-360: Tab.

555 Misiurek, Jerzy: **Zarys historii duchowości chrześcijańskiej** (Grundriß der Geschichte der christlichen Spiritualität). Lublin, 1992. 166 S. L 156.

556 Olin, John C.: **Catholic reform:** from Cardinal Ximenes to the Council of Trent, 1495-1563; an essay with illustrative documents and a brief study of St. Ignatius Loyola. NY: Fordham University, 1990. XIII, 152 S.

557 Ozment, Steven: **The revolution of the pamphleteers.** In: 019, 1-18.

558 Press, Volker: **Constitutional development and political thought in the Holy Roman Empire.** In: 053, 505-525.

559 Press, Volker: **Habsburgisches Reichssystem und deutsche Reformation.** In: 055, 533-552.

560 **Protestanten:** von Martin Luther bis Dietrich Bonhoeffer/ Portraits hrsg. von Klaus Scholder; Dieter Kleinmann. 2., durchges. u. erg. Aufl. der Ausgabe Königstein/Ts., 1983 (unter dem Titel: »Protestantische Profile: Lebensbilder aus fünf Jahrhunderten«). F: Hain, 1992. 411 S.: Ill. (Athenäums Programm) – Siehe LuB 1985, Nr. 021.

561 Rabb, Theodore K.: **The origins of modern western culture.** In: 014, 125-128.

562 **Die Reformationszeit I/II/** hrsg. von Martin Greschat. Paperback-Ausgabe, unv. Nachdruck, 2 Bde. S.: Kohlhammer, 1993. 355 S.: Ill.; 335 S.: Ill. (Gestalten der Kirchengeschichte; 5 f) – Siehe LuB 1983, Nr. 017.

563 Reich, Angelika: **Burkard Waldis.** In: 012, 377-388.

564 Schilling, Heinz: **Alternative Konzepte der Reformation und Zwang zur lutherischen Identität:** Möglichkeiten und Grenzen religiöser und gesellschaftlicher Differenzierung zu Beginn der Neuzeit. In: 071, 277-308.

565 Schilling, Johannes: **Die reformatorische Bewegung im Spiegel der zeitgenössischen Flugschriften.** BlPfKG 60 (1993), 155-169 = Ebernburg-Hefte 27 (1993), 7-21.

566 Scribner, R[obert] W.: **Politics and the institutionalisation of reform in Germany.** In: 053, 172-197.

567 Scribner, Robert W.: **The Reformation and the religion of the common people.** In: 055, 221-241.

568 Scribner, Robert: **Symbolising boundaries:** defining social space in the daily life of early modern Germany. In: Symbole des Alltags – Alltag der Symbole = Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag/ hrsg. von Gertrud Blaschitz ... Graz: ADVA, 1992, 821-841.

569 Sieveke, Franz Günther: **Thomas Naogeorg.** In: 012, 477-493.

570 Spitz, Lewis W.: **The age of the Reformation.** In: 014, 15-20.

571 Spitz, Lewis W.: **Renaissance humanism and reform.** In: 014, 129-141.

572 Spitz, Lewis W.: **Renaissance society and culture.** In: 014, 4-10.

573 Spruyt, Bart J.: **Listrius »lutherizans«:** his Epistola theologica adversus Dominicanos Suollenses. SCJ 22 (1991), 727-751.

574 Stayer, James M.: **Anticlericalism:** a model for a coherent interpretation of the Reformation. In: 055, 39-47.

575 Tacke, Andreas: **Der katholische Cranach:** zu zwei Großaufträgen von Lucas Cranach d. Ä., Simon Franck und der Cranach-Werkstatt (1520-1540). MZ: von Zabern, 1992. 289 S.: Ill. (Berliner Schriften zur Kunst; 2)

576 Vogler, Günter: **Reformation als Alternative – Alternativen der Reformation:** eine Einleitung. In: 071, 11-21.

577 Wiesner, Merry E.: **The Reformation of the women.** In: 055, 193-208.

578 Williams, George Huntston: **The radical Reformation.** 3., überarb. u. erw. Aufl. Kirksville, MO: SCJ, 1992. XLVI, 1516 S. L". (Sixteenth century essays & studies; 15) – Bespr.: Furcha, E. J.: ARC 21 (Montreal 1993), 110-112; Pa[ckull, Werner O.]: ARGBL 22 (1993), 31f.

579 Wollgast, Siegfried: **Aspekte des Friedensdenkens im 16. und 17. Jahrhundert in Deutschland.** In: 072, 108-135.

580 Zagorin, Perez: **Ways of lying:** dissimulation, persecution, and conformity in early modern Europe. Cambridge, Mass.; LO: Harvard University, 1990. VIII, 337 S. L 33f.

b) Wittenberger Freunde

581 Andersson, Christiane: **Die Spalatin-Chronik und ihre Illustrationen aus der Cranach-Werkstatt.** In: 034, 208-217: Ill.

582 Bakel, H[endrik] A[nthonie] van: **Melanchthon en zijn vrouw** (Melanchthon und seine Frau). Documentatieblad Lutherse kerkgeschiedenis 14 (Haarlem 1994), 3-7.

583 Bauer, Barbara: **Philipp Melanchthon.** In: 012, 428-463.

584 Bellucci, Dino: **Genèse 1, 14 et astrologie dans l'exégèse de Philippe Mélanchthon.** In: 066, 177-190.

585 Bräuer, Helmut: **Magister Stephan Roth (geb. 1492).** Jahrbuch zur sächsischen Geschichte (1992), 17-19: Portr.

586 Bräuer, Siegfried: **»Wo Gott der Herr nicht bei uns hält.«:** Justus Jonas als Kirchenlieddichter. In: 028, 76-95.

587 Eckert, Alfred: **Johannes Mathesius:** zu seinem 490. Geburtstag (24. 6. 1504-7. 10. 1565). DPfBl 94 (1994), 269-271.

588 Ferry, Patrick T.: **The guiding lights of the University of Wittenberg and the emergence of Copernican astrology.** CThQ 57 (1993), 265-291.

589 Frank, Günter: **Pilipp Melanchthons Idee von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele.** ThPh 63 (1993), 349-367.

590 Gaunt, Douglas A.: **Humanism in the theology of Philip Melanchthon.** Fort Wayne, IN, 1986. II, 59 Bl. (MS). – Fort Wayne, IN, Concordia Theological Seminary, M. Div., 1986.

591 Gummelt, Volker: **Eine bisher unbekannte Auslegung zu Jesaja 6 von Justus Jonas.** In: 028, 70-75.

592 Gummelt, Volker: **Bugenhagens Tätigkeit an der Wittenberger Universität.** ZKG 105 (1994), 191-201.

593 Gummelt, Volker: **Lex et Evangelium:** Untersuchungen zur Jesajavorlesung von Johannes Bugenhagen. B; NY: de Gruyter, 1994. XI, 209 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte; 62) – Zugl.: Überarb. Graifswald, Ernst-Moritz-Arndt-Univ., Theol. Fak., Diss., 1992.

594 Hasse, Hans-Peter: **Jakob Seidlers Ordnung eines Gemeinen Kastens für Glashütte aus dem Jahre 1521:** zum Versuch einer reformatorischen Gemeindeordnung nach Wittenberger Vorbild im albertinischen Sachsen. In: 069, 76-97.

595 Karant-Nunn, Susan C.: **Kinder, Küche, Kirche:** social ideology in the sermons of Johannes Mathesius. In: 021, 121-140.

596 Keen, Ralph: **Defending the pious:** Melanchthon and the Reformation in Albertine Saxony, 1539. ChH 60 (1991), 180-195.

597 Keen, Ralph: **The moral world of Philip Melanchthon.** Chicago, IL, 1990. V, 319 Bl. (MS). – Chicago, IL, University of Chicago, Divinity School, Ph. D., 1990.

598 Knape, Joachim: **Philipp Melanchthons »Rhetorik«.** TÜ: Niemeyer, 1993. XII, 174 S.: Ill. (Rhetorik-Forschungen; 6)

599 Kötter, Ralf: **Johannes Bugenhagens Rechtfertigungslehre und der römische Katholizismus:** Studien zum Sendbrief an die Hamburger (1525). GÖ: V&R, 1994. 489 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; 59)

600 Kötter, Ralf: **Zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre Johannes Bugenhagens 1521-1525.** ZKG 105 (1994), 18-34.

601 Kuhlbrodt, Peter: **Justus Jonas und Nordhausen.** In: 028, 22-38.

602 Leder,Hans-Günter: **Justus Jonas 1493-1555:** Gedenkvortrag im Rahmen des Festkonzertes am 5. Juni 1993 in der ev. Stadtkirche St. Blasii. In: 028, 8-12.

603 Leder, Hans-Günter: **Vom Humanismus zur Reformation:** der Weg des Justus Jonas auf die Seite Luthers und der Reformation. In: 028, 39-54.

604 Mager, Inge: **Familie als ecclesiola:** Justus Jonas privat. In: 028, 55-69.

605 Mager, Inge: **Mörlin (Morle, Morlinus), Joachim.** In: 041, 679f.

606 Marchetti, Valerio: **Simon Haferitz.** In: 06, 129-148.

607 [Melanchthon, Philipp]: **Melanchthons Briefwechsel:** kritische und kommentierte Gesamtausgabe/ im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Heinz Scheible. Bd. 7: **Regesten 6691-8071 (1553-1556)/** bearb. von Heinz Scheible; Walter Thüringer. S-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993. 529 S.

608 **Melanchthonhaus Wittenberg/** Edeltraut Wießner; Fotos: Udo Pellmann. M: Schnell & Steiner, 1993. 15 S.: Ill. (Kunstführer; 2031)

609 Osslund, Richard: **Imputatio iustitiae Christi, liberum arbitrium in renatis, and tertius usus legis in Melanchthon's later Loci.** PO: ThREN, 1986. [II], 289 Bl. (3 microfiche). – StL, Concordia Seminary, Diss., 1986.

610 Peters, Christian: **Johann Eberlin von Günzburg:** ca. 1465-1533; franziskanischer Reformer, Humanist und konservativer Reformator. GÜ: GVH, 1994. 392 S. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte; 60)

611 Pöhlmann, Horst Georg: **Frei vom Größenwahn:** die Reformation bleibt aktuell. EvK 26 (1993), 611-613.

612 Rhein, Stefan: **»Die Ostseeküste braucht eine blühende Universität«:** Philipp Melanchthon und die Universität Rostock. In: 011, 95-102. 199-202: Ill.

613 Rummel, Erika: **Epistola Hermolai nova ac subditicia:** a declamation falsely ascribed to Philip Melanchthon. ARG 83 (1992), 302-305.

614 Scheible, Heinz: **Melanchthon und Bucer.** In: 039, 369-393.

615 Schindler, Alfred: **Die Klageschrift des Chorherrn Hofmann gegen Zwingli.** In: 059, 325-359. L 340 f.

616 Schneider, John R.: **Philip Melanchthon's rhetorical construct of biblical authority:** oratio sacra. Lewiston: Mellen, 1990. IX, 277 S. (Texts and studies in religion; 51)

617 Schneider-Böklen, Elisabeth: **Elisabeth Cruciger – die erste Dichterin des Protestantismus.** Gottesdienst und Kirchenmusik (1994) Heft 2, 32-40.

618 Schurb, Ken R.: **The Übertragungslehre in the theology of Philip Melanchthon, 1530-1560.** Fort Wayne, IN, 1988. III, 97 Bl. (MS). – Fort Wayne, IN, Concordia Theological Seminary, STM, 1988.

619 Seibrich, Wolfgang: **Ein Lehrer Melanchthons (fast) Pfarrer in Kirchberg.** Hunsrücker Heimatblätter 32 (1992), 190-193.

620 Tammi, Ari: **Melanchthonin rooli Augsburgin valtiopäiväneuvotteluissa 1530** (Die Rolle Melanchthons in den Reichstagsverhandlungen zu Augsburg 1530). TA 98 (1993), 277-285.

621 Thomaidis, Speros T.: **The political theory of Philip Melanchthon.** AnA: UMI, 1993. 417 Bl. (microfiche). – NY, University, Diss., 1965.

622 Thüringer, Walter: **Melanchthons Brief an Peter von Mentzingen.** In: 011, 57-62. 191-193: Ill.

623 Wijaczka, Jacek: **Związki Jan Bugenhagena z Prusami Królewskimi i Prusami Książecymi** (Johann Bugenhagens Beziehungen zu West- und Ostpreußen). Komunikaty Warmińsko-Mazurskie 1 (Olsztyn 1992), 33-46: summary, 46.

c) Altgläubige

624 Gielis, M.: **L'augustinisme anti-érasmien des premiers controversistes de Louvain:** Jacques Latomus et Jean Driedo. In: 03, 19-61. L''.

625 Grane, Leif: **Luther og Rom** (Luther und Rom). (1990). In: 022, 156-166.

626 Heger, Hedwig: **Thomas Murner.** In: 012, 296-310.

627 Iserloh, Erwin: **Die Päpste im Zeitalter der Reformation und des Konzils von Trient:** von Leo X. bis Pius IV. In: Das Papsttum II: vom Großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart/ hrsg. von Martin Greschat. Paperback-Ausgabe, unv. Nachdruck. S: Kohlhammer, 1993, 53-78. (Gestalten der Kirchengeschichte; 12)

628 Keen, Ralph: **The arguments and audiences of Cochlaeus's Philippica VII.** The Catholic historical review 78 (Washington, DC 1992), 371-394.

629 Kleiner, Michael: **Georg III. von Limpurg, Bischof von Bamberg (1502-1522), als Reichsfürst und Territorialherr.** Historischer Verein Bamberg 127 (1991), 13-117. L''.

630 Kühner, Hans: **Lexikon der Päpste:** Kirchengeschichte, Weltgeschichte, Zeitgeschichte: von Petrus bis heute. Aktual. Lizenzausgabe. Wiesbaden: Fourier, 1991. 408 S. L''.

631 Müller, Gerhard: **Das Jahr 1542 und Herzog Heinrich der Jüngere.** In: 058, 5-17.

632 Rommel, Ludwig: **Johann Eck (gestorben 1543).** Jahrbuch zur sächsischen Geschichte (1993), 18-20: Ill.

633 Rotondò, Antonio: **Anticristo e chiesa romana:** diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del cinquecento (Antichrist und Römische Kirche: Verbreitung und Metamorphose einer antirömischen Schmähschrift des 16. Jahrhunderts). In: 019, 19-164. L''.

634 Schrama, M.: **Ruard Tapper über die Möglichkeit gute Werke zu verrichten:** »Non omnia opera hominis mala«. In: 03, 63-98. L''.

635 Täubrich, Rainer: **Herzog Heinrich der Jüngere von Braunschweig-Wolfenbüttel (1489-1568):** Leben und Politik bis zum Primogeniturvertrag von 1535. Braunschweig: Braunschweigischer Geschichtsverein, 1991. 348 S. L''. (Quellen und Forschungen zur Braunschweigischen Geschichte; 29)

636 Vercruysse, Jos E.: **Die Stellung Augustins in Jacobus Latomus' Auseinandersetzung mit Luther.** In: 03, 7-18.

637 Wilczek, Gerhard: **Johannes Eck und Martin Luther.** Ingolstädter Heimatblätter 54 (1991), 47 f; 55 (1992), 1-3. 5-8. 10-12. 14-20.

638 Wolf, Gerhard Philipp: **Cochläus und Nausea.** In: 029, 45-58.

639 Zambelli, Paola: **Cornelius Agrippa:** ein kritischer Magus. In: In: 046, 65-89.

d) Humanisten

640 Asendorf, Ulrich: **Das kulturelle Paradies:** Reformation und Humanismus gingen ursprünglich Hand in Hand. LM 33 (1994) Heft 1, 35 f. [Bespr. zu LuB 1993, Nr. 021]

641 Baumann, Eduard: **Der Konsensbegriff bei Thomas More als formales Glaubenskriterium im**

Spiegel der polemischen Auseinandersetzung mit Martin Luther: eine theologiegeschichtliche Analyse der Responsio ad Lutherum von 1523. Regensburg, 1990. 243 S. (MS). – Regensburg, Univ., kath.-theol. Diss., 1990. – Bespr.: Weyer, Bernhard: Thomas Morus Jahrbuch (1990), 152f.

642 Baumann, Eduard H. L.: **Thomas More und der Konsens:** eine theologiegeschichtliche Analyse der »Responsio ad Lutherum« von 1523. PB; W; ZH: Schöningh, 1993. 336 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Oekumenik N. F.; 46) – Überarb. Regensburg, Univ., kath.-theol. Diss., 1990. – Bespr.: Schützeichel, H[eribert]: Trierer theol. Zeitschrift 103 (1994), 155f.

643 Bebb, Phillip N.: **Humanism and Reformation:** the Nürnberg »sodalitas« revisited. In: 049, 59-80.

644 Bietenholz, Peter: **Erasmus von Rotterdam.** In: 012, 235-257.

645 Burdach, Konrad: **Riforma, Rinascimento, Umanesimo** (Reformation, Renaissance, Humanismus ⟨ital.⟩)/ hrsg. von Cesare Vasoli. 2 Bde. Firenze: Sansoni, 1986. LXIV, 172 S. L 44. 107.

646 Czerkawski, Jan: **Humanizm i scholastyka** (Humanismus und Scholastik). Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu 1992. 255 S. L 80-82+".

647 Faggin, Giuseppe: **Lutero ed Erasmo** (Luther und Erasmus). In: 02, 19-29.

648 Fleischer, Manfred P.: **Der schlesische Späthumanismus.** In: 052, 57-100. L 67-73+".

649 Grane, Leif: **De humane studier og teologien i Wittenberg og København i det 16. århundrede:** komparative overvejelser (Die humanen Studien und die Theologie in Wittenberg und Kopenhagen im 16. Jahrhundert: komparative Überlegungen). (1987). In: 022, 88-117. [Vgl. LuB 1990, Nr. 595]

650 Grane, Leif: **Johannes Reuchlin – Erasmus von Rotterdam – Martin Luther:** verschiedene Ziele und gemeinsame Feinde. In: 043, 54-66.

651 Grane, Leif: **Luther og den tyske humanisme** (Luther und der deutsche Humanismus). (1983. 1985 [dt.]). In: 022, 74-87.

652 Hall, Basil: **Humanists and protestants:** 1500-1900. Edinburgh: Clark, 1990. X, 380 S. L".

653 Höß, Irmgard: **Der Erfurter Humanismus.** Blätter des Vereins für Thüringische Geschichte 3 (1993), 7-16.

654 Holeczek, Heinz: **Der Humanist Erasmus und sein Beitrag zur Theologie der frühen Neuzeit.** In: 026, 9-39: Ill.

655 Honemann, Volker: **Ulrich von Hutten.** In: 012, 359-376.

656 Klann, Richard: **Human claims to freedom and God's judgment.** CThQ 54 (1990), 241-263.

657 Krüger, Friedhelm: **Bucer und Erasmus.** In: 039, 583-594.

658 Kühlmann, Wilhelm: **Poeten und Puritaner:** christliche und pagane Poesie im deutschen Humanismus; mit einem Exkurs zur Prudentius-Rezeption in Deutschland. In: 026, 149-180.

659 Ossola, Carlo: **Lutero e Juan de Valdés:** intorno alla formula »beneficio di Christo« (Luther und Juan de Valdés: über den Begriff »beneficium Christi«). In: 02, 83-125.

660 Pigden, Charles, R.: **Ought-implies-can:** Erasmus, Luther and R[ichard] M. Hare. Sophia 29 (Victoria, AUS 1990), 2-30.

661 Reich, Thorsten: **Petrus Mosellanus:** ein deutscher Renaissancehumanist (geb. 1493). Jahrbuch zur sächsischen Geschichte (1993), 14-16: Portr.

662 Rhein, Stefan: **Johannes Reuchlin.** In: 012, 138-155.

663 Ribhegge, Wilhelm: **Erasmus:** Europa als Lebensform. Thomas Morus Jahrbuch (1990), 116-129.

664 Scharoun, Manfred: **»Nec Lutheranus neque Eckianus, sed Christianus sum«:** Erwägungen zu Willibald Pirckheimers Stellung in der reformatorischen Bewegung. In: 026, 107-147.

665 Sparn, Walter: **»Humanistische Theologie« als Phänomen der Epochenschwelle zur frühen Neuzeit.** In« 026, 207-211.

666 Stadtwald, Kurt: **Patriotism and antipapalism in the politics of Conrad Celtis's »Vienna circle«.** ARG 84 (1993), 83-102: Zusammenfassung, 102.

e) Thomas Müntzer und Bauernkrieg

667 Battafarano, Italo Michele: **Wider das vergiftete Wort:** zur Metaphorik bei Thomas Müntzer. In: 06, 87-113.

668 Baylor, Michael G.: **The harvest and the rainbow:** crisis and apocalypse in Thomas Müntzer. In: 033, 293-305.

669 Bierbrauer, Peter: **Die unterdrückte Reformation:** der Kampf der Tiroler um eine neue Kirche (1521-1527). ZH: Chronos, 1993. 187 S. L". (Bauer und Reformation; 2)

670 Blickle, Peter: **Die Revolution von 1525.** 3., erw. Aufl. M: Oldenbourg, 1993. VII, 362 S.: Ill., Tab. L 239-244+".

671 Bräuer, Siegfried: **Selbstverständnis und Feindbild bei Martin Luther und Thomas Müntzer:**

ihre Flugschriftenkontroverse von 1524. In: 071, 57-84.

672 Campi, Emidio: **»Foedus Christianitatis causa adversos impios«:** zur Bedeutung des Bundes bei Thomas Müntzer. In: 06, 168-195.

673 Dingel, Irene: **Thomas Müntzer.** In: 012, 389-405.

674 Fauth, Dieter: **Thomas Müntzer in bildungsgeschichtlicher Sicht.** Köln; Weimar; W: Böhlau, 1993. XVII, 319 S.: Ill. (Studien und Dokumentationen zur deutschen Bildungsgeschichte; 43) [Siehe LuB 1995, Nachträgl. Bespr., zu LuB 1992, Nr. 550]

675 Fauth, Dieter: **Das Türkenbild bei Thomas Müntzer.** Berliner theol. Zeitschrift 11 (1994), 2-12.

676 **The German peasant's war:** a history in documents/ hrsg., übers. und eingel. von Tom Scott und Bob Scribner. Atlantic Heights, NJ; LO: Humanities, 1991. XVII, 355 S.: Ktn. L 174-176+".

677 Hillerbrand, Hans J.: **Bundesbegriff und Bundestheologie bei Thomas Müntzer und den frühen Täufern.** In: 071, 85-98.

678 La Rocca, Tommaso: **Volksreligion und Volkskultur bei Thomas Müntzer.** In: 06, 149-165.

679 Martini, Romeu R.: **Lutero e a questão camponesa** (Luther und die Bauernfrage). In: Movimento da Reforma e contexto latino-americano (Reformationsbewegung und lateinamerikanischer Kontext). São Leopoldo: IEPG, 1993, 5-21. (Ensaios e monografias; 3)

680 Maur, Eduard: **Tomáš Müntzer** (Thomas Müntzer). Prag: Univerzita Karlova, 1993. 278 S.: Ill.: Zusammenfassung, 276-278.

681 Rösener, Werner: **Die Bauern in der europäischen Geschichte.** M: Beck, 1993. 296 S. L 133.

682 Schubert, Werner: **Thomas Müntzer und sein auserwähltes Volk.** In: 06, 115-128.

683 Vigneule, Cécile: **Thomas Müntzer et Martin Luther:** deux métaphores politiques?: l'historiographie marxiste léniniste de Luther et de Müntzer en RDA de 1945 à 1989. PL 41 (1993), 181-200.

684 Wächter, Wolfgang: **Die Ursachen des deutschen Bauernkrieges:** methodologische Aspekte bei der Erklärung eines historischen Ereignisses. In: Die methodologischen Probleme der deutschen Geschichte/ hrsg. von Jerzy Topolski und Wojciech Wrzosek. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1991, 55-66.

685 Wehr, Gerhard: **Thomas Müntzer:** mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten/ 29.-31. Tsd. Reinbek bei HH: Rowohlt-Taschenbuch, 1991. 160 S.: Ill. (Rowohlts Monographien; 188)

f) »Schwärmer« und Täufer

686 Bauer, Barbara: **Die Philosophie des Sprichworts bei Sebastian Franck.** In: 063, 181-221.

687 Boyd, Stephen B.: **Community as sacrament in the theology of Hans Schlaffer.** In: Anabaptism revisited = Essays on Anabaptist/Mennonite studies in honor of C. J. Dyck/ hrsg. von Walter Klaassen. Scottdale, PA; Waterloo, Ont.: Herald, 1992, 50-64.

688 Boyd, Stephen B.: **Pilgram Marpeck:** his life and social theology. Durham, NC: Duke University, 1992. 375 S. (Duke monographs in medieval and renaissance studies; 12)

689 Eilert, Hildegard: **Sebastian Francks Apologie des Friedens.** In: 06, 197-231.

690 Gause, Ute: **Paracelsus (1493-1541):** Genese und Entfaltung seiner frühen Theologie. TÜ: Mohr, 1993. XI, 299 S. L 106-109. 162-166+". (Spätmittelalter und Reformation: N. R.; 4)

691 Gross, Eduardo: **O pensamento de Menno Simons e sua relevância para a América Latina** (Menno Simons Denken und seine Relevanz für Lateinamerika). In: Movimento da Reforma e contexto latino-americano (Reformationsbewegung und lateinamerikanischer Kontext). São Leopoldo: IEPG, 1993, 22-36. (Ensaios e monografias; 3)

692 Guggisberg, Hans R.: **Sebastian Franck und Sebastian Castellio:** ein Diskussionsbeitrag. In: 063, 293-302.

693 Kallweit, Hilmar: **Paradoxe accumulatio copiosa:** zu Kompilationsformen in Schriften Sebastian Francks. In: 063, 131-151.

694 Klaassen, Walter: **Living at the end of the ages:** apocalyptic expectation in the radical Reformation. Lanham: University Press of America, 1992. 150 S.

695 Langer, Otto: **Inneres Wort und inwohnender Christus:** zum mystischen Spiritualismus Sebastian Francks und seinen Implikationen. In: 063, 55-69.

696 Looß, Sigrid: **Alternatives Denken oder Außenseiterpositionen im Zeitalter von Reformation und Bauernkrieg.** In: 071, 99-113.

697 Looß, Sigrid: **Martin Bucer und Andreas Karlstadt:** persönliche Begegnungen und geistige Positionen. In: 039, 317-328.

698 Looß, Sigrid: **Sebastian Franks Auffassungen zu Frieden und Krieg im historischen Kontext.** In: 063, 119-129.

699 Maase, Ekkehard: **Melchior Hoffmans Bedeutung für Menno Simons und die Mennoniten in Schleswig-Holstein.** In: 029, 33-44.

700 McLaughlin, R. Emmet: **Sebastian Franck and Caspar Schwenckfeld:** two spiritualist viae. In: 063, 71-86.

701 Mühlpfordt, Günter: **Schwenkfeld und die Schwenkfelder – ihr »Mittelweg« als Alternative:** von gewaltloser deutscher Radikalreformation zur amerikanischen Freikirche. In: 071, 115-150.

702 Niewöhner, Friedrich: **Warum übersetzte Sebastian Franck Moses Ben Jacob aus Coucy?** In: 063, 273-292: Faks.

703 Quast, Bruno: **Sebastian Frank.** In: 012, 464-476.

704 Schwarz, Hans: **Balthasar Hubmaier – Toleranz in einer intoleranten Zeit.** In: 057, 89-99.

705 Séguenny, André: **Le spiritualisme de Sebastian Franck:** ses rapports avec la mystique, le luthéranisme et l'humanisme. In: 063, 87-102.

706 Shantz, Douglas H.: **The Crautwald-Bucer correspondence, 1528:** a family feud within the Zwingli circle. In: 039, 635-643.

707 Stayer, James M.: **The anabaptists and the sects.** In: 053, 118-143.

708 Stayer, James M.: **Sächsischer Radikalismus und Schweizer Täufertum:** die Wiederkehr des Verdrängten. In: 071, 151-178.

709 Tazbir, Janusz: **Das Täufertum im polnischen Bekenntnisleben im 16. Jahrhundert.** In: 071, 211-233.

710 Weigelt, Horst: **Sebastian Franck und die lutherische Reformation:** die Reformation im Spiegel des Werkes Sebastian Francks. In: 063, 39-53.

g) Schweizer und Oberdeutsche

711 **Actensammlung zur schweizerischen Reformationsgeschichte in den Jahren 1521-1532 im Anschluß an die gleichzeitigen eidgenössischen Abschiede/** bearb. und hrsg. von Johannes Strickler. Nachdr. der Ausgabe ZH, 1878-1884. 5 Bde. ZH: Theol. Buchhandlung, 1989. VII, 726; 819; 647; 736; 397 S. L".

712 Arnold, Matthieu: **Rapport sur le travail du groupe:** relations personnelles de Bucer au-dela de Strasbourg. In: 039, 345-349.

713 Augustijn, Cornelis: **Bucer und die Religionsgespräche von 1540/41.** In: 039, 671-680.

714 Backus, Irena:« **What prayers for the dead in the Tridentine period?:** [Pseudo-]John of Damascus, »De his qui in fide dormierunt« and its »Protestant« translation by Johannes Oecolampadius. In: 060, 13-24.

715 Balke, Willem: **Calvijn en Luther** (Calvin und Luther). In: 04, 27-39.

716 Barth, Karl: **Die Theologie Calvins:** 1922: Vorlesung Göttingen Sommersemester 1922/ in Verbindung mit Achim Reinstädtler hrsg. von Hans Scholl. ZH: Theol. Verlag, 1993. XX, 582 S. (Karl Barth Gesamtausgabe: Akademische Werke; 1922)

717 Berg, Jan van den: **O trabalho exegético de Calvino** (Die exegetische Arbeit Calvins). In: Calvino. São Paulo: CEDI, 1991, 45-53. (Leituras da Bíblia; 2)

718 Berner, Hans; Gäbler, Ulrich; Guggisberg, Hans Rudolf: **Schweiz.** In: 065, 278-323: Kt.

719 Blickle, Peter: **Eidgenossenschaft in reformatorischer Absicht:** Oder: Wie begründet ist die Kritik an der »Gemeindereformation«? In: 055, 159-173.

720 Bodenmann, Reinhard: **Martin Bucer et Gaspard Hédion:** vicissitudes des relations entre deux collègues, 1523-1549. In: 039, 297-315.

721 Bonorand, Conradin: **Bucer und Vadian.** In 039, 409-417.

722 Bouwsma, William J.: **Giovanni Calvino** (John Calvin: a sixteenth century portrait ⟨ital.⟩)/ übers. von Aldo Comba. Bari: Laterza, 1992. VIII, 444 S. (Storia e società)

723 Bräuer, Siegfried: **Bucer und der Neukarsthans.** In: 039, 103-127.

724 Brecht, Martin: **Bucer und Luther.** In: 039, 351-367.

725 Brecht, Martin: **Die Reform des Wittenberger Horengottesdienstes und die Entstehung der Zürcher Prophezei.** In: 059, 49-62.

726 **Bucer en de kerk** (Bucer und die Kirche)/ hrsg. von Frits van der Pol. Kampen: de Groot Goudriaan, 1992. 180 S. L".

727 Büsser, Fritz: **Bucer und Zwingli.** In: 039, 395-402.

728 Bullinger, Heinrich: **Briefwechsel.** Bd. 5: **Briefe des Jahres 1535/** bearb. von Hans Ulrich Bächtold ... ZH: Theol. Verlag, 1992. 507 S. L". (Werke/ Heinrich Bullinger: Abt. 2, Briefwechsel; 5)

729 Bullinger, Heinrich: **Theologische Schriften.** Bd. 2: **Unveröffentlichte Werke der Kappeler Zeit:** Theologica/ bearb. von Hans-Georg vom Berg ... ZH: Theol. Verlag, 1991. 194 S. L". (Werke/ Heinrich Bullinger: Abt. 3, Theol. Werke; 2)

730 Dellsperger, Rudolf: **Bucer und Musculus.** In: 039, 419-427.

731 Edwards, Mark U., Jr.: **First impressions in the Strasbourg press.** In: 021, 75-98.

732 Esser, Hans Helmut: **Die Stellung des »Summaire« von Guillaume Farel innerhalb der frühen**

reformierten Bekenntnisschriften. In: 059, 93-114.

733 Friedrich, Reinhold: **Martin Bucer:** Ökumene im 16. Jahrhundert. In: 039, 257-268.

734 Friedrich, Reinhold: **Martin Bucer – Ökumene im 16. Jahrhundert?** Lu 65 (1994), 75-87.

735 Fuchs, Joseph: **Bucer et le prêt à interêt.** In: 039, 185-194.

736 Gamble, Richard C.: **The sources of Calvin's Genesis commentary:** a preliminary report. ARG 84 (1993), 206-221: Zusammenfassung, 221.

737 Gordon, Bruce: **Switzerland.** In: 015, 70-93.

738 Greschat, Martin: **Das Profil Martin Bucers.** In: 039, 9-17.

739 Guggisberg, Hans R.: **Sebastian Castellio and the German Reformation.** In: 055, 325-343.

740 Hammann, Gottfried: **La démarche théologique de Bucer.** In: 039, 71-81.

741 Hammann, Gottfried: **Martin Bucer:** Leben und Wirken für eine »zweite Reformation«. In: 073, 7-20.

742 Hammer, Karl: **Bucer und die Basler Theologen.** In: 039, 403-407.

743 Hammer, Karl: **Der Reformator Oekolampad (1482-1531).** In: 059, 157-170.

744 Hoburg, Ralf: **Seligkeit und Heilsgewißheit:** Hermeneutik und Schriftauslegung bei Huldrych Zwingli bis 1522. S: CV, 1994. X, 208 S. L 169-171+". (Calwer theol. Monographien: Reihe B, Systematische Theologie und Kirchengeschichte; 11)

745 Kaufmann, Thomas: **Streittheologie und Friedensdiplomatie:** die Rolle Martin Bucers im frühen Abendmahlsstreit. In: 039, 239-256.

746 Krieger, Christian: **Réflexions sur la place de la doctrine de la prédestination au sein de la théologie de Martin Bucer.** In: 039, 83-99.

747 Leith, John H.:**John Calvin's doctrine of Christian life.** Louisville, KY: Westminster: Knox, 1989. 230 S.

748 Lienhard, Marc: **Le retour de Martin Bucer.** In: 039, 3-8.

749 McCormack, Bruce L.: **For us and our salvation:** incarnation and atonement in the reformed tradition. Princeton, NJ: Princeton Theological Seminary, 1993. XI, 38 S. L". (Studies in reformed theology and history; 1 II)

750 McGrath, Alister E.: **A life of John Calvin:** a study in the shaping of western culture. Oxford: Blackwell, 1990. 332 S. L".

751 McGrath, Alister E.: **Giovanni Calvino:** il riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale (A life of John Calvin ⟨ital.⟩). Torino: Claudiana, 1991. 391 S.: Ill.

752 Mateus, Odair Pedroso: **Introdução a Calvino** (Einführung in Calvin). In: Calvino. São Paulo: CEDI, 1991, 9-21. (Leituras da Bíblia; 2)

753 Meyer, Christian: **Gesangbuch, darin begriffen sind ...:** Martin Bucer et le chant liturgique. In: 039, 215-225.

754 Morita, Yasukazu: **Zwingli und die Reichsstädte:** Zwinglis Bündnispläne. In: 059, 265-278.

755 Muller, Frank: **L'évolution de l'image de propagande à Strasbourg dans les premiers temps de la Réforme.** BPF 140 (1994), 5-31. L".

756 Neuser, Wilhelm H.: **Bucers konfessionelle Position.** In: 039, 693-704.

757 Oberman, Heiko A.: **The pursuit of happiness:** Calvin between humanism and Reformation. In: 027, 251-284.

758 Oberman, Heiko A.: **Subita conversio:** the conversion of John Calvin. In: 060, 279-295.

759 Petersen, Rodney L.: **Bullinger's prophets of the »Restitutio«.** In: 08, 245-260.

760 Rapp, Francis: **Straßburg, Hochstift und Freie Reichsstadt.** In: 065, 72-95: Kt.

761 Reily, Duncan A.: **Calvino:** aspectos históricos (Calvin: historische Aspekte). In: Calvino. São Paulo: CEDI, 1991, 23-43. (Leituras da Bíblia; 2)

762 Rudolph, Hartmut: **Bucer als Katechet.** In: 039, 197-213.

763 Rüetschi, Kurt Jakob: **Bucer und Bullinger in ihren persönlichen Beziehungen.** In: 039, 429-439.

764 Rüsch, Ernst Gerhard: **Zwingli im Diarium Johannes Rütiners.** In: 059, 293-305.

765 Rupp, E. G[ordon]: **The Reformation in Zurich, Strassburg and Geneva.** In: 053, 94-117.

766 Sanders, Paul: **Heinrich Bullinger et le »zwinglianisme tardif« aux lendemains du »Consensus Tigurinus«.** In: 059, 307-323. L 313 f+".

767 Schreiner, Susan E.: **The theater of his glory:** nature and natural order in the thought of John Calvin. Durham, N. C.: Labyrinth, 1991. 164 S. L". (Studies in historical theology; 3)

768 Seeger, Cornelia: **Nullité de mariage, divorce et séperation de corp à Genève au temps de Calvin:** fondements doctrinaux, loi et jurisprudence. Lausanne: Société d'Histoire de la Suisse Romande, 1989. 502 S. (Mémoires et documents: Reihe 3; 18) – Bespr.: Strohm, Christoph: ZKG 105 (1994), 242-244.

769 Seguenny, André: **Pourquoi Bucer détestait les spirituels:** quelques réflexions après la lecture des dialogues de Bucer de 1535. In: 039, 627-634.

770 Selderhuis, H. J.: **Martin Bucer und die Ehe.** In: 039, 173-184.

771 Souza, José Carlos de: **O espírito e a palavra:** uma leitura de Calvino em confronto com a reforma radical (Der Geist und das Wort: eine Interpretation Calvins in Auseinandersetzung mit der radikalen Reformation). In: História, metodismo, libertações (Geschichte, Methodismus, Befreiungen)/ hrsg. von Duncan A. Reily ... São Bernardo do Campo: Editeo, 1990, 31-66. L".

772 Spijker, Willem van 't: **Bucer und Calvin.** In: 039, 461-470.

773 Stupperich, Robert: **Bucer und die Kirchengüter.** In: 039, 161-172.

774 Wallace, Ronald S.: **Calvin, Geneva and the Reformation:** a study of Calvin as social reformer, churchman, pastor and theologian. Grand Rapids, MI: Baker, 1988. VIII, 310 S.

775 Wanegffelen, Thierry: **Un sorbonniste contre Bucer:** la réfutation des idées de Martin Bucer par l'évêque d'Avranches Robert Cénau (septembre 1534). RHPhR 73 (1993), 23-37. L 33 f.

776 Wolgast, Eike: **Bucers Vorstellungen über die Einführung der Reformation.** In: 039, 145-159.

777 Wulczyn, Heidi: **The relationship between Martin Bucer and Philip of Hesse:** a reforming politician and a political reformer, 1534-1539. In: 039, 451-459.

778 Zillenbiller, Anette: **Die Einheit der katholischen Kirche:** Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften. MZ: von Zabern, 1993. X, 182 S. L". (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; 151: Abt. Religionsgeschichte)

779 Zur Mühlen, Karl-Heinz: **Martin Bucer und das Religionsgespräch von Hagenau und Worms 1540/41.** In: 039, 659-669.

h) Juden

780 Akerboom, Theodorus, H. M.: **Luther en de Joden:** enkele verkennende notities over de rol van traditionele (middeleeuwse) en nieuwe argumenten in Luthers uitspraken over de Joden (Luther und die Juden: einige Untersuchungen über die Rolle der traditionellen [mittelalterlichen] und neuen Argumente in Luthers Aussagen über die Juden). LuBu 2 (1993), 4-37.

781 Altmann, Walter: **Lutero – defensor dos judeus ou anti-semita?:** exercícios a partir de textos de Lutero (Luther – Verteidiger der Juden oder Antisemit?: Übungen anhand von Luthertexten). Estudos teológicos 33 (São Leopoldo 1993), 74-82.

782 Arnoldi, Udo: **Pro Iudaeis:** die Gutachten der hallischen Theologen im 18. Jahrhundert zu Fragen der Judentoleranz. B: Institut Kirche und Judentum, 1993. 286 S. L 29-36+". (Studien zu Kirche und Israel; 14) – Überarb. Bochum, Ruhr-Univ., Evang.-Theol. Fak., Diss., 1991.

783 Augustijn, Cornelis: **Ein fürstlicher Theologe:** Landgraf Philipp von Hessen über Juden und christliche Gesellschaft. In: 060, 1-11.

784 Balke, Willem: **Luther en de Joden** (Luther und die Juden). In: 04, 22-26.

785 Flannery, Edward H.: **The cross in Jewish-Christian relations.** Service internationale de documentation Judéo-Chrétienne 24 (Roma 1991), 5-11.

786 Hillerbrand, Hans J.: **Martin Luther and the Jews.** In: Jews and Christians: exploring the past, present, and future/ hrsg. von James H. Charlesworth ... NY: Crossroad, 1990, 127-145.

787 Hobbs, R. Gerald: **Martin Bucer et les Juifs.** In: 039, 681-689.

788 Hsia, R. Po-chia: **Blut, Magie und Judenhaß im Deutschland der frühen Neuzeit.** In: 033, 353-369.

789 Hsia, R. Po-chia: **Jewish magic in early modern Germany.** In: 061, 81-91.

790 Lindbeck, George A.: **Martin Luther and the rabbinic mind.** In: Understanding the rabbinic mind/ hrsg. von Peter Ochs. Atlanta, GA: Scholars, 1990, 141-164. (South Florida studies in the history of Judaism; 14)

791 Lindberg, Carter: **Tainted greatness:** Luther's attitudes toward Judaism and their historical reception. In: Tainted greatness: antisemitism and cultural heroes/ hrsg. von Nancy A. Harrowitz. Phil: Temple University, 1994. 15-35.

792 Plantinga, Cornelius, Jr.: **Luther's judeopathy.** Perspectives 7 (Ada, MI 1992), 4-5.

793 Rieth, Ricardo W.: **André Osiander e o »infanticídio em Pösing«:** alternativa no mundo antisemita da Reforma? (Andreas Osiander und der »Kindesmord von Pösing«: Alternative in der antisemitischen Welt der Reformation?). Estudos teológicos 33 (São Leopoldo 1993), 63-73.

i) Künstler, Kunst, Bilderfrage

794 Barth, Hans-Martin: **»... sehen, wie freundlich der Herr ist«?:** das Verhältnis von Wort, Bild und Sakrament im Protestantismus. KD 39 (1993), 247-263: summary, 263.

795 Berns, Jörg Jochen: **Die Macht der äußeren und der inneren Bilder:** Momente des innerprote-

stantischen Bilderstreits während der Reformation. In: 06, 9-37.

796 Chojecka, Ewa: **Sztuka protestancka na Górnym Śląsku** (Die protestantische Kunst in Oberschlesien). In: 045, 7-11.

797 Christensen, Carl C.: **Princes and propaganda:** electoral Saxon art of the Reformation. Kirksville, MO: NMSU, 1992. VIII, 149 S.: Ill., Faks. (Sixteenth century essays & studies; 20) – Bespr.: R[obinson-]H[ammerstein, Helga]: ARGBL 22 (1993), 64.

798 Cieślak, Katarzyna: **Kościół – cmentarzem:** sztuka nagrobna w Gdańsku XV-XVIII w. (Die Kirche als Bestattungsort: die Sepulkralkunst in Danzig 15.-18. Jh.). Gdańsk: Polska Akademia Nauk, Instytut Sztuki, 1992. 184 S. L 20f+".

799 Dörr, Cornelia: **»Die Großmütigen«:** ein Beitrag zur Entwicklung der protestantischen Herrschaftsikonographie. In: 020, 68-89.

800 Guerrier, Michel: **Les protestants et l'image.** PL 42 (1994), 66-70.

801 Harasimowicz, Jan: **Słowo widzialne:** Luteranizm Górnośląski w zwierciadle sztuki (Sichtbares Wort: das Luthertum Oberschlesiens im Spiegel der Kunst). In: 045, 12-22.

802 Harasimowicz, Jan: **Tod, Begräbnis und Grabmal in Schlesien des 16. und 17. Jahrhunderts.** Acta Poloniae historica 65 (WZ 1992), 5-45. L 9. 13+".

803 Klein, Peter: **Lucas Cranach und seine Werkstatt:** Holzarten und dendrochronologische Analyse. In: 034, 194-200: Tab.

804 Kühne, Heinrich: **Lucas Cranach der Ältere in Wittenberg/** mit einem Beitrag von Jutta Strehle: Cranachwerke in Wittenberg: eine Auswahl von 15 Werken des Künstlers. Wittenberg: Drei Kastanien, 1993. 61 S.: Ill. (Biographien zur Reformation)

805 Kümmel, Birgit: **»... und die bilder am dauffstein abgschafft«:** eine Skizze zum Ikonoklasmus in Hessen im 16. und 17. Jahrhundert. In: 020, 182-199.

806 Locher, Godfried Willem; Locher, Johannes Lodewijk: **Image, »communal house«, and word in relation to some important changes in the visual arts of Europe.** In: 060, 195-207.

807 Löcher, Kurt: **Albrecht Dürer.** In: 012, 270-280.

808 Lübbeke, Isolde: **Early German painting:** 1350-1550. LO: Sotheby's, 1991. 431 S.: Ill. L".

809 Lücke, Monika; Lücke, Dietrich: **Lucas Cranach in Wittenberg.** In: 034, 59-65.

810 Michalski, Sergiusz: **The Reformation and the visual arts:** the protestant image question in western an eastern Europe (Protestanci a sztuka ⟨engl.⟩)/ aus dem Poln. übers. LO; NY: Routledge, 1993. XIII, 232 S.: Taf. (Christianity and society in the modern world; 246)

811 Muller, Frank: **Bucer et les images.** In: 039, 227-237.

812 **A Reformation debate:** Karlstadt, Emser, and Eck on sacred images; three treatises in translation/ übers. und hrsg. von Bryan D. Mangrum und Giuseppe Scavizzi. Ottawa: Dovehouse; Toronto: Victoria University, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 1991. IX, 115 S. (Renaissance and Reformation texts in translation; 5) – Bespr.: Pater, Calvin Augustine: Calvin theological journal 27 (Grand Rapids, MI 1992), 451f; Schmidt, Josef: SCJ 23 (1992), 579f. 859f.

813 Scavizzi, Giuseppe: **La controversia sull'arte sacra nel secolo XVI** (Die Auseinandersetzung um die Sakralkunst im 16. Jh.). Cristianesimo nella storia 14 (Bologna 1993), 569-593: summary, 592f. L 574-579+".

814 Stievermann, Dieter: **Lucas Cranach und der kursächsische Hof.** In: 034, 66-77: Ill.

815 Timann, Ursula: **Lucas Cranach und der Holzschnitt.** In: 034, 201-207: Ill.

816 Visser, Derk: **Neither humanist nor protestant:** ring, betrothal, and marriage in literary and artistic discourse as metaphors of salvation by grace. In: 055, 188-135.

j) Territorien und Orte innerhalb des Deutschen Reiches

817 Andersson, Christiane: **Polemical prints in Reformation Nuremberg.** In: New perspectives on the art of Renaissance Nuremberg: five essays/ hrsg. von Jeffrey Chipps Smith. Austin, TX: Archer M. Huntington Art Gallery: College of Fine Arts, University of Texas at Austin, 1985, 41-62.

818 Bauer, Joachim: **Reformation und ernestinischer Territorialstaat in Thüringen.** In: 030, 37-73.

819 Beinert, Wolfgang: **Als Getrennte den einen Glauben bekennen:** Ökumenismus am Beispiel Regensburgs. In: 057, 147-165.

820 Bräuer, Helmut: **Handwerk im alten Chemnitz:** Studien zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Chemnitzer Handwerks von den Anfängen bis zum Beginn der industriellen Revolution. Chemnitz: Heimatland Sachsen, 1992. 180 S.: Ill. L 97. 130.

821 Brecht, Martin: **»Te Deum« und »Verreterey«:** unbekannte gedruckte Schriften von Johann Brenz. In: Aus südwestdeutscher Geschichte = Festschrift für Hans-Martin Maurer: dem Archi-

var und Historiker zum 65. Geburtstag/ im Auftrag des Württembergischen Geschichts- und Altertumsvereins und der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg hrsg. von Wolfgang Schmierer ... S: Kohlhammer, 1994, 354-366.

822 Daniel, David P.: **No mere reflection:** features of the Reformation in the lands of the Austrian Habsburgs. In: 055, 81-96.

823 Daxelmüller, Christoph: **Volksfrömmigkeit im Reformationszeitalter:** Epochenschwelle oder Kontinuität (am Beispiel Regensburgs). In: 057, 100-133: Ill.

824 Dienst, Karl: **Der Frankfurter »Dom« als evangelische Kirche.** JHKV 44 (1993), 25-31.

825 Dienst, Karl: **Melander (eigtl. Schwarzmann), Dionysius d. Ä.** In: 041, 1.

826 Ehmer, Hermann: **Die Reformation in Franken.** In: 056, 16-28.

827 Ehmer, Hermann: **Die Reformation in Menzingen:** Johann Rudolphi und Matthäus Chyträus. In: 011, 23-32. 180-183: Ill.

828 Ehmer, Hermann: **Württemberg.** In: 065, 168-193: Kt.

829 Enderle, Wilfried: **Ulm und die evangelischen Reichsstädte im Südwesten.** In: 065, 194-213: Kt.

830 Goebel, Max: **Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evangelischen Kirche.** Bd. 1: **Die Reformationszeit (bis 1609) oder die Kirche unter dem Kreuz.** Nachdruck der Ausgabe Coblenz, 1849. Gießen: Brunnen, 1992. 7, XVI, 478 S. L 93-119+". (Monographien und Studienbücher)

831 Haas, Irene: **Reformation – Konfession – Tradition:** Frankfurt am Main im Schmalkaldischen Bund 1536-1547. F: Kramer, 1991. 370 S.: Ill. (Studien zur Frankfurter Geschichte; 30) – Zugl.: F, Univ., Diss. – Bespr.: Dienst, Karl: JHKV 44 (1993), 221-223.

832 Hahn, Gerhard: **Luthers Reform des Gottesdienstes und die Anfänge des evangelischen gottesdienstlichen Lebens in Regensburg.** In: 057, 54-65.

833 Held, Wieland: **Thüringen im 16. Jahrhundert.** In: 030, 9-36.

834 John, Jürgen: **Kleinstaaten und Kultur oder: der thüringische Weg in die Moderne.** In: 030, XIII-LXI. L XXIII.

835 Jürgens, Klaus: **Phasen der Reformation in der Braunschweigischen Landeskirche:** Vortrag anläßlich der 450-Jahrfeier der Reformation in der St. Stephanikirche in Helmstedt am 31. Oktober 1992. In: 058, 18-25.

836 Junghans, Helmar: **Martin Luthers Beziehungen zu Regensburg.** In: 057, 7-28.

837 Kaemmel, Otto: **Sächsische Geschichte:** mit einer Stammtafel des Hauses Wettin. 2. Aufl., Reprint. Dresden: Hellerau, 1991. 171 S.: Tafel. L".

838 Kathe, Heinz; Miehe, Lutz: **Von der Leipziger Teilung bis zum Zusammenbruch der altpreußischen Monarchie 1485-1806.** In: Geschichte Sachsen-Anhalts II: Reformation bis Reichsgründung 1871/ mit Beiträgen von Heinz Kathe ... hrsg. vom Landesheimatbund Sachsen-Anhalt. B: Koehler & Amelang, 1993, 207 S.: Ill., Kt. L 12-18.

839 Knox, Ellis L.: **The lower orders in early modern Augsburg.** In: 049, 165-178.

840 Kroon, Marijn de: **Bucer und die Kölner Reformation.** In: 039, 493-506.

841 Moeller, Bernd: **Einige Überlegungen zur Geschichte der Reformation in der Reichsstadt Nordhausen.** In: 028, 16-21.

842 Moeller, Bernd: **Die öffentliche Disputation des Predigers Dietrich Buthmann 1532.** In: 068, 91-107: Ill.

843 Moeller, Bernd: **Van den predicanten und eren arbeyde:** die Neugestaltung des kirchlichen Amtes. In: 068, 267-292: Ill.

844 Molitor, Hansgeorg: **Kurtrier.** In: 065, 50-71: Kt.

845 Moraw, Peter: **Hessen und Thüringen in der deutschen und europäischen Geschichte:** von den Anfängen bis zur Reformation. In: 024, 17-23.

846 Press, Volker: **Baden und badische Kondominate.** In: 065, 124-166: Kt.

847 Sauer, Klaus Martin: **Kirchliche Einheit bei unterschiedlichen Lehrmeinungen:** Martin Bucers Eintreten für die Frankfurter Prediger in der Auseinandersetzung mit Luther. JHKV 44 (1993), 5-24.

848 Savvidis, Petra: **Hermann Bonnus, Superintendent von Lübeck:** (1504-1548); sein kirchenpolitisch-organisatorisches Wirken und sein praktisch-theologisches Schrifttum. Lübeck: Schmidt-Römhild, 1992. XIII, 450 S. (Veröffentlichungen zur Geschichte der Hansestadt Lübeck: Reihe B; 20) – Zugl.: MS, Univ., Diss., 1990. – Bespr.: Kötter, Ralf: ZKG 105 (1994), 247-251.

849 Schindling, Anton; Ziegler, Walter: **Kurpfalz, Rheinische Pfalz und Oberpfalz.** In: 065, 8-49: Kt.

850 Schlenker, Gerlinde; Lehmann, Gerd; Schellbach, Artur: **Geschichte Sachsen-Anhalts in Daten.** B: Koehler & Amelang, 1993. 263 S.: Kt. L 81-96.

851 Scribner, R[obert] W.: **The Reformation movements in Germany.** In: 053, 69-93.

852 Seebass, Gottfried: **The importance of the Imperial City of Nuremberg in the Reformation.** In: 025, 113-127.

853 Seebaß, Gottfried: **Martin Bucer und die Reichsstadt Augsburg.** In: 039, 479-491.

854 Stievermann, Dieter: **Österreichische Vorlande.** In: 065, 256-277: Kt.

855 Sturm, Wilhelm: **Reformation und Schule in Regensburg.** In: 057, 66-88.

856 **Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung:** Land und Konfession 1500-1650. Bd. 1: **Der Südosten/** mit Beiträgen von Karl Amon ... hrsg. von Anton Schindling und Walter Ziegler. 2. Aufl. MS: Aschendorff, 1992. 152 S.: Kt. (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung; 49) – Siehe LuB 1992, Nr. 045.

857 **Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung:** Land und Konfession 1500-1650. Bd. 2: **Der Nordosten/** mit Beiträgen von Iselin Gundermann ... hrsg. von Anton Schindling und Walter Ziegler. 3. Aufl. MS: Aschendorff, 1993. 233 S.: Kt. (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung; 50) – Siehe LuB 1992, Nr. 046.

858 Vehse, Carl Eduard: **Die Höfe zu Hessen:** mit achtzehn zeitgenössischen Abbildungen/ ausgew., bearb. und hrsg. von Wolfgang Schneider. L: Kiepenheuer, 1991. 225 S.: Ill. 1 Beil. L".

859 Vehse, Carl Eduard: **Die Höfe zu Preussen:** von Kurfürst Joachim II. bis König Friedrich Wilhelm I. 1535 bis 1740: mit dreissig zeitgenössischen Abbildungen/ hrsg. von Wolfgang Schneider; ausgew. und bearb. von Annerose Reinhardt. L: Kiepenheuer, 1993. 307 S.: Ill. L".

860 Vehse, Carl Eduard: **Die Höfe zu Württemberg:** mit zweiundzwanzig zeitgenössischen Abbildungen/ ausgew., bearb. und hrsg. von Wolfgang Schneider. L: Kiepenheuer, 1992. 199 S.: Ill., 1 Beil. L".

861 **450 Jahre Reformation im Fürstentum Sulzbach/** hrsg. vom Stadtmuseum Sulzbach-Rosenberg; Beiträge von Günter Heidecker ...; Katalogredaktion: Johannes Hartmann ... Amberg: Buch & Kunstverlag Oberpfalz, 1992. 223 S.: Ill. & 1 Beil. L".

862 Volkert, Wilhelm: **Die Entstehung des reichsstädtischen Kirchenregiments in Regensburg.** In: 057, 29-53.

863 Wolff, Fritz: **Hessen im Zeichen der Reformation/** mit Chronik der Jahre 1500 bis 1649. In: Die Chronik Hessens/ unter Mitarb. von Friedrich Battenberg ... hrsg. von Eckhart G. Franz. Dortmund: Chronik, 1991, 111-150: Ill. L".

k) Länder und Orte außerhalb des Deutschen Reiches

864 Andersen, N. K.: **The Reformation in Scandinavia and the Baltic.** In: 053, 144-171.

865 Bay, Ole: **Mellem reformation og opløsning:** Århus Domkapitel 1536-1665 (Zwischen Reformation und Auflösung: das Domkapitel zu Århus 1536-1665). In: 018, 105-122.

866 Betts, R. R.: **Poland, Bohemia and Hungary.** In: 053, 198-222.

867 Binder, Tuija: **Maria in der finnischen Reformation:** Michael Agricolas Umgang mit der Bibel. In: 07, 7-19.

868 Bridgen, Susan: **London and the Reformation.** Oxford; NY: Oxford University, 1989. XIX, 675 S.

869 Burckhardt, Jacob: **La civiltà del rinascimento in Italia** (Die Kultur der Renaissance in Italien ⟨ital.⟩)/ eingel. von Eugenio Garin. Firenze: Sansoni, 1990. XVII, 550 S. L". (Biblioteca universale Sansoni; 21)

870 Cameron, Euan: **Italy.** In: 015, 188-214.

871 Cantimori, Delio: **Italy and the papacy.** In: 053, 288-312.

872 Cozzi, Gaetano: **I rapporti tra stato e chiesa** (Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche). In: La Chiesa di Venezia tra Riforma protestante e Riforma cattolica/ hrsg. von Giuseppe Gullino. Venezia: Studium Cattolico Veneziano, 1990, 11-36. L 27 f. (Contributi alla storia della chiesa di Venezia; 4)

873 Daniel, David P.: **The cultural context and impact of the protestant Reformation in Slovakia.** Slavica Lundensia 13 (Lund 1991), 83-92.

874 Daniel, David P.: **Hungary.** In: 015, 49-69.

875 De Michelis, Cesare G.: **La Valdesia di Novgorod:** »Giudaizzanti« e prima riforma (sec. XV) (Das Waldensertum von Nowgorod: »Judaisierende« und erste Reformation). Torino: Claudiana, 1993. 262 S. L".

876 Dickens, Arthur Geoffrey: **The English Reformation.** Neuausgabe der 2. Aufl. LO, 1989. University Park, PA: The Pennsylvania State University, 1991. 461 S.

877 Duke, Alstair: **The Netherlands.** In: 015, 142-165.

878 Eberhard, Winfried: **Bohemia, Moravia and Austria.** In: 015, 23-48.

879 Firpo, Massimo: **Riforma protestante ed eresia nell'Italia del cinquecento** (Reformation und

Häresie im Italien des 16. Jh.). Bari: Laterza, 1993. 212 S. L 3-7. 28f. 31f+". (Quadrante Laterza; 59)

880 Gmiterek, Henryk: **Bucer und Polen.** In: 039, 547-556.

881 Grane, Leif: **At belære folket:** præsteuddannelse og kristendomsundervisning i den danske reformationskirke (Das Volk zu belehren: Pfarrerausbildung und christliche Unterweisung in der dänischen Reformationskirche). In: 022, 118-132.

882 Grane, Leif: **Den lutherske bekendelse i Skandinavien** (Das luth. Bekenntnis in Skandinavien). In: 022, 37-45.

883 Grell, Ole Peter: **Scandinavia.** In: 015, 94-119.

884 Hagemann, Ludwig: **Der Islam in Verständnis und Kritik bei Martin Luther.** Trierer Theol. Zeitschrift 103 (1994), 131-151.

885 Hazlett, Ian: **A pilot-study of Martin Bucer's relations with France 1524-1548.** In: 039, 513-521.

886 Higman, Francis Montgomery: **La diffusion de la Réforme en France:** 1520-1565. Genève: Labor et Fides, 1992. 277 S.: Ill., Faks., Kt., Noten. L". (Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève; 17)

887 **Historical dictionary of Tudor England, 1485-1603/** hrsg. von Ronald H. Fritze ... NY; Westport, CT; LO: Greenwood, 1991. XV; 594 S. L".

888 Hansen, Per Hofman: **Hans Vingaard:** bogtrykker fra Stuttgart (Hans Vingaard: Buchdrucker aus Stuttgart). In: 023, 9-14.

889 Hollenweger, Walther J.: **Zwinglis Einfluß in England.** In: 059, 171-186.

890 Kick, Remi: **L'héritage de Bucer en Suède.** In: 039, 533-545.

891 Kinder, A. Gordon: **Spain.** In: 015, 215-237.

892 Lausten, Martin Schwarz: **Rentespørgsmålet hos teologer i den danske reformationskirke** (Die Zinsfrage bei Theologen der dänischen Reformationskirche). In: 018, 91-104.

893 Leader, Damian Riehl: **A history of the University of Cambridge.** Bd. 1: **The university to 1546.** NY: Cambridge University, 1988. 399 S. L 320-323.

894 MacCulloch, Dairmaid: **England.** In: 015, 166-187.

895 Mandziuk, Józef: **Śląskie duchowieństwo diecezjalne a książka protestancka w XVI i XVII wieku** (Die schlesische Diözesangeistlichkeit und das protestantische Buch im 16. und 17. Jh.). Roczniki biblioteczne 26 (WZ 1992), Heft 1/2, 139-161. L 140-145+".

896 Nicholls, David: **France.** In: 015, 120-141.

897 Nijenhuis, W[illem]: **Ecclesia reformata:** studies on the Reformation. Bd. 2. Leiden; NY; Köln: Brill, 1994. XIII, 325 S. (Kerkhistorische bijdragen; 16)

898 Pettegree, Andrew: **The early Reformation in Europe.** In: 015, 1-22.

899 Przywecka-Samecka, Maria: **Dzieje drukarstwa muzycznego w Polsce do końca XVIII wieku** (Die Geschichte des Musikdruckes in Polen bis zum 18. Jh.). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1992. 340 S. L 51. 105+". (Bibliotekoznawstwo; 16)

900 Radosz, Sławomir: **Z dziejów polemiki antyariańskiej Polsce XVI-XVII wieku** (Aus der Geschichte der Polemik gegen die Arianer in Polen im 16.-17. Jh.). Kraków: Universitas, 1993. 170 S. L 95 f+".

901 Seidel Menchi, Silvana: **Les relations de Martin Bucer aved l'Italie.** In: 039, 557-569.

902 Spooner, F. C.: **The Reformation in France, 1515-1559.** In: 053, 223-261.

903 Spruyt, Bart J.: **Humanisme, Evangelisme en Reformatie in de Nederlanden, 1520-1530** (Humanismus, Evangelium und Reformation in den Niederlanden, 1520-1530). In: Reformatie in meervoud: congresbundel 1990/ hrsg. von Willem de Greef. Kampen: de Groot Goudriaan, 1991, 26-54. L". – Bespr.: Visser, Derk: SCJ 24 (1993), 181.

904 Stella, Aldo: **Gasparo Contarini e i gruppi evangelici veneti** (Gasparo Contarini und die evangelischen Gruppen in Venetien). In: 02, 75-81.

905 Szczucki, Lech: **Nonkonformiści religijni XVI i XVII wieku** (Religiöse Nonkonformisten im 16. und 17. Jh.). WZ: Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, 1993. 167 S. L". (Renesans i reformacja; 10)

906 Szelińska, Wacława: **Książka Erazma z Rotterdamu w środowisku krakowskim w XVI wieku** (Das Buch des Erasmus von Rotterdam in der Krakauer Umwelt im 16. Jh.). Kraków: Naukowe WSP, 1990. 334 S. L 88+".

907 Taylor, Larissa: **Soldiers of Christ:** preaching in late medieval and Reformation France. NY: Oxford University, 1992. XIV, 352 S. L".

908 Tazbir, Janusz: **L'image de l'hérétique et du diable en Pologne dans la propagande religieuse catholique aux XVI^e^-XVII^e^ siècles.** Il pensiero politico 15 (Firenze 1982) Heft 2, 323-337. L 326 f+".

909 Tazbir, Janusz: **Okrucieństwo w nowożytnej Europie** (Grausamkeit im modernen Europa). WZ: Polska oficyna Wydawnicza BGW, 1993. 216 S.: summary, 210-216. L 70.

910 Tazbir, Janusz: **Reformacja w Polsce** (Die Reformation in Polen). WZ: Książka i Wiedza, 1993. 264 S. L 52-65+".

911 Urban, Wacław: **Canones reformationis ecclesiarum Polonicarum di Francesco Stancaro.** Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego CMLX: Prace historyczne 94 (Kraków 1991), 41-52.

912 Urban, Wacław: **Dwa szkice z dziejów reformacji** (Zwei Skizzen aus der Geschichte der Reformation). Kielce: Wyższa Szkoła Pedagogiczna, 1991. 151 S. L 17-19+".

913 Vellev, Jens: **Hans Tausen og reformationen in Viborg** (Hans Tausen und Reformation in Viborg). In: 023, 3-8.

914 Visser, C. Ch. G.: **Maria von Hongarije en de Antwerpse Lutheranen** (Maria von Ungarn und die Antwerper Lutheraner). Documentatieblad Lutherse kerkgeschiedenis 15 (1994), 49 f.

915 Weigelt, Horst: **Anfänge und Verlauf der Reformation.** In: 052, 1-55. L".

916 Wojak, Tadeusz: **Ustawy kościelne w Prusach Książęcych w XVI wieku** (Die Kirchenordnungen im Herzogtum Preußen im 16. Jh.). WZ: Chrześcijańska Akademia Teologiczna, 1993. 152 S. L 34-36+".

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

a) Allgemein

917 Aurelius, Carl Axel: **Luther i Sverige:** svenska lutherbilder under tre sekler (Luther in Schweden: schwedische Anschauungen über Luther in drei Jahrhunderten). Skellefteå: Artos, 1994. 192 S.

918 Engel, Josef: **Von der spätmittelalterlichen respublica christiana zum Mächte-Europa der Neuzeit.** In: 017, 1-443. L 108-116+".

919 Geremek, Bronisław: **Świat »opery żebraczej«:** obraz włóczęgów i nędzarzy w literaturze europejskiej XV-XVII wieku (Die Welt der »Bettleroper«: das Bild der Vaganten und Bettler in der europäischen Literatur des 15.-17. Jh.). WZ: Państwowy Instytut, 1989. 366 S. L 20f+".

920 Grane, Leif: **Luther i Danmark** (Luther in Dänemark). (1983 [dt.]) In: 022, 133-145.

921 Happee, Jan: **De Lutheranen in Amsterdam (1588-1988)** (Die Lutheraner in Amsterdam 1588-1988). Hilversum: Verloren, 1988. 256 S. L".

922 Ji, Won Yong: **A history of Lutheranism in Korea:** a personal account. StL: Concordia Seminary, 1988. 347 S. (Concordia Seminary monographs series; 1)

923 Krause, Richard A.: **Martin Luther and the Lutheran church.** Milwaukee, WI: Northwestern, 1993. 23 S.: Ill.

924 Mantese, Giovanni: **Lutero tra riforma cattolica e protestante a Vicenza e nel Veneto** (Luther zwischen katholischer und protestantischer Reform in Vicenza und Venetien). In: 02, 45-61.

925 **Orthodoxie und Pietismus/** hrsg. von Martin Greschat. Paperback-Ausgabe, unv. Nachdruck. S: Kohlhammer, 1993. 394 S.: Ill. (Gestalten der Kirchengeschichte; 7) – Siehe LuB 1985, Nr. 032.

926 Schloemann, Martin: **Luthers Apfelbäumchen?:** ein Kapitel deutscher Mentalitätsgeschichte seit dem Zweiten Weltkrieg. GÖ: V&R, 1994. 258 S. (Sammlung Vandenhoeck)

927 Sgarbossa, Rino: **La chiesa come mistero di comunione nei documenti del Dialogo Internazionale Luterano-Cattolico (1967-1984)** (Die Kirche als Geheimnis der Gemeinschaft in den Dokumenten des Int. Luth.-Kath. Dialogs). Roma, 1994. 352 S. (MS). – Roma, Pontificia Università Gregoriana, Diss., 1994.

b) Orthodoxie und Gegenreformation

928 Axmann, R[ainer]: **Justus Jonas in Coburg (1550-1552):** zum 500. Geburtstag des Reformators, zugleich auch zum 440. Todestag von Herzog Johann Ernst von Sachsen-Coburg. Jahrbuch der Coburger Landesstiftung 38 (1993), 301-333.

929 Banac, Ivo: **The national notation of Matthias Flacius Illyricus/** hrsg. von Henry R. Cooper, Jr. Slovene Studies 6 (Bloomington, IN 1984), 93-100. L*.

930 Baur, Jörg: **Abendmahlslehre und Christologie der Konkordienformel als Bekenntnis zum menschlichen Gott.** (1980). In: 05, 117-144.

931 Baur, Jörg: **Auf dem Wege zur klassischen Tübinger Christologie:** einführende Überlegungen zum sogenannten Kenosis-Krypsis-Streit. (1977). In: 05, 204-289.

932 Baur, Jörg: **Europa:** ein Thema der evangelischen Theologie der frühen Neuzeit? In: 05, 357-370.

933 Baur, Jörg: **Glanz und Elend der Tübinger Orthodoxie.** (1986). In: 05, 293-306.

934 Baur, Jörg: **Die Leuchte Thüringens Johann Ger-**

hard (1582-1637): zeitgerechte Rechtgläubigkeit im Schatten des Dreißigjährigen Krieges. (1988). In: 05, 335-356.

935 Baur, Jörg: **Die lutherische Christologie im Kontext der Gestaltwerdung lutherischen Christentums.** (1992). In: 05, 164-203.

936 Baur, Jörg: **Lutherische Christologie im Streit um die neue Bestimmung von Gott und Mensch.** (1981). In: 05, 145-163.

937 Baur, Jörg: **Nicodemus Frischlin und die schwäbische Orthodoxie.** In: 05, 307-334.

938 Bèze, Théodore de: **Correspondance.** Bd. 16: **1575/** hrsg. von Alain Dufour; Béatrice Nicollier; Reinhard Bodenmann. Genève: Droz, 1993. XIX, 315 S. L". (Travaux d'humanisme et Renaissance; 273)

939 Bideau, Alain: **Paul Gerhardt:** pasteur et poète. PL 42 (1994), 47-65. L 47. 53.

940 Blok, Lodewijk: **Die reformierte Öffentlichkeitskirche und die anderen Religionsgemeinschaften in den Niederlanden im 17. Jahrhundert.** In: 071, 381-397.

941 Brecht, Martin: **Der Beitrag des Spiritualismus der Reformationszeit zur Erneuerung der lutherischen Kirche im 17. Jahrhundert.** In: 071, 369-379.

942 Brück, Anton Ph.: **Der Mainzer »Unionsplan« aus dem Jahre 1660.** (1958-60). In: ders.: Serta Moguntina: Beiträge zur mittelrheinischen Kirchengeschichte/ hrsg. von Helmut Hinkel. MZ: Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 1989, 237-251. L 246-248. (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte; 62)

943 Bubenheimer, Ulrich; Winger, Wolfram: **Literatur- und Sozialprofil der Krypto-Heterodoxie in Tübingen und Württemberg um 1620.** Historical social research = Historische Sozialforschung 18 (1993), 135-141.

944 Buske, Norbert: **Geschichte und Bedeutung der Barther Druckerei unter besonderer Berücksichtigung der Illustrationen für die Barther Bibel.** In: 042, 13-33.

945 Cassese, Michele: **Il controversismo antiluterano di S. Alfonso de'Liguori** (Die antilutherische Kontroverse des Hl. Alphonsus von Liguori). Ricerche di storia sociale e religiosa 24 (Roma 1985), 99-114.

946 Charru, Philippe; Theobald, Christoph: **La pensée musicale de Jean-Sébastien Bach:** les chorales du Catéchisme luthérien dans la »Clavier-Übung« (III). P: du Cerf, 1993. 152 S.: 1 Taf. (La voie esthétique) – Bespr.: Clement, Albert: ThLZ 119 (1994), 534f.

947 **Confessions et catéchismes de la foi réformée/** hrsg. von Olivier Fatio unter Mitarbeit von Pierre Fraenkel ...; eingel. von Gabriel Widmer. Genève: Labor et Fides, 1986. 373 S. L 181. (Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève; 11)

948 Dingel, Irene: **Ablehnung und Aneignung:** die Bewertung der Autorität Martin Luthers in den Auseinandersetzungen um die Konkordienformel. ZKG 105 (1994), 35-57.

949 Dyck, Joachim: **Ticht-Kunst:** deutsche Barockpoetik und rhetorische Tradition. 3., erg. Aufl./ mit einer Bibliographie zur Forschung 1966-1986. TÜ: Niemeyer, 1991. 228 S. L 152-154. (Rhetorik-Forschungen; 2)

950 Ehrenpreis, Stefan: **»Wir sind mit blutigen Köpfen davongelaufen ...«:** lokale Konfessionskonflikte im Herzogtum Berg 1550-1700. Bochum: Winkler, 1993. 217 S.: Ill., Kt.

951 Engehausen, Frank: **Luther und die Wunderzeichen:** eine englische Übersetzung der Adventspostille im Jahre 1611. ARG 84 (1993), 276-287: abstract, 288.

952 Fuchs, Thomas: **David und Nathan Chytraeus:** eine biographische Annäherung. In: 011, 33-48. 183-187: Ill. L 38+".

953 Fuchs, Thomas: **Das Entlassungsgesuch des Nathan Chytraeus an den Bürgermeister und Rat der Stadt Rostock.** In: 011, 171-174. 230: Ill. L 172.

954 Haggmark, Steven A.: **Luther and Boehme:** investigations of an unified metaphysic for Lutheran theological discourse. AnA: UMI, 1993. VII, 268 S.: Faks. (MS). – St. Paul, MN, Luther Northwestern Theological Seminary, Th. D., 1992.

955 Hardt, Tom G. A.: **Erasmus Sarcerius om ämbetets grader och ordinationen** (Erasmus Sarcerius über Stufen des Amtes und Ordination). Kyrkligt forum 7 (Helsingfors 1993) Heft 4, 7-11.

956 Haustein, Jens: **Jacob Ayrer.** In: 012, 575-588.

957 Hoaas, Brynjulf: **The bestowal of the benefits of the real presence the early eucharistic works of Martin Chemnitz as a contribution toward the Formula of Concord article VII.** PO: ThREN, 1992. III, 318 Bl. (1 microfiche). – StL, Concordia Seminary, Diss., 1990.

958 Ignasiak, Detlef: **Zum Verhältnis von Staat, Religion und Kultur an den ernestinischen Höfen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.** In: 020, 323-344.

959 Keller, Rudolf: **Der Beitrag von David Chytraeus zur Einigung des Luthertums.** In: 011, 117-128. 213-217: Ill.

960 Keller, Rudolf: **Die Confessio Augustana im theologischen Wirken des Rostocker Professors David Chyträus (1530-1600).** GÖ: V&R, 1994. 239 S.: 1 Portr. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; 60)

961 Kittelson, James M.: **Martin Bucer: forgotten man in the late 16th century?** In: 039, 705-714.

962 Koch, Ernst: **Evangelienauslegung und Krisenbewältigung:** zur Funktion der lutherischen Postillenliteratur zwischen 1550 und 1600. In: 066, 355-361.

963 Koch, Ernst: **»Das Geheimnis unserer Erlösung«:** die Christologie des Andreas Musculus als Beitrag zur Formulierung verbindlicher christlicher Lehre im späten 16. Jahrhundert. In: 067, 143-156.

964 Koch, Ernst: **Michael Sachs (1542-1618):** zum Profil lutherischer Geistlichkeit in Thüringen. In: 030, 75-92.

965 Kolb, Robert: **The influence of Luther's Galatian commentary of 1535 on later sixteenth-century Lutheran commentaries on Galatian.** ARG 84 (1993), 156-184: Zusammenfassung, 184.

966 Kolb, Robert: **»No without the satisfaction of God's righteousness«:** the atonement and the generation gap between Luther and his students. In: 055, 136-156.

967 Kühlmann, Wilhelm: **Johann Fischart.** In: 012, 589-612.

968 Kühlmann, Wilhelm: **Selbstverständigung im Leiden:** zur Bewältigung von Krankheitserfahrungen im versgebundenen Schrifttum der Frühen Neuzeit (P. Lotichius Secundus, Nathan Chytraeus, Andreas Gryphius). In: Heilkunde und Krankheitserfahrung in der frühen Neuzeit: Studien am Grenzrain von Literaturgeschichte und Medizingeschichte/ hrsg. von Udo Benzenhöfer; Wilhelm Kühlmann. TÜ: Niemeyer, 1992, 1-29.

969 Lund, Eric: **The problem of religious complacency in seventeenth century Lutheran spirituality.** In: Modern Christian spirituality: methodological and historical essays/ hrsg. von Bradley C. Hanson. Atlanta, GA: Scholars, 1990, 139-159. (AAR studies in religion; 62)

970 Lund, Eric: **Second age of the Reformation:** Lutheran and reformed spirituality, 1550-1700. In: Christian spirituality: post-Reformation and modern/ hrsg. von Louis Dupré ... NY: Crossroad, 1989, 213-239.

971 McKee, Elsie Anne: **The defense of Schwenckfeld, Zwingli, and the baptists, by Katharina Schütz Zell.** In: 059, 245-264.

972 Mager, Inge: **Gottes Wort schmecken und ins Leben verwandeln:** Johann Arndts Schriftverständnis. In: 07, 45-63.

973 Müller-Jahncke, Wolf-Dieter: **Kaspar Peucers Stellung zur Magie.** In: 046, 91-102.

974 Naylor, Kenneth E.: **The protestant Reformation in Croatia:** remarks on its influence on the literary language. Slovene studies 6 (Bloomington, IN 1984), 127-142. L*.

975 Nichol, Todd W.: **Bishops in the Lutheran tradition:** the Book of Concord and later Lutheranism. In: Episcopacy: Lutheran-United Methodist Dialogue II/ hrsg. von Jack M. Tell und Roger W. Fjeld. MP: Augsburg: Fortress, 1991, 35-51.

976 Nijenhuis, Willem: **Riskante Toleranz:** Martinus Lydius' »Apologia pro Erasmo«. In: 060, 245-261.

977 Nowicka-Jeżowa, Alina: **Pieśni czasu śmierci:** studium z historii duchowości XVI-XVII wieku (Die Lieder in der Zeit des Todes: eine Studie aus der Geschichte der Spiritualität des 16.-17. Jh.). Lublin: Towarzystwo Katolockiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1992. 480 S. L 48 f+".

978 Oftestad, Bernt T.: **Luthertum und Pietismus – Synthese oder Konflikt?:** ein Grundproblem in der neueren Theologiegeschichte Norwegens. In: 035, 83-96.

979 Olson, Oliver K.: **Baldo Lupetino, Venetian martyr.** LQ 7 (1993), 7-18.

980 Olson, Oliver K.: **The three-headed dragon, scourge of the Reformation.** LQ 7 (1993), 293-314: Ill.

981 Peil, Dietmar: **Georg Rollenhagen.** In: 012, 561-574.

982 Pettke, Sabine: **Die Sprache der Barther Bibel.** In: 042, 34-41.: Ill.

983 Pogačnik, Jože: **The cultural significance of the protestant Reformation in the genesis of the south slavic nations.** Slovene studies 6 (Bloomington, IN 1984), 101-112. L*.

984 Press, Volker: **Außerhalb des Religionsfriedens:** das reformierte Bekenntnis im Reich bis 1648. In: 071, 309-335.

985 Rublack, Hans-Christoph: **Lutherische Beichte und Sozialdisziplinierung.** ARG 84 (1993), 127-155: abstract, 155.

986 Schade, Richard E.: **Philipp Nicodemus Frischlin.** In: 012, 613-625.

987 Schellenberger, Petra: **Sozinianismus in Polen und Deutschland:** von der Reformation zur Aufklärung? In: 071, 451-461.

988 Schorn-Schütte, Luise: **Bikonfessionalität als Chance?:** zur Entstehung konfessionsspezifi-

scher Soziallehren am Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts. In: 055, 305-324.

989 Spijker, Willem van 't: **Bucer als Zeuge Zanchis im Straßburger Prädestinationsstreit.** In: 060, 327-342.

990 Steinhauf, Bernhard: **Giovanni Ludovico Madruzzo (1532-1600):** katholische Reformation zwischen Kaiser und Papst: das Konzept zur praktischen Gestaltung der Kirche der Neuzeit im Anschluß an das Konzil von Trient. MS: Aschendorff, 1993. XXVII, 269 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 132)

991 Tranvik, Mark David: **The other sacrament:** the doctrine of baptism in the late Lutheran Reformation. AnA: UMI, 1992. VII, 231 S. (microfiche). – St. Paul, MN, Luther Northwestern Theological Seminary, Th. D., 1992.

992 Vaahtoranta, Martti: **Sola scriptura – sed scriptura numquam sola:** Bibelauslegung bei Johann Gerhard und die lutherische Gruppenidentität; Versuch einer thesenhaften Analyse. In: 07, 162-177.

993 Wiegand, Hermann: **Aber der Heimatboden ist mir doch viel lieber ...:** Heimatbeziehungen im poetischen Werk von Nathan Chytraeus. In: 011, 63-82. 193-195. L 63 f.

994 Witteveen, Klaas Marten: **Campegius Vitringa und die prophetische Theologie.** In: 060, 343-359.

995 Wollgast, Siegfried: **Grundlinien oppositionellen weltanschaulich-philosophischen Denkens in Deutschland zwischen 1550 und 1720.** In: 071, 337-367.

996 Wollgast, Siegfried: **Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung (1550-1650).** 2. Aufl. B: Akademie, 1993. 1037 S.: 1 Kt. L".

997 Wollgast, Siegfried: **Philosophische Strömungen in Deutschland im 17. Jahrhundert:** einige Grundlinien. In: 072, 10-67.

998 Wollgast, Siegfried: **Valentin Weigel und seine Stellung in der deutschen Philosophie- und Geistesgeschichte.** In: 072, 229-253.

c) Pietismus und Aufklärung

999 Benrath, Gustav Adolf: **Im Zeichen der Aufklärung.** In: 052, 201-249.

1000 Burda, Bogumiła: **Związki edukacyjne Śląska z ziemiami polskimi w okresie Oświecenia** (Die Erziehungszusammenhänge zwischen Schlesien und den polnischen Gebieten in der Zeit der Aufklärung). Lielona Góra: Wyższa Szkoła Pedagogiczna, 1992. 165 S. L 123.

1001 Conrad, Joachim: **Die Pfarrer an St. Martin zu Kölln/Saar:** ein Beitrag zur rheinischen Pfarrergeschichte. MEKGR 42 (1993), 167-217: Ill. L 191.

1002 Dienst, Karl: **Johann Jacob Rambach in Gießen (1731-1735):** ein bedeutender pietistischer Theologe, Prediger und Pädagoge. JHKV 44 (1993), 33-48. L 39+".

1003 François, Etienne: **Die unsichtbare Grenze:** Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648-1806/ ... aus dem Französ. übers. von Angelika Steiner-Wendt. Sigmaringen: Thorbecke, 1991. 304 S.: Ill. L 156-159+". (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg; 33)

1004 Härtwig, Christiane: **Gottfried Arnolds Müntzerbild:** eine Alternative zu früheren Müntzerdarstellungen. In: 071, 463-477.

1005 **Johann Jakob Rambach:** Leben – Briefe – Schriften/ hrsg. von Ulrich Bister; Martin Zeim unter Mitarb. von Rüdiger Mack ... Gießen: Brunnen, 1993. 144 S.: Ill. L 97-102. – Bespr.: Dienst, Karl: JHKV 44 (1993), 183.

1006 Krispin, Gerald S.: **Propter absolutionem:** holy absolution in the theology of Martin Luther and Philipp Jacob Spener; a comparative study. PO: ThREN, 1992. V, 257 Bl. (microfiche). – StL, Concordia Seminary, Th. D., 1992.

1007 Lienhard, Marc: **La liberté selon Luther et selon la Révolution Française.** RHPhR 74 (1994), 67-79.

1008 Müller, Gerhard: **Protestantismus und Aufklärung.** In: 01, 16-33.

1009 Müller, Thomas J.: **Kirche zwischen zwei Welten:** die Obrigkeitsproblematik bei Heinrich Melchior Mühlenberg und die Kirchengründung der deutschen Lutheraner in Pennsylvania. S: Steiner, 1994. 302 S. (Transatlantische Historische Studien; 2) – Zugl: GÖ: Univ., Fachbereich Historisch-Philologische Wissenschaften, Diss., 1991.

1010 Osculati, Roberto: **Vero cristianesimo:** teologia e società moderna nel pietismo luterano (Wahres Christentum: Theologie und moderne Gesellschaft im luth. Pietismus). Bari: Laterza, 1990. 444 S. – Bespr.: Ferrario, Fulvio: Pro 48 (1993), 138 f.

1011 Schild, Maurice E.: **On the threshold of pietism:** Spener's Frankfurt letters. LThJ 27 (1993), 3-11.

1012 Smolinsky, Heribert: **Miltitz, v. (kath.).** In: 041, 532-534.

1013 Spener, Philipp Jakob: **Briefe aus der Frankfurter Zeit 1666-1686.** Bd. 1: **1666 bis 1674/** in Verb. mit Udo Sträter und Markus Matthias hrsg. von Johannes Wallmann. TÜ: Mohr, 1992. XLII, 890 S.

1014 Wallmann, Johannes: **Bucer und der Pietismus.** In: 039, 715-732.

d) 19. und 20. Jahrhundert bis 1917

1015 Besier, Gerhard: **Von der Revolution 1848 bis zum Ende der Monarchie 1918.** In: 052, 309-379.

1016 Braun, Reiner: **Das Nassauische Evangelische Gesangbuch von 1894.** JHKV 44 (1993), 87-116. L 102+".

1017 Fröhlich, Klaus: **Teaching history through preaching:** some patterns of historical interpretation in the sermons of the Lutheran pastor Heinrich Fröhlich (1826-1881). In: 08, 263-290.

1018 **Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union:** ein Handbuch/ hrsg. im Auftrag der EKU von J. F. Gerhard Goeters; Joachim Rogge. Bd. 1: **Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment/** hrsg. von J. F. Gerhard Goeters; Rudolf Mau. L: EVA, 1992. 456 S.: 1 Kt. L".

1019 Gisel, Pierre: **Troeltsch:** un théologien pour aujourd'hui? In: Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch/ hrsg. von Pierre Gisel. Genève: Labor et Fides, 1992, 383-414. (Lieux théologiques; 22)

1020 Griffioen, Arie J.: **Charles Porterfield Krauth and the Synod of Maryland.** LQ 7 (1993), 277-291.

1021 Jørgensen, Theodor: **Grundtvig und Luther:** welche Bedeutung hatte Luther für Grundtvig? In: 035, 97-108.

1022 Kierkegaard, Sören: **O Lutrze, luteranizmie i protestantyzmie** (Über Luther, Luthertum und Protestantismus)/ aus dem Dän. übers. von Antoni Szwed. In: 010, 90-95.

1023 Klug, Eugene: **Walther and Luther.** In: C. F. W. Walther: the American Luther = Essays in commemoration of the 100th anniversary of Carl Walther's death/ hrsg. von Arthur H. Drevlow ... Mankato, MN: Walther, 1987, 1-11.

1024 Lehmann, Hartmut: **Max Weber und die Erforschung der Reformationszeit.** In: 055, 361-370.

1025 Lotz, David E.: **Albrecht Ritschl and the heritage of the Reformation.** In: 062, 237-256.

1026 Motte, Wolfgang: **Zur Vorgeschichte der Separation in Radevormwald im Jahre 1852.** MEKGR 42 (1993), 271-306. L 272. 276.

1027 O'Leary, Joseph S.: **Impeded witness:** Newman against Luther on justification. In: John Henry Newman: reason, rhetoric and romanticism/ hrsg. von David Nicholls und Fergus Kerr. Bristol: Bristol Classical, 1991, 153-193.

1028 Przebinda, Grzegorz: **Włodzimierza Sołowjowa spór z protestantyzmem** (Wladimir Solowjows Auseinandersetzung mit dem Protestantismus). In: 010, 96-109.

1029 Ramsey, Arthur Michael: **John Henry Newman and the Oxford movement.** Anglican and episcopal history 59 (Portland, ME 1990), 330-344.

1030 Reinhard, Wolfgang: **Martin Luther und der Ursprung der historistischen Geschichtswissenschaft.** In: 055, 371-409.

1031 Rieske-Braun, Uwe: **Zwei-Bereiche-Lehre und christlicher Staat:** Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik im Erlanger Neuluthertum und in der Allgemeinen Ev.-Luth. Kirchenzeitung. GÜ: GVH, 1993. 491 S. (Die luth. Kirche: Geschichte und Gestalten; 15)

1032 Schippan, Michael: **Alternative reformatorische Strömungen in Rußland:** 16. bis 18. Jahrhundert. In: 071, 415-437.

1033 Stegner, Tadeusz: **Ewangelicy warszawscy 1815-1918** (Die Evangelischen in Warschau 1815-1918). WZ: Semper, 1993. 208 S. L 7f+".

1034 Stockhausen, Alma von: **Der Geist im Widerspruch:** von Luther zu Hegel. 2. Aufl. Weilheim-Bierbronnen: Gustav-Siewerth-Akademie, 1990. 108 S. (Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie; 3)

1035 Szestow, Lew: **Ateny i Jerozolima** (Athen und Jerusalem ⟨poln.⟩)/ aus dem Russ. übers., eingel. und komm. von Cezary Wodziński. Kraków: Znak, 1993. 481 S. L 222-237+". (Biblioteka filozofii religii).

1036 Szestow, Lew: **Sola fide** (Sola fide ⟨poln.⟩)/ übers. von Cezary Wodziński. Przegląd filozoficzny N. S. 2 (WZ 1993) Heft 1, 91-115. L 94-99+".

1037 Turner, Regina Maureen: **Kierkegaard's defense of reason.** AnA: UMI, 1992. IV, 314 Bl. (microfiche). – Lawrence, KS, University of Kansas, Ph. D., 1991.

1038 Weber, Max: **Etyka protestancka a duch kapitalizmu** (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus ⟨dt.⟩)/ übers. von Jan Miziński; Vorwort von Jadwiga Mizińska. Lublin: Test, 1994. 197 S. L 64-71+".

1039 Wodziński, Cezary: **Wiedza a zbawienie:** Studium myśli Lwa Szestowa (Das Wissen und das Heil: Studium der Gedankenwelt Lew Szestows). WZ: Instytut Filozofii PAN, 1991. 258 S. L 177-181+".

e) 1918 bis 1983

1040 Beeck, Karl-Hermann: **Dörpfeld und Hitler.** MEKGR 42 (1993), 1-56. L 53f+".

1041 Bohmüller, Lothar; Marwinski, Konrad: **Die Universitätsbibliothek Jena von 1933 bis 1945.** In: Die Universitätsbibliotheken Heidelberg, Je-

na und Köln unter dem Nationalsozialismus von 1933 bis 1945/ hrsg. von Ingo Toussaint; mit Beiträgen von Lothar Bohmüller ... M; LO; NY; P: Saur, 1989, 91-287. (Beiträge zur Bibliothekstheorie und Bibliotheksgeschichte = Contributions to library theory and library history; 2)

1042 Brady, Thomas A., Jr.: **Some peculiarities of German histories in the early modern era.** In: 021, 197-216.

1043 **Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau.** Bd. 8, 2/ bearb. und hrsg. im Auftrag der Evang. Kirche in Hessen und Nassau von Ernst Sames ... JHKV 44 (1993), 257-489. L 473+".

1044 Fischer, Hermann: **Systematische Theologie:** Konzeptionen und Probleme im 20. Jahrhundert. S: Kohlhammer, 1992. 254 S. L 54-61+". (Grundkurs Theologie; 6) (Urban-Taschenbücher; 426)

1045 Fix, Karl-Heinz: **Universitätstheologie und Politik:** die Heidelberger Theologische Fakultät in der Weimarer Republik. HD: Winter, 1994. 365 S. L 166–168+". (Heidelberger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte; N. F.; 7) – Zugl.: HD, Univ., Phil.-hist. Fak., Diss., 1991.

1046 Ford, Charles: **Luther, Bonhoeffer and revolution.** Lutheran forum 25 (Delhi, NY 1991), 24-28.

1047 Goerlich, Andreas:**Paul Schneider und der Heidelberger Katechismus.** In: 060, 91-102.

1048 Grane, Leif: **I ånd og sandhed:** tale ved universitetets morgensang: Frue Kirke, den 1. juni 1979 (In Geist und Wahrheit: Rede bei der Morgenandacht der Universität: Frue Kirke, den 1. Juni 1979). In: 022, 175 f.

1049 Hintzenstern, Herbert v.: **Mitzenheim, Moritz.** In: 041, 592 f.

1050 Homolka, Walter: **Jüdische Identität in der modernen Welt:** Leo Baeck und der deutsche Protestantismus/ eingel. von Albert H. Friedländer; aus dem Engl. übers. von Sieglinde Denzel ... GÜ: Kaiser: GVH, 1994. 160 S. L 106-132.

1051 Hutter-Wolandt, Ulrich: **Vom Kirchenkampf bis in die Nachkriegszeit.** In: 052, 445-519.

1052 Johnston, Paul I.: **Reu's understanding of the Small catechism.** LQ 7 (1993), 425-450.

1053 Kandler, Karl-Hermann: **Ist die Theologische Erklärung von Barmen ein Bekenntnis?** ZDZ 46 (1992), 206-212.

1054 **Kirche, Krieg und Frieden:** eine Handreichung des Bischofswerdaer Arbeitskreises 1963. ZDZ 48 (1994), 150-155. L 151.

1055 Knecht, Günter: **Obrigkeit?:** Überlegungen zu einer immer noch umstrittenen Frage. ZDZ 47 (1993), 22-24.

1056 Meiser, Martin: **Paul Althaus als Neutestamentler:** eine Untersuchung der Werke, Briefe, unveröffentlichter Manuskripte und Randbemerkungen. S: CV, 1993. XVII, 455 S. (Calwer Theologische Monographien: Reihe A: Bibelwissenschaft; 15)

1057 Meyer, Dietrich: **Evangelische Kirche in der Weimarer Republik.** In: 052, 381-443.

1058 Meyer-Blanck, Michael: **Leben, Leib und Liturgie:** die praktische Theologie Wilhelm Stählins. B; NY: de Gruyter, 1994. XIII, 465 S. L". (Arbeiten zur praktischen Theologie; 6) – Zugl.: Überarb. MS, Univ., Evang.-theol. Fak., Habil., 1993/ 94.

1059 Rieske-Braun, Uwe: **Widerstand statt Ergebung:** die Zwei-Reiche-Lehre und der norwegische Kirchenkampf. DPfBl 94 (1994), 109-112.

1060 Rieth, Ricardo W.: **Fé versus genância:** uma reflexão sobre o pensamento econômico de Lutero e suas implicações para igreja e teologia no Brasil (Glaube gegen Habsucht: eine Überlegung über das ökonomische Denken Luthers und seine Folgen für Kirche und Theologie in Brasilien). Estudos teológicos 33 (São Leopoldo 1993), 157-167.

1061 Sasse, Hermann: **Olen luterilainen** (Was heißt Lutherisch? ⟨finn.⟩)/ übers. von Matti Aaltonen. Helsinki: SLEY-Kirjat, 1992. 212 S.

1062 Schild, Maurice E.: **Euthanasia under the Nazis and in current debate.** In: To the unborn with love = Essays in honour of Daniel Ch. Overduin. Adelaide: Lutheran Publishing House, 1990, 41-50.

1063 Schneider, Hans: **Merz, Georg.** In: 041, 200 f.

1064 Siemon-Netto, Uwe: **Luther als Wegbereiter Hitlers?:** zur Geschichte eines Vorurteils/ mit einer Einführung von Peter L. Berger. GÜ: GVH, 1993. 150 S. – Bespr.: Wippermann, Wolfgang: EvK 26 (1993), 754.

1065 Siemon-Netto, Uwe: **The Luther cliche:** on cliches, the Zeitgeist, and modernity, a refutation of the stereotype that Luther's doctrine of the two realms fostered German quietism under Hitler, focusing on the Lutheran roots of Carl Goerdeler's resistance and the east German revolution. AnA: UMI, 1992. XII, 217 S. (microfiche). – Boston, Boston University, Ph. D., 1992.

1066 Siemon-Netto, Uwe: **Luther vilified, Luther vindicated.** In: Quest for a public theology/ hrsg. von Paul R. Hinlicky. Lutheran forum 27 (Delhi, NY 1993), May, 28-52; August, 33-39.

1067 Sobolewski, Gregory: **Roman catholic reception of Luther in the twentieth century:** magisterial positions and their ecumenical significance. Milwaukee, WI, 1993. III, 288 S. (MS). – Milwaukee, WI, Marquette University, Ph. D., 1993.

1068 **Sorget nicht, was ihr reden werdet:** Kirche und Staat in Leipzig im Spiegel kirchlicher Gesprächsprotokolle 1977-1989; Dokumentation/ hrsg. von Christoph Kaufmann ...; mit einem Nachwort von Johannes Richter. L: EVA, 1993. 344 S. L 191-193+".

1069 **Sprung über die Mauer:** ein Hromádka-Lesebuch/ hrsg. von Milan Opočensky in Zusarb. mit Bertold Klappert ... Wuppertal: Hammer, 1991. 444 S. L 54f+".

1070 Treu, Martin: **Staatskunst – statt Kunst?!:** Bemerkungen zu den künstlerischen Ergebnissen der Lutherehrung der DDR 1983. Badische Heimat 73 (1993), 273-275.

1071 Trevor-Roper, Hugh Redwald: **Protestantesimo e transformazione sociale** (Religion, the Reformation, an social change ⟨ital.⟩)/ übers. von L. Trevisani. Neudruck der Ausgabe Bari, 1969. Bari: Laterza, 1994. 296 S. L 24-28. 65-67. 180-182+". (Biblioteca universale Laterza; 407)

1072 Vangen, Philip: **The Lord's supper in the writings of Hermann Sasse.** Fort Wayne, IN, 1990. 87 Bl. (MS). – Fort Wayne, IN, Concordia Theological Seminary, S.T.M., 1990.

1073 Windhorst, Christof: **Beobachtungen zur Lutherrezeption Helmuth Kittels von 1930-1947.** In: Religionspädagogik im Kontext kirchlicher Zeitgeschichte/ hrsg. von Jörg Ohlemacher. GÖ: V&R, 1993, 13-32. (Arbeiten zur Religionspädagogik; 9)

1074 Wohlfeil, Rainer: **Entfremdung und Annäherung:** Krise und Krisenbewältigung im Zeitalter von Reformation und Bauernkrieg, gespiegelt in Stationen deutsch-deutscher Diskussionen zur Deutung deutscher Geschichte des 16. Jahrhunderts. In: 033, 331-350.

1075 Zahl Paul F. M.: E. P. **Sander's Paul versus Luther's Paul:** justification by faith in the aftermath of a scholarly crisis. Saint Luke's journal of theology 34 (Sewanee, TN 1991), 33-40.

1076 Zylstra, Sape A.: **Protestantism:** theology and politics. In: Protestantism and politics in eastern Europe and Russia: the communist and postcommunist eras/ hrsg. von Sabrina Petra Ramet. Durham; LO: Duke University, 1992, 11-39.

7 Luthers Gestalt und Lehre in der Gegenwart

1077 Aden, Menno: **Buße als weltlicher Auftrag.** DPfBl 94 (1994), 262-264.

1078 Alfsvåg, Knut: **One gospel, one church:** some reflections on Luther and Japan. Japan Christian Quarterly 56 (Tokyo 1990), 206-211.

1079 Altmann, Walter: **Luther and liberation:** a Latin American perspective (Confrontacion y liberacion ⟨engl.⟩)/ aus dem Portugies. übers. von Mary M. Solberg. MP: Fortress, 1992. XI, 148 S. – Bespr.: Irvin, Dale R.: Lutheran partners 8 (MP 1992) Heft 6, 32-33; Koelpin, Arnold J.: Lutheran libraries (MP 1992), 18; Gros, Jeffrey: Christian century 110 (Chicago IL 1993), 65f; Nessan, Craig: Dialog 32 (St. Paul, MN 1993), 156f; Janz, Denis R.: Religious studies review 19 (Hanover, PA 1993), 58; Lambert, Lake; Koinonia (Princeton, NJ 1993) Frühjahr, 116-119; Dutney, Andrew: Openbook publishers (Barrytown, NY 1993) Heft 5.

1080 Anderson, Per M.: **Reading Luther on plague in a technical age.** Word & world 13 (St. Paul, MN 1993), 277-283.

1081 Asendorf, Ulrich: **Rechtfertigung und Trinität:** Umrisse eines neuen ökumenischen Lutherbildes. LM 32 (1993) Heft 11, 31.

1082 Beck, Dan: **The Luther revival:** aspects of national »Abgrenzung« and confessional »Gemeinschaft« in the German Democratic Republic. In: Religion and nationalism in Soviet and East European politics/ hrsg. von Pedro Ramet. Durham, NC; LO: Duke University, 1989, 223-240.

1083 Behnk, Wolfgang: **Die Macht der Sterne:** über die Schwierigkeit einer christlichen Astrologie. EvK 27 (1994), 263-265.

1084 Bein Ricco, Elena: **La modernità e il protestantesimo** (Die Moderne und der Protestantismus). In: Modernità, politica e protestantesimo/ hrsg. von Elena Bein Ricco. Torino: Claudiana, 1994, 205-254. L 212-219. (Piccola biblioteca teologica; 31)

1085 Bierbaum, Bernd: **Gibt es Grenzen der Meinungsfreiheit? = Are there limits to freedom of opinion?** EvEG 19 (1992), 1-4.

1086 Blocher, Henri: **Un regard évangélique sur les luthériens aujourd'hui.** PL 41 (1993), 100-109.

1087 Bloom, Harold: **La religione americana:** l'avvento della nazione post-cristiana (Die amerikanische Religion). Milano: Garzanti, 1994. 345 S. L".

1088 Bokenkotter, Thomas: **Dynamic catholicism:** a historical catechism. NY: Doubleday, 1992. X, 438 S.

1089 Bost, Hubert: **Les luthériens aujourd'hui:** un regard réformé. PL 41 (1993), 90-99.

1090 Brady, Thomas A., Jr.: **The Reformation's fate in America:** a reflection. In: 049, 17-32.

1091 Bühler, Pierre: **Odpowiedzialność przed Bogiem, teologiczny fundament etycznego zaangarowania** (La responsibilité devant Dieu, fondement théologique de l'engagement éthique ⟨poln.⟩/ übers. von Krystyna Golecka. In: 051, 75-90.

1092 DeGrote-Sorensen, Barbara: **Prayers for young Christians:** based on Luther's small catechism. MP: Augsburg: Fortress, 1990. 80 S.: Ill.

1093 Ebeling, Gerhard: **L'herméneutique entre la puissance de la parole de Dieu et sa perte de puissance dans les temps modernes.** Revue de théologie et de philosophie 126 (Lausanne 1994), 39-56.

1094 Evans, Bernadette: **Suffering and the African diaspora.** Journal of women and religion 9/10 (Berkeley, CA 1991), 63-71.

1095 **For the conversion of the churches (1991)**/ (Pour la conversion des églises ⟨engl.⟩)/ Groupe des Dombes; aus dem Franz. übers. von James Greig. Geneva: World Council of Churches, 1993. XI, 97 S. L 40-45.

1096 Fornberg, Tord: **Interpreting the Book of Revelation in our times:** a quest for adequate principles for the Lutheran church. Theology and life 13/14 (Lancaster, PA 1991), 89-93.

1097 Gassmann, Günther: **Luther, Lutherans and global Christianity:** a dissonant trio? Lutheran Theological Seminary bulletin 72 (Gettysburg, PA 1992) winter, 3-20.

1098 Gassmann, Günther: **Les luthériens aujourd'hui vus par autres chrétiens:** un regard oecuménique. PL 41 (1993), 124-139.

1099 Geldbach, Erich: **Taufe und Mitgliedschaft im Protestantismus:** konfessionskundliche und geschichtliche Anmerkungen. US 48 (1993), 54-66.

1100 Gestrich, Christof: **Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Stellvertretung:** zur Präzisierung des Verständnisses des »wunderbaren Tausches« und der »Sündenvergebung«. US 46 (1991), 229-244. 272.

1101 **Gläubiger Realismus:** Interview mit dem bayerischen Bischof Hermann von Loewenich/ Gesprächsführung: Helmut Kremers. LM 34 (1994) Heft 7, 12-16: Portr.

1102 Graf, Friedrich Wilhelm: **Weiche Töne, harte Realitäten:** protestantische Freiheit zwischen religiöser und politischer Semantik. LM 33 (1994) Heft 4, 23-26.

1103 Grane, Leif: **Reformation og kirke i dag** (Reformation und Kirche heute). In: 022, 146-155.

1104 Grethlein, Christian: **Hält der Pfarrer den Gottesdienst?:** praktisch-theologische Überlegungen zur Bedeutung von Pfarrer und Gemeinde für den Gottesdienst. JLH 33 (1990/91), 140-150.

1105 Gritsch, Eric W.: **Luther:** from rejection to rehabilitation. In: 050, 9-16.

1106 Hahn, Eberhard: **Kirche und Sekte:** dogmatische Definition und Differenzierung. KD 39 (1993), 293-313: summary, 312.

1107 Hardt, Tom G. A.: **Villospår i Christian Braws åskådning** (Christian Braws Irrtümer). Kyrkligt forum 7 (Helsingfors 1993) Heft 2, 11-15.

1108 Heinbuch, Jim: **Fundamentalism as critiqued by Luther's theology of the cross.** PO: ThREN, 1992. VI, 193 Bl. (microfiche). – StL, Concordia Seminary, S.T.M., 1992.

1109 Herntrich, Hans-Volker: **Theorie und Tat:** Gerhard Müller geht in den Ruhestand. LM 33 (1994) Heft 6, 25.

1110 Hövelmann, Hartmut: **Aus der Luther-Gesellschaft.** Lu 65 (1994), 48-52.

1111 Hövelmann, Hartmut: **Nicht in den Wind gesprochen:** drei Rückblenden. Lu 64 (1993), 137-142.

1112 Honecker, Martin: **Kirche ohne Protestanten:** evangelisch in der Zivilgesellschaft. EvK 26 (1993), 479-483.

1113 Janik, Ryszard: **Otrzymaliśmy Ducha, który jest z Boga** (Wir haben den Geist empfangen, der aus Gott ist). In: 013, 105-110.

1114 Jensen, De Lamar: **Martin Luther:** his teachings today. BYU today (Provo, UT 1987) Heft 2, 32-38.

1115 Jensen, Gordon: **Some help from Luther in dealing with suffering.** Touchstone 9 (Chicago, IL 1991), May, 3-6.

1116 Jenson, Robert W.: **A large catechism.** Delhi, NY: American Lutheran Publicity Bureau, 1991. 62 S. – Bespr.: Harrisville, Roy A., III: LQ 7 (1993), 155 f.

1117 Ji, Won Yong: **Luther in Asia.** CJ 19 (1993), 6-8.

1118 Kandler, Karl-Hermann: **Gottes Wort im revolutionären Umbruch 1989.** KD 39 (1993), 314-334: summary, 334. L 327 f.

1119 Kern, Udo: **»... daß ein Mensch fröhlich sei in seiner Arbeit« (Prediger 3, 22):** theologische Überlegungen zur Arbeit. ThLZ 119 (1994), 209-222.

1120 Klátik, Miloš: **Die Frage nach dem Amt und dem allgemeinen Priestertum beim Neuaufbruch kirchlicher Arbeit in slowakischen Gemeinden.** Luth. Kirche in der Welt 41 (1994), 176-184.

1121 Klein, Christoph: **Das traditionelle Verständnis von Amt und Gemeinde in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche als Grundlage für die geistliche Erfahrung und pastorale Arbeit in der Diasporasituation.** Luth. Kirche in der Welt 41 (1994), 137-148.

1122 Konukiewitz, Enno: **Auf dem Wege von der Mehrheit zur Minderheit:** Aspekte des volkskirchlichen Wandels aus der Sicht eines Gemeindepfarrers. In: 029, 181-195.

1123 Legrand, Hervé: **Catholiques et luthériens:** d'un regard sur l'autre à un regard commun. PL 41 (1993), 110-123.

1124 Leipold, Heinrich: **Die Bedeutung der Taufe für das Christsein:** lutherische Perspektiven. US 48 (1993), 3-13.

1125 Lindberg, Carter: **Church growth and confessional integrity.** CThQ 54 (1990), 131-154.

1126 Lindemann, Walter: **Hans Graß.** DPfBl 94 (1994), 271.

1127 Lubsczyk, Hans: **Kurzformeln des Glaubens in den Pastoralbriefen des Apostels Paulus.** In: 036, 147-194.

1128 McSorley, Harry: **Use and underuse of Luther in the Lutheran-Roman Catholic dialogues in the United States.** Lutheran Theological Seminary bulletin 71 (Gettysburg, PA 1991) winter, 3-16. – Bespr.: M[aschke], T[imothy] H.: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 115-117.

1129 Marquardt, Friedrich-Wilhelm: **Radikale Hoffnung:** zum Tode von Helmut Gollwitzer. LM 32 (1993) Heft 12, 19-21: Portr.

1130 Menking, Wayne L.: **Luther's small catechism as a resource for spiritual formation in a culture of affluence.** San Francisco, 1990. 228 Bl. (MS) – San Francisco, Theological Seminary, D. Min., 1990.

1131 Meyer, Harding: **Verbindlichkeit als Gehalt und Gestalt christlichen Zeugnisses.** In: 067, 157-172.

1132 Meyer, Harding: **Weg und Ertrag des internationalen katholisch/lutherischen Dialogs.** US 48 (1993), 321-330.

1133 Nichol, Todd W.: **The Lutheran venture and the American experiment.** Word & world 12 (St. Paul, MN 1992), 154-164.

1134 Nieman, James R.: **Preaching that drives people from the church.** CTM 20 (1993), 106-115. L 113.

1135 Nobuhara, Tokiyuki: **Toward a global hermeneutic of justification in process perspective:** Luther and Shinran comparatively considered. Buddhist Christian studies 12 (Honolulu, HI 1992), 103-120.

1136 Noll, Mark A.: **One nation under god?:** Christian faith and political action in America. San Francisco: Harper & Row, 1988. XV, 211 S. L 15-19+". – Bespr.: Marty, Martin E.: LQ 3 (1989), 331-333.

1137 Nossol, Alfons: **Gesamtchristliche Bedeutung der Theologie Luthers.** In: ders.: Gelebte Theologie heute. Opole: św. Krzyża, 1992, 129-140.

1138 **Outmoded condemnations?:** antitheses between the Council of Trent and the Reformation on justification, the sacrament, and the ministry – then and now (Überholte Verurteilungen? ⟨engl.⟩)/ Faculty of Theology of the Georgia Augusta University, Göttingen; übers. von Oliver K. Olson; Franz Posset. Fort Wayne, IN: Luther Academy; Dearborn, MI: Logia, 1992. 118 S. [Vgl. LuB 1993, Nr. 1099] – Bespr.: Hendel, Kurt K.: LQ 7 (1993), 469-471.

1139 Pauli, Hans Joachim; Kuller, Dieter: **Nur positive Erfahrungen mit der Intinctio.** DPfBl 94 (1994), 368f.

1140 Pawlas, Andreas: **Gewalt – verabscheut, verherrlicht, verantwortet.** DPfBl 94 (1994), 105-109.

1141 Pawlas, Andreas: **»Was heißt: Luther hat 1993 Bedeutung«?:** eine Auswertung der Kirchentagsaktion der Luther-Gesellschaft »Thesenanschlag '93«. Lu 65 (1994), 87-95.

1142 Pesch, Otto Hermann: **Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965):** Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte. Würzburg: Echter, 1993. 443 S. – Bespr.: Frieling, Reinhard: ThLZ 119 (1994), 472f.

1143 Quattrin, Nevio: **Lutero e l'ecumenismo oggi** (Luther und der Ökumenismus heute). In: 02, 31-42.

1144 Reumann, John H. P.: **Lutherans in dialogue.** In: New catholic encyclopedia. Bd. 18: Supplement 1978-1988. Washington, D.C.: The Catholic University of America, 1989, 271-274.

1145 Reymond, Bernard: **La femme du pasteur:** un sacerdoce obligé? Genève: Labor et Fides, 1991. 101 S. L 15. 17f. (Entrée libre)

1146 Ringleben, Joachim: **Der Gott des Sohnes:** christologische Überlegungen zum Verhältnis von Judentum und Christentum. KD 40 (1994), 20-31: summary, 31. L 20. 25.

1147 Rogge, Joachim: **Die heilige Schrift und die Kirchen – eine Triebfeder für den Wandel in unserer Zeit.** In: 069, 182-190.

1148 Rüthers, Bernd: **Das Ungerechte an der Gerechtigkeit:** Defizite eines Begriffs. ZH: Interfrom; Osnabrück: Fromm, 1993. 159 S. L 36-51+". (Texte und Thesen; 239)

1149 Rusterholz, Heinrich: **Protestantische Freiheit und neuer Geist in Europa.** Informationes theologiae Europae 2 (1993), 21-33.

1150 Rutherford, H. Richard: **Luther's »honest funeral« today:** an ecumenical comparison. Dialog 32 (MP 1993), 178-184.

1151 Schaull, Richard: **The Reformation and liberation theology:** insights for the challenges of today. Louisville, KY: Westminster: John Knox, 1991. 136 S. L 25-40+".

1152 Schaull, Richard: **A reforma protestante e a teologia da libertação:** perspectivas para os desafios da atualidade (The Reformation and liberation theology ⟨port.⟩)/ übers. von E. G. Faria ... São Paulo: Pendão Real, 1993. 149 S. L 33-48+".

1153 Schild, Maurice E.: **Historic heritage – lively hope:** forces in Lutheranism transported to Australia. LThJ 28 (1994), 3-11.

1154 Schlenke, Manfred: **Das Gewissen stand auf:** der 20. Juli 1944. EvK 27 (1994), 414-417.

1155 Schlichting, Wolfhart: **Justification and responsibility for the world:** report on an international consultation/ aus dem Dt. übers. von Oliver K. Olson. LQ 7 (1993), 19-44.

1156 Schwarz, Reinhard: **Reformatorisches Christentum in unserer Zeit.** Lu 65 (1994), 68-74.

1157 Siemianowski, Andrzej: **Filozoficzne podłoże rozłamu chrześcijaństwa** (Philosophische Grundlagen der Spaltung des Christentums). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1993. 72 S.: Zusammenfassung, 66-69. L 31+". (Filozofia; 13)

1158 Siemon-Netto, Uwe: **East Germany:** Luther vs Lenin. First things 4 (NY 1990), 50-52.

1159 Sparn, Walter: **Die Bibel als Weltbuch:** Wolfhart Pannenbergs Summa theologica. EvK 26 (1993), 621-623. [Bespr. zu LuB 1990, Nr. 158; LuB 1992, Nr. 117; LuB 1994, Nr. 124]

1160 Spijker, Willem van 't: **De betekenis van Luther voor de spiritualiteit van vandaag** (Luthers Bedeutung für die Spiritualität heute). Theologia reformata 35 (Woerden 1992), 115-133.

1161 Streck, Edson E.: **A prédica ao longo da história da igreja:** estímulos para a pregação na atualidade (Die Predigt im Lauf der Kirchengeschichte: Anregungen für das Predigen heute). Estudos teológicos 33 (São Leopoldo 1993), 168-181.

1162 Strohl, Jane: **A comparison of christian experience in the sixteenth and twentieth centuries.** In: 062, 95-111.

1163 Strohl, Jane E.: **Lutherianism's call to action amidst ambiguity.** CTM 18 (1991), 27-33.

1164 Tavard, George H.: **The veneration of saints as an ecumenical question.** One in Christ 26 (Turvey, Bedfordshire, GB 1990) Heft 1/2, 40-50.

1165 Vandeman, George E.: **What I like about ... the Lutherans, the Baptists, the Methodists, the Charismatics, the Catholics, our Jewish friends, the Adventists:** rescuers of neglected truth. Boise, ID; Oshawa, Ont.: Pacific, 1986. 108 S. L 9-19.

1166 Vonhoff, Heinz: **Erfahrungen mit Luther:** aus der Sicht eines Schriftstellers und Pädagogen. Lu 65 (1994), 34-44.

1167 Węcławski, Tomasz: **Protestanci chodzą po granicach** (Protestanten sind Grenzgänger). In: 010, 52-61.

1168 Weyer, Adam: **In der Welt leben.** Duisburg: Gilles & Francke, 1994. 230 S. L". (Duisburger Studien: Geistes- und Gesellschaftswissenschaften; 19)

1169 Wicks, Jared: **La cuestión eclesiológica en el diálogo católico-luterano.** In: Vaticano II: balance y perspectivas: veinticinco años después (1962-1987)/ hrsg. von R[ené] Latourelle. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1989, 663-689. (Verdad e imagen; 109)

1170 Wicks, Jared: **Reformation studies.** In: New catholic encyclopedia. Bd. 18: Supplement 1978-1988. Washington, D. C.: The Catholic University of America, 1989, 415-424.

1171 Wiggermann, Karl-Friedrich: **Pluralismus und Identität:** Bericht vom VIII. Theologenkongreß. DPfBl 93 (1993), 591-593.

1172 Winter, Friedrich: **Schuld und Vergebung im Blick auf unsere Vergangenheit.** In: 069, 275-297.

1173 Wisner, Donald A.: **Prayers based on Luther's Small catechism.** MP: Augsburg: Fortress, 1991. 64 S.

1174 Zuther, Ernst: **Eine Bischöfin schämt sich.** Erneuerung und Abwehr 28 (1993) Heft 11, 24f.

1175 Życiński, Wojciech: **Jedność w wielości:** perspektywy mariologii ekumenicznej (Einheit in der Vielfalt: Perspektiven einer ökumenischen Mariologie). Kraków, 1992. 303 S. L 245-249+".

8 Romane, Schauspiele, Filme, Varia

1176 Hallbauer, Philipp: **Der Nonnen Entführung:** dramatisches Gedicht. In: 031, 102-119: Ill.

1177 Jackson, Dave: **Spy for the night riders.** MP: Bethany House, 1992. 127 S.: Ill., Ktn. (Trailblazer books)

1178 Kaczmarski, Jacek: **Luter.** Kultura 541 (Paryż 1992) Heft 10, 43 f.

1179 Krzemieniecki, Leon: **Ksiądz Doktor Marcin Luter** (Pfarrer Dr. Martin Luther). Wrocław: Parafia Ewangelicko-Augsburska, 1992. 16 S.

1180 **Die Welt steht Kopf:** Martin Luther übersetzt die Bibel/ Medienzentrale der Evang. Kirche in Hessen und Nassau. Wittenberg: Lutherhalle; S: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. Tonbildreihe.

1181 **Zitatenhandbuch/** Eberhard Puntsch. Bd. 2: **Eine besondere Auswahl aus drei Jahrtausenden.** 3. Aufl. [M]: mgv, 1993. 1041 S. L".

C FORSCHUNGSBERICHTE, SAMMELBESPRECHUNGEN, BIBLIOGRAPHIEN

1182 **Aus der Arbeit am Bullinger-Briefwechsel/** Rudolf Schnyder ... ZW 18 (1989-1991), 329-348. L".

1183 Baker, J. Wayne: **The Reformation at Zurich in the thought and theology of Huldrych Zwingli and Heinrich Bullinger.** In: 054, 47-74.

1184 **Bibliografia ks. bpa Janusza Narzyńskiego** (Bibliographie Bischof Janusz Narzyńskis). In: 013, 11-19.

1185 **Bibliografie Dr. H[endrik] J[ohan] Jaanus/** zsgest. von Th[eodorus] A. Fafié. Documentatieblad Lutherse kerkgeschiedenis 14 (Haarlem 1994), 13-22.

1186 **Bibliographie der im »Lutherjahrbuch« und in der Zeitschrift »Luther« von 1979 bis 1993 erschienenen Beiträge/** hrsg. von Helmar Junghans. Lu 64 (1993), I-XV.

1187 **Bibliographie der von Gottfried Maron betreuten wissenschaftlichen Arbeiten/** zsgest. von Frank Schnoor. In: 029, 197-203.

1188 **Bibliographie Konrad von Rabenau:** zum 70. Geburtstag am 03. Februar 1994/ zsgest. von Uwe Czubatynski. ThLZ 119 (1994), 183-187.

1189 **Bibliographie Ulrich Kühn/** zsgest. von Michael F. Möller. In: 067, 365-375.

1190 **Bibliographie zur oldenburgischen Kirchengeschichte/** Egbert Koolman; Udo Schulze. In: Beiträge zur Oldenburgischen Kirchengeschichte/ in Zusammenarbeit mit Inge Mager und Rolf Schäfer hrsg. von Reinhard Rittner. Oldenburg: Isensee, 1993, 235-288.

1191 **Biblography.** In: 054, 33-46.

1192 Brady, Thomas A., Jr.: **»The Reformation in Germany and Europe«:** reflections. In: 055, 683-691.

1193 Caponetto, Salvatore: **Studi sulla Riforma in Italia/** hrsg. von Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Storia. Firenze: Centro Duplicazione Offset, 1989. 374 S. L".

1194 De Jong, Otto J.: **Nederlands Lutheronderzoek** (Lutherforschung in den Niederlanden). Reformatica 5 (Utrecht 1993) September, 1-5.

1195 Edwards, Mark U., Jr.: **Luther's biography.** In: 054, 5-20.

1196 **Gesamtverzeichnis der Übersetzungen deutschsprachiger Werke (GVÜ):** Berichtszeitraum 1954-1990 = **Bibliography of translations of German-language:** publications 1954-1990/ bearb. von Willi Gorzny. Bd. 7: **Luk – Net.** M; New Providence; LO; P: Saur, 1993. 393 S. L 10-20.

1197 **Guide to microforms in print:** incorporating international microforms in print; subject/ hrsg. von Barbara Hopkinson ... M: Saur, 1992. XXI, 1434 S. L 423.

1198 **Guide to microforms in print:** incorporating international microforms in print; author, title. hrsg. von Barbara Hopkinson ... M: Saur, 1993. XIII, 1706 S. L 943 f. 969.

1199 Junghans, Helmar: **Martin Luther und die Welt der Reformation.** LuJ 61 (1994), 130-142.

1200 Kittelson, James M.: **Luther the theologian.** 054. 21-32.

1201 Kjeldgaard-Pedersen, Steffen: **Der finnische Beitrag zur heutigen Lutherforschung.** In: 043, 7-23.

1202 Koch, Ernst: **Das Justus-Jonas-Kolloquium 1993 in Nordhausen.** In: 028, 5-7.

1203 Koziełek, Gerard: **Bibliographie der deutsch-polnischen Wechselbeziehungen in der Literatur/** erstellt unter Mitwirkung von Grażyna Fołtyn. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1994. 147 S. L 131.

1204 Kyrre, Ingela; Wittendorf, Alex: **Synd, nåde og klassekamp:** nogle hovedlinier i nyere reforma-

tionsforskning (Sünde, Gnade und Klassenkampf: einige Hauptlinien der neueren Lutherforschung). Historisk tidsskrift 85 (København 1985), 1-39.

1205 **Literatur zur zwinglischen Reformation/** Hans Ulrich Bächtold; Hans Jakob Haag. Zw 18 (1989-1991), 393-406.

1206 **Lutherbibliographie 1994/** mit ... bearb. von Helmar Junghans; Michael Beyer; Hans-Peter Hasse. LuJ 61 (1994), 143-194.

1207 Martikainen, Eeva: **Future emphases in ecumenical research:** new trends in the study of Luther. LWF documentation 32 (Geneva 1993), 102-104.

1208 **Nachträge zur Bibliographie Rudolf Mau.** In: 069, 305.

1209 Nowak, Kurt: **Biographie und Lebenslauf in der Neueren und Neuesten Kirchengeschichte.** Verkündigung und Forschung 39 (1994), 44-62. L".

1210 **Przewodnik po bibliografiach polskich judaików** (Führer der Bibliographien der polnischen Judaica)/ bearb. von Krzysztof Pilarczyk. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1992. 223 S. (Studia Polono-Judaica: series bibliographica; 1)

1211 **The reader's adviser.** 14. Aufl. Bd. 4: **The best in philosophy and religion/** hrsg. von Robert S. Ellwood; Marion Sader. New Providence, NJ: Bowker, 1994. XXVIII, 1054 S. L 777-779+".

1212 **Schriftenverzeichnis Hans-Christoph Rublack.** In: 033, 389-393.

1213 Seidler, Michael: **Religion, populism, and patriarchy:** political authority from Luther to Pufendorf. Ethics 103 (Chicago, IL 1993), 551-569.

1214 Smeeton, Donald Dean: **English religion 1500-1540:** a bibliography. Macon, GA: Mercer University, 1988. 114 S.

1215 Söderlund, Rune: **Motivforschung und Lutherforschung.** In: 043, 24-36.

1216 Stieber, Ralf: **Für eine Kirche »ohne Makel und Runzeln«:** Martin Bucer; elsässischer Reformator mit europäischem Profil; kurzer Tagungsbericht. In: 073, 53-55.

1217 **Veröffentlichungen W[alther] v[on] Loewenichs (in Auswahl).** In: 01, 8.

1218 **Verzeichnis der Publikationen von Gottfried Wilhelm Locher/** von Gottfried Wilhelm Locher jr. In: 060, 361-376.

1219 **The works of Charles Trinkaus:** a bibliography/ zsgest. von Pauline Moffitt Watts; Thomas Izbicki. In: 027, 303-312.

NACHTRÄGLICHE BESPRECHUNGEN

LuB 1984

050 Leben und Werk ... – Köpf, Ulrich: Historisches Jahrbuch 110 (1990), 202 f.

LuB 1986

201 Atkinson, James. – Gherardini, Brunero: Divinitas 38 (Roma 1994), 94-97.

LuB 1987

1264 Wallmann, Johannes. – Blaufuß, Dietrich: ZKG 105 (1994), 266-271.

LuB 1988

806 Melanchthon, Philipp. – Köpf, Ulrich: Historisches Jahrbuch 112 (1992), 219 f.

1151 Fuchs, Guido. – Mager, Inge: JLH 32 (1989), 268 f.

LuB 1989

181 Posset, Franz. – Hövelmann, Hartmut: Lu 64 (1993), 149 f.

327 Strauss, Gerald. – Siehe LuB 1995, Nr. 296.

600 Dungersheim, Hieronymus. – Ammerich, Hans: Historisches Jahrbuch 113 (1993), 213 f.

640 Parente, James A., Jr. – Beyer, Michael: LuJ 61 (1994), 126 f.

LuB 1990

021 Müller, Gerhard. – Klueting, Harm: ZKG 105 (1994), 238 f.

079 Vermittlungsversuche ... – Hasse, Hans-Peter: LuJ 61 (1994), 126.

32 Luther, Martin. – Meßner, Reinhard: ZKTh 114 (1992), 487.

158 Pannenberg, Wolfhart. – Siehe LuB 1995, Nr. 1159.

167 Saarinen, Risto. – Tavard, George H.: Journal of ecumenical studies 28 (Phil. 1991), 498f; Wenz, Gunther: ThRe 86 (1990), 469-473.
550 Freudenberger, Theobald. – Klueting, Harm: ZKG 105 (1994), 236f.
555 Honée, Eugène. – Beyer, Michael: ThLZ 119 (1994), 426-428.
572 Schatzgeyer, Kaspar. – Ammerich, Hans: Historisches Jahrbuch 113 (1993), 213f.
711 Bucer, Martin. – Junghans, Helmar: LuJ 61 (1994), 141.
712 Martini Buceri opera latina. II. – Junghans, Helmar: LuJ 61 (1994), 139f.
716 Hammann, Gottfried. – Pollet, Jacques Vincent: ThRe 86 (1990), 475.
718 Pollett, Jacques Vincent. – Walton, Robert C.: ThRe 86 (1990), 473f.
922 Melanchthon, Philipp. – Stupperich, Robert: ThRe 86 (1990), 386f; Köpf, Ulrich: Historisches Jahrbuch 112 (1992), 219f; Neuser, Wilhelm H.: ZKG 105 (1994), 241f.

LuB 1991

01 Das Jahrhundert ... – Thielsen, Knut: ZBKG 61 (1992), 181-184.
012 Zum Gedenken an Joseph Lortz ... – Ganzer, Klaus: Historisches Jahrbuch 112 (1992), 217-219.
024 Mannermaa, Tuomo. – Wenz, Gunther: ThRe 86 (1990), 469-473.
048 Luther und Theosis. – Wenz, Gunther: ThRe 87 (1991), 201f.
051 Die dänische Reformation ... – Hauschild, Wolf-Dieter: ZKG 105 (1994), 246f; Krüger, Kersten: HZ 255 (1992), 759f.
184 Preul, Reiner. – Treu, Martin: Lu 64 (1993), 149.
261 Rasmussen, Tarald. – Hägglund, Bengt: STK 69 (1993), 95f; Pani, Giancarlo: Cristianesimo nella storia 15 (Bologna 1994), 218f.
421 Barr, James. – Eckardt, Burnell F., Jr.: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 1-3.
463 Rothen, Bernhard. – Ferrario, Fulvio: Pro 47 (1992), 339-341.
541 Haustein, Jörg. – Kaffanke, Jakobus: Erbe und Auftrag 68 (1992), 430f.
610 Janz, Denis R. – Eckardt, Burnell F., Jr.: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 76-96; McGrath, Alister E.: Speculum 67 (Cambridge, MA 1992), 430f.
740 Goertz, Hans-Jürgen. – Griese, Christiane: JRG 18 (1991/1992), 345-347.
954 Gardemeister, Christer. – Ingebrand, Sven: KÅ 92 (1992), 255-262.

LuB 1992

04 Augustine, the harvest. ... Escol, R.: Nouvelle revue theologique 114 (Tournai 1992), 90; Janz, Denis R.: Religious studies review 18 (Valparaiso, IN 1992), 333; Kok, Joel E.: Calvin theological journal 27 (Grand Rapids, MI 1992), 400-402.
027 Martin Luther und die Reformation ... – Brady, Thomas A.: SCJ 24 (1993), 200f; Jähnig, Bernhart: Preußenland 30 (1992) Nr. 2, 32; Maser, Peter: ZKG 105 (1994), 237f; Schmidt, Heinrich Richard: HZ 258 (1994), 188f.
034 Rechtfertigung in: Lehrverurteilungen ... – Kerner, Hans: Lu 65 (1994), 101f.
046 Die Territorien ... II. – Klueting, Harm: ZKG 105 (1994), 234f.
38 Luther, Martin. – Corradino, S.: La civiltà cattolica 144 (Roma 1993), 95f; siehe auch LuB 1995, Nr. 357.
77 Cameron, Euan. – Honée, Eugène: Tijdschrift voor theologie 33 (Bedburg-Hau 1993), 97; Janz, Denis R.: Religious studies review 18 (Valparaiso, IN 1992), 336; Johnson, Dale A.: SCJ 23 (1992), 834-836; Taylor, Larissa: SCJ 23 (1992), 864f.
103 Pinomaa, Lennart. – Posset, Franz: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 121.
115 Junghans, Helmar. – Maschke, Timothy H.: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 97-101.
116 Lutz, Jürgen. – Holfelder, Hans-Hermann: Lu 65 (1994), 99f; Lohse, Bernhard: ThRe 87 (1991), 400-402; Posset, Franz: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 111-114; Tavard, George H.: Journal of ecumenical studies 28 (1991), 498f.
117 Pannenberg, Wolfhart. – Siehe LuB 1995, Nr. 1159.
165 Selge, Kurt-Victor. – Posset, Franz: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 135-137.
181 Bayer, Oswald. – White, Richard: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 4.
243 Fuchs, Eric. – Kreß, Hartmut: ThLZ 119 (1994), 353f.
267 Beutel, Albrecht. – Posset, Franz: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 5-20.
272 Brecht, Martin. – Rossol, Heinz D.: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 25-37.
275 Ebeling, Gerhard. – Pawlas, Andreas: Lu 65 (1994), 96f.
282 Goeser, Robert. – Maschke, Timothy H.: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 64-66.
285 Hagen, Kenneth. – Isaac, Gordon L.: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 70-73.
286 Hayden-Roy, Priscilla. – White, Richard: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 74f.

292 Kolb, Robert. – Maschke, Timothy H.: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 102-105.
331 Rössler, Martin. – Leube, Bernhard: BlWKG 91 (1991), 433-435; Schmidt, Gerhard: Lu 65 (1994), 100f.
335 Weismann, Christoph. – Fraas, Hans-Jürgen: ZKG 105 (1994), 251-253.
352 Peters, Albrecht. – Russell, William R.: SCJ 23 (1992), 857f.
427 Posset, Franz. – White, Richard: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 124f.
429 Posset, Franz. – White, Richard: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 122f.
430 Reblin, Klaus. – Eckert, Ulrich: Pro 49 (1994) 82f.
491 Seibt, Ferdinand. – Laubach, Ernst: ThRe 88 (1992), 43-45.
537 Walter, Peter. – Winkler, Gerhard B.: ThRe 88 (1992), 303-305.
550 Fauth, Dieter. – Hendrix, Scott H.: LQ 7 (1993), 479f.
555 Friesen, Abraham. – Wolgast, Eike: HZ 255 (1992), 758.
564 Lohse, Bernhard. – Kandler, Karl-Hermann: Lu 65 (1994), 99; Pa[ckull, Werner O.]: ARGBL 22 (1993), 32f.
641 Zapalac, Kristin E. S. – Miller. Gregory, J.: LQ 7 (1993), 339-341.

LuB 1993

021 The harvest of humanism ... – Siehe LuB 1995, Nr. 640.
036 Luther als Seelsorger. – Treu, Martin: Lu 65 (1994), 97f.
037 Luther als Seelsorger. – Treu, Martin: Lu 65 (1994), 97f.
4 Delius, Hans-Ulrich. – Beutel, Albrecht: Lu 65 (1994), 46f.
44 Luther, Martin. – Gherardini, Brunero: Divinitas 38 (Roma 1994), 97f.
109 Brendler, Gerhard. – Hazlett, Ian: Theology 96 (Evanston, IL 1993), 769; Hendrix, Scott H.: SCJ 23 (1992), 601f; McGrath, Alister E.: The journal of theological studies 43 (Oxford 1992), 823.
125 Brecht, Martin. – Zachmann, Randall C.: Anglican theological review 74 (Evanston, IL 1992), 506-508.
156 Goeser, Robert. – Maschke, Timothy H.: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 67-69.
157 Hell, Silvia. – Brandt, Reinhard: ThLZ 119 (1994), 349f.
167 Folmar, Barry R. – Maschke, Timothy H.: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 50-63.
202 Kolb, Robert. – Russell, William R.: LQ 7 (1993), 343f.
215 Wicks, Jared. – Markwald, Rudolf: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 138-140.
280 Böttcher, Diethelm. – Laubach, Ernst: ThRe 89 (1993), 335f.
295 Prien, Hans-Jürgen. – Holfelder, Hans Hermann: Lu 64 (1993), 145; Koch, Herbert: LM 32 (1993), Heft 11, 41.
303 Schild, Maurice E. – Isaac, Gordon L.: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 132-134.
323 Bielfeldt, Dennis. – Maschke, Timothy H.: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 21-24.
328 Ferry, Patrick. – Maschke, Timothy H.: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 47-49.
341 Laskey, Dennis A. – Eckardt, Burnell F., Jr.: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1992), 106f.
387 Liederkunde II. – A[meln], K[onrad]: JLH 33 (1990/91), 254.
406 Peters, Albrecht. – Beintker, Horst J. Eduard: ThZ 50 (1994), 176f; Hägglund, Bengt: ThLZ 119 (1994), 257f; Haemig, Mary Jane: LQ 7 (1993), 473-475.
408 Rosin, Robert. – Maschke, Timothy H.: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 128-131.
423 Grass, Hans. – Düfel, Hans: LuJ 61 (1994), 125.
497 Wriedt, Markus. – Koch, Ernst: ThLZ 119 (1994), 429f.
553 Lohse, Bernhard. – Posset, Franz: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 108-110.
575 Halkin, Léon-Ernest. – Oelrich, Karl Heinz: Historisches Jahrbuch 113 (1993), 215f.
639 Greschat, Martin. – Guggisberg, Hans R.: HZ 255 (1992), 761f; Kuhn, Thomas F.: ThZ 50 (1994), 175f.
741 Dickens, Arthur Goeffrey. – Hall, Noëline: The Australian journal of politics and history 38 (St. Lucia, Qu. 1992), 122f.
763 Morata, Olympia Fulvia. – Wulfert, H.: BlPfKG 60 (1993), 232f = Ebernburg-Hefte 27 (1993), 84f.
816 Garstein, Oskar. – Koch, Ernst: ThLZ 119 (1994), 276-278.
921 Barth, Ulrich. – Müller, Hans Martin: ThLZ 119 (1994), 154-158.
1039 Kühn, Ulrich. – Kerner, Hans: Lu 64 (1993), 145-147; Mahlmann, Theodor: ThLZ 119 (1994), 263-266; Schö[pdsdau, Walter]: MD 43 (1992), 117.
1065 Pannenberg, Wolfhart. – Posset, Franz: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 118-120.

1134 Moda, Aldo. – Pitassi, Maria-Cristina: Revue de théologie et de philosophie 124 (Lausanne 1992), 349.

LuB 1994

010 Dalferth, Ingolf U. – Wagner, Falk: ThLZ 119 (1994), 449-451.

017 Evang. Kirchenlexikon. III. – Junghans, Helmar: LuJ 61 (1994), 132f.

031 Lutherjahrbuch. LX. – Cassano, A.: Pro 49 (1994), 84f.

032 Luthers Wirkung. – Dienst, Karl: JHKV 44 (1993), 224; Lu 65 (1994), 45f.

2 Bibliographie der Flugschriften ... 1 I. – Clark, Harry: SCJ 24 (1993), 169f.

3 Bibliographie der Flugschriften ... 1 II. – Moe[ller, Bernd]: ARGBL 22 (1993), 72f.

14 Luther, Martin. – Junghans, Helmar: LuJ 61 (1994), 130f; Knauer, P[eter]: ThPh 69 (1994), 292.

15 Luther, Martin. – Junghans, Helmar: LuJ 61 (1994), 131f.

20 Luther, Martin. – Dianich, Severino: Vivens homo 5 (1994), 207–209; Laurenzi, Maria Cristina: Humanitas 49 (1994), 142f.

21 Luther, Martin. – Dienst, Karl: BlPfKG 60 (1993), 231f = Ebernburg-Hefte 27 (1993), 83f; JHKV 44 (1993), 197; Vercruysse, Jos E.: Gregorianum 75 (Roma 1994), 173f.

24 Luther and Calvin ... – McGrath, Alister E.: The journal of theological studies 43 (Oxford 1992), 823; siehe auch LuB 1995, Nr. 1213.

26 Luther, Martin. – Janz, Denis R.: Religious studies review 18 (Valparaiso, IN 1992), 337.

30 Protestantesimo nei secoli ... I. – Gherardini, Brunero: Divinitas 37 (Roma 1993), 209; Gl[eason, Elisabeth G.]: ARGBL 22 (1993), 17; Moda, Aldo: Studia Patavina 41 (Padova 1994), 274-276; Walker, Daniele: Studi di teologia 5 (Padova 1993), 182-205.

44 Auf Martin Luthers Spuren. – Hövelmann, Hartmut: Lu 64 (1993), 142-144.

57 Martin Luther: ... – Bräuer, Siegfried: ThLZ 119 (1994), 428f.

62 Theiselmann, Christiane. – Böcher, O[tto]: BlPfKG 60 (1993), 240f = Ebernburg-Hefte 27 (1993), 92f; JHKV 44 (1993), 229-231.

74 Oberman, Heiko A. – Hsia, R[onny] Po-chia: The journal of modern history 64 (Chicago IL 1992), 616-618; McGrath, Alister E.: History 76 (LO 1991), 496f; Strauss, Gerald: Speculum 67 (Cambridge, MA 1992), 459f.

124 Pannenberg, Wolfhart. – Siehe LuB 1995, Nr. 1159.

205 Bayer, Oswald. – Hövelmann, Hartmut: Lu 65 (1994), 44f; Seils, Martin: ThLZ 119 (1994), 150-152; zur Mühlen, Karl-Heinz: LuJ 61 (1994), 128f.

207 Brecht, Martin. – Markwald, Rudolf: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 38-40.

265 Frühneuhochdeutsches Wörterbuch. 2 II. – Junghans, Helmar: LuJ 61 (1994), 133f.

328 Peters, Albrecht. – Asendorf, Ulrich: LM 33 (1994), Heft 4, 42f.

342 Koch, Elisabeth. – W[iesner]-H[anks, Marry]: ARGBL 22 (1993), 83f.

346 Schimmelpfennig, Reintraud. – Frieling, Reinhard: ThLZ 119 (1994), 278-282.

385 Dohna, Lother Graf zu. – Posset, Franz: Luther digest 1 (Fort Wayne, IN 1993), 45f.

402 Flugschriften vom Bauernkrieg ... – Junghans, Helmar: LuJ 61 (1994), 135-137.

444 Melanchthon, Philipp. – Junghans, Helmar: LuJ 61 (1994), 137f.

447 Melanchthon, Philipp. – Brecht, Martin: ZKG 105 (1994), 239-241; Ehmer, Hermann: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 141 (1993), 425-427.

462 Bagchi, David. – Janz, Denis R.: Religious studies review 18 (Valparaiso, IN 1992), 337.

563 Kaufmann, Thomas. – Volk, Ernst: Luth. Nachrichten 13 (1993) H. 2, 5-7; Brecht, Martin: LuJ 61 (1994), 123-125.

612 Ehmer, Hermann. – Junghans, Helmar: LuJ 61 (1994), 141f.

646 Caponetto, Salvatore. – Gl[eason, Elisabeth G.]: ARGBL 22 (1993), 26f; Monzio, Compagnoni: Studi ecumenici 12 (Verona 1994), 121-124.

698 Fuchs, Guido. – Mager, Inge: JLH 32 (1989), 268f.

702 Holtz, Sabine. – Steiger, Johann Anselm: ThLZ 119 (1994), 529-532.

731 Schilling, Michael. – Bahlke, Joachim: Criticon 131 (1992), 120; Coupe, W. A.: Journal of English and Germanic philology 92 (Champaign, IL 1993), 97-99.

788 Meyer, Matthias. – Kandler, Karl-Hermann: Lu 64 (1993), 144.

833 Brinks, Jan Herman. – Jessen, Ralph: Deutschlandarchiv 26 (1993), 480-482.

Abgeschlossen am 31. Juli 1994

Berichtigungen

Es muß heißen in **LuB 1985,** Nr. 021: »Nr. ... 1649« statt »Nr. ... 1694«; **LuB 1990,** Nr. 402: »Schalk, Carl« statt »Schakk, Carl«; **LuB 1992,** Nr. 23: »Aristotele« statt »Aristoteles«; Nr. 130: »Yliopistopaino« statt »Yliopistipaino«; Nr. 292: vollst. bibliogr. Angabe in LuB 1995, Nr. 346; **LuB 1993,** Nr. 492: »Perdite vixi« statt »Predite vixi«; Nr. 1134: »Moda, Aldo« statt »Mora, Aldo«; **LuB 1994,** Nr. 87: »HJMB« tilgen; »Nachträgl. Besprechung« zu LuB 1992, Nr. 272: »ZBKG 60« statt »ZBKG 61«.

Abe, H. R. 58.
Actensammlung zur schweizerischen ... 711.
Actes du colloque de la Commission ... 439.
Actes du troisième colloque ... 066.
Aden, M. 1077.
Aeschbacher, G. 377.
Akademische Gedenkfeier ... W. v. Loewenichs 01.
Akerboom, Th. H. M. 780.
Albrecht, G. J. 047f. 151.
Albrecht, M. 419.
Alfsvåg, K. 1078.
Allison, A. F. 1.
Alte Choräle ... 33.
Althaus, P. 138.
Altmann, W. 781. 1079.
Ameln, K. 378f.
Amelung, P. 3-5.
Amon, K. 856.
Anabaptism revisited 687.
Andersen, A. 018.
Andersen, F. B. 25.
Andersen, N. K. 864.
Anderson, H. G. 050.
Anderson, P. M. 1080.
Anderson, R. R. 335.
Andersson, Ch. 581. 817.
Andreatta, E. 501-503.
Angenendt, A. 435.
Antiquariat Hans Hammerstein XXVI 59.
Arbeitshilfen ... 126.
Aretin, K. O. v. 041.
Arffman, K. 285.
Arnold, M. 712.
Arnoldi, U. 782.
Aronica, F. 421.
Asendorf, U. 318. 640. 1081.
Atti del simposio su Lutero ... 02.
Augustijn, C. 713. 783.
L'Augustinisme à l'ancienne ... 03.
Aurelius, C. A. 917.
Aus der Arbeit ... 1182.
Aus südwestdeutscher ... 821.
Ausstellung ... Lutherhalle Wittenberg ... 62.
Ausstellung ...
Hessen/Thüringen (1992) 65.
Kronach (1994) 034.
Lohr am Main (1983/84) 61.
Marburg (1992) 024.
Osnabrück (1993) 068.
Wartburg, Eisenach (1992) 024.
Wittenberg (1994) 62.
Axmann, R. 106. 928.

Backhouse, R. 103.
Backus, I. 066. 714.
Badstübner, E. 60.
Bächtold, H. U. 728. 1205.
Bäumer, R. 036. 250.
Bagchi, D. 251f.
Bainton, R. H. 86.
Bakel, H. A. van 582.
Baker, J. W. 1183.
Bakker, J. T. 19.
Balke, W. 04. 156. 715. 784.
Balter, L. 289.
Banac, I. 929.
Barnes, R. 319.
Bartels, K. 056. 61.
Barth, H.-M. 380f. 794.
Barth, K. 716.
Basileia 376.
Battafarano, I. M. 06. 667.
Battenberg, F. 863.
Bauer, B. 583. 686.
Bauer, J. 818.
Baumann, E. 641f.
Baumann, H. 366.
Baur, J. 05. 139f. 320. 436. 930-937.
Bay, O. 865.
Bayer, O. 141. 190. 437.
Baylor, M. G. 668.
Beach, W. 265.
Bebb, Ph. N. 049. 643.
Beck, D. 1082.
Becker, S. 438.
Bedouelle, G. 127.
Beeck, K.-H. 1040.
Beer, Th. 036.
Begrifflichkeit und ... 06.
Behnk, W. 1083.
Beinert, W. 057. 32. 466. 819.
Bein Ricco, E. 1084.
Beish, C. E. 107.
Beißer, F. 157.
Beiträge zur gemeinsamen Konferenz ... 055.
Beiträge zur Oldenburgischen ... 1190.
Bell, Th. 158.
Bellucci, D. 159. 439. 584.
Benedict, Ph. 530.
Benedyktowicz, W. 286.
Bennetzen, E. H. 25.
Benrath, G. A. 052. 999.
Benzenhöfer, U. 968.
Berg, J. van den 717.
Berger, P. L. 1064.
Bernardus magister 522.
Berner, H. 065. 718.
Berns, J. J. 020. 795.
Besch, W. 321.
Besier, G. 1015.
Besser-Scholz, B. 135.
Betts, R. R. 866.
Beutel, A. 160. 322.
Beyer, M. 1206.
Bèze, Th. de 938.
Bianchi, M. L. 480.
Die Bibel 34f.
Die Bibel oder ... 36-38.
Bibelauslegung ... 07.
Biblical hermeneutics ... 08.
Bibliografia ... J. Narzyńskiego 1184.
Bibliografie ... H. J. Jaanus 1185.
Bibliographie der im Lutherjahrbuch ... 1186.
Bibliographie der von G. Maron ... 1187.
Bibliographie K. von Rabenau 1188.
Bibliographie U. Kühn 1189.
Bibliographie zur oldenburgischen ... 1190.
Bibliography 1191.
Bibliography of translations ... VII 1196.
Bideau, A. 939.
Biel, P. 246.
Bierbaum, B. 1085.
Bierbrauer, P. 669.
Biesenbach, H. 56.
Bietenholz, P. 644.
Binder, K. 77.
Binder, T. 867.
Bister, U. 1005.
Blaschitz, G. 568.
Blaschke, K. 531.
Blessed are ... 309.
Blessmann, C.-H. 73.
Blickle, P. 532. 670. 719.
Blocher, H. 1086.
Blok, L. 940.
Bloom, H. 1087.
Bodenmann, R. 720. 938.
Böcher, O. 108.
Boendermaker, J. P. 253.
Bohmüller, L. 1041.
Bokenkotter, Th. 1088.
Bonkhoff, B. H. 382.
Bonorand, C. 721.
Borries, Erika v. 323f.
Borries, Ernst v. 323f.
Bosbach, F. 546.
Bost, H. 533. 1089.
Bourde, A. 017.
Bouwsma, W. J. 722.
Boyd, St. B. 687f.
Brady, Th. A., Jr. 1042. 1090. 1192.
Bräuer, H. 585. 820.
Bräuer, S. 586. 671. 723.
Braun, R. 1016.
Brauner, S. 440.
Braw, Ch, 504.
Brecht, M. 109-112. 534. 724f. 821. 941.

Bremer biblische Handkonkordanz ... 39.
Brenz, J. 821.
Bridgen, S. 868.
Brink, J. R. 440.
Bromiley, G. W. 128. 191.
Brück, A. Ph. 942.
Brug, J. 287.
Bubenheimer, U. 505. 943.
Bucer en de kerk 726.
Buchholz, A. 325.
Buchrucker, A.-E. 441.
Buck, A. 046.
Bühler, P. 1091.
Buess, E. 376.
Büsser, F. 727.
Bullinger, H. 728f.
Burckhardt, J. 869.
Burda, B. 1000.
Burdach, K. 645.
Burger, Ch. 326. 420. 506.
Burrows, M. S. 08. 507.
Busch, W. 288.
Buske, N. 042. 944.
Buske, Th. 508.
Buss, P. W. 87.
Buzzi, F. 481.

C. F. W. Walther: ... 1023.
Calviniana: ideas ... 09.
Calvino 717. 752. 761.
Cameron, B. A. 327.
Cameron, E. 870.
Cameron, J. K. 025.
Campbell, Ch. L. 328.
Campi, E. 672.
Cantimori, D. 871.
Caponetto, S. 1193.
Carlson, E. J. 254.
Carvello, C. 421.
Cassese, M. 945.
Chantraine, G. 289.
Chapman, M. E. 227.
Charlesworth, J. H. 786.
Charru, Ph. 946.
Charry, E. T. 266.
Chau, W.-S. 255
La Chiesa di Venezia ... 872.
Chojecka, E. 796.
Chrisman, Miriam U. 049. 535.
Christ in ... 206.
Christensen, C. C. 797.
Christian spirituality 970.
Die Chronik Hessens 863.
Cieślak, K. 798.
Co to jest ... 010.
College, B. 014.
Confessions and ... 26.
Confessions et ... 947.
Conrad, J. 1001.
Conte, G. 184.
The contemporary printed ... 1.
Cooper, H. R., Jr. 929.
Cozzi, G. 872.
Cranach im Detail 62.
Cranz, F. E. 509.
Crumley, J. R., Jr. 050.
Cuveland, H. de 442.
Czerkawski, J. 646.
Cześć Maryi ... 465.
Czubatynski, U. 2. 1188.

Dahlerup, T. 018.
Daniel, D. P. 822. 873f.
Dassmann, E. 510.
Davey, C. 129.
David und Nathan Chytraeus 011.
Daxelmüller, Ch. 823.
DeGrote-Sorensen, B. 1092.
DeJong, O. J. 1194.
Dellsperger, R. 730.
Delumeau, J. 161.
Demandt, A. 290.
DeMargerie, B. 192.
DeMichelis, C. G. 875.
Denef, L. W. 422.
Deutsche Bibeldrucke I-III 3-5.
Deutsche Dichter: Leben ... II 94.
Deutsche Dichter der frühen ... 012.
Deutsche illustrierte Flugblätter ... 3 III 12.
Deutsche Literaturgeschichte I 323f.
Dickens, A. G. 876.
Dienst, K. 444. 824f. 1002.
Dingel, I. 673. 948.
Tezy Marcina Lutra ... 42.
Dobberahn, F. E. 329.
Dörfler-Dierken, A. 445.
Dörr, C. 65. 799.
Dokt. Mårt. Luthers Lilla ... 51.
Dokumentation zum Kirchenkampf ... 8 II 1043.
Dominik, H. 013.
Door het donkere ... 19.
Dorosz, K. 536.
Dorren, I. 63.
Dosyć masz, ... 013.
Douglas, J. D. 128.
Dreher, L. H. 22f.
Dreher, M. N. 44. 330.
Drevlow, A. H. 1023.
Dubois, J.-D. 519.
Dürr, H. 376.
Dufour, A. 938.
Dughi, Th. A. 446.
Duke, A. 877.
Dunlap, Th. 532.
Dunn, J. D. G. 267.
Dupré, L. 970.
Dyck, J. 949.

Early Modern European ... 014.
The early Reformation ... 015.
Ebeling, G. 256. 291. 331. 447. 1093.
Eberhard, W. 878.
Ebstein, W. 113.
Eckardt, B. F. 511f.
Eckert, A. 587.
Eckert, O. 114.
Edwards, Mark U., Jr. 537f. 731. 1195.
Les eglises face ... 439.
Ehmann, R. 073.
Ehmer, H. 826-828.
Ehrenpreis, St. 950.
Eilert, H. 06. 689.
Die Einheit der ... 54.
1000 Jahre Markt- ... 016.
Ellingsen, M. 448.
Ellwood, R. S. 1211.
Elton, G. R. 053. 539.
Emme, D. 88.
Enderle, W. 829.
Engammare, M. 332.
Engehausen, F. 951.
Engel, J. 017. 918.
Engel, M. P. 062.
Enke, J.-F. 83.
Die Entstehung des neuzeitlichen ... 017.
Episcopacy 975.
Erikson, E. H. 482.
Essays in commemoration ... C. Walther's ... 1023.
Essays ... C. Trinkaus 027.
Essays ... M. U. Chrisman 049.
Essays ... P. K. Jewett 191.
Essays ... D. Ch. Overduin 1062.
Essays ... J. K. Cameron 025.
Essays ... J. A. Weis 517.
Essays on Anabaptist/Mennonite ... 687.
Essays ... J. Torrance 206.
Esser, H. H. 732.
Ethik in der ... II 292.
Evans, B. 1094.
Evans, G. R. 449.
Evennett, H. O. 207.
Everist, N. J. 423.

Fafié, Th. A. 1185.
Faggin, G. 647.
Fatio, O. 439. 947.
Fattori, M. 480.
Fauth, D. 333. 674f.
Feindbilder 546.
Fenneberg, R. 194.
Ferrario, F. 334.
Ferry, P. T. 588.
Festgabe ... G. Maron 029.
Festschrift ... E. Buess 376.
Festschrift ... G. W. Locher 059f.
Festschrift ... H.-Chr. Rublack 033.
Festschrift ... H.-M. Maurer 821.
Festschrift ... H. Kühnel 568.
Festschrift ... J. Card. Willebrands 050.
Festschrift ... Th. Beer 036.
Festschrift ... Heilig-Blut-Jubiläum 194.
Festschrift ... U. Kühn 067.

Festskrift ... T. Dahlerup 018.
Findeisen, P. 64.
Fink, H. 89.
Firpo, M. 879.
Fischer, H. 1044.
Fix, A. C. 021.
Fix, K.-H. 1045.
Fjeld, R. W. 975.
Flannery, E. H. 785.
Fleischer, M. P. 648.
Fołtyn, G. 1203.
For the conversion ... 1095.
Ford, Ch. 1046.
Forde, G. O. 424.
Forme e destinazione ... 019.
Fornberg, T. 1096.
Forsberg, J. 162.
Forschungsbibliothek Gotha 6.
Fraenkel, P. 947.
François, E. 1003.
Frank, G. 589.
Franke, H. 067.
Franz, E. G. 863.
Free to be 424.
Freiwald, J. 257.
Friedenthal, R. 90.
Friedländer, A. H. 1050.
Friedrich, R. 733f.
Fritze, R. H. 887.
Froehlich, K. 08.
Fröhlich, K. 1017.
Frühneuhochdeutsches Wörterbuch. 2 III 335.
Frühneuzeitliche Hofkultur ... 020.
Fuchs, J. 735.
Fuchs, Th. 952f.
Füglister, H. 055.
Füssel, St. 012. 026. 336.

Gabrielsen, C. A. 228.
Gäbler, U. 718.
Gajek, J. S. 473.
Gamble, R. C. 736.
Garin, E. 869.
Gassmann, G. 1097f.
Gaunt, D. A. 590.
Gause, U. 690.
Gavin, Ch. D. 229.
Geldbach, E. 1099.
George, T. 142.
Geremek, B. 919.
The German peasant's war 676.
Germania illustrata 021.
Gesamtverzeichnis der Übersetzungen ... VII 1196.
Die Geschichte der Evang. Kirche ... I 1018.
Geschichte Sachsen-Anhalts II 838.
Gestalten der Kirchengeschichte IV 505; VII 925; XII 627.
Gestrich, Ch. 1100.
Gherardini, B. 163.
Ghiselli, A. 037.
Gielis, M. 624.
Gilly, C. 540.
Gilmont, J.-F. 11.
Gisel, P. 541. 1019.
Gläubiger Realismus 1101.
Glaser, K.-H. 011.
Glatz, A. 130.
Glatz, K. 130.
Den Glauben feiern 131.
Globig, Ch. 450.
Głowacka, E. 7.
Gmiterek, H. 880.
Goebel, M. 830.
Goebel, U. 335.
Göbel, W. 293.
Goerlich, A. 1047.
Goertz, H.-J. 542f.
Goeters, J. F. G. 1018.
Goldmann, Ch. 126.
Gollwitzer, H. 1129.
Gordon, B. 737.
Gorzny, W. 1196.
Graf, F. W. 1102.
Grane, L. 022. 91. 143f. 483f. 513. 625. 649-561. 881f. 920. 1048. 1103.
Graß, H. 1126.
Greef, W. de 903.
Green, L. C. 230.
Greene, R. A. 268.
Gregor-Dellin, M. 92.
Greig, J. 1095.
Greiner, A. 132.
Greiner, S. 269.
Grell, O. P. 883.
Greschat, M. 505. 562. 627. 738. 925.
Greshake, G. 270.
Grethlein, Ch. 1104.
Griffioen, A. J. 1020.
Grimm, C. 034.
Grimm, G. E. 94.
Gritsch, E. W. 367. 485. 1105.
Grözinger, A. 337.
Gross, E. 691.
Gross, J. 258.
Gross de Groer, W. 451.
Grosse, S. 271.
Große Konkordanz ... 40.
Gudgeon, R. G. 383.
Guerrier, M. 800.
Guggisberg, H. R. 055. 692. 718. 739.
Guicharrousse, H. 384f.
Guide to microforms ... 1197f.
Gullino, G. 872.
Gummelt, V. 591-593.
Gunton, C. E. 221.

Haag, H. J. 1205.
Haag, K. F. 294. 314.
Haan, R. de 338.
Haas, I. 831.
Härtwig, Ch. 1004.
Hagenmann, L. 884.
Hagemeier, M. 033.
Haggmark, St. A. 954.
Hahn, E. 1106.
Hahn, G. 832.
Hahn, R. 544.
Hall, B. 652.
Hallbauer, Ph. 1176.
Hamm, B. 514f. 545.
Hammann, G. 740f.
Hammer, K. 742f.
Hanawalt, E. A. 298.
Hanisch, H. 131.
Hans Tausen og ... 023.
Hansen, P. H. 888.
Hanson, B. C. 969.
Happee, J. 921.
Harasimowicz, J. 801f.
Hardt, T. G. A. 955. 1107.
Hardy, D. W. 221.
Harms, W. 12. 546.
Harrowitz, N. A. 791.
Hart, T. A. 206.
Hartmann, J. 861.
Hartmann, K. 133.
Hasenack, J. F. 22.
Hasse, H.-P. 594. 1206.
Hattrup. D. 516.
Haustein, Jens, 956.
Haustein, Jörg 029.
Hay, D. 339. 425.
Hazlett, I. 885.
Hedegard-Jensen, H. 25.
Heger, H. 626.
Heidecker, G. 861.
Heilkunde ... 968.
Heinbuch, J. 1108.
Heitmeyer, E. 386.
Held, W. 833.
Heller, H. 56.
Hendrix, S. H. 547.
Herntrich, H.-V. 1109.
Hesselink, I. J. 272.
Hessen und Thüringen 024. 65.
Hessing, E. 134.
Heubach, J. 035.
Heymel, M. 452.
Higman, F. M. 066. 886.
Hillerbrand, H. J. 453. 677. 786.
Hinkel, H. 942.
Hinlicky, P. R. 1066.
Hintzenstern, H. v. 1049.
Hinz, G. 387.
Hinze, U. 246.
Histoire et théologie ... 1019.
História, metodismo, ... 771.
Historical dictionary ... 887.
Hoaas, B. 957.
Hobbs, R. G. 454. 787.
Hoburg, R. 744.
Hoch, L. C. 259.
Höcker, B. 388.
Højlund, A. Ch. 273.
Höß, I. 653.
Hövelmann, H. 1110f.
Hoffman, B. 389.
Hoffmann, G. J. 164.
Holeczek, H. 654.
Hollenweger, W. J. 889.
Holtz, S. 033.
Homolka, W. 1050.
Honecker, M. 1112.
Honemann, V. 655.
Hopkinson, B. 1197f.
Horsley, A. B. 040. 145.
Hoyer, S. 548.
Hsia, R. P. 549-551. 788f.
Hünermann, P. 193.
Humanism and Reform 025.
Humanismus und höfisch- ... 518.
Humanismus und Theologie ... 026.

Humanity and divinity ... 027.
Hurty, K. S. 455.
Hutter-Wolandt, U. 1051.

Ickert, S. S. 165. 274.
Ignasiak, D. 020. 958.
Ingebrand, S. 231.
Inman, M. R. 390.
Iserloh, E. 146. 627.
Izbicki, Th. 1219.

Jaanus, H. J. 1185.
Jackson, D. 1177.
Jakubowski, Z. 42.
Janik, R. 1113.
Janz, D. R. 517.
Jaynes, J. Ph. 208.
Jenny, M. 391.
Jensen, D. L. 040. 486. 1114.
Jensen, G. 1115.
Jenson, R. W. 1116.
Jews and Christians 786.
Ji, W. Y. 922. 1117.
Jillings, L. 24.
Jørgensen, Th. 340. 1021.
Joestel, V. 93.
Johann Jakob Rambach 1005.
Johannes, A. 66.
Das Johannes-Evangelium ... 41.
Johansen, T. 341.
John, J. 030. 834.
John Henry Newman: ... 1027.
Johnson, J. F. 209.
Johnson, M. S. 275.
Johnston, P. 115.
Johnston, P. I. 1052.
Josuttis, M. 392f.
Jüngst, G. 394.
Jürgens, K. 058. 835.
Jung, S. 166.
Junghans, Helmar 038. 72. 78. 836. 1186. 1199. 1206.
Justus Jonas 028.

Kaczmarski, J. 1178.
Kähler, E. 27.
Kaemmel, O. 837.
Kämmerer, H. 032.
Kakuschke, R. 126.
Kallweit, H. 693.
Kandler, K.-H. 1053. 1118.
Kantzenbach, F. W. 94. 342.
Kappner, G. 395.
Karant-Nunn, S. C. 021. 343. 595.
Karpp, H. 344.
Kassühlke, R. 345.
Kaster, K. G. 068.
Kastner, R. 31.
Katalog 67f.
Katalog ... Osnabrück ... 068.
Katalog poloników ... 18.
Kathe, H. 838.
Kaufmann, Ch. 1068.
Kaufmann, Th. 745.
Kayser, I. 22f.
Keen, R. 596f. 628.
Keller, R. 959f.
Kenis, L. 03.
Kern, U. 1119.
Kerner, J. 116.
Kerr, F. 1027.
Kick, R. 890.
Kiecker, J. G. 487.
Kierkegaard, S. 1022.
Killinger, K. A. 232f.
Kilpp, N. 52.
Kinder, A. G. 891.
King, M. L. 456.
Kirche an der Grenze 029.
Kirche, Krieg ... 1054.
Kirk, J. 025.
Kitagawa, J. M. 491.
Kittelson, J. M. 488. 961. 1200.
Kjeldgaard-Pedersen, St. 276. 1201.
Klaassen, W. 687. 694.
Klahr, D. 154.
Klann, R. 656.
Klappert, B. 1069.
Klátik, M. 1120.
Klein, Ch. 1121.
Klein, P. 803.
Klein, Th. 518.
Der Kleine Katechismus ... 46-48.
Kleiner, M. 629.
Kleinmann, D. 560.
Kleinstaaten und ... 030.
Kloster Nimbschen ... 031.
Klug, E. F.-A. 210f. 1023.
Knape, J. 598.
Knape, R. 69.
Knecht, G. 1055.
Knellwolf, U. 396.
Knobler, A. Ph. 295.
Knox, E. L. 839.
Knudson, St. J. 457.
Koch, E. 962-964. 1202.
Köckert, M. 069.
Köpf, U. 194.
Koerrenz, R. 404.
Koethe, K. 70.
Kötter, R. 599f.
Kolb, R. 95. 346. 426. 965f.
Konukiewitz, E. 1122.
Koolman, E. 1190.
Kopperi, K. 037. 458.
Korsch, D. 032. 347.
Kotiranta, M. 167.
Kottje, R. 150.
Koziełek, G. 1203.
Kraus, G. 32.
Krause, R. A. 923.
Kreider, E. C. 427.
Kremers, H. 1101.
Krieger, Ch. 039. 746.
Krisenbewußtsein ... 033.
Krispin, G. S. 1006.
Krodel, G. G. 055. 296.
Krötke, W. 168.
Kroker, E. 123.
Kroon, M. de 840.
Krüger, F. 657.
Kruse, N. 194.
Krzemieniecki, L. 1179.
Krzyszpień, J. 18.
Księga ... J. Narzyńskiemu 013.
Kühlmann, W. 658. 967f.
Kühn, U. 067. 1189.
Kühne, H. 804.
Kühnel, H. 568.
Kühner, H. 630.
Kümmel, B. 805.
Kuhlbrodt, P. 601.
Kuhr, H. 058.
Kuller, D. 1139.
Kunze, R. 83.
Kusenberg, K. 72.
Kvist, H.-O. 07.
Kyrre, I. 1204.

La Rocca, T. 678.
Lamberigts, M. 03.
Lange, L. W. 047f. 151.
Langer, O. 695.
Latourelle, R. L. 1169.
Laube, A. 297.
Lausten, M. Sch. 892.
Law in ... 282.
Leader, D. R. 893.
Leaver, R. A. 397f.
Lebens-Zeichen I 135.
Leder, H.-G. 602f.
Lee, S. 195.
Legrand, H. 1123.
Lehmann, G. 850.
Lehmann, H. 71. 1024.
Leichenpredigten 9.
Leipold, H. 1124.
Leith, J. H. 747.
Leithart, P. J. 234.
Leithoff, E. 77.
Leoni, St. 169.
Leroux, N. R. 348.
Lessing, E. 235.
Lienhard, M. 039. 459. 748. 1007.
Lietz, H. 011.
Lilje, H. 72.
Lindbeck, G. A. 790.
Lindberg, C. 298. 791. 1125.
Lindemann, W. 1126.
Lindhardt, J. 96.
Literatur zur zwinglischen ... 1205.
Locher, Godfried W. 806.
Locher, Gottfried W. 059f. 349. 1218.
Locher, Gottfried W., Jr. 1218.
Locher, J. L. 806.
Lods, M. 519.
Löcher, K. 807.
Loewenich, W. v. 01. 1217.
Loewenich, H. v. 1101.
Long, R. J. 517.
Looß, S. 696-698.
Lotz, D. E. 1025.
Lovy, P. 489.
Lubsczyk, H. 1127.
Lucas Cranach ... 034.
Lübbeke, I. 808.
Lücke, D. 809.
Lücke, M. 809.
Luke, C. 428.
Lull, T. F. 21.
Lund, E. 969f.
Luter, M. 18. 45. 50.
Lutero 87. 315. 330.
Lutero, Martim 44.
Lutero, Martinho 22f.
Luther, G. 124.
Luther, Martin 17-30. 32-38. 40-55. 57.
Luther, Martti 17.
Luther, faith ... 367.
Luther im Widerstreit ... 035.
Luther und die Folgen ... 036.

Luther und die Reformation ... 83.
Luther und Ontologie 037.
Lutherbibliographie 1994 1206.
Lutherjahrbuch LXI 038.
Luthers Leben ... 74f.
Lutherstadt Wittenberg 76.
Lutherstadt Wittenberg in ... 77.
Lutherworte, ... 28.
Lutjens, R. 350.
Lynn, R. W. 491.

Maas, R. 064. 399.
Maase, E. 699.
McCormack, B. L. 749.
MacCulloch, D. 894.
McDonnel, K. 236.
McGinnis, J. D. 520.
McGrath, A. E. 147f. 196. 277. 400. 750f.
Mack, R. 1005.
McKee, E. A. 971.
McLaughlin, R. E. 700.
McSorley, H. 1128.
Macy, G. 237.
Mager, I. 604f. 972. 1190.
Malettke, K. 518.
Malicki, M. 8.
Maltby, W. S. 054.
Mandziuk, J. 895.
Mangrum, B. D. 812.
Mannermaa, T. 043. 149. 170f.
Mantese, G. 924.
Marchetti, V. 606.
Maron, G. 029. 1187.
Marquardt, F.-W. 1129.
Marshall, S. 049.
Marti, A. 401.
Martikainen, E. 460. 1207.
Martikainen, J. 172.
Martin, B. T. 197.
Martin Bucer and sixteenth ... 039.
Martin Luther: ein Hausbuch 29.
Martin Luther: two ... 040.
Martin Luther in Erfurt 78.
Martin Luther und seine ... 10.
Martin Luther's basic ... 21.
Martina, G. 97.
Martini, R. R. 679.
Martti Lutherin Vähä ... 49.
Marwinski, K. 1041.
Marxen, K. 173.
Maschke, T. H. 351.
Maselli, D. 490.
Mateus, O. P. 752.
Matka Jezusa ... 473.
Matthias, M. 1013.
Mau, R. 1018. 1208.
Maur, E. 680.
Max, F. R. 94.
Maynes, M. J. 552.
Meding, W. v. 402f.
Mehlhausen, J. 429.
Meinardus, O. F. A. 352.
Meiser, M. 1056.
Meiß, K. 353.
Melanchthon, Ph. 607.
Melanchthonhaus Wittenberg 608.
Melanchthons Briefwechsel VII. 607.
Menking, W. L. 1130.
Merle d'Aubigné, J. H. 117-119.
Merrick, J. 014.
Die methodologischen Probleme ... 684.
Método ... 329. 372.
Metzler Literatur ... 354.
Meyer, Ch. 753.
Meyer, D. 1057.
Meyer, H. 1131f.
Meyer-Blanck, M. 1058.
Michalski, S. 810.
Michel, W. L. 355.
Midelfort, E. H. C. 461. 553f.
Miehe, L. 838.
Miller, G. T. 491.
Mimer, G. 20.
The ministry 251f.
Misiurek, J. 555.
Mit Liedern ... 404.
Mitchanis, J. M. 463.
Mitchell, D. R. 128.
Mitchell, J. 198. 299f.
Mittelalter II 505.
Mizińska, J. 1038.
Miziołek, W. 466.
Modern Christian ... 969.
Modernità, politica ... 1084.
Moeller, B. 16. 150. 841-843.
Möller, M. F. 1189.
Molitor, H. 844.
Monroe, A. B. 238.
Montgomery, J. W. 301.
Moralność ... 289.
Moraw, P. 845.
Morita, Y. 754.
Mostert, W. 492.
Motschmann, J. 89.
Motte, W. 1026.
Mottu, H. 405.
Movimento da Reforma ... 679. 691.
Mrowcewicz, K. 18.
Mühlpfordt, G. 701.
Müller, G. 058. 464. 631. 1008. 1109.
Müller, J.-D. 063.
Müller, Th. J. 1009.
Müller, W. 131.
Müller-Jahncke, W.-D. 973.
Muller, F. 755. 811.
Muller, R. A. 191.
Murdoch, B. 24.

Die Nacht leuchtet ... 56.
Nachträge zur Bibliographie R. Mau 1208.
Nadolski, B. 406-409.
Narzyński, J. 103. 1184.
Naylor, K. E. 974.
Nestingen, J. A. 212. 424. 430.
Neue deutsche Biographie XVII 041.
Das neue Kursbuch ... 136.
900 Jahre Heilig-Blut- ... 194.
Neuser, W. H. 756.
The new Cambridge modern history II 053.
New catholic encyclopedia XVIII 1144. 1170.
New perspectives on ... 817.
Nichol, T. W. 431. 975. 1133.
Nicholls, D. 896. 1027.
Nickel, B. 79.
Nicollier, B. 938.
Niederdeutsche Bibeltradition 042.
Nieman, J. R. 1134.
Niewöhner, F. 702.
Nijenhuis, W. 897. 976.
Nobuhara, T. 1135.
Noll, M. A. 26. 1136.
Nordiskt Forum för ... 043.
Nossol, A. 1137.
Nowak, K. 1209.
Nowicka-Jeżowa, A. 977.
Oberman, H. A. 044. 059f. 98-101. 465. 757f.
Oblicza sztuki ... 045.
Ochs, P. 790.
O'Donnell, G. 064.
Ökumenische Kirchengeschichte II 150.
Oftestad, B. T. 978.
Ohlemacher, J. 1073.
Die okkulten Wissenschaften ... 046.
Old, H. O. 239.
O'Leary, J. S. 1027.
Olin, J. C. 556.
Olson, J. 260.
Olson, O. K. 979f.
O'Malley, J. W. 027.
Omenamäki, O. 49.
On being ... 221.
Opočensky, M. 1069.
Orthodoxie und Pietismus 925.
Osculati, R. 1010.
Osslund, R. 609.
Ossola, C. 659.
Our great heritage I 047; II 048; III 151.
Outmoded condemnations? 1138.
Overduin, D. Ch. 1062.
Ozment, St. 061. 493. 557.

Pabel, S. P. 78.
Pabiasz, W. 240.
Papers read at the 1988 ... 251f.
Das Papsttum II 627.
Pasewark, K. A. 302.
Patten, Th. E. 494.
Pauli, H. J. 1139.
Paulson, St. D. 356
Pawlas, A. 1140f.
Pederson, A. 278.
Peil, D. 981.

Pek, K. 473.
Pelikan, J. 199.
Pérès, J.-N. 519.
Persaud, W. D. 200
Perspectives on ... 191.
Pesch, O. H. 1142.
Peter, R. 11.
Peters, Ch. 610.
Peters, P. 303.
Petersen, R. L. 759.
Peterson, R. C. 304.
Petri, H. 466.
Pettegree, A. 015. 898.
Pettke, S. 982.
Petzinger, R. 024.
Peura, S. 174f.
Pfürtner, St. 292.
Philosophy and ... 517.
Pietsch, H. 410.
Pigden, Ch. R. 660.
Pilarczyk, K. 1210.
Pitta, A. 357.
Plantinga, C., Jr. 792.
Plathow, M. 176. 261. 443.
Plinta, D. 013.
Pöhlmann, H. G. 611.
Pogačnik, J. 983.
Pol, F. van der 726.
The politics of ... 440.
Porównanie ... 213.
Pósfay, G. 214f.
Posset, F. 177f. 521f.
Pozzoli, C. 102.
Prell, H.-P. 358.
Press, V. 558f. 846. 984.
Preus, R. D. 359.
Priemer, R. 125.
The process of change ... 049.
Proclamar libertação XIX 52.
Promoting unity 050.
Protestanten: ... 560.
Protestantism and politics ... 1076.
Przebinda, G. 1028.
Przegląd Religioznawczy 051.
Przewodnik po bibliografiach ... 1210.
Przywecka-Samekka, M. 899.
Puchta, H. 120.
Puntsch, E. 1181.

Quast, B. 703.
Quattrin, N. 1143.
Quellen zur Reformation 31.
Quellenbuch zur Geschichte ... 052.
Quest for ... 1066.

Rabb, Th. K. 561.
Rabenau, K. v. 1188.
Radler, A. 179.
Radosz, S. 900.
Ramet, P. 1082.
Ramet, S. P. 1076.
Ramsey, A. M. 1029.
Ramstein, Ch. 376.
Rapp, F. 760.
Rasmussen, L. L. 216.
Ratio: ... 480.
Raunio, A. 149. 152. 201.
Raupp, W. 466.
The reader's adviser IV 1211.
Rebel, E. 80.
Reformatie in meervoud 903.
The Reformation 053.
A Reformation debate 812.
Reformation Europe II 054.
Die Reformation in Deutschland ... 055.
The Reformation in Germany ... 055.
Die Reformation in Lohr ... 056.
Reformation und Reichsstadt 057.
Das Reformationsjahr 1542 ... 058.
Die Reformationszeit I/II 562.
Reformiertes Erbe 059f.
Reich, A. 563.
Reich, Th. 661.
Reichmann, O. 335.
Reily, D. A. 761. 771.
Reinhard, W. 1030.
Reinhardt, A. 859.
Reinstädtler, A. 716.
Religion and culture ... 061.
Religion and nationalism ... 1082.
Religionspädagogik im Kontext ... 1073.
Religous studies, ... 491.
Remy, J. 404.
Renner, J. Th. E. 360.
Reumann, J. H. P. 279. 1144.
Reventlow, H. Graf 523.
Revisioning ... 062.
Reymond, B. 1145.
Rhein, St. 011. 612. 662.
Ribhegge, W. 663.
Richardson, P. 282.
Richter, J. 1068.
Rieske-Braun, U. 1031. 1059.
Rieth, R. W. 52. 305f. 411. 793. 1060.
Ringleben, J. 1146.
Rittner, R. 1190.
Robbins, J. K. 467.
Robinson-Hammerstein, H. 468.
Rösener, W. 681.
Rogers, D. M. 1.
Rogge, J. 1018. 1147.
Roka, Th. 241.
Rommel, L. 632.
Roob, H. 6.
Rorem, P. 08.
Rosin, R. L. 361.
Rotondò, A. 019, 633.
Rubin, M. 242.
Rublack, H.-Chr. 033. 495. 985. 1212.
Rudolph, H. 762.
Rüetschi, K. J. 763.
Rüsch, E. G. 764.
Ruether, R. R. 469.
Rüthers, B. 1148.
Rummel, E. 613.
Rupp, E. G. 765.
Rupp, H. F. 432.
Rusecki, M. 180.
Russell, William R. 217f.
Rusterholz, H. 1149.
Rutherford, H. R. 1150.
Rutz, K. W. 219.
Ryszewski, B. 7.

Saarinen, R. 181.
Sader, M. 1211.
Sames, E. 1043.
Die Sammlung der Herzog ... III 12.
Sander, L. M. 23.
Sanders, P. 766.
Sasse, H. 1061.
Sattler, D. 280.
Sauer, K. M. 847.
Savvidis, P. 848.
Scavizzi, G. 812f.
Schaaf, J. L. 112.
Schade, R. E. 986.
Schäfer, R. 1190.
Scharffenorth, G. 243.
Scharoun, M. 664.
Schaull, R. 1151f.
Scheible, H. 607. 614.
Schellbach, A. 850.
Schellenberger, P. 987.
Schild, M. E. 1011. 1062. 1153.
Schilling, H. 564.
Schilling, J. 032. 362. 565.
Schilling, M. 12.
Schindler, A. 615.
Schindling, A. 065. 849. 856f.
Schippan, M. 1032.
Schlaffer, H. 687.
Schlenke, M. 1154.
Schlenker, G. 016. 850.
Schlicht, M. 363.
Schlichting, W. 1155.
Schloemann, M. 926.
Schmidt, A. 524.
Schmidt, Hannelore 136.
Schmidt, Heinz 136.
Schmidt-Lauber, G. 364.
Schmidt-Lauber, H.-Ch. 412.
Schmierer, W. 821.
Schneider, H. 1063.
Schneider, J. R. 616.
Schneider, M. G. 33.
Schneider, W. 858-860.
Schneider-Böklen, E. 617.
Schnoor, F. 1187.
Schnucker, R. V. 09.
Schnyder, R. 1182.
Scholder, K. 560.
Scholl, H. 262. 716.
Scholvin, I. 137.
Schorn-Schütte, L. 470. 988.
Schoubye, H. 182.
Schrama, M. 634.
Schreiner, S. E. 767.
Schriftenverzeichnis H.-Chr. Rublack 1212.
Schrodt, P. 365.
Schubert, E. 529.
Schubert, W. 682.
Schuchardt, G. 81.

Schütte, H. 153. 220.
Schulz, F. 413.
Schulz, H. 471.
Schumacher, F. 472.
Schurb, K. R. 618.
Schwarz, H. 057. 704.
Schwarz, R. 53f. 1156.
Schwendemann, W. 244.
Schwobel, Ch. 221.
Scott, T. 676.
Scribner, R. W. 115. 566-568. 676. 851.
Sebastian Franck ... 063.
Seebaß, G. 852f.
Seeger, C. 768.
Séguenny, A. 705. 769.
Seibrich, W. 619.
Seidel Menchi, S. 901.
Seidler, M. 1213.
Selderhuis, H. J. 770.
Servais, J. 496.
Sgarbossa, R. 927.
Shantz, D. H. 706.
Sharma, A. 469.
Sheils, W. J. 251f.
Shuster, M. 191.
Siemianowski, A. 1157.
Siemon-Netto, U. 1064-1066. 1158.
Sieveke, F. G. 569.
Simoncelli, P. 307.
Skowronek, A. 473.
Skrine, P. N. 308.
Smeeton, D. D. 1214.
Smith, D. W. 309.
Smith, J. Ch. 817.
Smith, P. 103.
Smolinsky, H. 1012.
»So spielt ...« 53.
»So spricht ...« 366.
Sobolewski, G. 1067.
Sockness, B. W. 310.
Söderlund, R. 1215.
Sommer, W. 154.
Sommerfeldt, J. R. 522.
Sorget nicht, ... 1068.
Souza, J. C. de 771.
Sparn, W. 665. 1159.
Spener, Ph. J. 1013.
Spijker, W. van 't 263. 772. 989. 1160.
Spiritual traditions ... 064.
Spitz, L. W. 311. 570-572.
Spohn, P. H. 312.
Spooner, F. C. 902.
Sprung über ... 1069.
Spruyt, B. J. 573. 903.
Stachowski, Z. 051.
Stadtwald, K. 666.
Stavne, O. 414.
Stayer, J. M. 574. 707f.
Stegner, T. 1033.
Steinbronn, A. J. 183.
Steinhauf, B. 990.
Steinmetz, D. C. 367.
Steinwascher, G. 068.
Stella, A. 904.
Stieber, R. 073. 1216.
Stievermann, D. 814. 854.
Stockhausen, A. v. 036. 474. 1034.
Stötzel, St.-M. 55.
Stoll, D. 13.
Stolt, B. 368f.
Stonebraker, E. J. 245.
Sträter, U. 1013.
Strauss, G. 021.
Streck, E. E. 52. 1161.
Strehle, J. 62. 74f. 804.
Streich, M. 475.
Strelow, L. V. 281.
Strickler, J. 711.
Strohl, J. E. 1162f.
Strohm, St. 3-5.
Studia o działalności ... VI 7.
Studies ... K. Froehlich 08.
Stupperich, R. 773.
Sturm, W. 855.
Stuttgarter Erklärungsbibel 57.
Subilia, V. 184.
Swebelius, O. 51.
Symbole des Alltags ... 568.
Symbole geben ... II 246.
Szafraniec, L. 045.
Szczucki, L. 905.
Szelińska, W. 906.
Szestow, L, 1035f.

Tacke, A. 575.
Täubrich, R. 635.
Tainted greatness 791.
Tambasco, A. J. 309.
Tammi, A. 620.
Tavard, G. H. 222. 1164.
Taylor, L. 907.
Tazbir, J. 709. 908-910.
Tell, J. M. 975.
Terray, E. 497.
Die Territorien ... I 856; II 857; V 065.
Terry, D. J. 476.
Texte zur Theologie 32.
Thal, Ch. 415.
Theobald, Ch. 946.
Théorie et pratique ... 066.
Thiede, W. 477.
Thimell, D. T. 206.
Thomaidis, Sp. T. 621.
Thomas, T. C. 370.
Through the eye ... 298.
Thüringer, W. 607. 622.
Timann, U. 815.
Tischendorf, W. 247.
To the unborn ... 1062.
Tolpingrud, M. K. 202.
Tomson, P. J. 371.
Tondel, J. 7. 14.
Topolski, J. 684.
Toppe, C. 223.
Torrance, J. 206.
Tourn, G. 104.
Toussaint, I. 1041.
Traeger, J. 82.
Tranvik, M. D. 991.
Treu, M. 62. 76. 525. 1070.
Trevor-Roper, H. R. 1071.
Trinkaus, Charles 027. 1219.
Truscott, J. A. 203.
Turner, R. M. 1037.
Tursi, J. J. 416.

Uglorz, Manfred 45.
Uglorz, Marek 185.
Ullmann, W. 498.
Understanding the ... 790.
Die Universitätsbibliotheken ... 1041.
Unruh, G. Ch. von 313.
Unterwegs auf ... 83.
Urban, W. 911f.

Vaahtoranta, M. 992.
Vandeman, G. E. 1165.
Vangen, Ph. 1072.
Vanja, Ch. 070.
Vasoli, C. 645.
Vaticano II: ... 1169.
Veer, E. van der 155.
Vehse, C. E. 858-860.
Vellev, J. 023. 913.
Velten, W. 84.
Verantwortlich leben 294. 314.
Vercruysse, J. E. 186. 636.
Veritas et ... 067.
Veröffentlichungen W. v. Løewenichs 1217.
Verzeichnis ... G. W. Locher 1218.
Victor, G. 33.
450 Jahre Reformation ... Osnabrück 068.
450 Jahre Reformation ... Sulzbach 861.
Vigneule, C. 683.
Vinke, R. 037.
Visser, C. Ch. G. 914.
Visser, D. 816.
Völker, A. 387.
Vogler, G. 071. 576.
Volkert, W. 862.
Volkmann, M. 372.
Vom Berg, H.-G. 729.
Vonhoff, H. 1166.
Voss, A. M. v. 248.
Voss, J. 518.

Wächter, W. 684.
Der Wahrheit Gottes ... 069.
Wallace, R. S. 774.
Wallmann, J. 1013f.
Walter, H. 366.
Walther, C. F. W. 1023.
Walz, H. 373.
Wandel der Geschlechterbeziehungen ... 070.
Wanegffelen, Th. 775.
Wannenwetsch, B. 187.
Warnke, M. 85.
Wartenberg, G. 374.
Watts, P. M. 1219.
Weaver, R. H. 478.
Weber, É. 417.

Weber, M. 1038.
Węcławski, T. 1167.
Wegscheiden ... 071.
Wehr, G. 685.
Weigelt, H. 710. 915.
Weis, J. A. 517.
Wells, H. 204.
Die Welt steht Kopf 1180.
Wengert, T. J. 121. 433.
Wenz, G. 224. 434.
Wertvolle Bücher ... 15.
Westerholm, St. 282.
Westhelle, V. 205.
Westphal, S. 249.
Wetmore, R. K. 283.
Weyer, A. 1168.
White, G. 526.
Who's who ... 128.
Wicke, H. 225.
Wicks, J. 226. 1169f.
Widmer, G. 947.
Wie das Gesetz ... 55.
Wiegand, H. 993.
Wiegand, R. 78.
Wieneke, J. 527.
Wiesner, M. E. 577.
Wießner, E. 608.
Wiggermann, K.-F. 1171.
Wijaczka, J. 623.
Wilczek, G. 637.
Wilkanowicz, St. 010.
Wille, H. 315.
Willebrands, J. 050.
Williams, G. H. 578.
Williamsen, Th. P. 418.
Windhorst, Ch. 1073.
Winger, Th. M. 264.
Winger, W. 943.
Winter, F. 1172.
Winzeler, P. 316.
Wisner, D. A. 1173.
Das Wittenberger Ordinationszeugnis ... 16.
Wittendorf, A. 1204.
Witteveen, K. M. 994.
Wodziński, C. 1035. 1039.
Wohlfeil, R. 1074.
Wojak, T. 916.
Wolf, F. 65.
Wolf, G. Ph. 029. 638.
Wolff, F. 863.
Wolgast, E. 317. 776.
Wollgast, S. 072. 579. 995-998.
Women in ... 469.
Wood, D. 251f.
The works of C. Trinkaus 1219.
Wright, W. J. 105.
Wrzosek, W. 684.
Wulczyn, H. 777.
Wunder, H. 070. 479.
Wurzel, Th. 65.
Wuthnow, R. 499.
Wyman, W. E., Jr. 062.

Yule, G. 206.

Zachman, R. C. 284.
Zagorin, P. 580.
Zahl, P. F. M. 1075.
Zambelli, P. 639.
Zecher, H. 375.
Zeeden, E. W. 122.
Zehnder, M. 376.
Zeim, M. 1005.
Zeindler, M. 188.
Ziegler, W. 065. 849. 856f.
Zillenbiller, A. 778.
Zitatenhandbuch II 1181.
Zuberbier, A. 213.
Zumkeller, A. 528.
Zur Mühlen, K.-H. 480. 779.
Zuther, E. 1174.
Zwanepol, Klaas 19. 189.
Zwetsch, R. E. 500.
Zwingli, U. 191.
Zwischen Volks- und ... 073.
Zyciński, W. 1175.
Zylstra, S. A. 1076.